

КОНТУРЫ ГЛОБАЛЬНЫХ ТРАНСФОРМАЦИЙ

Роль религии в современном мире

Читайте в номере:

Цивилизационное измерение мировой политики: проблемы и возможности

Десекуляризация мирового сообщества как источник напряженности в международных отношениях и мировой политике

Общественно-политическая роль религии в Европе: запрос на христианскую идентичность

Русское православие сегодня

Социально-экономическая проблематика в теории и практике институционального христианства

Международная деятельность Русской Православной Церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления

Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева)

«Ориентальные» Церкви Леванта и Месопотамии в условиях продолжающейся социальной фрагментации

Шиитское духовенство в политической жизни современного Ирана

Ислам и исламизм: пример трансформации религиозности в политику

Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианства

Усиление влияния религиозной традиции индуизма в индийской политике и политической теории

ТОМ 11 • НОМЕР 4 • 2018

Контурь глобальных трансформаций:

ПОЛИТИКА • ЭКОНОМИКА • ПРАВО

VOLUME 11 • NUMBER 4 • 2018

Outlines of Global Transformations:

POLITICS • ECONOMICS • LAW

Контуры глобальных трансформаций

ПОЛИТИКА • ЭКОНОМИКА • ПРАВО

В журнале публикуются материалы, посвященные актуальным проблемам политической науки, мировой политики, международных отношений, экономики и права. Журнал призван объединить представителей российского и зарубежного экспертного и научного сообщества, сторонников различных научных школ и направлений. Главная цель журнала — предоставить читателю глубокий анализ какой-либо проблемы, показать различные подходы к ее решению. Каждый из выпусков журнала посвящен одной определенной теме, что позволяет обеспечить комплексное рассмотрение процессов, явлений или событий.

Редакционная коллегия

Кузнецов А.В., главный редактор, ИМЭМО РАН
Исаков В.Б., заместитель главного редактора, НИУ ВШЭ
Лексин В.Н., заместитель главного редактора, Институт системного анализа РАН
Соловьев А.И., заместитель главного редактора, МГУ
Багдасарян В.Э., МГУ
Вершинин А.А., МГУ
Вилисов М.В., Центр изучения кризисного общества
Володенков С.В., МГУ
Жебит А., Федеральный университет г. Рио-де-Жанейро (Бразилия)
Звягельская И.Д., МГИМО (Университет)
Качинс Э., Центр стратегических и международных исследований (США)
Кривопапов А.А., Центр изучения кризисного общества
Лившин А.Я., МГУ
Лукин А.В., МГИМО (Университет)
Мельвиль А.Ю., НИУ ВШЭ
Мигранян А.А., Институт экономики РАН
Миронюк М.Г., НИУ ВШЭ
Орлов И.Б., НИУ ВШЭ
Пабст А., Кентский университет, Великобритания
Сильвестров С.Н., Финансовый университет при Правительстве РФ
Телин К.О., МГУ
Унникришнан Нандан, исследовательский центр Observer Research Foundation (Индия)
Эпштейн А.Д., Иерусалимский университет (Израиль)

Редакционный совет

Якунин В.И., председатель редакционного совета, МГУ
Абрамова И.О., Институт Африки РАН
Гаман-Голутвина О.В., МГИМО (Университет)
Гринберг Р.С., Институт экономики РАН
Лисицын-Светланов А.Г., Институт государства и права РАН
Макаров В.Л., Центральный экономико-математический институт РАН
Порфирьев Б.Н., Институт народнохозяйственного прогнозирования РАН
Рязанцев С.В., Институт социально-политических исследований РАН
Садовничий В.А., МГУ
Торкунов А.В., МГИМО (Университет)
Шутов А.Ю., МГУ
Молчаков Н.Ю., секретарь, Центр изучения кризисного общества

Учредитель: Ассоциация независимых экспертов «Центр изучения кризисного общества», Москва

Адрес: 119146, Москва, Комсомольский проспект,
д. 32, к. 2.

Сайт: <http://www.ogt-journal.com>

Тел.: +7 (903) 556-34-19

E-mail: molchakov@centero.ru

Периодичность: 6 раз в год

Тираж: 1000 экз.

Журнал распространяется бесплатно.

Содержание

Политические процессы в меняющемся мире

Александр Иванович ЯКОВЛЕВ. Цивилизационное измерение мировой политики: проблемы и возможности 6–29

Игорь Васильевич СЛЕДЗЕВСКИЙ. Десекуляризация мирового сообщества как источник напряженности в международных отношениях и мировой политике 30–45

Проблемы Старого Света

Роман Николаевич ЛУНКИН. Общественно-политическая роль религии в Европе: запрос на христианскую идентичность 46–64

Российский опыт

Владимир Николаевич ЛЕКСИН. Русское православие сегодня 65–82

Вениамин Владимирович СИМОНОВ. Социально-экономическая проблематика в теории и практике институционального христианства ... 83–103

Страницы прошлого

Алексей Львович БЕГЛОВ. Международная деятельность Русской Православной Церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления 104–129

Надежда Алексеевна БЕЛЯКОВА, Никита Юрьевич ПИВОВАРОВ. Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева) 130–149

Азия: вызовы и перспективы

Алексей Викторович САРАБЬЕВ. «Ориентальные» Церкви Леванта и Месопотамии в условиях продолжающейся социальной фрагментации 150–168

Елена Викторовна ДУНАЕВА. Шиитское духовенство в политической жизни современного Ирана 169–189

Марат Фахрисламович МУРТАЗИН. Ислам и исламизм: пример трансформации религиозности в политику 190–205

Точка зрения

Лариса Анатольевна АНДРЕЕВА. Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианства 206–218

Ком Карпентье де ГУРДОН. Усиление влияния религиозной традиции индуизма в индийской политике и политической теории 219–232

Outlines of Global Transformations

POLITICS • ECONOMICS • LAW

The Outlines of Global Transformations Journal publishes papers on the urgent aspects of contemporary politics, world affairs, economics and law. The journal is aimed to unify the representatives of Russian and foreign academic and expert communities, the adherents of different scientific schools. It provides a reader with the profound analysis of a problem and shows different approaches for its solution. Each issue is dedicated to a concrete problem considered in a complex way.

Editorial Board

Alexey V. Kuznetsov – Editor-in-Chief, the Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Vladimir B. Isakov – Deputy Editor-in-Chief, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation
Vladimir N. Leksin – Deputy Editor-in-Chief, Institute of System Analysis, Russian Federation
Alexander I. Solovyev – Deputy Editor-in-Chief, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Vardan E. Bagdasaryan, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Alek D. Epstein, Institute of Middle Eastern Studies, Israel
Aleksey A. Krivopalov, Center for Crisis Society Studies, Russian Federation
Andrew C. Kuchins, Center for Strategic and International Studies, USA
Alexander Ya. Livshin, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Alexander V. Lukin, Moscow State Institute of International Relations, Russian Federation
Andrei Y. Melville, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation
Aza A. Migranyan, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Michail G. Mironyuk, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation
Igor B. Orlov, National Research University Higher School of Economics, Russian Federation
Adrian Pabst, University of Kent, United Kingdom
Sergey N. Silvestrov, Financial University under the Government of the Russian Federation, Russian Federation
Kirill O. Telin, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Nandan Unnikrishnan, Observer Research Foundation, India
Alexander A. Vershinin, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Maksim V. Vilisov, Center for Crisis Society Studies, Russian Federation
Sergey V. Volodenkov, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Alexander Zhebit, Federal University of Rio de Janeiro, Brazil
Irina D. Zvyagel'skaya, Moscow State Institute of International Relations, Russian Federation

Editorial Council

Vladimir I. Yakunin – Head of the Editorial Council, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Irina O. Abramova, Institute for African Studies, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Oksana V. Gaman-Golutvina, Moscow State Institute of International Relations, Russian Federation
Ruslan S. Grinberg, Institute of Economics, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Andrey G. Lisitsyn-Svetlanov, Institute of State and Law, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Valeriy L. Makarov, Central Economics and Mathematics Institute, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Boris N. Porfiryev, Institute of Economic Forecasting, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Sergey V. Ryazantsev, Institute of Social and Political Research, Russian Academy of Sciences, Russian Federation
Viktor A. Sadovnichiy, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Anatoly V. Torkunov, Moscow State Institute of International Relations, Russian Federation
Andrei Y. Shutov, Lomonosov Moscow State University, Russian Federation
Nikita Y. Molchakov – Executive Secretary, Center for Crisis Society Studies, Russian Federation

Publisher: Association for Independent Experts "Center for Crisis Society Studies", Moscow, Russian Federation

Address: 2, 32, Komsomolskij Av., Moscow, 119146,
 Russian Federation
Web-site: <http://www.ogt-journal.com>
Tel.: +7 (903) 556-34-19

E-mail: molchakov@centero.ru
Frequency: 6 per year
Circulation: 1000 экз.
Subscription: The journal content is free distributed

Contents

Political Processes in the Changing World

- Alexander I. YAKOVLEV.** Civilizational Dimension of World Politics:
Problems and Opportunities 6–29

- Igor V. SLEDZEVSKIY.** Desecularization of the World Community as Tension
Source in the International Relations and World Politics 30–45

Problems of the Old World

- Roman N. LUNKIN.** The Social and Political Role of Religion in Europe:
the Demand for Christian Identity 46–64

Asia: challenges and perspectives

- Vladimir N. LEKSIN.** Russian Orthodoxy Nowadays 65–82

- Veniamin V. SIMONOV.** Socio-economic Issues in the Theory and Practice
of Institutional Christianity 83–103

The Pages of the Past

- Alexey L. BEGLOV.** International Activity of the Russian Orthodox Church
during the “New Deal” Between the State and the Church. Periodization
and the Elements of Crisis 104–129

- Nadezhda A. BELYAKOVA, Nikita Yu. PIVOVAROV.** Religious Diplomacy
of the Soviet Union during the Cold War (the Time of N.S. Khrushchev
and L.I. Brezhnev) 130–149

Asia: challenges and perspectives

- Alexey V. SARABIEV.** “Oriental” Churches of Levant and Mesopotamia
in Continuing Social Fragmentation 150–168

- Elena V. DUNAEVA.** Shiite clergy in Iran’s political life 169–189

- Marat F. MURTAZIN.** Islam and Islamism: a Case Study of the Religion
Transforming into the Politics 190–205

Point of View

- Larisa A. ANDREEVA.** Migration Flows of the “Southern” Christians
from the Countries of Tropical Africa to Secular Europe at the Beginning
of the 21st Century: The Meeting of “Northern” and “Southern” Christianity 206–218

- Côme Carpentier de GOURDON.** The Rise of the Hindu Religious Factor
in Indian Politics and State Theory 219–232

Политические процессы в меняющемся мире

Цивилизационное измерение мировой политики: проблемы и возможности

Александр Иванович ЯКОВЛЕВ

доктор исторических наук, профессор, факультет мировой политики, Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова. Адрес: 119991, Москва, Ленинские горы, МГУ, Учебный корпус 2. E-mail: aliv_yak@mail.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Яковлев А.И. (2018) Цивилизационное измерение мировой политики: проблемы и возможности // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 6–29. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-6-29

АННОТАЦИЯ. В статье рассматривается цивилизационное измерение мировой политики. В условиях переходной эпохи, кризиса западной индустриальной модели развития, завершения демографического перехода и смены технологического уклада сохраняют свое значение глубинные основы обществ, которые относятся к той или иной цивилизации. Религиозный и культурный факторы стали оказывать более заметное влияние на международные политические и экономические процессы как в странах Востока, так и в западноевропейских государствах. Трансформация мировой системы в наши дни определяется параметрами глобализации и регионализации: с одной стороны, стремлением стран Запада во главе с США сохранить свои господствующие позиции в мире, с другой – возрастающим значением незападных стран (БРИКС, ШОС и др.). Важным аспектом продолжающегося противостояния являются цивилизационные отличия, в частности религиозное и секулярное мировоззрение. Данное обстоятельство не делает неизбежным «столкновение цивилизаций», но побуждает к их сотрудничеству и более адекватному учету культурно-цивилизационного фактора в международных отношениях.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: цивилизация, культура, религия, мировая политика, Восток, Запад

Первые десятилетия XXI в. вызвали к жизни серьезные перемены в мировом хозяйстве и мировой политике, причем процессы глобализации заметно усложнили понимание многослойного развития различных тенденций. Внимание вызывают не только принципиально новые явления в сфере экономической жизни и технологий, но и явления, казалось бы, оставшиеся в далеком прошлом – религия, традиционные ценности, национализм, национальная память.

Это побуждает к использованию в ходе анализа наряду с привычными геополитическим, экономическим и национально-государственным и цивилизационное измерение мировой политики. Оно стало необходимо в связи с возвращением в политическую сферу символических целей, а также с усложнением средств, инструментов и методов, дополнивших традиционные дипломатию и внешнюю торговлю, в связи с необходимостью власти во всех государствах считаться с мировосприятием и менталитетом своего народа и иных народов.

Важность цивилизационного измерения мирового развития и международных отношений объясняется следующими обстоятельствами:

- цивилизация – это объективная данность: территория, население, язык, религия, история, культура. Цивилизационные основы общественного развития можно сравнить с почвой, по которой мы ходим и не замечаем ее, а она есть и может вдруг вздрогнуть и перевернуться;
- это будоражащая актуальность, подчас прикрытая политическими лозунгами. Цивилизационный фактор не является ведущим в мировом развитии, но он составляет основу этого развития. Именно цивилизационные основы европейского общества, наряду с определенными историческими обстоятельствами, способствовали превращению Запада в авангардную группу мирового развития и сохранению этой роли на протяжении пяти столетий, до конца XX в. Точно так же в определенной мере цивилизационные основы исламского и китайского обществ повлияли на ход их замедленного социально-экономического развития до середины XX в., а ныне стали предпосылками их ускоренного роста и возрастания значимости в мировой политике.

Современные события на Ближнем Востоке вызывают у многих воспоминания о мрачном прогнозе С. Хантингтона о «столкновении цивилизаций». Кажущееся непримиримым противостояние восточного «мира ислама» и западного «мира христианства» порождает крайние формы насилия. Оснований для пессимизма добавляют и социальные процессы во многих странах Западной Европы, где ощути-

мо социально-культурное и (или) этно-конфессиональное противостояние большинства коренного населения и меньшинства иммигрантов из стран Азии и Африки.

Между тем возник и вполне оптимистичный взгляд на проблему взаимоотношений цивилизаций. Профессор К. Мамубани из Сингапура и профессор Л. Саммерс из США исполнены «глобального оптимизма» и утверждают, что в наши дни идет процесс «слияния цивилизаций». Так называется их статья, опубликованная в журнале *Foreign Affairs* летом 2016 г. [Мамубани, Саммерс 2016, с. 134–144].

По сути дела, на рубеже XX–XXI вв. в рамках цивилизационного подхода оформились две точки зрения на будущее мирового сообщества: «великое слияние» Запада и Востока в единый мир или формирование нового качества мира без «слияния» составляющих его цивилизаций. В сферах международных отношений и мирового хозяйства это проявляется в развитии взаимосвязанных тенденций к глобализации и к регионализации. И в том и в другом случае процессы развития отразятся на стабильности мировой системы и наверняка вызовут новые конфликты и столкновения в мировой и региональных системах международных отношений.

Цивилизационное измерение

Стоит вспомнить, что в давние времена, когда религия составляла стержень общественного развития и в обществе господствовал теоцентристский подход к жизни, религиозные цели и мотивы присутствовали и подчас определяли внешнеполитическую деятельность многих государств мира (крестовые походы, Реформация, Тридцатилетняя война). С наступлени-

ем Нового времени секуляризованный Запад, обретший положение мирового лидера, сменивший принцип теоцентризма на принцип антропоцентризма и избравший развитие по пути современного, индустриального, буржуазного общества, в международной сфере заменил символические (религиозные и идейные) цели на реальные прагматические. Едва ли не последней попыткой построения международных отношений на основе духовных ценностей был Священный Союз стран Европы, созданный в 1815 г. по инициативе императора Александра I.

Цивилизационный подход к анализу процессов мирового развития, в том числе международных отношений, стал востребованным с того момента, когда мировое развитие усложнилось и имевшийся ранее инструментарий, полезный при исследовании доиндустриального и индустриального общества на Западе, оказался малополезным прежде всего для анализа восточного общества, переживающего затянувшийся период транзита полумодернизированного общества из эпохи модерна в неопределенность.

Привычные ранее политологический и эконоцентристский подходы не давали адекватного объяснения причин таких разных явлений, как исламская революция 1979 г. в Иране, резкий взрыв антиамериканских настроений во многих странах Востока, развивавшихся по модели догоняющей модернизации, или неожиданный неуклонный подъем Китая как потенциального мирового лидера, сопровождающийся идеей китайского превосходства, наконец глобальный финансовый кризис, формирование группировки БРИКС и усиление нового центра ми-

ровой системы в Тихоокеанском регионе или возникновение такого негосударственного актора международных отношений (МО), как ИГ¹, структуры, основанной на явно архаичных принципах. Привычный рациональный и линейный подход с отработанной логикой причинно-следственных связей не срабатывал². События новой эпохи (пост-модерна, пост-современности) потекли в XXI в. по какому-то иному руслу, вне привычного для Запада в течение пяти столетий рационального целеполагания.

Ранее развитие шло для Запада успешно и необратимо. Очевидно, что «гуманистические по своей сути идеи демократии, прав и свобод человека дали мощный толчок для социального, экономического, технологического, культурного прогресса сначала довольно узкого круга западных стран, а вслед за ними и остального мира» [Гаджиев 2017, с. 81]. К началу XX в. завершился период имперского мироустройства, совершенного западными державами, в большей или меньшей степени адаптировавшими территории незападного мира, исходя из своих экономических целей и своей системы ценностей буржуазного общества.

Н. Фергюсон объясняет 500-летнее «восхождение Запада» уникальным совпадением различных объективных и субъективных обстоятельств, среди которых наличие конкуренции, развитие науки, утверждение права частной собственности, возникновение трудовой этики и формирование общества потребления. И. Валлерстайн дал развернутое описание процесса формирования «ядра» глобального мира – экономики капитализма [Валлерстайн 2015–2016, т. 1–3]. Дж. Арриги указы-

1 Данная организация запрещена в России.

2 Свидетельством этому стал отказ Ф. Фукуямы, автора манифеста западного либерализма «Конец истории?» (1989), от утверждения о неотвратимости победы универсальной модели либеральной демократии.

вал на утверждение гегемонии Запада, который установил свое правление миром и трансформировал мир, исходя из своих представлений [Арриги 2006, гл. 1]. Фактом остается возвышение не просто малой части, окраины Евразии, но именно пространства христианской цивилизации, что не сразу было осознано за более актуальными политическими и экономическими процессами.

Запад лепил для себя мир-систему на Востоке, свое подобие, но там во второй половине XX в. процессы индустриализма и национализма вышли из-под его контроля, некогда покорные объекты превратились в модернизированные субъекты исторического процесса. Стало очевидным стремление незападных цивилизаций к историческому реваншу при принятии, в то же время, западной модели развития в ее материальных аспектах, но отвержении ее системы ценностей, культуры, политического устройства и секуляризма, замене их собственными символическими целями, традиционными ценностями, принципами и нормами. Мировой порядок сдвинулся со своих казавшихся недвижимыми основ.

Поэтому оказывается важным увидеть «цивилизационный вызов» за мельтешением событий политической и экономической жизни, опознать в незападных цивилизациях скрытый потенциал социально-экономического и политического развития, а также определить имеющиеся там возможности для сохранения динамичного равновесия асимметрично организованных элементов цивилизации³.

Цивилизация – это стабильная этно-демографическая и социально-культурная общность, населяющая определенную территорию и обладающая

в течение многих веков явно выраженными традиционными чертами: комплекс взаимосвязанных посредством религии обычаев, норм поведения, взглядов и идеалов, социальных и культурных ценностей, основ мировосприятия и национальной психологии.

Изначально цивилизация понималась как определенная форма материальной и духовной культуры европейских христианских народов, качественно превосходящая состояние варварства, в котором пребывали все иные народы. В XIX в. теорию локальных цивилизаций (культурно-исторических типов) разрабатывают Г. Риккерт и Н.Я. Данилевский, в XX в. – А. Тойнби, Ф. Бродель и др. Принято выделять в мировой системе региональные и межрегиональные цивилизации: европейскую христианскую (западноевропейскую, атлантическую), православную христианскую (восточноевропейскую), исламскую (арабо-мусульманскую), китайскую, индийскую (индо-буддистскую), латиноамериканскую, африканскую, а также цивилизации-нации – японскую и иудейскую. В основе такой классификации лежат определенная мировая религия (религиозная система), историческое наследие, наличие «цивилизационного ядра» со своим идеалом, системой ценностей и нормами поведения, и «цивилизационного пространства», которое может не совпадать с национально-государственными границами. Цивилизационная характеристика не равнозначна точному и рациональному научному знанию, но объективно выполняет функцию маркера самоидентификации для государства, общества и человека. Цивилизация – категория историческая, это явление возникает, развивается и когда-то исчезает.

3 Подробный обзор теорий цивилизации см.: Алексеев В.В., Крадин Н.Н., Коротаев А.В., Гринин Л.Е. (ред.) (2014) Теория и методология истории. Гл. 5. Волгоград: Учитель.

Но как бы то ни было, к началу XX в. создание мировой системы из мировых империй (по принципам «индустриализма и национализма, более чем по принципам индустриализма и демократии» – А. Тойнби) привело к универсализации не только западной модели развития (в ее формационном содержании по принципам индустриализма и демократизма), но и западной цивилизации, преобладания ее целей, уровня и качества жизни, идей, идеалов, ценностей, норм быта и поведения в остальном мире. Не только формационное, но и цивилизационное состояние западного общества обрело нормативный характер для остального мира. Этот «цивилизационный вызов» Запада в форме крестовых походов, экспансии западных монополий и массовой культуры или прямой военной агрессии вызвал естественную реакцию сопротивления.

Показательны рассуждения арабского философа Х. Ханафи: «Европоцентризм в социальной науке... делает Европу вершиной прогресса в долгой истории человечества. Вся история, начиная с древнего Китая, Индии, Месопотамии, Египта, рассматривается как досовременная фаза, и только Европа Нового времени рассматривается как следующая, вторая фаза... Эта дихотомия, базирующаяся главным образом на цвете расы, белой и не-белой, стала потом более драматичной дуальностью, разделившей колонизатора и колонизируемого, центр и периферию». Ф. Джабри заключает: «Сегодняшний араб, мусульманин или немусульманин, с основанием верит не только в то, что арабо-мусульманская цивилизация способна выжить, но еще и в то, что она не нуждается в отказе от своих психокритериологических оснований, чтобы

возродиться и вновь стать творческой» (цит. по: [Фролова 2016, с. 299]).

Мировой финансовый кризис 2008–2009 гг. стал одним из проявлений более масштабного процесса смены эпох, поскольку западная модель индустриального буржуазного общества исчерпала свой потенциал. Новая «Великая трансформация», по выражению К.С. Гаджиева, характеризуется «тектоническими сдвигами в бытийных основах жизни во всепланетарном масштабе», причем эти сдвиги «глубоко затронули экономику, политическую, социокультурную и духовную сферы, образы жизни. Более того, ставятся под вопрос основополагающие ценности, институты, правила взаимоотношений людей, служившие основой жизнедеятельности и существования человеческих сообществ со времен возникновения экzogамной семьи» [Гаджиев 2017, с. 82]⁴. Такого рода экзистенциальный сдвиг мировой системы и выводит вперед менее значимое ранее цивилизационное измерение развития не только общества, но и отношений государств.

Процессы в сфере международных отношений определяются соотношением военно-политических и экономических потенциалов субъектов МО и системами договорных двусторонних и многосторонних отношений между ними. Казалось бы, тут нет места эфемерным понятиям, не поддающимся измерению в тоннах и долларах.

Но случилось неожиданное. К концу XX в. «индустриальная мощь достигла таких пропорций, что взорвала несбалансированную структуру все более многочисленных и слабых национальных государств... Прежний мир, скрепленный обручем Вестфальской системы, – мир более-менее однород-

4 См. также: Яковлев А.И. (2015) Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного. М.: Институт стран Востока. Глава 4. Кризис западной модели развития.

ных суверенных национальных государств дрогнул и начал расплываться» [Неклесса 2016, с. 170]. И наряду с процессом транснациональной экономической интеграции в мировом хозяйстве, в мировой политике раскручивается процесс этно-конфессиональной, религиозной, цивилизационной самоидентификации государств, обществ и сообществ государств, что не только ставит под сомнение нормативность западной модели, но и ведет к возникновению иного мирового порядка.

Да, цивилизационное начало не абсолютно, однако оно является системообразующим во всех сферах жизни – как на уровне всего общественно-политического организма, так и на уровне отдельной личности. Оно может усилить или ослабить внутренний потенциал общества, возможности и перспективы модернизации и геополитические позиции национального государства в системе международных отношений.

Обыкновенно на виду оказываются отдельные элементы цивилизационных основ общества – религия, культура, обычаи, но ведь все они – взаимосвязанные элементы очень прочной и сложной социальной системы. В ее основе – география и демография, центр которых – человек, существующий и действующий в природе, культуре, политике и хозяйстве, исходя из присущих ему мировосприятия и мировоззрения. И если мировоззрение определяет реальной средой хозяйства и социальных институтов, в которой воспитывается человек, то мировосприятие – культурной средой семьи и общины, т.е. цивилизацией⁵.

Академик А. Дынкин, рассуждая о поисках «новой нормальности» в ми-

ре, заключил: «Можно говорить о том, что христианская цивилизация, которая доминировала на протяжении последних 500 лет, сегодня уже не универсальна, из исторической тени вышли другие цивилизации – Китай, Индия, исламский мир. Там совсем иная культура, иная история, иные принципы социального сцепления между людьми: кланы, все еще сильные родоплеменные связи, территориальные землячества имеют в их глазах большую ценность, чем стандарты европейского социума» [Дынкин 2016, с. 343].

Все это, по нашему мнению, придает новую значимость цивилизационным основам мирового развития, побуждая ученых исследовать их, а политиков – принимать во внимание в своей деятельности.

Религия и религиозный фактор

Наиболее очевидное и яркое проявление «цивилизационного вызова» – это активизация религиозной жизни и религиозного фактора в общественной жизни многих стран и в мировой политике. Говоря словами Э. Хобсбаума, «произошло триумфальное возвращение религиозного дискурса в политику», однако далее он оговаривает: «неясно, имел ли место общий подъем веры и религиозных чувств» [Хобсбаум 2017, с. 250]. Иначе говоря, мы стали свидетелями не буквального возвращения традиции, а ее модификации, что, впрочем, не меняет сущности явления.

Цивилизацию нельзя свести к религии, но религия определяет «лицо» всякой цивилизации, стран, сообществ людей и отдельных личностей, к ней принадлежащих, подчас подсо-

5 Мировосприятие – мироощущение, восприятие человеком окружающего мира. Мировоззрение – совокупность принципов, взглядов и убеждений, определяющих отношение человека к действительности.

знательно или вопреки рациональным соображениям и экономической выгоде. Ш. Эйзенштадт в качестве одной из отличительных черт великих цивилизаций называл «постоянное развитие внутри них альтернативных, соперничающих представлений об отношениях между трансцендентным и мирским порядками», «стремление к реализации трансцендентных представлений в мирских порядках» [Эйзенштадт 1999, с. 23, 25]. По точному заключению Б.С. Ерасова, «без “прорывов” к трансцендентному началу, которые и составляют изначальный собственно религиозный “субстрат”, цивилизация лишается важнейшего импульса к становлению и формированию своей сущности... Впрочем, “религиосозидающая” роль цивилизации может найти свое проявление в том, что, не найдя в одной религии всех модусов жизнеустройства, отвечающих ее потребностям, цивилизация “импортирует” инородную религию – или ее компоненты (христианство на Западе и буддизм на Востоке), соединяет, казалось бы, альтернативные варианты спасения и жизнеустройства в едином комплексе, как это имело место в Китае» [Ерасов 1996, с. 7].

В новейшей истории образование Европейского Союза с лидерами Германией и Францией спустя всего несколько десятилетий после кровопролитной мировой войны с жестоким противоборством этих стран можно понять с учетом общего цивилизационного базиса – европейской христианской цивилизации (хотя это стало скорее торжеством культурно-исторического наследия над конфессиональным). Вместе с тем завершение «замороженного» ближневосточного конфликта сдерживается во многом вследствие разных цивилизационно-культурных основ соседних арабских стран и Израиля: арабо-мусульманская культура – с одной стороны, иудейско-европей-

ская – с другой. Оптимальным решением для развития региона стало бы сложение финансового и технологического потенциала Израиля с ресурсным и демографическим потенциалом арабского мира, что могло бы изменить нынешний преимущественно «сырьевой» образ региона и придать всем экономикам существенное ускорение. Но обе стороны в равной мере не готовы к такому простому и рациональному, на первый взгляд, решению проблемы.

Религия как закваска социальной и духовной жизни общества проявляется в текущей жизни. Она слаба в секуляризованном (часто агрессивно секуляризованном) западноевропейском и отчасти американском обществе. Она сильна во всяком восточном обществе, еще не успевшем в процессе ускоренной модернизации разорвать связь со своей традицией, в том числе – и во фрагментах этого общества, пересеженных на западную почву (в форме миграции).

Вместе с тем становится все более ясным, что протекающая на наших глазах религиозная активизация населения в разных странах мира лишь внешне напоминает «возвращение к истокам», а по сути своей является порождением именно эпохи Модерна. В ходе кризиса «проекта Модерна» («проекта Просвещения») выявились кризисные явления в состоянии религии и религиозных институтов в западных и отчасти в восточных странах, а также возникли новые феномены религиозного фундаментализма, сектантства, секуляризации и десекуляризации, религиозного экстремизма.

И это понятно. В XX в. сохранялось главенство формационных принципов развития; экономика и техника, развивавшиеся бурно и принесшие массу перемен, заслонили человека. Но именно человек является объектом и субъектом исторического процесса, со всеми присущими отдельной личности и группам

людей идеями, убеждениями, привычками, чувствами, переживаниями, даже странностями и – глубинной памятью. Религиозное начало, один из корневых (цивилизационных) элементов общественной системы, оказалось не менее, а более устойчивым, чем идеологии либерализма, консерватизма, панарабизма, социализма, национализма.

Религия как трансцендентная связь между человеком и Богом – социальный и политический феномен, существенно определяющий сознание и поведение людей разных стран и обществ в условиях противоречивого процесса глобализации. Религия оказалась востребованной в качестве принципа, способствующего организации отношений между обществами и индивидуумами, между различными формами власти и авторитета в мире и достижению приемлемого консенсуса по системе политических ценностей.

При этом, в отличие от секулярных стран Запада, в странах Востока государство по-прежнему сохраняет роль гаранта существующих религий, а подчас использует их в политических целях. Различные религиозные институты и структуры на национальном и межнациональном уровнях ощутимо влияют на поведение своих последователей, формируя их устойчивые представления и мотивации действий.

По оценкам специалистов, в современных условиях две мировые религии – христианство и ислам не только укрепляют свои позиции в мире, но имеют перспективы для расширения влияния. Это вызвано такими важными чертами их деятельности, как отсутствие этноцентризма (открытость для всех народов), социальная гибкость (способность адаптироваться к изменяющимся социальным условиям) и миссионерская направленность (активная деятельность по распространению своих учений).

Впрочем, этот вывод мало относится к странам Запада, где принцип секуляризма давно стал определяющим в общественной жизни. Секуляризация – смена теоцентристского подхода к жизни на антропоцентристский, вытеснение религии из сфер общественной и государственной жизни и господство принципов рационализма, прагматизма, выгоды и эгоизма – один из системообразующих элементов модели современного капиталистического общества.

Более того, в начале XXI в. Запад провозгласил отказ от своих цивилизационных корней. В 2000 г. журнал «Экономист» опубликовал некролог Богу и объявил, что «Всевышний на днях ушел в историю» [Бьюкенен 2016, с. 112]. В 2005 г. при обсуждении проекта конституции ЕС был отвергнут тезис о «христианских корнях европейской цивилизации». В 2009 г. Б. Обама провозгласил: «мы не считаем себя христианской нацией», «мы – нация христиан и мусульман, иудеев, индуистов и неверующих» (цит. по: [Бьюкенен 2016, с. 76]). Между тем, пока большинство населения США составляют именно «белые христиане», и победа Д. Трампа на президентских выборах 2016 г. подтвердила это. Как бы то ни было, секуляризм давно сделался «религией» большей части носителей западноевропейской культуры. Статистика свидетельствует об устойчивом росте доли атеистов в составе населения мира (точнее, его западной части) с 0,0% в 1910 г. до 2,0% в 2010 г. [Синелина 2013, с. 18].

Так, во Франции с принятием 9 декабря 1905 г. закона об отделении Церкви от государства религия превратилась в частное дело и субъект частного права. Французский режим «нейтральной светскости» получил новый ориентир после того, как 15 марта 2004 г. был принят закон, запрещающий «носить в общественных школах и лицеях сим-

волы и одежды, которые ясно указывают на религиозную принадлежность учеников» [Робберс 2009, с. 599]. Законодательный запрет на ношение нательного креста углубил разрыв с традицией некогда христианского народа. Церкви Европы пусты. По словам папы Бенедикта XVI, Европа превратилась в «пустыню безбожия». В целом в западном мире христианство сохраняется, но в США оно все более превращается в религию потребительства и духовного комфорта, на место креста пришел доллар. В США, по выражению Н. Фергюсона, «Бога-Отца, и Сына, и Святого Духа заменили Бог-Аналитик, Бог – Умиравший богатый дядюшка и Бог – Личный тренер» [Фергюсон 2014, с. 367–368].

В исламском обществе, напротив, эгоизм и гедонизм не стали духовными ценностями. Ислам на протяжении своей истории никогда не переживал такой трансформации своих доктрины и принципов, отвержения религии и краха религиозности, как это случилось на Западе в эпоху Просвещения. Духовная сила ислама по-прежнему ощутима в социальной и общественной жизни стран мусульманского мира.

Специфическим примером этого стало появление фундаменталистских по идеям и экстремистских по методам организаций. Возникновение и деятельность ИГ формально основаны именно на цивилизационных, религиозных идеях и ценностях, но утопически абсолютизированных вне контекста современности.

Но секуляризм присутствует в духовной жизни многих восточных стран, войдя туда как элемент модернизации по западной модели. В частности, в Индии он понимается как «морально-этическая позиция, направленная не против религии, но против религиозной гомогенизации и институционали-

ного (религиозного) доминирования» [Бхаргава 2014, с. 250]. В религиозных системах синтоизма и буддизма нет места богу. Данное обстоятельство отчасти определило большую степень успеха «догоняющей модернизации» по западной модели в Японии и Индии, нежели в пространстве мусульманской цивилизации. Тем не менее, присутствие секулярных начал отмечали арабские философы в общественной жизни и арабо-мусульманского мира, полагая, что светское начало может быть основано не на принципе атеизма и не является антиподом веры (см.: [Фролова 2016, с. 241–242]).

Вместе с тем в таком полутрадиционном обществе, как индийское, возможен возврат к старому. Так, победа на парламентских выборах в 2014 г. Индийской народной партии во главе с Н. Модии, лидером «шафрановых» (индуистов), вызвала массовый энтузиазм у индийских националистов. Не исключено усиление противостояния индуистов и мусульман, что означает отход от принципов секуляризма, заложенных при создании современной Индии.

В Китае, Южной Корее и Японии среди городской молодежи в начале XXI в. стало модным увлечение христианством, которое воспринимается как неотъемлемая часть западной модели развития. В Китае насчитывается около 20 млн протестантов и 12 млн католиков. В Республике Корея около 20% населения – протестанты, около 7% – католики [Ерусалимский 2010, с. 159]. Однако перспективы распространения христианства в пространстве китайской (дальневосточной) цивилизации неопределенны. Еще в начале XX в. архимандрит Сергей (Страгородский), будущий патриарх Московский и всея Руси, в ходе своей миссионерской деятельности в Японии сделал вывод: «масса народная совершенно чужда христианству»,

потому что для японца неприемлемо, что «Бог выше японского императора» [Сергий 2013, с. 235].

Ослабление или усиление европейского принципа секуляризма наряду с распространением христианства в странах Востока есть фрагментарные проявления процесса вестернизации культуры в отдельных (верхушечных, молодежных) сегментах восточного общества. Но и то и другое вовсе не означает отказа от верности всего общества традиционной цивилизационной идентичности.

Для стран Запада, отмечает П. Бьюкенен, «корреляция между увядающей верой и умирающей нацией видится абсолютной» [Бьюкенен 2016, с. 125]. Тем не менее, и в странах Запада возможен поворот вспять от «религии секуляризма» и «культы человеческой мощи» (А. Тойнби). Взрыв национализма в Германии и Франции осенью 2015 г. или победа правых партий в Австрии на выборах в 2018 г., как ответ на «массовое вторжение» представителей иной цивилизации (иных религии и культуры), может привести к отступлению от атмосферы либеральной толерантности (светскости) и обращению к традиционным ценностям христианской культуры, в том числе к религии, но вероятнее – в форме религиозности, возможно – языческого сектантства.

Власти западноевропейских стран вполне могут использовать содействие религиозных институтов – католических и протестантских – для сохранения социальной стабильности в обществе и уравнивания исламских религиозных структур. Во всех странах ЕС принцип свободы совести закреплён в конституционных актах и различных законах. Конституционно защищены не только свобода вероисповедания, но и мировоззрение, не имеющее отношения к религии. В законах

об образовании в большинстве стран предусмотрена возможность проводить религиозные занятия в школе и деятельность религиозных учебных заведений, равно как и возможность отказаться от изучения религии. Однако все это пока никак не обуславливает возвращения христианства в центр общественной жизни и возвращения религиозных институтов как регуляторов общественной жизни. Ещё в конце XX в. был отмечен необратимый процесс: снижается посещение богослужений в христианских церквях в большинстве западноевропейских стран (см.: [Робберс 2009]). Между тем тысячи мечетей, возникших на рубеже XX–XXI вв. во всех странах Западной Европы, по пятницам наполняются молящимися мигрантами и выходцами из мусульманских стран, получившими гражданство ЕС.

Ситуация в балканских странах даёт немало примеров «религиозной мозаики»: сосуществования наряду с атеистами религиозных общин и институтов – христианских, исламских, иудейских – в свою очередь, разделённых по разным течениям. Албания: мусульмане – 70%, христиане – 30% (православные – 20, католики – 10%); Босния и Герцеговина: мусульмане (сунниты) – 40%, христиане – 60% (православные – 31, католики – 15, др. конфессии – 14); Македония: христиане – 65% (православные – 64,7, др. конфессии – 0,3), мусульмане – 33,3%; Сербия: христиане – 91,6% (православные – 85,0, католики – 5,5, др. конфессии – 1,1), мусульмане – 3,2%; Словения: христиане – 61% (католики – 57,8, православные – 2,3, др. конфессии – 0,9), мусульмане – 2,4%; Хорватия: христиане – 92,6% (католики – 87,8, православные – 4,4, др. конфессии – 0,4), мусульмане – 1,3% [Ерусалимский 2010, с. 158–159].

В перспективе мировое развитие будет определяться уже известными

ми параметрами глобализации и регионализации. Эти два взаимообусловленных процесса (универсализации по западной модели и сохранения основ традиции в отдельных регионах) по-прежнему будут усиливать противоположные тенденции к секуляризации и десекуляризации в общественной жизни стран мира.

С одной стороны, необратимые процессы повышения уровня жизни в большинстве стран мира, унификации качества жизни и распространения массовой (глобальной) культуры размыают верность цивилизационным основам и религии. В 1999 г. Ф. Фукуяма предрекал «Великий разрыв» с традицией вслед за западным обществом и переживающим модернизацию восточным обществам: разрыв с прежним укладом жизни и со всем социальным строем ради возрастания «свободы и равенства – двух вещей, которые люди в современной демократии ценят больше всего» [Фукуяма 2003, с. 12].

С другой стороны, всплеск нестабильности и военно-политических конфликтов, возросшие масштабы миграции и углубление имущественного неравенства вызывают беспокойство и тревогу, порождают тягу к поиску надежных основ существования, в качестве которых видятся культурно-цивилизационная основа, религия и традиция. «Именно религиозный импульс обеспечивает сплоченность культуры и цивилизации, – писал К. Доусон. – Великие религии суть основания, на которых зиждутся великие цивилизации. Общество, которое потеряло свою религию, рано или поздно становится обществом, утратившим культуру» (цит. по: [Бьюкенен 2016, с. 105]).

Цивилизационное начало в мировой политике

В мировой политике цивилизационное начало выявилось благодаря смене системы международных отношений (МО).

Мировая политическая система и порядок в мировой политике были установлены и до настоящего времени определяются правилами Запада. Западная система ценностей, в основании которой лежат идеи античности и ценности христианства, сформировала нормы и правила. Развитием и утверждением нового мирового порядка стала Вестфальская система с ее принципом главенства нации-государства, распространившая свои нормы как единственно верные. Однако существенно дополнившая ее система ценностей эпохи Модерна отторгла или умаляла духовное начало западной цивилизации, утверждая для личности главенство принципов индивидуализма и комфорта. Версальско-Вашингтонский порядок международных отношений был вскоре сменен Ялтинско-Потсдамским. В. Вильсон провозгласил в мировой политике отказ от «национального эгоизма», что, в конечном счете, привело в середине XX в. к созданию ООН как наднационального и сверхцивилизационного форума. Между тем лидеры освободившихся стран Востока тогда же заявили о своей особенной общности, приобретшей форму Движения неприсоединения, что со временем закрепило не только политическое и экономическое, но и цивилизационное (культурное и религиозное) противостояние «неЗапада» с Западом.

Снятие такого рода конфликтов видится возможным путем насилия или компромисса. С началом новой эпохи после 1991 г. первым путем следовали США и их союзники, жесткой и «мяг-

кой» силой утверждая систему однополярного мира, что подразумевает, в конечном счете, признание господства Запада и полный или частичный отказ их противников от своей цивилизационной идентификации. Второго пути придерживаются РФ и другие страны БРИКС, выдвигая принцип согласования интересов при уважении к ценностям каждого общества. Своеобразной либеральной модификацией такого варианта стала концепция «плюралистического мира», предложение о снятии ценностного подхода в политике и согласовании интересов [Дембински, Шпангер 2017, с. 43–56]. Можно вспомнить также гуманистические идеи Дж. Ролза об учете принципа справедливости в международном праве и желательности международной справедливости [Ролз 2010, с. 331–335].

Россия после 2007 г. также воспринимается в мире как сторонник сохранения традиционных, цивилизационных основ в общественной жизни и их учета в мировой политике, оставаясь в то же время самобытной частью пространства христианской, европейской цивилизации.

Заметным примером обращения к цивилизационным основам стало усиление поворота во внешней политике Турции после избрания Р. Эрдогана в 2014 г. президентом страны. Мурат Есилташ в том же году в статье «Поиск Турцией нового международного порядка: Цивилизационный дискурс и политика возрождения» теоретически обосновал необходимость смены в системе международных отношений политического объединения национальных государств по принципам Вестфальского международного порядка на новое, супернациональное или цивилизационное объединение, закрепив новый критерий «цивилизационной идентичности». В реальной политике Турции в последующие годы на-

званный подход был реализован в процессе развития многосоставного конфликта в Сирии. Перенос акцента с религиозной идентичности на цивилизационную был очевидно важен для Турции, стремившейся к роли регионального арбитра, так как для арабских стран и народов на первом месте стояло именно религиозное начало, заметно их разделяющее.

Однако более заметным в международной жизни с конца XX в. стало влияние не столько собственно религии, определяющей внутренние побуждения действий людей, сколько религиозного фактора: использование религиозных идей и религиозных побуждений людей в политических целях определенными политическими силами. Отражая новую реальность, политизацию религии, в литературе, например, возникло понятие *ислаимизм*. В процессе распада Судана на два государства помимо очевидных экономических и политических оснований также присутствовало религиозное начало.

В начале XXI в. сходные процессы протекали и на Западе: возрастание влияния религиозных консерваторов в США на внутреннюю и внешнюю политику администрации Дж. Буша-мл. было связано не только с притязаниями США на мировое лидерство в однополярном мире, но основывалось на глубоких традициях ветхозаветного мессианства, укорененных в религиозном сообществе США. Показательно, что в январе 2018 г. в США была принята новая Стратегия национальной обороны, в которой указывалось, что следует быть готовыми к «долгосрочному стратегическому соперничеству с Россией и Китаем». А президент Д. Трамп 30 января 2018 г. в своем послании к конгрессу США уточнил: Китай и Россия «бросают вызов нашим интересам, нашей экономике и *нашим ценностям*» (курсив мой. – А.Я.). По-

литическое и экономическое соперничество держав имеет давнюю историю в мировой политике, но привнесение туда ценностных начал в наши дни – явление редкое.

Можно привести и иные примеры: Кашмир, Северная Ирландия, Сирия, Ирак, Индия и Пакистан, Сербия и Косово. При всей сложности и противоречивости конфликтов в бывшей Югославии, религиозная идентификация, усилившаяся в период государственной смуты, играла там важную роль. В смуте, бушующей на Украине, помимо политических расчетов определенное значение имеют цивилизационные ценности, общие в своих основах, но различающиеся в религиозно-культурном отношении. Таким образом, возросшая значимость религии как элемента национальной идентичности влечет за собой рост числа религиозных конфликтов в разных регионах мира.

Но религиозный фактор может играть положительную роль в международных отношениях, прежде всего в деле урегулирования конфликтов и процессе миротворчества. Представители всех мировых религий выступили с осуждением насилия и всех видов терроризма. Папа Римский Франциск внес определенный вклад в мирный процесс на Ближнем Востоке, а его выступление в конгрессе США и на Генеральной ассамблее ООН в сентябре 2015 г. стало подтверждением позитивной активности Римского престола в мировой политике. Отношения между Русской Православной Церковью и Грузинской Церковью помогли в 2008 г. смягчить конфликт в межгосударственных отношениях России и Грузии. Правда, по-

стоянная экспансия католицизма, например в России и Китае, порождает настороженное отношение к Римско-Католической Церкви со стороны не только церквей, но и государств.

Встреча папы Франциска и патриарха Кирилла в январе 2016 г. в Гаване дала еще один пример непосредственного влияния религиозных деятелей на международные отношения. Их совместный призыв к прекращению кровопролития на Ближнем Востоке и осуждение гонений на христиан на Ближнем Востоке показали значимость голоса Христианской Церкви.

Исламский фактор в мировой политике – явление общепризнанное. Стоит заметить, однако, что за этим определением стоит явление арабо-мусульманской культуры, великой цивилизации, высшим достижением которой в политической жизни в Средние века стал Арабский халифат, раскинувшийся в трех частях света⁶.

При этом различаются в качестве самостоятельных субъектов международных отношений мусульманские государства (МГ), транснациональные исламские структуры (ТИС) и детерриториализованный ислам [Наумкин 2006, с. 41–54] или «цивилизационное пространство» ислама в мире. При очевидном цивилизационном единстве названных субъектов, они различаются в своем понимании ислама и его роли в современном мире, в международных отношениях.

Государства в своей деятельности и внешней политике руководствуются национальными интересами и стремятся укрепить свое положение как национально-государственного субъекта в мировой системе. ТИС возник-

6 Закрепившееся в западноевропейской историографии наименование Средних веков «темными веками» не связано ли с маргинальным положением слабых государств Западной Европы и господством в то время цивилизационно иных Византийской империи и Арабского халифата?

ли на основе идей ислама, превращенных в идеологию исламизма, это уже не чисто религиозное, а скорее политическое явление. Явление это возникло в «цивилизационном пространстве» ислама в силу исторического совпадения нескольких обстоятельств: осознания слабости и отсталости арабского мира от уровня Запада, отвержения западной модели современного развития как развития секулярного общества, а также отказа от нового типа социальности – замены большой патриархальной семьи атомизированной общностью отдельных индивидов. Поэтому, кстати, исламские традиционалисты и фундаменталисты категорически отвергают западную одежду для женщин. «Женская одежда – мощный индикатор отношения общества к современности», – справедливо заметил Ф. Закария [Закария 2009, с. 96].

Исламский мир крайне разнороден, внутри его пространства идет постоянная и ожесточенная борьба различных групп и течений, религиозных лидеров, теологов и идеологов. Тем не менее в случае вызова со стороны европейской цивилизации пространство детерриториализованного ислама и ТИС сплотятся для единого ответа. Пример этого показала реакция на карикатуры на пророка Мухаммеда в датской газете.

В ходе сирийского конфликта в 2014–2017 гг. стало явным использование радикальных ТИС некоторыми исламскими государствами в своих интересах, как это было видно в политике Катара, Саудовской Аравии, Ирана, Турции.

Вместе с тем потенциальные риски и угрозы исламизма можно локализовать и снять лишь совместными усилиями государственных и общественных структур внутри исламского мира. Одно из возможных средств для этого – признание глобальной роли ислама

в мире в форме включения исламской организации (например, ОИС) в систему международных органов наряду со структурами ООН. Более вероятный выбор Запада – неравноправный диалог двух цивилизаций с позиций силы.

Существующая ныне «мозаичность» религиозного пространства, с одной стороны, смягчает потенциал возникающих внутри конфликтов, но с другой – наиболее опасным видится использование религиозного фактора для конкуренции между религиозными системами.

В международных отношениях произошел отказ от Вестфальской системы уравнивающих друг друга субъектов международных отношений (государств и союзов государств), от Версальско-Вашингтонской и Ялтинско-Потсдамской систем баланса сил национальных государств и государственных объединений. Прежний баланс сил в условиях кризиса поколеблен, идет поиск нового равновесия в условиях притязания ведущих государств Запада на главенство. Наряду с государствами на мировую арену вышли негосударственные акторы от ТНК до Аль-Каиды.

Вместе с тем ныне «глобальный челове́йник» (А.А. Зиновьев) организует не только с учетом рационально выстроенного баланса военно-политических сил и потенциалов, но и с учетом иррациональной иерархии (иногда – анархии) цивилизационных и религиозно-культурных составляющих, принимающих ту или иную политическую форму. Так, отечественные авторы прямо писали в декабре 2017 г. об актуальности и важности «проблемы противостояния глобалистов и современных националистов» в современном мире, которая реализуется в противостоянии тенденции «стирания национальных границ» и универсальности капитала иной тенденции – утверждения «идей

и ценностей национального самоопределения, национального экономического развития, национальных интересов» [Гурова, Скоробогатый 2017, с. 16, 17]. В незападном мире возникла и закрепились не государственная или цивилизационная, религиозная, культурная идентичность, а национально-цивилизационная (см. [Семененко 2017, с. 461–463]). Это обстоятельство отражается на таких качествах социума, как внешнеполитическая идентичность и геополитическое восприятие мира, формирующиеся у нации или этноконфессиональной общности (см. [Семененко 2017, гл. 30]).

В современную эпоху цивилизационная идентичность представляет собой более сложное явление, чем века назад. Концепт цивилизационной идентичности обрел в XX в. реальное значение для понимания природы многих международных политических и экономических конфликтов, а также факторов формирования и развития региональных политических и экономических союзов – ЕС, АСЕАН, ССАГПЗ.

И как не вспомнить теорию С. Хантингтона, наблюдая в XXI в. многочисленные конфликты США и арабского мира, США и Китая, США и России, а в то же время – конфликты западной и арабо-исламской цивилизаций, западной и конфуцианской цивилизаций, западной и восточнославянской цивилизаций. Признанием этого обстоятельства мировым сообществом стало провозглашение ООН еще в 2001 г. Года диалога цивилизаций, в 2005 г. формирование по инициативе исламских государств «Альянса цивили-

лизаций», позднее – возникновение *незападной* БРИКС⁷.

В арабо-исламском мире происходит формирование собственной модели развития, претендующей на глобальное значение, в трех видах: арабская, иранская и турецкая. Во всех случаях стержнем модели остается ислам, так или иначе адаптирующий отдельные элементы эпохи Модернити и сам ставший неотъемлемой частью системы МО⁸. В связи с этим стоит вспомнить заключение в книге шейха Рифа ат-Тахави, в 1826–1831 гг. прожившего во Франции: «Цель же наша – побудить народ нашей страны позаимствовать то, что придаст ему силу и мощь и позволит диктовать этим людям [франкам, т.е. европейцам. – А.Я.] свои законы, как это было во времена халифов» [Ат-Тахави 2009, с. 193]. Претензия арабо-исламской цивилизации если не на главенство, то на равную значимость в мировом порядке по сравнению с европейской христианской цивилизацией, с точки зрения мусульман, еще не удовлетворена.

По точному выражению Г. Киссинджера, «мировой порядок отражает универсальную иерархию, а не равновесие конкурирующих суверенных государств» [Киссинджер 2015, с. 275]. В новом «сложном» мире сейчас выстраивается новая сложная иерархия, а цели субъектов мировой политики до конца не ясны, анархичность некоторых субъектов усиливает элемент непредсказуемости. После очевидного краха либеральной доктрины «распространения по всему миру идеалов демократии» началась смена целей, ценностей и задач

7 См. например, Naumkin V. (2013) Cultural Diversity, Democracy and Good Governance // Global Experts, March 8, 2013// <http://www.theglobalexerts.org/comment-analysis/cultural-diversity-democracy-good-governance>, дата обращения 17.07.2018; Наумкин В.В. (2013) Арабский мир, ислам и Россия: прошлое и настоящее. М.: ИВ РАН. С. 456–462.

8 Примером осмысления исламского миропонимания в условиях современности стал сборник статей иранских философов «Ислам и модерн» (2017). М.: Садр. В частности, Бехруз Мохаммади-Монфаред пишет: «Особенность модерна состоит не в принятии чего-то нового из-за его новизны, а в переосмыслении всего, и это переосмысление также предполагает переосмысление самого себя» (с. 142).

в мировой политике, точнее их перегруппировка, определяемая перегруппировкой мировых лидеров. «На самом деле национальный суверенитет куда важнее прав человека», – заметил Дэн Сяопин (цит. по: [Киссинджер 2015, с. 294]).

Ранее либеральный подход в международных отношениях, базировавшийся на просвещенческой парадигме, на принципе гуманизма и идеях Н. Макиавелли, подразумевал аккуратное отделение моральных принципов от практической политической деятельности. Очевидным отказом от собственных цивилизационных ценностей стали действия Запада в отношении Югославии и Ирака на рубеже XX–XXI вв. Эти всплески варварства, грубое пренебрежение нормами права и морали сделали примерами не «столкновения цивилизаций», а кризиса одной, западно-европейской (атлантической) цивилизации, проявившимися в фактическом отказе от следования собственной традиционной системе ценностей.

Вместе с тем формально целью Запада было именно насаждение собственных ценностей. Г. Киссинджер, констатируя важность аспектов американских ценностей, связанных с освобождением от различного рода социальных ограничений, тем не менее замечает, что в Ираке «насаждать подобные ценности с помощью военной оккупации в той части света, где у них не было никаких исторических корней» – дело «гораздо более сложное, чем само свержение диктатора» [Киссинджер 2015, с. 423–424].

Проблемы включения в ЕС Турции и турецкой части Кипра также в незначительной степени вызваны цивилизационной чужеродностью европейской и мусульманской цивилизаций, каждая из которых не готова поступиться собственной самобытностью. Точнее, то были попытки включения в западную систему части мирового пространства

не на принципах цивилизационного диалога, а путем поглощения одной цивилизации другой.

Между тем в мировую политику взамен идеологий либерализма и коммунизма входят ценности восточных цивилизаций, в которых сохраняется примат общинного и государственного принципов, дополненный принципом национализма. В середине XX в. А. Тойнби, предсказывая контрастную реакцию неЗапада на «наш западный вызов», писал: «В конечном счете, Индия и Китай, вероятно, окажут значительно более глубокое воздействие на нашу западную жизнь, нежели то, на которое может претендовать Россия с ее коммунизмом» [Тойнби 2003, с. 405].

Например, в китайском обществе сохраняются свои тысячелетние идеалы и ценности, находящие отражение во внешней политике. В государственном издании в 2008 г. была опубликована статья, в которой утверждалось: «Помимо активного участия в глобальном управлении и достойного выполнения своей роли крупной развивающейся страны, Китай должен взять на себя инициативу донести китайское понятие “гармонии” до остального мира... Концепция “гармонии” служит теоретическим отражением мирного возвышения Китая, и ее следует распространять вместе с понятиями справедливости, взаимной выгоды и совместного развития» (цит. по: [Бжезинский 2012, с. 129]).

Амбиции конкретизируются. В 2012 г. профессор Фуданьского университета Чжан Вэйвэй утверждал, что современный Китай выступает в роли первопроходца в создании модели социального развития, которая будет лучше западной модели. По его словам, Китай, «возможно, является сегодня крупнейшей мировой лабораторией политических, экономических, социальных и законодательных реформ» для создания «систем

следующего поколения» (цит. по: [Гидденс 2015, с. 163]).

Как бы то ни было, выстраивание новых макрорегиональных структур и становление новых центров силы на Востоке происходит с учетом принципа цивилизационной идентичности. Еще в 1990 г. Б.С. Ерасов отмечал: «несмотря на явные признаки проникновения хозяйственных, политических достижений Запада – прежде всего способов организации материального производства – существует определенная мера его культурного влияния, по исчерпанию которой происходит откат, ревайвал, возвращение к прежним принципам социокультурного бытия. Хотя эти процессы могут принять и драматические, взрывные формы, как исламский бум конца 70-х годов, они обнаруживают способность к растянутому во времени глубокому и массивному самоутверждению... В конце концов в активизации ислама и других восточных религий нельзя не видеть хотя и не подлинное, но решительное утверждение цивилизационного противостояния Западу, опирающегося как на устойчивые социокультурные факторы, так и на глубину исторического опыта... принятие и ревностное усвоение научно-технических и производственных элементов капиталистической формации происходит при сохранении прежних духовных структур, ценностей, отношения личности к миру и обществу» [Алаев, Ерасов 1990, с. 54]. За прошедшие четверть века эти процессы сохранили отмеченный характер.

Таким образом, идущая в наши дни грандиозная трансформация системы международных отношений ведет к преодолению как политической биполярной дихотомии, определявшей режим системы в XX в., так и абсолютного лидерства европейской цивилизации, сохранявшегося в течение 500 лет.

Однако признание равнозначности цивилизаций не обязательно означает такую же равнозначность субъектов мировой политики. По справедливому замечанию академика В.Г. Барановского, «полицентризм как антитеза биполярности далеко не во всем может оказаться благом... увеличение числа конкурирующих между собой центров силы способно привести к прямому подрыву международной безопасности и стабильности» [Барановский 2016, с. 208]. Состояние переходности мировой системы в некое новое состояние вызвало к жизни столкновение множества интересов, принципов, устремлений. «Мировая арена при всей привлекательности западных культурных стереотипов характеризуется все более расширяющейся глобальной войной идей эталонов жизни, социально-философских доктрин, конкуренцией имиджей и авторитетов за передел мировых рынков, за мировое лидерство разных моделей экономической и политической самоорганизации народов и регионов» [Гаджиев 2017, с. 78]. Показательно, что в «Большой двадцатке» сохраняется фактическое разделение на более и менее влиятельных субъектов, причем вторые не только преследуют свои ограниченные цели, но и в силу цивилизационных различий имеют разный уровень политической культуры.

«Цивилизационная идентичность играет принципиально важную роль в современной внутренней и внешней политике, – подчеркивал В.И. Пантин, – причем эта роль может быть как конструктивной (способствующей смягчению конфликтов и снижающей их напряженность), так и деструктивной (способствующей эскалации конфликтов)... Учет специфики и сложности проблем цивилизационной идентичности принципиально важен при принятии политических решений политической элитой, полити-

ческими партиями, государственными и общественными деятелями» [Семеновенко 2017, с. 145, 146]. Пренебрежение или забвение религиозных и культурно-цивилизационных характеристик и национально-цивилизационных черт своего народа или народов других стран, как показали события на Балканах и Ближнем Востоке на рубеже XX–XXI вв., влекут за собой крупные политические просчеты и тяжелые последствия для народов и государств.

Таким образом, переход к «сложному миру» влечет за собой усложнение международно-политической системы, новые размежевания и *устойчивую неопределенность* в параметрах как глобализации, так и регионализации.

Цивилизации в их основных религиозных, культурных и ценностных характеристиках остаются реальностью современного и будущего мира. По словам Ф. Броделя, «цивилизации проходят сквозь политические, социальные, экономические и даже идеологические потрясения, которые они сами подчас деятельно навлекают на себя» [Бродель 1986–1992, т. 1]. В стремительно меняющихся формационных (экономических, политических, технологических и социальных) параметрах развития цивилизационные характеристики субъектов МО сохраняют свое значение.

Если в 2006 г. Г.И. Мирский констатировал, что «рухнула идеология в ее прежнем понимании... секулярное, “просвещенческое” сознание находится в кризисе... западная цивилизация пребывает в растерянности» [Мирский 2017, с. 113], то спустя десять лет характер мировых процессов стал еще очевиднее. По справедливому выводу К.С. Гаджиева, «глобализация, начавшаяся как западный проект, направленный на вестернизацию остального мира, постепенно начала менять свой вектор, предназначение, первоначаль-

ные цели и установки. Она... во всевозрастающей степени стала отвечать интересам бурно поднимающегося Востока, понимаемого в самом широком смысле этого слова... При всем том необходимо признать, что мы живем в условиях смены эпох, которая характеризуется эрозией и разложением тех или иных из господствующих и развертыванием процессов формирования новых ценностей, отношений, институтов... Возможно, наступают или наступили сумерки капиталистической рационалистической евроцентристской цивилизации, которая занимала господствующее положение в течение последних трех-четырех столетий. По достижении пределов своего развития ей предстоит вступить на путь переоценки основополагающих ценностей с учетом того, что мы переживаем своего рода осевое время, характеризующееся тектоническими сдвигами в бытийных основах жизни во всепланетарном масштабе [Гаджиев 2017, с.78, 82].

Политики вынуждены учитывать ныне не только политические, экономические и силовые ресурсы, но и культурно-религиозные, этно-конфессиональные. Тем самым заметно расширяется международная проблематика, включающая в себя не только минимизацию разногласий и баланс интересов между государствами, но и поиск максимально широкой повестки дня и выявление общего интереса на глобальном и региональном уровнях.

Переходное состояние мировой системы в целом, реструктуризация мирового хозяйства и мировой политической системы нарушили баланс сил между Севером и Югом, между европейской христианской цивилизацией и восточными цивилизациями. Это создало предпосылки и возможности для активизации в восточных обществах цивилизационного потенциала, общественных структур и систем идей,

которые ранее считались отжившими и архаичными. По справедливому замечанию Н. Фергюсона, «главную угрозу Западу несут не другие цивилизации, а наше собственное малодушие и питаемое им историческое невежество» [Фергюсон 2014, с. 427]. Вероятно, что будущая модель мирового развития будет не западной, а мультицивилизационной, ведь по существу глобализация вовсе не равнозначна вестернизации, господству «универсальной» западной социально-экономической и политико-культурной западной модели. Министр иностранных дел РФ С.В. Лавров, характеризуя в 2017 г. состояние мировой системы, отмечал: «Конкуренция все больше приобретает цивилизационное измерение, форму соперничества ценностей и моделей развития» [Лавров 2017, с. 467].

К. Мамубани и Л. Саммерс уповают на торжество принципов светскости и универсализма: «Есть все основания для уверенности в том, что состояние мира будет и дальше улучшаться, по мере того как прагматизм и рационализм станут всеобщими ценностями... мир в действительности не становится все более разобщенным, люди и страны все больше сплавиваются» [Мамубани, Саммерс 2016, с. 144]. Но вероятнее более сложный процесс «сплочения людей и стран», сохраняющих, тем не менее, верность своим цивилизационным (национально-цивилизационным) основам. Пошатнувшийся цивилизационный порядок должен будет утвердиться в новых условиях после обретения личностью и обществом новой идентификации по известным параметрам: религия, язык, культура, мировоззрение, нормы поведения, семейные отношения, идеалы и идейные ценности, одежда, еда, развлечения, включенность в Сеть и т.д. На эти параметры и внутренние и внешние силы бу-

дут влиять в своих интересах, используя все более тонкие и неявные инструменты давления и действия.

В мировой политике нельзя пренебрегать столь очевидным различием целей людей и стран разных цивилизаций. На «постсекулярном» Западе прозвучали слова о «христианском вызове» (Г. Кюнг), но с большим основанием можно констатировать «вызов неЗапада». В 2004 г. С. Хантингтон констатировал: «Религия восстановила свою значимость как в частной, так и в общественной жизни, как на уровне национальных государств, так и в межгосударственных отношениях. Почти повсеместное возрождение религии наблюдается едва ли не во всех регионах Земли – кроме Западной Европы» [Хантингтон 2018, с. 470]. Данное обстоятельство не ослабляет, как ранее, а усиливает внутренний потенциал Востока, целями которого являются: исторический реванш за унижение и отсталость; обеспечение условий для социально-экономического развития, повышения уровня и качества жизни населения, укрепления своей самостоятельности в мировой политике; формирование собственной модели развития, сочетающей достижения Запада с цивилизационными ценностями Востока.

В глобальном и долгосрочном плане названные цели являются вызовом, но не угрозой для стран европейской цивилизации. Однако в региональном (европейском и ближневосточном) и среднесрочном плане 2025–2040 гг. на пути к достижению этих целей очевидно возникнут соперничество и конфликты.

Полицентричность и вместе с тем иерархичность формирующейся мировой системы в немалой степени будут определяться цивилизационным фактором, исходя из реального соотношения сил различных цивилизаций.

Список литературы

Алаев Л.Б., Ерасов Б.С. (1990) Формация или цивилизация? // Восток. № 3. С. 46–56.

Арриги Дж. (2006) Долгий двадцатый век. Деньги, власть и истоки нашего времени. М.: Территория будущего.

Ат-Тахтави Р.Р. (2009) Извлечение чистого золота из краткого описания Парижа, или Драгоценный диван сведений о Париже. М.: Наука.

Барановский В.Г. (2016) Трансформация системы международных отношений на рубеже XX и XXI веков // Гаман-Голутвина О.В. (ред.) Политическая наука перед вызовами глобального и регионального развития. М.: Аспект-Пресс. С. 201–242.

Бжезинский З. (2012) Стратегический взгляд. Америка и глобальный кризис. М.: АСТ.

Бродель Ф. (1986–1992) Материальная цивилизация, экономика и капитализм. XV–XVIII вв. В 3 т. М.: Мысль.

Бхаргава Р. (2014) Индийская модель секуляризма: контекстуальность и принципиальная дистанция // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2. С. 248–264.

Бьюкенен П. (2016) Самоубийство сверхдержавы. М.: АСТ.

Валлерстайн И. (2015–2016) Мир-система Модерна: В 3 т. М.: Университет Дмитрия Пожарского.

Гаджиев К.С. (2017) Новая «Великая трансформация»? // Вопросы философии. № 7. С. 72–83.

Гидденс Э. (2015) Неспokoйный и могущественный континент: что ждет Европу в будущем? М.: Дело.

Гурова Т., Скоробогатый П. (2017) Зачем Путин делает это // Эксперт. № 50 // <http://expert.ru/expert/2017/50/zachem-putin-delaet-eto/media/306906/>, дата обращения 17.07.2018.

Дембински М., Шпангер Г.-Й. (2017) Плюралистический мир. Идеи для но-

вой политики в отношении России // Россия в глобальной политике. № 4. С. 43–56.

Дынкин А.А. (2016) В поисках новой нормальности // Гаман-Голутвина О.В. (ред.) Политическая наука перед вызовами глобального и регионального развития. М.: Аспект-Пресс. С. 342–353.

Ерасов Б.С. (1996) Цивилизационная теория и евразийские исследования // Цивилизации и культуры. Вып. 3. Россия и Восток: геополитика и цивилизационные отношения. М.: ИВ РАН. С. 3–28.

Ерусалимский Г.Б. (ред.) (2010) Государства в таблицах: Краткий статистический справочник. СПб.: Комильфо.

Закария Ф. (2009) Постамериканский мир будущего. М.: Изд-во Европа.

Киссинджер Г. (2015) Мировой порядок. М.: АСТ.

Лавров С.В. (2017) Мы – вежливые люди! Размышления о внешней политике. М.: Книжный мир.

Ломанов А. (2017) Неоконсерватизм с китайской спецификой // Россия в глобальной политике. № 4. С. 17–31.

Мабубани К., Саммерс Л. (2016) Слияние цивилизаций. Аргумент в пользу глобального оптимизма // Россия в глобальной политике. № 5. С. 134–145.

Мирский Г.И. (2017) Возврат в Средневековье? // Россия в глобальной политике. № 6. С. 102–113.

Наумкин В.В. (2006) Ислам как коллективный игрок // Международные процессы. № 1(10) // <http://www.intertrends.ru/tenth/004.htm>, дата обращения 17.07.2018.

Некlessа А.И. (2016) Цивилизационные альтернативы Постсовременности // Гаман-Голутвина О.В. (ред.) Политическая наука перед вызовами глобального и регионального развития. М.: Аспект-Пресс. С. 152–188.

Робберс Г. (2009) Государства и религии в Европейском Союзе. М.: Институт Европы РАН.

Ролз Дж. (2010) Теория справедливости. М.: Издательство ЛКИ. С. 331–335.

Семененко И.С. (ред.) (2017) Идентичность: личность, общество, политика. Энциклопедическое изд. М.: Весь мир.

Сергий (Страгородский) (архим.) (2013) На Дальнем Востоке. Письма японского миссионера. М.: Изд-во Сретенского монастыря.

Синелина Ю. (2013) Религия в современном мире // Эксперт. № 1. С. 14–20.

Тойнби А. (2002) Цивилизация перед судом истории. М.: Айрис Пресс.

Тойнби А. (2003) Постижение истории. М.: Айрис Пресс.

Фролова Е.А. (2016) Дискурс арабской философии. М.: Садра.

Фукуяма Ф. (2003) Великий разрыв. М.: АСТ.

Хантингтон С. (2003) Столкновение цивилизаций. М.: АСТ.

Хантингтон С. (2018) Кто мы? Вызовы американской национальной идентичности. М.: АСТ.

Хобсбаум Э. (2017) Разломанное время. Культура и общество в двадцатом веке. М.: АСТ.

Эйзенштадт Ш. (1999) Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М.: Аспект Пресс.

Яковлев А.И. (2015) Страны Востока в эпоху глобализации: синтез традиционного и современного. М.: Институт стран Востока.

Gunaratna R. (2002) Inside al Qaeda. Global Network of Terror, N.Y.: Columbia University Press.

Yesiltas M. (2014) Turkey's Quest for a 'New International Order': The Discourse of Civilization and the Politics of Restoration // Perceptions, vol. 19, no 4, pp. 43–76.

Political Processes in the Changing World

Civilizational Dimension of World Politics: Problems and Opportunities

Alexander I. YAKOVLEV

DSc in History, Professor, Faculty of World Politics, Lomonosov Moscow State University. Address: Training Building 2, Leninskie Gory, Moscow State University, Moscow, 119991, Russian Federation. E-mail: aliv_yak@mail.ru

CITATION: Yakovlev A.I. (2018) Civilizational Dimension of World Politics: Problems and Opportunities. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 6–29 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-6-29

ABSTRACT. *The article considers the civilizational dimension of world politics. In the conditions of the transitional era, the crisis of the Western industrial model of development, the demographic transition and the change in the technological order, the deep foundations of societies that belong to this or that civilization remain important. Religious and cultural factors began to exert a more marked influence on international political and economic processes in both East and West. Examples of this can be seen not only in the countries of the Arab East, but also in Western Europe. The transformation of the world system today is determined by the parameters of globalization and regionalization: on the one hand, the desire of Western countries led by the US to maintain its dominant position in the world, and on the other, the growing importance of non-Western countries (BRICS, SCO, etc.). An important aspect of the ongoing confrontation is the civilizational differences, in particular, the religious and secular worldview. This circumstance does not make the “clash of civilizations” inevitable, but encourages them to cooperate and more adequately take into account the cultural and civilizational factor in international relations.*

KEY WORDS: *civilization, culture, religion, world politics, East, West*

References

- Alaev L.B., Erasov B.S. (1990) Formatsiya ili tsivilizatsiya? [Formation or Civilization?]. *Vostok*, no 3, pp. 46–56.
- Arrighi G. (2006) *Dolgiy dvadtsatyj vek. Dengi, vlast' i istoki nashego vremeni* [The Long Twentieth Century. Money, Power, and the Origins of Our Time], Moscow: Territoriya budushhego.
- At-Takhtavi R.R. (2009) *Iz vlechenie chistogo zolota iz kratkogo opisaniya Parizha, ili dragotsennyj divan svedenij o Parizhe* [Extracting Pure Gold from a Brief Description of Paris, or a Precious Sofa of Information about Paris], Moscow: Nauka.
- Baranovskij V.G. (2016) Transformatsiya sistemy mezhdunarodnykh otnoshenij na rubezhe XX i XXI vekov [Transformation of the System of International Relations at the Turn of the 20th and 21st Centuries]. *Politicheskaya nauka pered vyzovami global'nogo i regional'nogo razvitiya* [Political Science before the Challenges of Global and Regional Development] (ed. Gaman-Golutvina O.V.), Moscow: Aspekt-Press, pp. 201–242.
- Bhargava R. (2014) Indijskaya model' sekulyarizma: kontekstual'nost' i printsipial'naya distantsiya [Indian Model of Secularism: Contextuality and Principle

Distance]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 2, pp. 248–264.

Braudel F. (1986–1992) *Material'naya tsivilizatsiya, ekonomika i kapitalizm. XV–XVIII vv. V 3 t.* [Material Civilization, Economy and Capitalism. The XV–XVIII Centuries. 3 Vols.], Moscow: Mysl'.

Brzezinski Zb. (2012) *Strategicheskij vzglyad. Amerika i global'nyj krizis* [Strategic Vision. America and the Crisis of Global Power], Moscow: AST.

Buchanan P. (2016) *Samoubijstvo sverkhderzhavy* [Suicide of a Superpower], Moscow: AST.

Dembinski M., Shpanger G.-J. (2017) *Plyuralisticheskij mir. Idei dlya novoy politiki v otnoshenii Rossii* [Pluralistic world. Ideas for a new policy towards Russia]. *Rossiya v global'noj politike*, no 4, pp. 43–56.

Dynkin AA (2016) *V poiskakh novoy normal'nosti* [In Search of a New Normality]. *Politicheskaya nauka pered vyzovami global'nogo i regional'nogo razvitiya* [Political Science before the Challenges of Global and Regional Development] (ed. Gaman-Golutvina O.V.), Moscow: Aspect Press, pp. 342–353.

Eisenstadt Sh. (1999) *Revolutsiya i preobrazovanie obshchestv. Sravnitel'noe izuchenie tsivilizatsij* [Revolution and the Transformation of Societies. Comparative Study of Civilizations], Moscow: Aspect Press.

Erasov B.S. (1996) *Tsivilizatsionnaya teoriya i evrazijskie issledovaniya* [Civilization Theory and Eurasian Studies]. *Tsivilizatsii i kul'tury. Vypusk 3. Rossiya i Vostok: geopolitika i tsivilizatsionnye otnosheniya* [Civilizations and Culture. Issue 3. Russia and the East: Geopolitics and Civilization-Relational Relations], Moscow: IAS RAS, pp. 3–28.

Erusalimskij G.B. (ed.) (2010) *Gosudarstva v tablitsakh. Kratkij statisticheskij spravochnik* [States in the Tables. A Brief Statistical Handbook], Saint Petersburg: Komil'fo.

Frolova E.A. (2016) *Diskurs arabskoj filosofii* [Discourse of Arabic Philosophy], Moscow: Sadra.

Fukuyama F. (2003) *Velikij razryv* [Great Gap], Moscow: AST.

Gadzhiev KS (2017) *Novaya «Velikaya transformatsiya»? [The New “Great Transformation”?]. Voprosy filosofii*, no 7, pp. 72–83.

Giddens A. (2015) *Nespokoynyj i mogushhestvennyj kontinent: chto zhdet Evropu v budushhem?* [Turbulent and Mighty Continent: What Future for Europe?], Moscow: Delo.

Gunaratna R. (2002) *Inside al Qaeda. Global Network of Terror*, N.Y.: Columbia University Press.

Gurov T., Skorobogatyy P. (2017) *Zachem Putin delaet eto* [Why Does Putin Do It]. *Ekspert*, no 50. Available at: <http://expert.ru/expert/2017/50/zachem-putin-delaet-eto/media/306906/>, accessed 17.07.2018.

Hobsbaum E. (2017) *Razlomannoe vremya. Kul'tura i obshchestvo v dvadtsatom veke* [Fractured Time. Culture and Society in the Twentieth Century], Moscow: AST.

Huntington S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsij* [The Clash of Civilizations], Moscow: AST.

Huntington S. (2018) *Kto my? Vyzovy amerikanskoj natsional'noj identichnosti* [Who Are We? The Challenges to American National Identity], Moscow: AST.

Kissinger G. (2015) *Mirovoj porjadok* [World Order], Moscow: AST.

Lavrov S.V. (2017) *My – veshchivye lyudi! Razmyshleniya o vneshnej politike* [We Are Polite People! Reflections on Foreign Policy], Moscow: Knizhnyj mir.

Lomanov A. (2017) *Neokonservativizm s kitajskoj spetsifikoj* [Neoconservatism with Chinese Characteristics]. *Rossiya v global'noj politike*, no 4, pp. 17–31.

Mahbubani K., Summers L. (2016) *Sliyanie tsivilizatsij. Argument v pol'zu global'nogo optimizma* [The Fusion of Civilizations. The Case for Global Opti-

mism]. *Rossiya v global'noj politike*, no 5, pp. 134–145.

Mirskij G.I. (2017) *Vozvrat v Srednevekov'e?* [Return to the Middle Ages?]. *Rossiya v global'noj politike*, no 6, pp. 102–113.

Naumkin V.V. (2006) Islam kak kolektivnyj igrok [Islam as a Collective Player]. *Mezhdunarodnye protsessy*, no 1(10). Available at: <http://www.intertrends.ru/tenth/004.htm>, accessed 17.07.2018.

Neklessa A.I. (2016) Tsivilizatsionnye al'ternativy Postsovremennosti [Civilizational Alternatives Postmodernity]. *Politicheskaya nauka pered vyzovami global'nogo i regional'nogo razvitiya* [Political Science before the Challenges of Global and Regional Development] (ed. Gaman-Golutvina O.V.), Moscow: Aspect Press, pp. 152–188.

Rawls D. (2010) *Teoriya spravedlivosti* [Theory of Justice], Moscow: Izdatel'stvo LKI, pp. 331–335.

Robbers G. (2009) *Gosudarstva i religii v Evropejskom Soyuze* [States and Religions in the European Union], Moscow: Institute of Europe, RAS.

Semenenko I.S. (ed.) (2017) *Identichnost': lichnost', obshchestvo, politika. Entsiklopedicheskoe izdanie* [Identity: Personality, Society, Politics. Encyclopaedic Edition], Moscow: Ves' mir.

Sergius (Stragorodsky) (archm.) (2013) *Na Dal'nem Vostoke. Pis'ma yaponskogo missionera* [In the Far East. Letters from a Japanese Missionary], Moscow: Publishing of Sretenskij Monastery.

Sinelina Y. (2013) *Religiya v sovremennom mire* [Religion in the Modern World]. *Ekspert*, no 1, pp. 14–20.

Toynbee A. (2002) *Tsivilizatsiya pered sudom istorii* [Civilization before the Court of History], Moscow: Iris Press.

Toynbee A.J. (2003) *Postizhenie istorii* [A Study of History], Moscow: Iris Press.

Wallerstein I. (2015–2016) *Mir-sistema Moderna* [The Modern World-System. 3 Vols.], Moscow: Dmitry Pozharsky University.

Yakovlev A.I. (2015) *Strany Vostoka v epokhu globalizatsii: sintez traditsionnogo i sovremennogo* [Countries of the East in the Era of Globalization: a Synthesis of the Traditional and Modern], Moscow: Institute of Eastern Countries.

Yesiltas M. (2014) Turkey's Quest for a 'New International Order': The Discourse of Civilization and the Politics of Restoration. *Perceptions*, vol. 19, no 4, pp. 43–76.

Zakariya F. (2009) *Postamerikanskij mir budushhego* [The post-American World of the Future], Moscow: Evropa.

Десекуляризация мирового сообщества как источник напряженности в международных отношениях и мировой политике

Игорь Васильевич СЛЕДЗЕВСКИЙ

доктор исторических наук, заведующий Центром цивилизационных и региональных исследований, ФГБУН Институт Африки РАН; профессор РГГУ. Адрес: 123001, Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1. E-mail: igor25011904m@yandex.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Следзевский И.В. (2018) Десекуляризация мирового сообщества как источник напряженности в международных отношениях и мировой политике // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 30–45. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-30-45

АННОТАЦИЯ. Статья посвящена роли мировых религий в современных международных отношениях и мировой политике. Исследуется феномен мирового религиозного возрождения, его связь с процессами глобализации, формированием многополюсного, полицивилизационного мира. Цель исследования – анализ тенденций десекуляризации мирового сообщества, причин и возможных последствий этого процесса в глобальном измерении. Статья включает в себя введение, три аналитических раздела и заключение. Во введении представлены феномен мирового религиозного возрождения и подходы к его изучению. Ставится вопрос о десекуляризации мирового сообщества как возможном предмете нового направления международных политических исследований – международного религиоведения. В первом разделе обосновывается тезис о кризисе секулярных основ современной политической системы мира. Анализируется пересмотр основ мирового порядка и стандартов принадлежности к мировому сообществу с позиций возрождающегося религиозного фундаментализма, культурно-политические

и социально-экономические основания этого процесса. Во втором разделе анализируется роль в десекуляризации мирового сообщества политического ислама (исламизма). Отмечается, что наибольшая опасность политизации ислама заключается в возникновении трудно преодолимого цивилизационного разлома внутри мирового сообщества между западным миром (до сих пор уверенным в универсальности своих ценностей) и миром ислама. В третьем разделе рассматриваются возможности предотвращения распада существующей системы международных отношений и столкновения культурных миров, перенесения питающих эти угрозы мировоззрений и моделей мироустройства в плоскость межкультурно-политического диалога. Основное внимание уделено процессам мирополитической институционализации такого диалога и его обоснованию в концепции глобальной этики – целенаправленного согласования и постепенного соединения базовых морально-этических ценностей, заключенных в великих религиозных и культурных традициях ми-

ра. В заключении делается вывод о том, что процесс институционализации цивилизационного диалога (цивилизационной коммуникации) еще не завершен и не приобрел необратимого характера.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *мировые религии и мировая политика, религиозное сознание и религиозная идентичность в условиях глобализации, религиозный фундаментализм, десекуляризация мирового сообщества, цивилизационные альтернативы развития международных отношений и мировой политики*

Падение СССР и распад мировой социалистической системы дали толчок распространению возникшей еще в XIX в. универсалистской идеологии всемирного господства западной (евроамериканской) цивилизации как играющей ведущую роль в формировании мирового сообщества и единой мировой культуры современности. Сторонники этой идеологии восприняли как нечто само собой разумеющееся вступление человечества в эпоху глобализации, связывая этот исторический поворот (или «конец истории») со всеобщей, как им казалось в 1990-е гг., победой во всем мире идеалов и принципов либеральной демократии. В качестве доказательства глобального утверждения западных норм и ценностей рассматривалось распространение по всему миру массовой культуры западного типа: проникновение, по выражению американского социолога П.Л. Бергера, присущих этой культуре моделей поведения и сознания «в широкие слои населения во всем мире» [Бергер 2004, с. 14, 19].

Однако уже в конце XX в. универсалистские претензии западной цивилизации столкнулись с серьезными препятствиями и ограничениями, поставившими под сомнение возможности безальтернативного господства за-

падных норм и ценностей во всем мире. Главным и достаточно очевидным основанием для таких сомнений стало возрождение мировых религий, прежде всего христианства и ислама, в качестве основы человеческого и общественно-го бытия. К началу XX в. христианство и ислам не только увеличили число своих адептов в мире (особенно в Африке и Юго-Восточной Азии), но и сформировали влиятельные центры самостоятельного цивилизационного влияния и развития. Ключевое значение в этом смысле имеют, во-первых, усиление религиозного сознания цельного, универсалистского типа, ориентированного на высшие духовные ценности и предполагающего мотивацию этими ценностями социального поведения человека; во-вторых, подъем фундаменталистских религиозно-политических и религиозно-культурных движений, выступающих за решительный отказ от светских ценностей, обновление общества не на основе этих ценностей, а исключительно путем бескомпромиссного возвращения к священным религиозным догматам; в-третьих, легитимация распространения религии в обществе на основе личного выбора человека, его самоидентификации с религиозными группами и движениями как идеальными формами стабильного и справедливого общества, морально-этическими ориентирами, позволяющими справиться с хаосом глобальной культурной конвергенции, аморфностью и чужеродностью глобализирующегося мира. Главным в современной религиозной ситуации, считает Е.А. Степанова, является то, что и новые, и традиционные виды религиозности сосуществуют в общем плюралистическом пространстве, которое по своей природе делает бессмысленным какое-либо принуждение в выборе религиозных предпочтений. А это означает, что вера становится делом личности, а не инсти-

туции [Степанова 2012, с. 43]. Феномен религиозного возрождения во всем мире, отмечает С. Хантингтон, «это реакция на атеизм, моральный релятивизм и потворство своим слабостям, а кроме того – утверждение ценностей порядка, дисциплины, труда, взаимопомощи и солидарности» [Хантингтон 2003, с. 144].

Непосредственно влияя на отношение человека к общественным авторитетам, власти, управлению, переживающие подъем религиозные течения, и в первую очередь течения и организации фундаменталистского типа, неизбежно становятся фактором политики – обретения и устройства власти, ее легитимации и использования. В условиях нарастания транснациональных политических процессов, выходящих за рамки отдельных стран и государств, это обстоятельство превращает возрождение мировых религий в важный, неотъемлемый фактор мировой политики, связанный с отторжением западной цивилизации.

Анализ современной политической системы мира, ее состояния и влияния на основные тенденции и перспективы развития международных отношений, на формирование мировой политики как результата соединения внутри- и внешнеполитических отношений на планете сегодня уже невозможен без учета феномена возрождения мировых религий, «реванша Бога», по выражению французского политолога-арабиста, исламоведа Жюлиа Кепеля. Религиоведение как комплексная научная дисциплина не только проникает в сферу изучения мировой политики, но и становится одной из главных ее составляющих как области научного знания.

Интерес к религиозным аспектам международных отношений и мировой политики начал нарастать с конца 70-х гг. XX в. под влиянием Исламской революции в Иране, хотя еще раньше, в середине 60-х гг., американский исследователь Дж. Х. Проктер посвятил отдельное монографическое исследование обоснованию значения ислама как самостоятельного предмета международно-политической науки [Procter 1965]. Однако предметом широкого и неослабевающего внимания международной политической науки религиозная сфера мирополитических отношений и процессов стала только после трагических событий 11 сентября 2001 г., заставивших осознать факт мирового наступления радикального исламизма. Глобальное религиоведение и мировая политика становятся сопредельными и пересекающимися отраслями научного знания¹. Отмечая растущий интерес к международно-религиозной проблематике в США, американский политолог русского происхождения И.А. Папкова выделяет «восемь пересекающихся, но тем не менее самостоятельных вопросов», определяющих, по ее мнению, формирование данной проблемно-тематической области в американской международно-политической науке: «1) события 11 сентября, их причины и последствия; 2) демократизация арабских стран как способ урегулирования ближневосточного конфликта; 3) исламский терроризм; 4) роль исламского фактора в палестинно-израильском конфликте; 5) внешняя политика Соединенных Штатов Америки после 11 сентября 2001 г.; 6) конфликт цивилизаций; 7) ислам как фактор нестабильности в Азии; 8) цели

1 По данным Библиотеки Конгресса США, которые приводит И.А. Папкова, за период с 2001 г. только на английском языке вышло около 20 монографий, посвященных роли религии, прежде всего ислама, в международных отношениях и мировой политике; проблемы, связанные с ролью религии в международных отношениях, затрагиваются также в сотнях статей, опубликованных в американских академических журналах [Папкова 2010, с. 112].

и средства приверженцев исламистской идеологии на международном уровне» [Панкова 2010, с. 112]. Широкий дисциплинарный «разворот» международному религиоведению в западной политологии придали фундаментальные исследования М. Бергера [Berger 2010], П. Бергера [Berger 1999], С. Доусона [Dawson 2013], Дж. Фокса [Fox 2001], П. Горски [Gorski 2012], Дж. Хайнеса [Haynes 2012], Е. Херда [Hurd 2009; Hurd 2015], Н. Сандала [Sandal, Fox 2013], Дж. Снайдера [Snyder 2011] и др.

Все большее внимание религиозной проблематике современной мировой политики уделяется и в российской международно-политической науке – это работы К.П. Боришполец [Боришполец 2008, с. 198–207], В.Ю. Вершининой [Вершинина 2013, с. 6–111], Н.В. Жданова [Жданов 1991], А.А. Игнатенко [Игнатенко 2004; Игнатенко 2007, с. 7–34], П.И. Касаткина [Касаткин 2010, с. 257–261], Н.А. Ковальского [Ковальский 2000, с. 6–11], Р.Г. Ланды [Ланда 2005], А.В. Малашенко [Малашенко 2006; Малашенко 2007], Г.И. Мирского [Мирский 2002, с. 78–86; Мирский 2010], А.В. Митрофановой [Митрофанова 2008, с. 109–119], А.А. Мишучкова [Мишучков 2015, с. 194–200], М.М. Мchedловой [Мchedлова 2011, с. 70–79], В.В. Наумкина [Наумкин 2009, с. 438–458], С.А. Семедова [Семедов 2009], Е.А. Степановой [Степанова 2012, с. 26–43], А.И. Яковлева [Яковлев 2013, с. 4–38] и др.

Вместе с тем очевидно и то, что новое направление международно-политических исследований сталкивается с целым рядом концептуальных и методологических проблем, затрудняющих выделение этого направления в самостоятельную субдисциплину международной политологии. Международно-политическое религиоведение не обладает пока собственной единой методологией, объединяющей в единое целое теоретический и эмпирический подхо-

ды к изучаемой проблематике. Одной из главных проблем, затрудняющих интеграцию данной исследовательской области, является терминологическая размытость понятия «религия» (религия как мировосприятие, мировоззрение, институт, форма цивилизационного устройства общества?). Спорной проблемой остается также вопрос о необходимости пересмотра существующих парадигм мирополитических отношений и процессов ввиду возникающей конфронтации светской и религиозных моделей глобального мироустройства.

Наличие этих проблем ограничивает возможности определения предметной области международного религиоведения, которое учитывало бы многообразные аспекты взаимодействия современности (модернизационных и глобальных транснациональных процессов и отношений), с одной стороны, и культурно-цивилизационной самобытности, уникального религиозно-исторического опыта народов, стран и регионов мира – с другой. На наш взгляд, такой предметной областью, способной расширить и укрепить междисциплинарные основы действующих парадигм международных отношений и мировой политики, могли бы стать процессы и перспективы десекуляризации мирового сообщества как центрального звена системы международных отношений и мировой политики.

Светский характер действующей мировой политической системы, кризис секулярных основ ее организации

Существующая система международных отношений (Вестфальская система) как форма политического устройства, основанная на нор-

мах, ценностях и образе жизни Европы Нового времени, тяготеет к секулярным принципам политической организации. В XIX–XX вв. светский характер этой системы обеспечивался и в целом продолжает поддерживаться и сегодня преимущественно секулярным характером сложившегося в этот период международного сообщества. Если до XVIII в. к такому сообществу относились почти исключительно христианские народы и государства, то в дальнейшем – уже в рамках светского мировоззрения – таким ключевым культурно-мировоззренческим критерием стала принадлежность к претендующей на мировую универсальность европейской цивилизации. В рамках определившего нормативно-ценностный строй этой цивилизации светского мировоззрения (светская мораль, гражданское право, вытеснение религии и религиозного опыта в сферу частной жизни человека) сложились стандарты «достойного» и «правильного» поведения западных и не-западных государств, определившие конститутивные принципы и условия их принадлежности к мировому сообществу [Gong 1984, pp. 8–12].

В начале XX в. Вестфальская система распространилась практически на весь мир, в том числе на восточные и африканские общества, в которых политическая сфера не отделена четко от религиозно-культурных взаимоотношений общественных групп, а политическая лояльность обуславливается скорее чувством идентичности с какой-либо из этих групп. Тем не менее религиозные принципы отношения к социальной действительности и к миру в целом (встроенность личной судьбы и судьбы земного мира в принципы Высшего Начала, ожидание идеального Царства Божия на земле, приход которого разрешит все локальные и мировые проблемы, спасение как дарение Бога и предельно желательное со-

стояние человека) не повлияли на критерии «правильного», «достойного» поведения в рамках международного сообщества, остались не более чем фоном восприятия светской организации мирового социально-политического пространства и ее главного элемента – национального государства как единственной истинной и легитимной фигуры международных отношений.

Однако к концу XX в. подобное восприятие принципов устройства международных отношений и мирового порядка в целом стало утрачивать былую самоочевидность под влиянием постепенной деструкции – ослабления и деградации базовых принципов Вестфальской системы, прежде всего принципа нерушимости суверенитета национальных государств. Процесс деструкции мирового порядка уже набрал продолжительную силу инерции, соединяя в себе усиливающие друг друга социально-экономические и культурно-цивилизационные разломы в мировой политической системе.

На первый план международной жизни начала выходить – часто резко и бескомпромиссно – тенденция к десекуляризации мирового сообщества и опирающейся на него мировой политической системы. На роль не просто фона, но фигуры глобального мирового порядка, отстраненной от всего «порочного» и «греховного», начали претендовать разнообразные религиозно-политические течения и движения. На их основе сложился и к настоящему времени оформился религиозно-фундаменталистский тип политического мышления и поведения, восприятия ценностей и норм человеческого сообщества, противостоящий прозападной модели модернизации общества и западным, секулярным критериям «цивилизованности».

Пересмотр основ мирового порядка и стандартов принадлежности к ми-

ровому сообществу с позиций религиозного фундаментализма имеет глубокие и достаточно глобальные культурно-политические и социально-экономические основания и не может объясняться исключительно разделенностью, культурной самобытностью отдельных культурных миров человечества (доктрина мультикультурализма). К таким основаниям надо отнести отмеченное выше повышение уровня религиозности населения планеты; перемещение центров глобального христианства из экономически развитых регионов мира – Европы и Северной Америки в развивающиеся страны тропического и экваториального поясов при одновременном изменении типа христианской религиозности – возрождение эсхатологического ожидания скорого пришествия Иисуса Христа (так называемый феномен «южного» христианства) [Андреева 2017, с. 129–145].

Но и эти предпосылки десекуляризации мира невозможно до конца понять и объяснить без учета трудностей и противоречий новой структуры международных отношений, возникшей после окончания холодной войны и разрушения биполярного миропорядка: увеличения разрыва между мировыми геоэкономическими полюсами богатства и бедности, провала многочисленных попыток повсеместного распространения рыночных отношений и ценностей открытого общества западного типа, кризиса во многих странах «третьего мира» как западной, так и советской моделей развития, а также секулярной модели национального государства (государства-нации) и образования в этих странах идеологического вакуума.

Десекуляризацию мира и мировоззренческую составляющую этого процесса – религиозно-фундаменталистский тип политического мышления и поведения в этих условиях – на-

до рассматривать как особую, часто радикальную по своим психологическим и идеологическим установкам реакцию на кризисные явления глобального развития, крайности и социальные издержки узко рационального и технологического подхода к проблемам человеческого существования и трудностям сохранения собственной идентичности в современном мире. Общим знаменателем религиозно-фундаменталистских течений и движений (за исключением некоторых христианских неопротестантских движений) становится отторжение Запада как воплощения культуры неверия (релятивизма), эгоизма и потребительства. Проектам приспособления к глобализирующемуся миру, его запросам и возможностям противопоставляются утопии (утопические проекты) решительного и скорого возвращения всего человечества к изначальной чистоте и боговдохновенности религиозных (сакральных) первооснов человеческого существования.

Ударная сила деконструкции секулярного миропорядка – политический ислам

В силу радикальности и исключительности утопических устремлений религиозного фундаментализма, широких возможностей распространения религиозных утопий в социальных сетях и виртуализации эсхатологических ожиданий в современном медийном пространстве движения за быстрое религиозное переустройство мира становятся сегодня одним из главных источников и факторов быстро растущей напряженности международных отношений, возникновения связанных между собой и поддерживающих друг друга очагов напряженности в самых разных частях мира: от подпольных («спящих») ячеек религиозных радикалов до терри-

ториальных анклавов и зон религиозно-политического контроля и религиозной мобилизации населения. Наиболее широкие масштабы и показательные, демонстративные формы деконструкция мирового порядка приобрела в движениях и течениях современного политического ислама (исламизма). Под влиянием этих движений и течений или опираясь на них, исламский мир бросает сегодня главный вызов светским ценностям и нормам сложившегося и уверенного в своей исключительности светского мирового сообщества.

На протяжении XX в. ислам как религия и общественный закон, несомненно, играл определенную роль в антиколониальных движениях и в региональных конфликтах в Азии и Африке. Однако его значение в системе международной политики и международной безопасности расценивалось экспертами и аналитиками скорее как незначительное или снижающееся. Сегодня можно уже определенно говорить о недооценке роли ислама как интегрирующей и мобилизующей силы общества, фактора развития широких политических движений, внутренней и внешней политики. Политический подъем ислама в виде исламистских движений обычно связывается с победой Исламской революции в Иране в 1978–1979 гг. В действительности политическое пробуждение ислама началось значительно раньше (примерно с середины 60-х гг. XX в.) и явилось прямым следствием отмеченных выше кризисных явлений в развитии мировой политической системы. В большой степени этому способствовало поражение арабских стран в войне с Израилем в июне 1967 г., это событие ослабило и даже подорвало влияние светских (националистических) идеологий (насеризма, баасизма) и подтолкнуло широкие массы населения в мусульманских странах к исламу, мусульманской идентичности в поисках

ответа на вопросы о будущем исламского мира. Иранская революция усилила политизацию происламских настроений, придав этим настроениям характер мобилизующей идеологии исламизма, оппозиционной по отношению к Западу и светским правящим режимам в мусульманских странах. В международном плане радикализации политического ислама содействует социально-экономическая поляризация мира, усиливаемая неравноправностью глобальных социально-экономических отношений. В более широком культурно-историческом плане подъему исламизма способствовало ослабление в XX в. позиций давнего конкурента ислама – мирового христианства, вызванное постепенной дехристианизацией большинства стран Запада – падением роли христианской идентичности и поддержки ее со стороны государства, секуляризацией многих постулатов христианской религии и поощрением антирелигиозных моделей поведения.

На примере исламистских движений хорошо видно, как быстро процессы десекуляризации политической организации общества могут охватывать массы населения и большие группы стран, казалось бы, разделенные государственными границами, различиями в политическом устройстве и внешнеполитических ориентациях. Хорошо видна и деструктивная роль этих процессов в сфере международной безопасности и мироустройства в целом. Эта роль не была бы столь разрушительной, если бы речь шла исключительно о противостоянии светски ориентированных групп местной политической элиты и группировок исламской политической оппозиции. Однако наибольшая опасность политизации ислама заключается в ослаблении или распаде международной среды, контекста культурно-политического диалога между религиозными и светскими моделями развития или, более кон-

кретно, – в возникновении трудно преодолимого цивилизационного разлома внутри самого мирового сообщества между западным миром (до сих пор уверенным в универсальности своих ценностей) и миром ислама. О реальности и нарастании этой опасности говорят, с одной стороны, формирование на Западе (прежде всего, в американских неоконсервативных кругах) виртуального образа ислама как врага западной цивилизации, а с другой – столь же заметный процесс демонизации Запада как мира, восставшего против Бога и Божественного закона, в среде радикальных исламистов [Наумкин 2009, с. 448–454].

Таким образом, возникает поле межкультурной напряженности, в котором соперничают и все более вступают в открытый конфликт противоположные типы мировоззрений, идеалов и систем ценностей. Конфликт возникает в результате создания образа врага в лице противостоящего общества и государства, выросших в недрах иной цивилизации. В нынешних условиях колоссальной технологической и военно-технической мощи любой очаг международной напряженности грозит перерастанием в подобную глобальную катастрофу. Такой возможный исход показывает нынешнее вооруженное противостояние на Ближнем Востоке между исламскими экстремистами и опьяненным сознанием своего военного превосходства лидерами западного мира.

Пути предотвращения глобальных межкультурных конфликтов

Очевидно, что одной из задач современной мировой политики, возможно важнейшей в плане предотвращения распада существующей системы меж-

дународных отношений и столкновения культурных миров, становится деполаризация вызовов, которые начинают бросать друг другу Запад и мир ислама, перенесение питающих эти вызовы мировоззрений и моделей мироустройства в плоскость межкультурного – культурно-политического и межкультурного диалога. Впервые обоснованная в работах А. Тойнби в качестве модели мирового сообщества «с позиций незападного большинства человечества» [Тойнби 1996, с. 167], концепция диалога цивилизаций привлекла к себе большое внимание к концу XX в. после публикации сначала статьи, а затем книги С. Хантингтона «Столкновение цивилизаций». Пик интереса к книге Хантингтона совпал с событиями 11 сентября 2001 г. Очень быстро возник мощный генерализирующий смысл этих событий – тотальное противостояние Запада и мусульманского мира, «цивилизованного» мирового сообщества и международного терроризма как нового глобального «варварства». Вполне закономерно, что очень скоро в том же информационно-коммуникационном поле расколотого мира возник смысловой образ с противоположной валентностью – образ идущего поверх любых границ и в противовес любым идеям межкультурных противостояний диалога цивилизаций.

Необходимость такого диалога была быстро осознана в кругах международной дипломатии. На дипломатическом уровне идея диалога цивилизаций была выдвинута членами ООН и поддержана Генеральной ассамблеей этой организации в 1998 г. (резолюция Генеральной ассамблеи 53/22 от 16 ноября 1998 г.). Уже достаточно длительное время продолжается формирование институциональной структуры мирового цивилизационного диалога. Институт диалога цивилизаций возник в 2001 г., ког-

да Генеральная ассамблея ООН провозгласила этот год Годом диалога цивилизаций как проявления «богатства и мудрости всех цивилизаций, выявления и поощрения того, что объединяет цивилизации, в целях устранения общих угроз для единых ценностей, универсальных прав человека и достижений человеческого общества в различных областях» [Резолюция Генеральной ассамблеи ООН 2012, с. 131]. С середины 2000-х гг. происходит процесс институционализации межправительственного и неправительственного партнерства цивилизаций: проект «Альянс цивилизаций», предложенный в 2004 г. Испанией на 59-й сессии Генеральной ассамблеи ООН, поддержанный Турцией и получивший статус проекта ООН; Международный общественный форум «Диалог цивилизаций», образованный в 2002 г. по инициативе России, Индии и Греции). Характеризуя главные задачи проекта «Альянс цивилизаций», В.М. Давыдов отмечает, что «в поле особого внимания Альянса» находятся «ключевые направления целенаправленного формирования нового общественного сознания в духе толерантности и сотрудничества»: «образовательно-воспитательная сфера, молодежная политика, миграция, средства массовой информации» [Давыдов 2010, с. 17]. Ряд площадок межкультурного диалога создан в мусульманских странах в рамках Организации исламской конференции.

Одной из главных тем работы этих организаций (прежде всего Альянса цивилизаций) становится преодоление религиозно-политических конфликтов, в том числе на почве ислама. Развивая эту тему, группа ученых из мусульманских стран подготовила и приняла 13 декабря 2014 г. в рамках Форума Альянса цивилизаций резолюцию «Отвергая религиозный экстремизм и продвигая духовное благополучие обще-

ства». В документе говорится о категорическом неприятии насильственного религиозного экстремизма; о благотворном влиянии возвышенной этической и духовной силы религии, способной исцелить человеческое общество, обеспечить безопасность и мир среди людей, обеспечить достоинство и права человека [Мишучков 2015, с. 198].

Но как общезначимый, практический проект преобразования мирового сообщества парадигма диалога (партнерства) цивилизаций только складывается. Продуманное и концептуально развернутое содержание эта парадигма получила в книге «Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями», названной манифестом новой модели глобальных отношений [Абулмагд, Ариспе, Ашрави, Кардозу 2002]. Книга была подготовлена по приглашению секретариата ООН группой ведущих интеллектуалов из разных стран мира.

Содержание новой парадигмы замкнуто на смысловом образе «мира без границ». «Мир без границ» представлен как сегодняшняя реальность мирового общения – «организация вне рамок традиционных институтов неформальных форумов, на которых поднимаются многосторонние проблемы, предлагаются решения и идет поиск ответов на различные вопросы», изучение всем «международным сообществом» вопросов, «которые считались внутренними проблемами государств», прямая подотчетность людей международному праву («в то время как раньше лишь государство считалось ответственной стороной»).

Но что способно обеспечить признание новой парадигмы мировым сообществом – предложить такую логику осмысления глобального мира, которая сделала бы очевидными и несомненными «ростки новой парадигмы» и обеспечила бы ее перевес над моделью мира разделенного. Это самый трудный

вопрос в обосновании парадигмы «мира без границ». Если бы такая логика существовала, т.е. была бы единой для всех культур и цивилизаций, то дело заключалось бы в сознательном движении отдельных культурных миров друг к другу. Для мира, в котором все большее значение приобретают культурно-религиозные различия, а некоторые мировые религии (прежде всего ислам) превращаются, по определению П.П. Яковлева, в «средство противостояния глобализационным процессам и в инструмент сильного воздействия на сферу межгосударственных отношений» [Яковлев 2010, с. 41], возможность такого, выстроенного на едином культурном основании глобального мира, минимизируется. Трудность заключается прежде всего в природе культурной и религиозной идентичности: не может быть целиком единым то, что уже изначально несет в себе неравное отношение к самому себе и людям другой культуры и религии. Учитывая неизживаемость этих различий, сторонники «мира без границ» предлагают положить в основу глобального межличностного и международного общения простое и понятное морально-этическое правило: обращаться с каждым человеком по-человечески. Этому правилу в парадигме «мира без границ» придается универсальный и однозначный смысл: «в любой из своих формулировок она разделяется всеми великими этическими и религиозными традициями».

Этическая парадигма мирового сообщества сегодня имеет уже немало сторонников. Формированию и распространению ее особого мирополитического проекта (по существу, вероучения) способствует движение за глобальную этику, или макроэтическое течение глобализма. Основатель этого течения немецко-швейцарский теолог Ганс Кюнг выступил в 1991 г. с так называемым проектом «всемирного это-

са» – целенаправленного согласования и постепенного соединения на уровне базовых ценностей великих религиозных и культурных традиций мира. Уже в 1990-е гг. движение за глобальную этику приобрело известность и влияние в общественных и политических кругах стран Запада, а также, что важно с точки зрения влияния на мировое сообщество, в среде авторитетных международных политических организаций и сообществ (ЮНЕСКО, Всемирный экономический форум в Давосе). Увязываемые с реформой мировой политической системы, идеи макроэтики превратились в 2000-е гг. в особое направление идеологии глобализма – идеологию этической глобализации, суть которой состоит в том, что глобализация не может ограничиваться только сферами политики и экономики, но ради блага всего человечества должна осуществляться также и прежде всего в сфере этических ценностей, норм и стандартов поведения.

Итак, философская идея диалога цивилизаций приобрела в настоящее время развернутое идеологическое и организационное воплощение. Вместе с тем процесс институционализации цивилизационного диалога (межцивилизационной коммуникации) еще не завершен, он не приобрел необратимого характера, не стал внутренне необходимым, системным качеством организации и самосознания переживающего кризис мирового сообщества. Альтернативой межцивилизационной стабильности международных отношений и мирового порядка может стать – при дальнейшем росте международной напряженности – деинституционализация, кризис и делигитимация институтов цивилизационного диалога.

Укреплению и повышению эффективности диалога – на уровне массо-

вой религиозной культуры и религиозных движений – могла бы способствовать, по нашему мнению, организация на постоянной основе контактов крупных религиозных общин с институтами мирового сообщества, и прежде всего – с институтами ООН. Предпосылки для этого может создать образование при ООН Международного совета по делам религий (или Совета всемирного межконфессионального диалога), в который могли бы войти представители и, возможно, духовные лидеры крупнейших конфессий мира, ученые и эксперты из различных стран мира. Безусловно, необходимо вовлечение в организованный цивилизационный диалог на темы сближения Востока и Запада, цивилизационных ценностей ислама и христианства, а также утверждения принципов глобальной этики (этической парадигмы миропорядка) влиятельных политических лидеров и религиозных авторитетов христианского и исламского миров. Стимулом к такому диалогу могло бы стать признание и изучение идеологии исламизма как альтернативного западным ценностям мировоззрения, религиозно-политической модели мироустройства.

Список литературы

Абулмагд А.К., Ариспе Л., Ашрави Х., Кардозу Р. (2002) Преодолевая барьеры. Диалог между цивилизациями. М.: Логос.

Андреева Л.А. (2017) Феномен «Южного христианства» в Тропической Африке в XXI веке: характерные черты и тенденции цивилизационного развития // Цивилизационные альтернативы Африки. Т. II. М.: Институт Африки РАН. С. 129–145.

Бергер П.Л. (2004) Введение. Культурная динамика глобализации // Бер-

гер П.Л., Хантингтон С. (ред.) Многоликая глобализация. Культурное разнообразие в современном мире. М.: Аспект Пресс. С. 8–26.

Библер В.С. (1991) От наукоучения – к логике культуры (Два философских введения в двадцать первый век). М.: Политиздат.

Боришполец К.П. (2008) За что боремся? // Лебедева М.М. (ред.) «Приватизация» мировой политики: локальные действия – глобальные результаты. М.: Московский государственный институт международных отношений. С. 190–208.

Вершинина В.Ю. (2013) Религиозный фактор международных отношений в XXI веке // Актуальные проблемы современных международных отношений. № 1. С. 6–11.

Давыдов В.М. (2010) Альянс цивилизаций – исторический императив // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). Сборник материалов «круглого стола». М.: Институт Латинской Америки РАН. С. 13–18.

Жданов Н.В. (1991) Исламская концепция миропорядка. М.: Международные отношения.

Игнатенко А.А. (2004) Ислам и политика. М.: Институт религии и политики.

Игнатенко А.А. (2007) Ислам в XXI веке: главные направления исследований // Политика. Анализ. Хроника. Прогноз. № 4. С. 7–34.

Касаткин П.И. (2010) О роли религиозных акторов в современных мировых политических процессах // Вестник Московского государственного института международных отношений – Университета. № 1. С. 257–261.

Ковальский Н.А. (2000) Религиозный фактор: проблемы влияния на мировую политику // Религия и политика на рубеже двух тысячелетий. М.: Экслибрис-Пресс. С. 5–11.

Ланда Р.Г. (2005) Политический ислам: предварительные итоги. М.: Институт Ближнего Востока.

Малашенко А.В. (2006) Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир.

Малашенко А.В. (2007) Ислам для России. М.: РОССПЭН.

Мирский Г.И. (2002) «Политический ислам» и западное общество // Полис. Политические исследования. № 1. С. 78–86.

Мирский Г.И. (2010) Ислам: история и современность // Новая и новейшая история. № 1. С. 3–20.

Митрофанова А.В. (2008) Религиозный фактор в мировой политике и проблема «цивилизаций» // Век глобализации. № 1. С. 109–119.

Мишучков А.А. (2015) Стратегия мусульманского проекта диалога цивилизаций // Вестник Оренбургского государственного университета. № 8. С. 194–200.

Мчедлова М.М. (2011) Религия и политика: возможные интерпретации новых реалий // Ценности и смыслы. № 3. С. 70–79.

Наумкин В.В. (2009) Ислам как «коллективный игрок» // Богатуров А.Д. (ред.) Современная мировая политика: Прикладной анализ. М.: Аспект Пресс. С. 438–458.

Папкова И.А. (2010) Религия и международные отношения: состояние дисциплины в США // Политика. Анализ. Хроника. Прогноз. № 1. С. 112–117.

Резолюция Генеральной Ассамблеи ООН «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями» (2012) // Партнерство цивилизаций. № 1. С. 130–135.

Семедов С.А. (2009) Ислам в политике: идеология и практика. М.: Экон-Информ.

Степанова Е.А. (2012) Вера и толерантность // Шахнович М.М., Чу-

макова Т.В., Стецкевич М.С., Терюкова Е.А. (ред.) Религия в меняющемся мире. СПб.: Издательство Санкт-Петербургского университета. С. 26–43.

Тойнби А.Дж. (1995) Цивилизация перед судом истории. Постигание истории. Мир и Запад. М.: Прогресс; СПб.: Культура.

Хантингтон С. (2003) Столкновение цивилизаций. М.: АСТ.

Яковлев А.И. (2013) Религиозный фактор в мировой политике в эпоху глобализации: от секуляризации к фундаментализму // Вестник Московского государственного университета. Сер. 25: Международные отношения и мировая политика. № 4. С. 4–38.

Яковлев П.П. (2010) Столкновение или альянс цивилизаций? Новые вызовы международному сообществу // «Альянс цивилизаций» (трудный диалог в условиях глобализации). Сборник материалов «круглого стола». М.: Институт Латинской Америки РАН. С. 19–42.

Berger M. (2010) Religion and Islam in Contemporary International Relations, Hague: Netherlands Institute of International Relations.

Berger P. (1999) The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, Washington Ethic and Public Policy Center.

Dawson S. (2013) The Religious Resurgence and International Relations Theory // Religious Studies Review, no 39, pp. 201–221.

Fox J. (2001) Religion as an Overlooked Element of International Relations // International Studies Review, vol. 3, no 3, pp. 53–73.

Gong G.W. (1984) The Standard of “Civilization” in International Society, Oxford: Clarendon Press.

Gorski P.S. (2012) The Post-secular in Question: Religion in Contemporary Society, N.Y.: Social Science Research Council.

Haynes J. (2012) Religion, Politics, and International Relations: Change and Continuity // *Global Policy*, no 3, pp. 251–252.

Hurd E.Sh. (2009) *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.

Hurd E.Sh. (2015) *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton: Princeton University Press.

Procter J.H. (1965) *Islam and International Relation*, New York: Frederick A. Praeger.

Santal N.A., Fox J. (2013) *Religion in International Relations Theory: Interactions and Possibilities*, N.Y.: Routledge.

Snyder J.L. (2011) *Religion and International Relations Theory*, N.Y.: Columbia University Press.

Desecularization of the World Community as Tension Source in the International Relations and World Politics

Igor V. SLEDZEVSKIY

DSc in History, Head of the Center of the Civilization and Regional Researches, FGBUN Institute for African Studies Africa of RAS; Professor, Russian State Humanitarian University. Address: 30/1, Spiridonovka St., Moscow, 123001, Russian Federation. E-mail: igor25011904m@yandex.ru

CITATION: Sledzevskiy I.V. (2018) Desecularization of the World Community as Tension Source in the International Relations and World Politics. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 30–45 (in Russian).

DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-30-45

ABSTRACT. Article is devoted to a role of world religions in the modern international relations and world politics. The phenomenon of world religious revival, his connection with globalization processes, formation of the multi-polar, polycivilization world is investigated. A research objective is the analysis of tendencies of a desecularization of the world community, the reasons and possible consequences of this process in global measurement. Article includes Introduction, three analytical sections and the Conclusion. In Introduction the phenomenon of world religious revival and approaches to his studying is presented. It is asked about a desecularization of the world community as a possible subject of the new direction of the international political researches – the international religious studies. The thesis about

crisis of secular bases of modern political system of the world is proved in the first section. Revision of bases of a world order and standards of belonging to the world community from positions of the reviving religious fundamentalism, the cultural and political and social and economic bases of this process are considered. In the second section the role in a desecularization of the world community of political Islam (Islamism) is analyzed. It is noted that the greatest danger of politicization of Islam consists in emergence of difficult surmountable civilization break in the world community between the Western world (still confident in universality of the values) and the world of Islam. In the third section the possibilities of prevention of disintegration of the existing system of the international relations and collision of the cul-

tural worlds are considered. The main attention is paid to processes of a global political institutionalization of such dialogue and its justification in the concept of global ethics – purposeful coordination and gradual connection of the basic moral and ethical values concluded in great religious and cultural traditions of the world. In the final section of article the conclusion is drawn that process of an institutionalization of civilization dialogue (civilization communication) it isn't finished yet and didn't become irreversible.

KEY WORDS: world religions and world politics, religious consciousness and religious identity in the conditions of globalization, religious fundamentalism, a desecularization of the world community, civilization alternatives of development of the international relations and world politics

References

- Aboulmagd A.K., Arizpe L., Ashrawi H., Cardoso R. (2002) *Preodolevaya bar'ery. Dialog mezhdru tsivilizatsiyami* [Crossing the Divide. Dialogue among Civilizations], Moscow: Logos.
- Andreeva L.A. (2017) Fenomen «Yuzhnogo khristianstva» v Tropicheskoy Afrike v XXI veke: kharakternye cherty i tendentsii tsivilizatsionnogo razvitiya [“The Southern Christianity” in Tropical Africa in the XXI Century: Characteristic Features and Tendencies of Civilization Development]. *Tsivilizatsionnye al'ternativy Afriki*. T. II. [Civilization Alternatives of Africa. Vol. II], Moscow: Institute for African Studies, RAS, pp. 129–145.
- Berger M. (2010) *Religion and Islam in Contemporary International Relations*, Hague: Netherlands Institute of International Relations.
- Berger P. (1999) *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Washington Ethic and Public Policy Center.
- Berger P.L. (2004) Vvedenie. Kul'turnaya dinamika globalizatsii [Introduction. Cultural Dynamics of Globalization]. *Mnogolikaya globalizatsiya. Kul'turnoe raznoobrazie v sovremennom mire* [Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World] (eds. Berger P.L., Huntington S.P.), Moscow: Aspekt Press, pp. 8–26.
- Bibler V.S. (1991) *Ot naukoucheniya – k logike kul'tury: dva filosofskikh vvedeniya v dvadtsat' pervyy vek* [From Scientific Doctrines – to Culture Logic: Two Philosophical Introductions to the XXI Century], Moscow: Publishing house of political literature.
- Borishpolets K.P. (2008) Za chto bo-remsya? [What We Fight for?]. «Privatizatsiya» mirovoj politiki: lokal'nye dejstviya – global'nye rezul'taty [“Privatization” of World Politics: Local Actions – Global Results] (ed. Lebedeva M.M.), Moscow: Moscow State Institute of International Relations, pp. 190–208.
- Davydov V.M. (2010) Al'yans tsivilizatsij – istoricheskij imperative [Alliance of Civilizations – a Historical Imperative]. «Al'yans tsivilizatsij» (trudnyj dialog v usloviyakh globalizatsii). *Sbornik materialov «kruglogo stola»* [“Alliance of Civilizations” (Difficult Dialogue in the Conditions of Globalization). Collection of Materials of “a Round Table”], Moscow: Institute of Latin America, RAS, pp. 13–18.
- Dawson S. (2013) The Religious Resurgence and International Relations Theory. *Religious Studies Review*, no 39, pp. 201–221.
- Fox J. (2001) Religion as an Overlooked Element of International Relations. *International Studies Review*, vol. 3, no 3, pp. 53–73.
- Gong G.W. (1984) *The Standard of “Civilization” in International Society*, Oxford: Clarendon Press.
- Gorski P.S. (2012) *The Post-secular in Question: Religion in Contemporary Society*, N.Y.: Social Science Research Council.

Haynes J. (2012) Religion, Politics, and International Relations: Change and Continuity. *Global Policy*, no 3, pp. 251–252.

Huntington S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsij* [The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order], Moscow: AST.

Hurd E.Sh. (2009) *The Politics of Secularism in International Relations*, Princeton: Princeton University Press.

Hurd E.Sh. (2015) *Beyond Religious Freedom: The New Global Politics of Religion*, Princeton: Princeton University Press.

Ignatenko A.A. (2004) *Islam i politika* [Islam and Policy], Moscow: Institute of religion and policy.

Ignatenko A.A. (2007) Islam v XXI veke: glavnye napravleniya issledovaniy [Islam in the XXI Century: Main Directions of Researches]. *Politiya. Analiz. Khronika. Prognoz*, no 4, pp. 7–34.

Kasatkin P.I. (2010) O roli religioznykh aktorov v sovremennykh mirovykh politicheskikh protsessakh [About a Role of Religious Actors in Modern World Political Processes]. *The Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo instituta mezhdunarodnykh otnoshenij – Universiteta*, no 1, pp. 257–261.

Koval'skij N.A. (2000) Religioznyj faktor: problemy vliyaniya na mirovuyu politiku [Religious Factor: Problems of Influence on World Politics]. *Religiya i politika na rubezhe dvukh tysyacheletij* [Religion and Politics at the Turn of Two Millennia], Moscow: Ekslibris-Press, pp. 5–11.

Landa R.G. (2005) *Politicheskij islam: predvaritel'nye itogi* [Political Islam: Preliminary Results], Moscow: Institute of the Middle East.

Malashenko A.V. (2006) *Islamskaya al'ternativa i islamistskij projekt* [Islamic Alternative and Islamic Project], Moscow: Whole world.

Malashenko A.V. (2007) *Islam dlya Rossii* [Islam for Russia], Moscow: ROSSPEN.

Mchedlova M.M. (2011) *Religiya i politika: vozmozhnye interpretatsii* no-

vykh realij [Religion and Policy: Possible Interpretations of New Realities]. *Tsennosti i smysly*, no 3, pp. 70–79.

Mirskij G.I. (2002) «Politicheskij islam» i zapadnoe obshchestvo [“Political Islam” and Western Society]. *Polis*, no 1, pp. 78–86.

Mirskij G.I. (2010) Islam: istoriya i sovremennost' [Islam: History and Present]. *Novaya i novejschaya istoriya*, no 1, pp. 3–20.

Mishuchkov A.A. (2015) Strategiya musul'manskogo proekta dialoga tsivilizatsij [Strategy of the Muslim Project of Dialogue of Civilizations]. *Vestnik Orenburgskogo gosudarstvennogo universiteta*, no 8, pp. 194–200.

Mitrofanova A.V. (2008) Religioznyj faktor v mirovoj politike i problema «tsivilizatsij» [Religious Factor in World Politics and a Problem of “Civilizations”]. *Vek globalizatsii*, no 1, pp. 109–119.

Naumkin V.V. (2009) Islam kak «kollektivnyj igrok» [Islam as “the Collective Player”]. *Sovremennaya mirovaya politika: Prikladnoj analiz* [Modern World Politics: Applied Analysis] (ed. Bogaturov A.D.), Moscow: Aspect Press, pp. 438–458.

Papkova I.A. (2010) *Religiya i mezhdunarodnye otnosheniya: sostoyanie diszipliny v SShA* [Religion and International Relations: a Condition of Discipline in the USA]. *Politiya. Analiz. Khronika. Prognoz*, no 1, pp. 112–117.

Procter J.H. (1965) *Islam and International Relation*, New York: Frederick A. Praeger.

Rezolyutsiya General'noj Assamblei OON «Global'naya povestka dnya dlya dialoga mezhdru tsivilizatsiyami» (2012) [The Resolution of the United Nations General Assembly “The Global Agenda for Dialogue between Civilizations”]. *Partnerstvo tsivilizatsij*, no 1, pp. 130–135.

Sandal N.A., Fox J. (2013) *Religion in International Relations Theory: Interactions and Possibilities*, N.Y.: Routledge.

Semedov S.A. (2009) *Islam v politike: ideologiya i praktika* [Islam in Policy: Ide-

ology and Practice], Moscow: Ekon-Inform.

Snyder J.L. (2011) *Religion and International Relations Theory*, N.Y.: Columbia University Press.

Stepanova E.A. (2012) Vera i tolerantnost' [Belief and Tolerance]. *Religiya v meniyayushhemsya mire* [Religion in the Changing World] (eds. Shakhnovich M.M., Chumakova T.V., Stetskevich M.S., Teryukova E.A.), St. Petersburg: Publishing House of the St. Petersburg University, pp. 26–43.

Toynbee A.J. (1995) *Tsivilizatsiya pered sudom istorii. Postizhenie istorii. Mir i Zapad* [Civilization on Trial], Moscow: Progress; St. Petersburg: Culture.

Vershinina V.Yu. (2013) Religioznyj faktor mezhdunarodnykh otnoshenij v XXI veke [Religious Factor of the International Relations in the XXI Century]. *Aktual'nye problemy sovremennykh mezhdunarodnykh otnoshenij*, no 1, pp. 6–11.

Yakovlev A.I. (2013) Religioznyj faktor v mirovoj politike v e'pokhu global-

izatsii: ot sekulyarizatsii k fundamentalizmu [The Religious Factor in World Politics during a Globalization Era: from Secularization to Fundamentalism]. *Vestnik Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta Seriya 25: Mezhdunarodnye otnosheniya i mirovaya politika*, no 4, pp. 4–38.

Yakovlev P.P. (2010) Stolknovenie ili al'yans tsivilizatsij? Novy'e vy'zovy mezhdunarodnomu soobshchestvu [Collision or Alliance of Civilizations? New Calls to the International Community]. «Al'yans tsivilizatsij» (*trudnyj dialog v usloviyakh globalizatsii*). *Sbornik materialov «kruglogo stola»* [“Alliance of Civilizations” (Difficult Dialogue in the Conditions of Globalization). Collection of Materials of “a Round Table”], Moscow: Institute of Latin America, RAS, pp. 19–42.

Zhdanov N.V. (1991) *Islamskaya kontseptsiya mirovoryadka* [Islamic Concept of World Order], Moscow: International Relations.

Проблемы Старого Света

Общественно-политическая роль религии в Европе: запрос на христианскую идентичность

Роман Николаевич ЛУНКИН

кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, Институт Европы Российской академии наук, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества ИЕ РАН, заместитель главного редактора журнала «Современная Европа». Адрес: 125993, Москва, Моховая ул., д. 11, стр. 3. E-mail: romanlunkin@gmail.com

ЦИТИРОВАНИЕ: Лункин Р.Н. (2018) Общественно-политическая роль религии в Европе: запрос на христианскую идентичность // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 46–64.
DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-46-64

АННОТАЦИЯ. В статье проанализирована общественно-политическая роль христианских церквей, их позиция в Европе с точки зрения статистики и присутствия околоцерковных структур в обществе. Автор делает вывод, что политизация христианства на европейском континенте связана как с сохранением роли христианских церквей в обществе, так и с секуляризацией, которая в европейском и североамериканском мире отнюдь не превратилась в десекуляризацию (возращение религии затронуло лишь Латинскую Америку, Африку и Азию). Слабость современного европейского общества в выражении и защите своей идентичности заставила политиков искать поддержки у христианского мировоззрения. Различные конфессии показали способность к стабильному развитию и социальной мобильности в период формирования ЕС. Европейская политизация христианства стала частью мирового процесса превращения религии в способ самовыражения идентичностей в условиях неизбежной глобализации и ста-

новления демократии как оптимальной нормы существования. Основными чертами этого процесса стали рост числа и влияния околоцерковных гражданских институтов, сетевая церковная деятельность, возможность отразить разные формы идентичности в рамках христианизированных демократических структур.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религия и политика, государственно-церковные отношения, проблемы идентичности, секуляризация, традиционализм, религиозность в Европе, межконфессиональные отношения

Церкви обладают разного рода влиянием даже в обществе, которое дистанцируется от религиозных институтов и где численность практикующих верующих падает. Пример европейских стран говорит не только об их секулярной «евроисключительности» на фоне других частей мира, где религиозность населения выше, но и о появлении новых форм косвенного участия церковных институтов в полити-

ческой жизни. Начиная со времен признания христианства властью при Константине Великом церковь выполняет определенные социальные и культурные функции, является историческим символом той или иной нации. Лишь в XVIII–XIX вв. процесс секуляризации сформировал общественное сознание, которое в предыдущие века считалось бы сумасшествием [Тэйлор 2017], и это лишило отношения государства, общества и церквей прежних оснований и логики. Церкви, в свою очередь, либо вообще отказались от тесной связи с государственной властью, либо солидаризировались с либеральными элитами. Разрыв церквей и государства, упадок христианства, казалось бы, был запрограммирован.

Однако в начале XXI в. структурный и идеологический потенциал христианства снова оказался востребован в современной публичной политике. Европейское своеобразие сформировало уникальный именно для этого континента тип церковной демократии.

В отличие от поведения церкви (прежде всего католической) в конце XIX в. – начале XX в., когда она противостояла демократии в любых формах (и социал-демократии), современные церковные структуры вступают в конфликт (или в диалог) с политическими элитами отнюдь не с реакционных консервативных позиций. Все ровно наоборот. Большинство конфессий на протяжении XX в. коснулся процесс признания демократии, прав и свобод человека, межрелигиозного диалога в качестве ценностей, которые укоренены в евангельском учении. Самым всесторонним осмыслением демократии и окончательного отделения церкви от государства стал Второй Ватиканский собор католической церкви. В радикальном виде адаптация к либеральной демократии воплощается в тех церквях (лютеране, методисты, часть англиканской церк-

ви), которые признают однополые браки, корректируя Библию. Консервативную демократизацию совершают протестанты евангельского направления, представленные также и в Европе: баптисты, кальвинисты-реформаты, пятидесятники и харизматы, евангельские христиане, адвентисты, пресвитериане (консерватизм – в соблюдении библейских семейных и иных моральных норм). Для других церквей (в основном, православных) путь демократизации также связан с сохранением консервативных ценностей, как и у протестантов-евангелистов, но отличается более сложным процессом «развода» с национальными государствами (это хорошо заметно на примере постсоветских обществ) и намного большей ролью национально-культурной идентичности в мировоззрении и восприятии особенностей религиозности (тогда как у католиков, а тем более у евангелистов вера теснее связана с практической религиозностью).

Новая политическая роль церквей в контексте европейской политики стала предметом анализа для исследователей со второй половины 2000-х гг. как результат роста влияния религии в международных отношениях, проблем диалога христианской культуры и ислама, нарастающего демографического или миграционного кризиса в Европе, кризиса евроинтеграции и доверия к институтам власти. Как отмечают ученые, основные конфликты религии и политики разворачиваются вокруг двух ключевых разногласий. С одной стороны, это несогласие с местом религии в принятии решений, возможностями каждой деноминации сочетаться с правилами представительной демократии и восприятием разумного языка публичных дискуссий. С другой стороны, это вопросы об идентичности той или иной социальной группы на религиозной почве и балансе между вза-

имным признанием партикуляризов и свободы выражения [Foret, Itçaina 2013]. Дестабилизация Европы, как отмечают политологи, «побудила многих авторитетных представителей европейских интеллектуальных элит, церковных кругов, да и самого бизнеса поставить вопрос о необходимости возврата европейского капитализма к его моральным ценностям – трудолюбию, бережливости, скромности, индивидуальной и социальной ответственности. Эти призывы адресованы не только бизнесу, но и европейскому обществу в целом» [Рубинский 2013]. Публичная значимость религии выросла в условиях ситуации растущего плюрализма [Каргина 2015].

Опираясь на теорию «множественных современностей» («multiple modernities») исследователи делают вывод, что секуляризованная Европа не предлагает какого-либо запрограммированного пути, которому обязательно должны следовать все модернизированные общества. К примеру, разделение между секулярным и сакральным, по мнению социолога Альфреда Степана, не является доминирующей парадигмой западных демократий и в еще меньшей степени обнаруживается в остальном мире. Между тем Степан отмечает неизбежность сочетания секуляризма, современности (модерности) и демократии, а значит, необходимость организовывать сосуществование религии и политики. Его идея «двойной толерантности» («twin tolerance») подразумевает, что политическое и религиозное поля могут функционировать свободно, что более правильно, чем при сепарационной модели государственно-церковных отношений [Stepan 2001].

Пытаясь понять будущее воздействие конфессий на европейцев, эксперты Всемирного банка дали оценку мировоззрения западного христианства (католицизма и протестантизма)

и православия, представителей которого стало намного больше в ЕС в связи с его расширением [Djankov, Nikolaeva 2018]. Оказалось, что православные менее счастливы, меньше готовы к экономическим рискам, меньше надеются на правительство, в большей степени полагают, что богатство возможно лишь за счет других, чем католики и протестанты. Вместе с тем различий в восприятии демократии обнаружено не было – ценности прав человека стали нормой для всех конфессий. Основанием для таких выводов послужили опросы в рамках мирового исследования ценностей (World Values Survey) и опросов Европейского и Всемирного банков (EBRD-World Bank Life in Transition Survey).

Многие авторы призывали интегрировать в европейских странах религию в публичную политику по американскому примеру [Jenkins 2007]. Другие отмечали отсутствие однозначной оценки отношений религии и общества: вера может поляризовать общества, а может служить развитию гражданственности [Berger 2005]. Ю. Хабермас подчеркивал, что в постсекулярном обществе секулярные граждане должны научиться учитывать интересы религиозных сообществ [Хабермас 2010].

Позиции христианства в Европе

Важным фактором трансформации церковных форм деятельности и демократизации церквей стало неожиданное и для самих церквей отсутствие фатального упадка веры, который бы сводил роль церковных структур к роли лишь «хранителей культуры». Несмотря на падение численности верующих практически во всех европейских странах, христианство остается ведущей религиозной силой континента. Количество церквей и верующих, вернее

представление самих церковных лидеров о своей роли и месте в обществе, является общественно-политическим фактором, который используется религиозными институтами для того, чтобы доказать свою значимость. Политики рассматривают церкви в качестве общественной силы, символа традиции, инструмента влияния на граждан. Однако роль церквей – сложносоставная, а их развитие несравнимо с деятельностью светских партий и движений.

Несмотря на то что численность христиан уменьшится, а население Европы незначительно увеличится, процент мусульман, проживающих в Ев-

ропе, по сравнению со всеми мусульманами в мире по прогнозам Центра Пью останется неизменным и в 2015, и в 2060 – 3% (на 2050 г. мусульман в Европе – 10% от всех европейцев). Православных в мире по-прежнему больше в Европе (77% на 2010), тогда как католиков и протестантов больше в южной части полушария [Orthodox Christianity in the 21st Century 2017]. Протестантов больше в Северной Европе, католиков – в Западной и Южной Европе, православных – в Восточной Европе и России.

В отличие от стран Латинской Америки или США, христианская само-

Таблица 1. Настоящее и будущее христианства и христианских конфессий в Европе*

Христианское население (по сравнению с мировым) на 2015, %	24	
Христианское население (по сравнению с мировым) на 2060, %	14	
Христианское население региона на 2011, % (Global Christianity)	76,2	
Католиков в регионе на 2011, %	46,3	261 660 000 чел.
Православных в регионе на 2011, %	35,4	200 160 000 чел.
Протестантов в регионе на 2011, %	17,8	100 640 000 чел.
Других христиан в регионе на 2011, %	0,5	3 100 000 чел.
Протестантские конфессии		
	% в регионе	% от численности пятидесятников в мире
Пятидесятники	1,5	4
Харизматы	1,8	4,3
Евангельские христиане	2,9	7,5
Христианство и миграция**		
Христианское население региона на 2010, %	74,5	553 280 000 чел.
Христианское население региона на 2050 с учетом ожидаемой миграции, %	65,2%	454 090 000 чел.
Христианское население региона на 2050 без учета ожидаемой миграции, %	66,7	
Христианство и возрастные группы		
Христиане, 0–14 лет	15	
Христиане, 15–59 лет	61	
Христиане, 60+	24	
Христиане, средний возраст	42	

Источники:

* [The Changing Global Religious Landscape 2017];

** [The Future of World Religions 2015].

идентификация остается важным фактором национального самоопределения европейцев, несмотря на нежелание большинства посещать богослужения. Для обозначения этого феномена социологи предложили целый ряд определений: «замещающая религия» («vicarious religion») как делегирование церквям культурной и исторической роли, «вера без принадлежности» («believing without belonging») – сохранение базовых представлений о значимости христианства, о церковной тради-

ции при отсутствии интереса/доверия у большинства к религиозным структурам [Davie 2013]. Однако индивидуализация религии ведет также и к гражданской активности людей в рамках духовных околоцерковных сетей [Эрвье-Леже 2015].

Всемирное исследование ценностей (2010–2014), как и опросы Центра Пью и данные Ватикана, подтверждает стремление европейцев идентифицировать себя с какой-либо деноминацией, в том числе с католицизмом.

Таблица 2. Национальная идентичность и религия

Религиозная принадлежность и национальная идентичность в Центральной и Восточной Европе*		
	Среднее по православным	Среднее по католикам
% тех, кто сказал, что быть православным/католиком важно для национальной идентичности	70	57
% тех, кто сказал, что согласен с утверждением: «Наш народ несовершенен, но наша культура имеет превосходство перед другими»	68	45
% тех, кто считает, что государство должно поддерживать распространение религиозных ценностей и убеждений в своей стране	42	28
% тех, кто считает, что очень важно принадлежать к доминирующей религиозной группе, чтобы быть «истинным» патриотом своего государства	41	23
% тех, кто считает, что национальная церковь должна получать финансовую поддержку от государства	56	41
Статус религии в европейских странах**		
	Страны с официальной или привилегированной религией ¹	Страны, где нет официальной или привилегированной религии ²
% тех, кто полагает, что религия должна быть отделена от государственной политики	50	68
% тех, кто считает, что принадлежность к доминирующей религиозной группе важна для того, чтобы быть частью национальной идентичности	66	43

Источники:

* [Cooperman, Sahgal, Schiller 2017];

** [Kishi, Cooperman, Schiller 2017].

1 Польша, Греция, Молдавия, Сербия, Румыния, Белоруссия, Болгария, Россия, Литва, Грузия, Армения.

2 Босния, Чехия, Хорватия, Эстония, Венгрия, Латвия, Украина.

Ключевую роль в общественной структуре стали играть околоцерковные организации, которые занимаются разного рода социальной и благотворительной деятельностью (околоцерковные институты – организации, проекты и инициативы, созданные с санкции церкви или сотрудничающие с церковью, основанные верующими или «сочувствующими», но не имеющие прямой официальной связи с церковью). Существуют межцерковные организации (общеевропейские ассоциации) и церковные структуры (например, католическое общество «Каритас»), а так-

же множество неправительственных организаций, связанных с конфессиями и верующими (faith-based organizations). Такого рода организации стали играть самостоятельную роль во взаимодействии со структурами ЕС в условиях, когда церкви потеряли привилегии, а национальные церкви перестали играть прежнюю роль в условиях евроинтеграции [Steven 2009; Beaumont, Cloke 2012]. Точной статистики численности такого рода организаций нет, в рамках ЕС по религиозному признаку подсчет не ведется. Однако значимость околоцерковных некоммерческих ор-

Таблица 3. Христианские конфессии в некоторых странах Европы, World Values Survey (2010–2014)³

Германия		
Католики	Протестанты	Православные
26,6	32,6	1,7
Нидерланды		
Католики	Протестанты	Православные
17,6	10,5	–
Польша		
Католики	Протестанты	Православные
92,3	0,2	0,8
Россия		
Католики	Протестанты	Православные
0,3	1,2	60,7
Испания		
Католики	Протестанты	Православные
72,3	0,9	0,2
Украина		
Католики	Протестанты	Православные
6,2	2	73,2
Швеция		
Католики	Протестанты	Православные
1,3	59,9	0,8

3 Выборка стран отражает наличие данных в рамках этой волны исследований, а также представляет собой пример стран с православным, католическим, протестантским большинством и смешанных. World Values Survey (2010–2014). Crossings by country Study # 906-WVS2010. v.2015.04.18. 3.332–344.

ганизаций постоянно растет. Представление о роли околоцерковных институтов в гражданском обществе может дать наиболее подробная статистика крупнейшей конфессии – католической церкви.

На 2017 г., согласно данным церковного Института статистики, из 716 млн европейцев членами католической церкви являются 285 млн, или 39,87% населения (численность католиков в среднем снижается на 0,21%). При этом на 2000 г. в Европе проживало 27,8% католиков всего мира и 41,4% католиков среди европейского населения [Presentazione dell'Annuario Pontificio 2000]. Об относительности этих цифр говорит то, что количество католиков в мире растет, но остается в пределах 18% населения планеты, в Европе численность католиков снижается, но сохраняется на уровне 40% от всего европейского населения (что вполне сочетается с итогами опросов Центра Пью). Европа лидирует по количеству священников (170 тыс. чел.) среди всех частей света.

В контексте укрепления общественной роли церкви ключевое значение имеет количество благотворительных и иных социальных организаций. По этому признаку Европа отличается от всех остальных частей света, несмотря на спад числа верующих. Социальных организаций в Европе практически столько же, сколько и в Америке (в 2017 г. – 39 361 в Европе, в Америке 39 734), хотя на американском континенте католиков в два раза больше. Помимо этого, в Европе самое большое количество представителей церкви – сотрудников светских институтов (на 2017 г. – более 14 500, в три раза больше, чем в Америке). На 2017 г. в мире насчитывается 118 тыс. католических общественных и благотворительных институтов. Динамика 2000-х гг. показывает рост значения «иных социальных институтов», то есть новых социальных

проектов, помимо существующих образовательных и социальных учреждений церкви, с 1688 в 2004 г. до 15624 в 2015 г. [Le Statistiche della Chiesa Cattolica 2017].

Динамика развития социальных институтов показывает не только рост их числа, но и изменение характера участия общин и верующих в общественной жизни. Во-первых, к 2017 г. почти половину всех форм социальной организации составляют неформальные или новые инициативы (иные социальные институты, помимо больниц, детских домов, домов престарелых, образовательно-воспитательных организаций, которые в 2004–2012 гг. составляли большую часть). Во-вторых, общий рост привычных и, в особенности, новых социальных форм организации пришелся на период обострения миграционного кризиса и необходимости помощи беженцам и в целом осознания миссии церкви среди всех категорий иммигрантов при папе Франциске. Как на примере Испании подчеркивает И.Л. Прохоренко, хотя сферы деятельности католической церкви и были ограничены (основы католицизма изъяты из числа базовых школьных дисциплин, влияние христианских ценностей на сознание и поведение людей снизилось), церковь играет ведущую роль в помощи иммигрантам, фактор религиозной идентичности растет в условиях инокультурной иммиграции, ставящей под вопрос принципы светского государства [Прохоренко 2015, с. 87]. Приспособление церкви к новым обстоятельствам и реакция на социальные вызовы говорят о мобильности и высокой степени самоорганизации церкви в Европе.

Помимо католицизма, аналогичные качества присущи протестантским конфессиям – как «старым» лютеранским и реформатским церквям, так и «новому» евангельскому движению евангелистов и пятидесятников. Од-

ним из примеров изменений, произошедших в скандинавском лютеранстве, являются развитие диаконии в церкви Швеции и трансформация приходской деятельности, которая стала включать в себя активную помощь иммигрантам, широкий экуменический диалог, даже доступ к причастию некрещеных и прием на работу мусульман [Чернышева 2015, с. 507–529]. Православные церкви Европы идут в этом же направлении, отвечая на социальные нужды людей: создаются новые типы приходов как социокультурных комплексов, постепенно возникают околоцерковные фонды и проекты (примеры церквей Греции и России говорят о том, что они способны эволюционировать вместе с гражданским обществом и его чаяниями). В Русской православной церкви разворачивание социальной сети приходов происходит с конца 2000-х гг., когда священники стали делегировать ответственность и полномочия мирянам. Православие стало фактором, увеличивающим социальный капитал россиян [Забаяев, Орешина, Пруцкова 2014, с. 64–65]. Значительное присутствие околоцерковных организаций в обществе – это политический ресурс, который привлекает политиков, стремящихся использовать христианство для укрепления общеевропейского проекта.

Запрос на христианскую идентичность

С конца 2010-х гг. христианские церкви в лице своих священнослужителей и мирян – церковных активистов или политиков – участвуют в большинстве актуальных дискуссий в Европе. Религиозная аффилиация влияет на политические предпочтения, сохраняет в целом влияние на ценности и культуру европейцев [Kulkova 2017]. Логично

ка церковного участия в критике тех или иных партий или же сотрудничества с властями состоит в стремлении максимально сохранить свою независимость от политических элит. Именно с этим связано обращение к центральной идее, которую защищают церкви, – это идея Европы как дома для всех народов, основанного на универсальных христианских ценностях. Церковное мировоззрение не тождественно национальной исключительности, ксенофобски понимаемому национализму, мигрантофобии, исламофобии, радикальному евроскептицизму. Но позиция церквей (католиков, православных, консервативных протестантов) также не тождественна и глобализму, политике либеральной бюрократии, либерализации в сфере моральных ценностей, евроинтеграции на основах секулярной политкорректности.

Проблемы и особенности распространения ислама в современной Европе не являются объектом исследования в данной статье, но рост влияния христианства в самых разных аспектах тесно связан с исламом. Присутствие ислама спровоцировало интерес к религиозной идентичности в целом и возродило дискуссии о соотношении религиозного и светского, ценностей веры и их воплощения в европейском обществе, соотношения религии и демократии, идентичности и глобальных либеральных ценностей. Определяющими факторами, заставившими политиков обратиться к религии, а религиозных деятелей к политике, стали возможности и опасности религиозного фундаментализма (в том числе в рамках экстремистских проявлений), неконтролируемая инокультурная иммиграция, становление ислама как элемента европейской культуры и идентичности.

В европейском обществе, подверженном фобиям исламизации и изменениям этнического состава населения,

выжженном секуляризацией, которая исключает любое освящение церковью чего бы то ни было, политические деятели заявили о востребованности христианства в публичной сфере. Произошло это впервые столь масштабно после активного участия христианских деятелей в выстраивании общеевропейского единства в послевоенные годы. Стремление привлечь в 1990-е гг. церкви к деятельности Европейского сообщества в рамках инициативы «Душа Европы» председателя Еврокомиссии Жака Делора не привела к каким-либо конкретным результатам. В 2000-е гг. Евросоюз отказался ссылаться на христианские корни в Конституции, а затем в Лиссабонском договоре (хотя ст. 17 и гарантировала церквям особый статус). К 2010-м гг. страх перед миграцией, ростом влияния ислама, международным терроризмом, дезинтеграцией в ЕС, брекзитом и его аналогами в других странах заставил остро ощутить дефицит идентичности и размывание основ для евроинтеграции.

Следует отметить, что к 2000-м гг. христианские партии в целом ряде стран сохранили свои позиции в общественной жизни, однако потеряли связь с церковными структурами и прямую ориентацию на конфессиональный электорат. Ярким примером стал Христианский демократический союз в Германии, где при Ангеле Меркель католики потеряли свое традиционное право занимать посты в высшем партийном руководстве. Между тем действующие политики стали активно обращаться к христианским лидерам с призывами, побуждающими их к большей гражданской активности.

Одним из первых таких призывов, вызвавших бурную общественную реакцию, была речь премьер-министра Великобритании Дэвида Кэмерона в апреле 2014 г. на пасхальном приеме и его последующая статья в «Church Times»⁴. В то время как даже англиканские иерархи называют свою страну «постхристианской», Кэмерон призывал не стесняться заявлять о том, что Великобритания – христианская страна, быть более уверенными в этом, амбициозными и «более евангельскими». По его мнению, расширение роли околоцерковных организаций поможет изменить общество, а политике не хватает «евангелизма», чтобы осознать роль церквей как жизненно важных партнеров государства для улучшения жизни людей и морального состояния общества. Заявление Кэмерона вызвало критику со стороны секулярно настроенной части интеллигенции. Большинство церквей Великобритании (католики, англикане) выступили впоследствии против брекзита, но это не смогло решить исход референдума. Однако церковно-политическая тематика стала более заметной.

Другой и еще более эпохальной речью стало выступление президента Франции Эммануэля Макрона в апреле 2018 г. перед более чем 400 членами Конференции католических епископов Франции⁵. Э. Макрон прямо подчеркнул необходимость восстановить разрушенные партнерские отношения между церковью и государством, роль церквей в социальном служении, межрелигиозном диалоге, защите прав верующих во всем мире. По словам Макрона, в эпоху социальной напряженно-

4 Cameron D. (2014) My Faith in the Church of England // Church Times, April 16, 2014 // <http://www.churchtimes.co.uk/articles/2014/17-april/comment/opinion/my-faith-in-the-church-of-england>, дата обращения 23.05.2018.

5 Discours du Président de la République devant les Evêques de France (2018) // Eglise Catholique en France, April 10, 2018 // <https://eglise.catholique.fr/actualites/cef-recoit-emmanuel-macron/454837-discours-president-de-republique-devant-eveques-de-france/>, дата обращения 23.05.2018.

сти он не может допустить углубления недоверия католиков к политике и к политикам, которые на протяжении многих лет не понимали церковь. Европейцы нуждаются в христианских смыслах в своей жизни и работе, поскольку люди страдают не только от экономических кризисов, но и от релятивизма и нигилизма. Обращаясь к епископам, Э. Макрон сказал беспрецедентные для представителя истеблишмента ЕС слова: «Не впадайте в отчаяние по поводу Европы, которую вы воспитали. Не покидайте землю, которую вы возделали». Таким образом, Э. Макрон реабилитировал христианские корни Европы в рамках публичной политики. Дискуссию вокруг роли церкви начал во время своей предвыборной кампании Франсуа Фийон, проигравший Макрону. Католические симпатии Фийона за нарушение принципа светскости раскритиковала Марин Ле Пен. Э. Макрон за свою речь перед епископами был осужден за то же самое представителями Социалистической партии.

Вместе с тем партнерские отношения церкви и государства не так просто вписать в либеральную модель отношений ЕС с «конфессиональными и неконфессиональными» организациями. Ярким примером сложного взаимодействия церкви и политики в ЕС является позиция канцлера Германии Ангелы Меркель, дочери протестантского пастора, которая, по существу, установила принцип «светскости» в ХДС. Еще в 2007 г. Меркель заявила, что упоминания о Боге и о христианских корнях не будет в проекте Конституции ЕС, хотя сама она не против этого. Таким же образом в 2017 г. Меркель разрешила членам партии голосовать самостоятельно

по вопросу об однополых союзах, хотя сама она – против легализации однополых браков (в итоге однополые браки были разрешены).

Несколько раз Меркель пыталась сделать позицию католической церкви более политкорректной и соответствующей линии ЕС. В 2009 г. Меркель потребовала от папы Бенедикта XVI выступить с заявлением о неприемлемости отрицания Холокоста в ответ на решение папы не лишать сана британского епископа-антисемита Ричарда Уильямсона (хотя папа и осудил позицию епископа). В 2010 г. Меркель создала комиссию по расследованию случаев сексуального насилия в стенах церкви и религиозных образовательных учреждениях. В 2012 г. она призвала католиков и протестантов к примирению, а евангелическо-лютеранской церкви посоветовала быть «более живой» – вовлекать граждан в социальную работу и просвещать их по поводу христианских праздников – и толерантной к исламу. В 2014 г. Меркель специально звонила папе Франциску, который сам сказал об этом в одном из интервью, с тем чтобы понтифик объяснил ей свои обидные слова о Европе как «бесплодной старой женщине», сказанные им во время речи в Европарламенте в ноябре 2014 г. Наконец в рамках общего тренда «возвращения христианства» Меркель высказалась в 2015 г. Канцлер подчеркнула, что хочет видеть больше людей, открыто говорящих: «Я – христианин!». Кроме того, те, кто говорят об опасности ислама, должны, по ее мнению, обращать внимание на собственные корни: канцлер надеется, что жители Старого Света вернутся к своим религиозным практикам⁶.

6 «Вы не хотите исламизации Европы? Приходите в церковь!». Неожиданная позиция Ангелы Меркель (2015) // Сибирская католическая газета. 15 сентября 2015 // <http://sib-catholic.ru/vyi-ne-hotite-islamizatsii-evropyi-prihodite-v-tserkov-neozhidannaya-pozitsiya-angelyi-merkel/>, дата обращения 23.05.2018.

Интересы брюссельской бюрократии в отношении церквей – в том, чтобы мобилизовать христианское наследие в качестве основы для сплоченности европейцев, в том числе «новых» европейцев, иммигрантов и беженцев, представителей других религий. Об этом свидетельствуют и встречи на высшем уровне, и заявления руководителей ЕС. Заместитель председателя Еврокомиссии Франс Тиммерманс, курирующий религиозную сферу, подчеркивает важность «иудео-христианского наследия»: «когда мы говорим об этом наследии, значит ли это, что мы гордимся им и хотим, чтобы оно было основой для диалога с другими? Или же мы делаем это, потому что хотим исключить из нашего сообщества тех, кто не обладает этим наследием, и создать разделение? (...) Мое христианское наследие ничего не значит для меня, если оно исключает других... Я был воспитан иезуитами и францисканцами... Возможно, поэтому сейчас я социалист... Я говорю, как вы, выгляжу, как вы. Совсем не опасен. Я научился тому, что вера не является чем-то абсолютно определенным... Это открытость к людям разных взглядов». Тиммерманс прямо убеждает католических прелатов переформатировать понимание наследия, в том числе в духе энциклик папы Франциска: «Если вы хотите, чтобы Европейский союз обрел второе дыхание, надо рассматривать наше наследие как открытое приглашение, а не что-то из прошлого. Если мы этого не сделаем, это приведет к тоске по прошлому, которая быстро станет новым опиумом для народа. Такая ностальгия, как хорошее вино: оно прекрасно, когда пьешь один-два бокала, но не целую бутылку вина... Догмы, ко-

торых мы придерживаемся как католики и христиане, – это фонарные столбы, освещающие путь. И используйте их так, но не будем пьяницами, которые держатся за столбы, как за догмы, и не движутся вперед». Тиммерманс прямо повторяет основные идеи из речей папы Франциска о беженцах – о том, что главной угрозой является «дегуманизация» в отношении к другим людям. Христианство учит тому, что надо смотреть на мир глазами другого, даже если это африканский беженец в лодке в Средиземном море⁷.

Для политических лидеров, независимо от их личной конфессиональной принадлежности (или равнодушия к вере), христианство стало необходимой частью политической программы. Без христианства не обойтись в противостоянии угрозе исламизма, в решении проблем с мигрантами и их иными конфессиональными и культурными предпочтениями, в преодолении недоверия к бюрократии в Брюсселе. Однако если для правящей либеральной элиты ЕС обращение к церквям – это стремление найти союзников для сохранения своего места в Европейском Союзе как едином пространстве, то для оппозиции («правых популистов») это восполнение вакуума традиции и идентичности, который был создан политикой секуляризации и политкорректности, оправдание евроскептицизма и мягких или радикальных форм ксенофобии.

В рамках «правого популизма» религиозная тематика стала инструментом более ясного обозначения стоящих перед обществом проблем и претензий к правящим кругам. К примеру, лидер христианского крыла партии «Альтернатива для Германии» Анетт Шультнер

7 Speech at the Opening Ceremony of the COMECE (Re)thinking Europe Conference (2017) // European Commission, October 27, 2017 // http://ec.europa.eu/newsroom/just/item-detail.cfm?item_id=50189, дата обращения 23.05.2018.

(в 2013 г. вышла из ХДС) не раз заявляла, что те, кто запрашивают убежища, на самом деле хотят просто устроиться на работу в Германии и «воруют национальную идентичность» у страны⁸. В программе партии «Альтернатива для Германии» религиозной тематике уделяется больше всего места по сравнению с другими движениями в разделах «Ислам не является частью Германии»⁹ и «Немецкая культура вместо «мультикультурализма»». С одной стороны, партия выступала за рациональную критику религии, прежде всего ислама, против религиозных символов в публичном пространстве. С другой стороны, среди основ немецкой культуры перечисляются ценности христианства, античности, гуманизма и Просвещения: «Идеология мультикультурализма ставит под угрозу все эти культурные достижения»¹⁰.

Партия «Право и справедливость» в Польше позиционирует себя как защитницу национальной идентичности и католической церкви, поддерживает тесные отношения с Польской конференцией епископов. Под влиянием католиков партия Ярослава Качиньского продвигает полный запрет аборт, а также приняла решение ограничить доступ к экстренной контрацепции («таблетка следующего дня»), хотя согласно общим правилам ЕС такого рода контрацепция должна быть доступна без рецепта¹¹. Было приостановлено финансирование процедур искусственного оплодотворения.

Лидер венгерской правой партии «Фидеш» премьер-министр Венгрии

Виктор Орбан расценивает миграционный кризис как вызов для христианского характера европейского континента. Орбан считает себя христианским консервативным политиком, его партия сотрудничает с Христианско-демократической народной партией (Kereszténydemokrata Néppárt – KDNP). Ультраправая венгерская партия «Йоббик» (Партия за лучшую Венгрию) более открыто, чем «Фидеш», называет себя «патриотической христианской партией». Манифест этой партии является одним из редких примеров отсылки к христианскому вероучению, а не просто к проблемам идентичности¹². Помимо этого важно отметить, что партия призывает религиозные институты активно включиться в политическую деятельность.

Правая партия «Вперед, Италия» выступает скорее за больший контроль над религиозной жизнью мусульман. Согласно своей программе, партия против интеграции мусульманских общин в итальянское общество, несанкционированные мечети должны быть закрыты, а в контролируемых местах культа проповеди должны вестись только по-итальянски¹³.

Итальянская Лига Севера, в которой католики играют большую роль, выступает в защиту распятий в публичных местах, против экспансии мультикультурализма. Австрийская Партия свободы определяет христианство как духовное основание Европы, отстаивает право на церковный звон против мусульманского азана (громкой молитвы с минарета). Шведская народная пар-

8 Strickland P. (2017) Populism and the Fight for the Soul of German Churches // Al Jazeera, September 5, 2017 // <http://www.aljazeera.com/indepth/features/2017/07/populism-fight-soul-german-churches-170724140321875.html>, дата обращения 23.05.2018.

9 Официальный сайт партии «Альтернатива для Германии» // <https://www.afd.de/zuwanderung-asyl/>

10 Официальный сайт партии «Альтернатива для Германии» // <https://www.afd.de/kultur-medien/>

11 Prange A. (2017) How the Catholic Church Ties in to Poland's Judicial Reform // DW.com, July 24, 2017 // <http://www.dw.com/en/how-the-catholic-church-ties-in-to-polands-judicial-reform/a-39809383>, дата обращения 23.05.2018.

12 Манифест партии «Jobbik» // https://www.jobbik.com/manifesto_0

13 Официальный сайт партии «Вперед, Италия» // <http://www.direzione-italia.it/immigrazione/>

тия также выступает против мечетей и минаретов, ее сторонники – консервативная часть лютеранской церкви. Национальный фронт Франции с ультраконсервативным крылом использует образ Жанны д'Арк и христианские символы. Однако Национальный фронт не акцентирует внимание на христианских ценностях, а исходит из французского понимания светскости.

В Великобритании манифестации против мигрантов-мусульман проводят Английская лига защиты (EDL) и националистическая Британская национальная партия (BNP), а также ряд социалистов-антифашистов. Попытку обратиться к прохристианской риторике BNP делала еще в 2006 г. Партия выступила за возвращение молитвы в школы, а также выпустила постер с изображением Иисуса Христа и надписью: «Если Меня гнали, то будут гнать и вас...» [Ин 15:20]. Сразу после публикации постера с осуждением партии резко выступили церковь Англии, Конференция католических епископов Англии и Уэльса, методистская церковь и ряд христианских организаций. Они заявили о недопустимости использования цитат и евангелия в ксенофобских целях. А в 2008 г. церковь Англии запретила священнослужителям быть членами BNP. Английская лига защиты также объявляла о защите христианской идентичности – на логотипе партии изображен крест и надпись «In hoc signo vinces» («Сим победишь»), с которой победу одержал император Константин¹⁴.

Лидер Партии независимости Соединенного Королевства (UK Independence Party (UKIP) Найджел Фарадж

неоднократно отмечал, что волнуется по поводу ухода христианства из британской жизни, а также говорил о том, что надо сохранять иудео-христианские ценности, чтобы побороть внутренние угрозы. Эти заявления Фараджа привели к религиозному курьезу: в одной из евангельских (протестантских) общин в Пакистане Фараджа стали считать пророком, который возродит «истинное иудео-христианство» в Европе¹⁵.

Новые трактовки роли христианства в Европе со стороны светских деятелей, как либералов, так и традиционалистов, стали для руководства церквей совсем не выгодным предложением, а вызовом, искажением сути христианства. Представители власти не готовы видеть в церковных лидерах политиков, но требуют от них выполнения политических задач. Христианские иерархи уже не хотят быть политиками, но, естественно, хотят видеть в активистах, цитирующих Библию, христиан. В рамках этой атмосферы взаимного непонимания церкви вступили в конфликт и с носителями секулярной идеологии, и с теми, кто решил, что церкви можно снова напрямую вовлечь в политическую деятельность в качестве символа защиты «национальной идентичности».

Руководство церквей, как правило, заявляет о невмешательстве в политику, и это не формальность: высшие иерархи редко заявляют о поддержке какой-либо партии или политической идеологии, предпочитая нейтралитет, тем более что политические элиты диктуют секулярные правила поведения в публичном пространстве. Парадокс

14 Spencer N. (2017) The Rise of Christian Populism // Bible Society, October 6, 2017 // <https://www.biblesociety.org.uk/latest/news/the-rise-of-christian-populism/>, дата обращения 23.05.2018 (Н. Спенсер – директор британского межконфессионального христианского центра «Теос»).
15 Warren J. (2017) The Pakistani Christians Who Worship Nigel Farage // VICE.com, August 14, 2017 // https://www.vice.com/en_uk/article/gyygg7/the-pakistani-christians-who-worship-nigel-farage, дата обращения 23.05.2018.

в том, что это делает позицию христианских институтов еще более заметной и привлекательной, а главное объединяющей и более сильной идеологически по сравнению с бюрократией и левыми партиями.

Позиция церквей, которые приветствуют иммигрантов и защищают единство Европы, кажется противоречием с их ролью национальных символов. Но таким образом, во-первых, они выступают в качестве самостоятельных субъектов политики в отношении национальных властей со своими амбициями, изменениями в политике, их политкорректной светскостью. Во-вторых, актуализируют христианские ценности в обществе, которое их не уже не чувствует и с готовностью и легкостью заменяет на культуру, историю, крайний либерализм или фанатичный национализм. В-третьих, позволяет церкви свободно действовать на аполитичном поле социальной работы – благотворительности, волонтерства, околоцерковных общественных объединений. В-четвертых, для церкви на протяжении XX в. более важной стала наднациональная миссия как естественное следствие глобализации и евангельской природы мировой миссии, от которой христианство никогда не отказывалось.

* * *

Политизация христианства на европейском континенте связана как с сохранением роли христианских церквей в обществе, так и с секуляризацией, которая в европейском и североамериканском мире отнюдь не превратилась в десекуляризацию (подъем религиозности затрагивает Латинскую Америку, Африку и Азию) и создала вакуум идентичности. Кризис мировоззрения современного западноевропейского общества, неспособность элит выражать и защищать свою идентичность,

недоверие к общеевропейским институтам заставили политиков искать поддержки у христианских церквей и религиозного мировоззрения. Различные конфессии показали способность к стабильному развитию и социальной мобильности в период формирования ЕС. Церкви предложили европейским политикам и их избирателям довольно широкий спектр религиозно мотивированных предпочтений, способных подвести фундамент идентичности под разные платформы. В наибольшей степени чаяниям европейской бюрократии отвечают либеральные лютеранские церкви Северной Европы, но они более слабы в миссионерском плане, чем католики и евангелисты; католическая церковь в лице своего европейского епископата является проповедником европейского единства (но на условиях христианской солидарности и милосердия), однако не так либеральна в межрелигиозном диалоге и консервативна в семейных ценностях (хотя внутри католицизма есть разные течения); православные церкви и евангельские деноминации (большинство из которых составляют баптисты, пятидесятники и харизматы) отстаивают образ христианской Европы, но не всегда готовы поддерживать Евросоюз, могут не связывать это единство с единением вокруг брюссельских структур и более артикулированно проявляют свой библейский консерватизм и борьбу за моральные ценности как ключевой элемент идентичности, чем католики.

Европейская политизация христианства стала частью мирового процесса превращения религии в способ самовыражения множества идентичностей в условиях неизбежной глобализации и становления демократии как оптимальной нормы социального существования. Основными чертами этого процесса стали рост числа и влияния околоцерковных гражданских инсти-

тутов, сетевая церковная деятельность, возможность выразить свое представление об идентичности на религиозном языке в рамках партийно-политических и общественных демократических структур. Религия приобрела совершенно иные черты: практическая религиозность в социальном контексте перестала быть главной характеристикой веры, а религиозная идентичность (христианская или исламская) стала важным фактором общественных дискуссий и политической жизни посредством того, что можно назвать «гражданской религиозностью» – комплексом социальных, культурных, политических инициатив верующих и сочувствующих им, где Евангелие может быть руководством к действию и для либеральных демократов, и для консерваторов-фундаменталистов.

Список литературы

- Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. (2014) Социальный капитал русского православия в начале XXI в: исследование с помощью методов социально-сетевого анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1(32). С. 40–66.
- Каргина И.Г. (2015) Современный религиозный плюрализм: теоретико-социологический анализ: Дисс. на соискание ученой степени доктора социологических наук. М.: МГИМО (У) МИД России.
- Прохоренко И.Л. (2015) Этнополитические процессы и нация в меняющемся мире. Испанский опыт регулирования межнациональных отношений и инокультурной иммиграции // Мировая экономика и международные отношения. Т. 59. № 12. С. 80–89.
- Рубинский Ю.И. (2013) Ценностные ориентиры Европы. М.: Институт Европы РАН.
- Тейлор Ч. (2017) Секулярный век. М.: ББИ.
- Хабермас Ю. (2010) Религия, право и политика. Политическая справедливость в мультикультурном Мир-Обществе // Полис. № 2. С. 7–21.
- Чернышева О.В. (ред.) (2015) Религия и церковь в Швеции: от эпохи викингов до начала XXI века. М.: Наука.
- Число католиков в мире достигло 1,3 млрд человек (2017) // Сибирская католическая газета. 24 октября 2017 // <http://sib-catholic.ru/chislo-katolikov-v-mire-dostiglo-1-3-mlrd-chelovek/>, дата обращения 01.07.2018.
- Эрвье-Леже Д. (2015) В поисках определенности: парадоксы религиозности в обществах развитого модерна // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1(33). С. 254–268.
- Beaumont J., Cloke P. (2012) Faith-based Organizations and Exclusion in European Cities, University Press Scholarship. DOI: 10.1332/policypress/9781847428349.001.0001
- Berger P.L. (2005) Religion and Global Civil Society // Religion in Global Civil Society (ed. Juergensmeyer M.), Oxford: Oxford University Press.
- Cooperman A., Sahgal N., Schille A. (2017) Religious Belief and National Belonging in Central and Eastern Europe // Pew Research Center, May 10, 2017 // <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>, дата обращения 01.07.2018.
- Davie G. (2013) The Sociology of Religion: A Critical Agenda, Los Angeles; London.
- Djankov S., Nikolova E. (2018) Communism as the Unhappy Coming. Policy Research Working Paper 8399. World Bank Group.
- Foret F., Itçaina X. (2013) Politics of Religion in Western Europe: Modernities in Conflict? Routledge/ECPR Studies in European Political Science.

Global Christianity (2011). A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population // Pew Research Center, December 19, 2011 // <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, дата обращения 01.07.2018.

Jenkins Ph. (2007) *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford: OUP.

Kishi K., Cooperman A., Schiller A. (2017) Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially // Pew Research Center, October 3, 2017 // <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/09/29162847/FULL-REPORT-FOR-WEB.pdf>, дата обращения 01.07.2018.

Kulkova A. (2017) Religiosity and Political Participation across Europe // *Values and Identities in Europe. Evidence from the European Social Survey* (ed. Breen M.J.), London: Routledge, pp. 36–57.

Le Statistiche della Chiesa Cattolica. Giornata Missionaria Mondiale 2004–2017 (2017) // Agenzia FIDES. Information Service of the Pontifical Mission Societies // www.fides.org, дата обращения 01.07.2018.

Mudrov S.A. (2014) *The European Union and Christian Churches: The Patterns of Interaction*. Discussion Paper, No. 3/14, Europa-Kolleg Hamburg, Institute for European Integration, Hamburg // <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/100266/1/792631250.pdf>, дата обращения 01.07.2018.

Orthodox Christianity in the 21st Century (2017) // Pew Research Center, No-

vember 8, 2017 // <http://www.pewforum.org/2017/11/08/orthodox-christianity-in-the-21st-century/>, дата обращения 01.07.2018.

Presentazione dell'Annuario Pontificio (2000) // Bollettino. Sala Stampa della Santa Sede, February 5, 2000 // <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/02/05/0071/00315.html>, дата обращения 01.07.2018.

Stepan A. (2001) *The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations"* // Stepan A. *Arguing Comparative Politics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 213–254.

Stepan A. (2003) An "Arab" More Than "Muslim" Democracy Gap // *Journal of Democracy*, vol. 14, no 3, pp. 30–44. DOI: 10.1353/jod.2003.0064

Steven M. (2009) Religious Lobbies in the European Union: from Dominant Church to Faith-Based Organisation? // *Religion, State and Society*, vol. 37, no 1–2, pp. 181–191. DOI: 10.1080/09637490802693981

The Changing Global Religious Landscape (2017) // Pew Research Center, April 5, 2017 // <http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>, дата обращения 01.07.2018.

The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050 (2015) // Pew Research Center, April 2, 2015 // <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, дата обращения 01.07.2018.

Problems of the Old World

The Social and Political Role of Religion in Europe: the Demand for Christian Identity

Roman N. LUNKIN

PhD in Philosophy, Senior Fellow, Institute of Europe of the Russian Academy of Sciences, Head of Center for Religious Studies, Deputy Editor-in-Chief of "Contemporary Europe". Address: 11/3, Mokhovaya St., Moscow, 125993, Russian Federation. E-mail: romanlunkin@gmail.com

CITATION: Lunkin R.N. (2018) The Social and Political Role of Religion in Europe: the Demand for Christian Identity. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 46–64 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-46-64

ABSTRACT. *In the article analyzed the social and political role of Christian churches, their position in Europe from the point of view of statistics and presence of the faith-based organizations in the society. The author made a conclusion that the politicized Christianity on the European continent tied with the preserving of the role of Christian churches in the social structure as with the secularization that did not become desecularization (the returning of religion touched only Latin America, Africa, Asia) and created the vacuum of identity. The weakness of the modern Western European society in its capacity to defend and express the identity forced politicians to seek the support from Christian worldview. Different confessions demonstrated stable development and social mobility in the period of the formation of EU structures. The European politicization of Christianity became the part of the world process of the transfiguration of the religion into a way of the self expression of multiple identities in the circumstances of the inevitable globalization and becoming of the democracy as the optimal form of the social existence. The basic features of the process: the high number of church affiliated (faith based) civil organizations, network church activity, the possibility to reflect various forms of identity in a frames of the Christianized democratic structures.*

KEY WORDS: *Religion and politics, Church-State relations, problems of identity, secularization, traditionalism, religiosity in Europe, interconfessional relations*

References

Beaumont J., Cloke P. (2012) *Faith-based Organizations and Exclusion in European Cities*, University Press Scholarship. DOI: 10.1332/policy-press/9781847428349.001.0001

Berger P.L. (2005) Religion and Global Civil Society. *Religion in Global Civil Society* (ed. Juergensmeyer M.), Oxford: Oxford University Press.

Chernyshnva O.V. (ed.) (2015) *Religiya i tserkov' v Shvetsii: ot epokhi vikingov do nachala XXI veka* [Religion and Church in Sweden: from the Viking Age to the Beginning of the XXI Century], Moscow: Nauka.

Chislo katolikov v mire dostiglo 1,3 mlrd chelovek [The Number of the Catholics in a World Reached 1,3 bln] (2017). *Sibirska-ya katolicheskaya gazeta*, October 24, 2017. Available at: <http://sib-catholic.ru/chislo-katolikov-v-mire-dostiglo-1-3-mlrd-chelovek/>, accessed 01.07.2018.

Cooperman A., Sahgal N., Schille A. (2017) Religious Belief and National Be-

longing in Central and Eastern Europe. *Pew Research Center*, May 10, 2017. Available at: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/05/15120244/CEUP-FULL-REPORT.pdf>, accessed 01.07.2018.

Davie G. (2013) *The Sociology of Religion: A Critical Agenda*, Los Angeles; London.

Djankov S., Nikolova E. (2018) *Communism as the Unhappy Coming*. Policy Research Working Paper 8399. World Bank Group.

Foret F., Itçaina X. (2013) *Politics of Religion in Western Europe: Modernities in Conflict?* Routledge/ECPR Studies in European Political Science.

Global Christianity (2011). A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population. *Pew Research Center*, December 19, 2011. Available at: <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec/>, accessed 01.07.2018.

Habermas J. (2010) Religiya, pravo i politika. Politicheskaya spravedlivost' v mul'tikul'turnom Mir-Obshchestve [Religion, Law and Politics. The Political Justice in the Multicultural World-society]. *Polis*, no 2, pp. 7–21.

Hervier-Lege D. (2015) V poiskakh opredelennosti: paradoksy religioznosti v obshchestvakh razvitygo moderna [In the Seeking of Certainty: the Paradoxes of Religiosity in the Societies of the Developed Modern]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1(33), pp. 254–268.

Jenkins Ph. (2007) *God's Continent: Christianity, Islam, and Europe's Religious Crisis*, Oxford: OUP.

Kargina I.G. (2015) *Sovremennyy religioznyy plyuralizm: teoretiko-sotsiologicheskij analiz* [Modern Religious Pluralism: the Theoretical-sociological Analysis. Doctoral dissertation], Moscow: MGIMO (U) MID Rossii.

Kishi K., Cooperman A., Schiller A. (2017) Many Countries Favor Specific Religions, Officially or Unofficially. *Pew Research Center*, October 3, 2017. Available

at: <http://assets.pewresearch.org/wp-content/uploads/sites/11/2017/09/29162847/FULL-REPORT-FOR-WEB.pdf>, accessed 01.07.2018.

Kulkova A. (2017) Religiosity and Political Participation across Europe. *Values and Identities in Europe. Evidence from the European Social Survey* (ed. Breen M.J.), London: Routledge, pp. 36–57.

Le Statistiche della Chiesa Cattolica. *Giornata Missionaria Mondiale 2004–2017* (2017). *Agenzia FIDES. Information Service of the Pontifical Mission Societies*. Available at: www.fides.org, accessed 01.07.2018.

Mudrov S.A. (2014) *The European Union and Christian Churches: The Patterns of Interaction*. Discussion Paper, No. 3/14, Europa-Kolleg Hamburg, Institute for European Integration, Hamburg. Available at: <https://www.econstor.eu/bitstream/10419/100266/1/792631250.pdf>, accessed 01.07.2018.

Orthodox Christianity in the 21st Century (2017). *Pew Research Center*, November 8, 2017. Available at: <http://www.pewforum.org/2017/11/08/orthodox-christianity-in-the-21st-century/>, accessed 01.07.2018.

Presentazione dell'Annuario Pontificio (2000). *Bollettino. Sala Stampa della Santa Sede*, February 5, 2000. Available at: <https://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2000/02/05/0071/00315.html>, accessed 01.07.2018.

Prokhorenko I.L. (2015) Ethnopoliticheskie protsessy i natsiya v menyayushchemsya mire. Ispanskij opyt regulirovaniya mezhnatsional'nykh otnoshenij i inokul'turnoj immigratsii [Ethnopolitical Processes and Nation in the Changing World. The Spanish Experience of the Regulation of the Interethnic Relations and Other Cultural Immigration]. *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya*, vol. 59, no 12, pp. 80–89.

Rubinskij Yu.I. (2013) *Tsennostnye orientiry Evropy* [The Value Orientations of Europe], Moscow: Institut Evropy RAN.

Stepan A. (2001) The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the "Twin Tolerations". *Stepan A. Arguing Comparative Politics*, Oxford: Oxford University Press, pp. 213–254.

Stepan A. (2003) An "Arab" More Than "Muslim" Democracy Gap. *Journal of Democracy*, vol. 14, no 3, pp. 30–44. DOI: 10.1353/jod.2003.0064

Steven M. (2009) Religious Lobbies in the European Union: from Dominant Church to Faith-Based Organisation? *Religion, State and Society*, vol. 37, no 1–2, pp. 181–191. DOI: 10.1080/09637490802693981

Taylor Ch. (2017) *Sekulyarnyj vek* [Secular Age], Moscow: BBI.

The Changing Global Religious Landscape (2017). *Pew Research Center*, April 5,

2017. Available at: <http://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>, accessed 01.07.2018.

The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010–2050 (2015). *Pew Research Center*, April 2, 2015. Available at: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050/>, accessed 01.07.2018.

Zabaev I., Oreshina D., Pruckova E. (2014) Sotsial'nyj kapital russkogo pravoslaviya v nachale XXI v: issledovanie s pomoshch'yu metodov sotsial'no-setevogo analiza [Social Capital of the Russian Orthodoxy in the Beginning of XXI Century: the Research Based on the Methods of Social-network Analysis]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1(32), pp. 40–66.

Российский опыт

Русское православие сегодня

Владимир Николаевич ЛЕКСИН

доктор экономических наук, профессор, главный научный сотрудник, Институт системного анализа ФИЦ «Информатика и управление» РАН. Адрес: 117312, Москва, Проспект 60-летия Октября, д. 9. E-mail: leksinvn@yandex.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Лексин В.Н. (2018) Русское православие сегодня // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 65–82. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-65-82

АННОТАЦИЯ. Русское православие – один из самых мифологизированных и трудных для научных исследований фрагментов общественной жизни современной России. Так, до сих пор бытуют утверждения о всеобщей православности русского народа, поскольку государственная статистика практически не характеризует состояние религиозности населения и его различных групп (редкое исключение – немногие показатели в отчетах о периодических переписях). К тому же исследователь постоянно сталкивается с полярными оценками одних и тех же ситуаций в русском православии в публикациях его непримиримых противников и апологетов, а анализ дихотомии «религиозность/секуляризм» часто выходит за границы научных обсуждений. Вместе с тем эти трудности не стоит преувеличивать. Появились замечательные труды отечественных социологов, характеризующие фактическую религиозность наших современников, началось становление церковной статистики, достоверные сведения о реальных событиях в православной жизни стали регулярно публиковаться в материалах соборов и епархиальных собраний, все более информативными и аналитическими становятся православные СМИ (в том числе – в Интернете) и т.д. Эйфория в связи с легали-

зацией религиозной жизни в России проходит, отношение к происходящему в среде РПЦ (клир и миряне) делается все более реалистичным, а проблемные ситуации становятся предметом открытых дискуссий и для большинства из них находятся соответствующие решения. При всей неизбежности оснований православия, динамизм современной православной жизни, как показано в статье, весьма высок. Русское православие далеко и разнообразно выходит за пределы церковных оград. В предлагаемой читателю статье предпринята попытка краткого освещения лишь нескольких особо дискуссионных или редко анализируемых сторон этого явления. Это – оценки числа людей, живущих православной жизнью, параметры стремительного расширения институтов церкви и численности клира, нововведения в части церковного образования, отношение РПЦ к инославию и иноверию, проблемы реального отделения церкви от государства и место православия в современной культуре. Роль РПЦ в общественной и политической жизни России отчетливо контрастирует с ситуацией в ряде стран Запада, и это представляется одной из существенных и, к сожалению, мало акцентированных проблем современного политологического анализа.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *русское православие, верующие, клир, инославие, инновации, государственная власть, культура*

Постановка проблемы

Начавшуюся в конце 80-х гг. XX в. легализацию православной жизни в России часто называют «православным Ренессансом», но это понятие весьма условно, и Патриарх Алексей II, оценивая новейшие перемены в этой жизни, не случайно утверждал, что России нужна вторая христианизация. Да, русское православие в течение столетий доказало уникальную жизнеспособность, а Русская Православная Церковь (далее – РПЦ) как его институциональная основа – неизменное (открытое и латентное) влияние на протекание политических и социально-экономических процессов. Почти необсуждаемым стало представление о русском православии как об активном факторе формирования русской ментальности и культуры, традиционных ценностей и межличностных отношений, организации коллективного бытия и российской государственности. При этом все составляющие русского православия были и остаются исключительно динамичными, и по этой причине ему свойственны периоды раскола и кризисов, сближения и расхождения с государственной властью, взлетов богословской мысли и мирского охлаждения, жизни в подполье и нового воцерковления, противоречия так называемого «официального» и «народного» православия. Современное бытие русского православия (конец XX – первое десятилетие XXI вв.) одновременно и целостно в своем отличии от предстоящих периодов, и внутренне разнородно, а его количественные и качественные характеристики не всегда совпадают. Генезис специфики современно-

го русского православия, его внешние и внутренние признаки, тенденции их накопления и трансформации не имеют аналогов ни в отечественной церковной истории, ни в процессах функционирования мировых религиозных систем нового времени.

Русское православие как феномен особого религиозного мироощущения, богослужебной практики и бытового поведения верующих – предмет давних и плодотворных исследований богословов и религиоведов, философов и социологов, историков и этнологов, а в последнее время и политологов. Перечень их наиболее часто цитируемых работ насчитывает около двух сотен книг и статей. Примером подлинно системного анализа проблемы личности и смысла жизни в русской православной традиции могут служить публикации доктора исторических наук Т.Б. Коваль, квинтэссенцией которых стала глава в книге о российской цивилизации, где автор последовательно рассматривает источниковедческую базу исследования, его богословские основы, церковный опыт (лики святости, монашеский идеал, смирение и послушание, отречение от мира и радикализм русского духа, смысл жизни в свете смерти) и проблему личности в современных официальных документах РПЦ [Коваль 2015, с. 191–237].

Задача настоящей статьи – представить читателю состояние русского православия сегодня и, отойдя от анализа его исторических судеб и движения богословской мысли, сосредоточиться на реалиях необычайно подвижной и постоянно обновляемой православной повседневности. Эта задача по ряду объективных обстоятельств трудна и в самой постановке, и, тем более, в решении.

Во-первых, состояние современного православия относится к вопросу общественной жизни, освещаемому

с принципиально различных позиций; здесь взвешенные оценки – редкость, и, к сожалению, в различных публикациях и в Интернете часты как агрессивные и снисходительные филиппики, так и прямолинейные апологии веры, причем и первое, и второе зачастую транслируется людьми, либо не имеющими собственного опыта православной жизни, либо упрощенно и фанатично воспринявшими ее азы. Поэтому становится необходимым корректное различение сути происходящего в русском православии и словесных баталий по этому поводу.

Во-вторых, зарождающаяся церковная статистика позволяет количественно охарактеризовать некоторые стороны деятельности православных институтов (например, число храмов, состав и численность клира, хронологию богослужебной деятельности), но не состояние религиозности прихожан, не условия мирской жизни клира или причины резко различного материального положения храмов и монастырей в городах и весях России. Вне официальной церковной статистики пока что находятся мощные пласты православной жизни, и здесь часты субъективные оценки даже ее масштабов, чему способствует и чрезмерно вольная трактовка самого понятия православности (поэтому, в частности, столь значительны расхождения в оценках численности православных – от 80 до 1% населения России).

В-третьих, мало изучены новейшие изменения в религиозной жизни России, например сосуществование спокойно эволюционирующего русского православия с всесторонне активным исламом, набирающие силу новые религиозные движения и, главное, бытовой отход от традиционных ценностей во всех сферах общественной жизни. Наконец, что весьма существенно, оставаясь в канонической неизменно-

сти, качественно иными становятся и священнослужители, и миряне. Это делает весьма проблематичными прямые сопоставления современного православия с его недавним (по историческим меркам) прошлым.

В связи с вышесказанным, в предлагаемом читателю тексте диагностика современного состояния русского православия ограничивается кратким экскурсом в наиболее дискуссионные вопросы: о действительной численности православных в современной России, о масштабах и трендах институциональных преобразований внутри РПЦ, об ее отношении к инославиям и к иновериям, об ее взаимоотношениях с государственной властью и о православной культуре нашего времени. Оценки и выводы во всех случаях представлены на основе доступных публикаций и результатов собственных исследований.

Современные православные – сколько и какие

Государственная статистика по вопросам, связанным с современной религиозностью граждан России, безмолвствует. Эта ситуация осознана духовенством РПЦ; еще два года назад, выступая с докладом на Архиерейском Соборе в Москве, Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл отмечал: «Проведена кропотливая и непростая работа по уточнению статистики. Была создана новая форма отчетности, которая предполагает сообщение в Московскую Патриархию полных перечней храмов, часовен, монастырей, включая много сопутствующих сведений: это, к примеру, частота совершения Литургии, количество совершенных за год крещений, в отношении каждого храма – наличие или нет воскресной школы, и многое другое. Благодаря этому у нас впервые появилась

единая комплексная база данных всех храмов Русской Православной Церкви на территории России. В дальнейшем эта база данных будет по возможности постепенно расширена на епархии других стран. Новая методология позволила выявить некоторые ошибки в прежних подсчетах¹. Как уже отмечалось, такая статистика пока что недостаточно характеризует степень фактической православности тех, кто называет себя верующими, но в оценке этого преуспели наши социологи [Чеснокова 2005; Синелина 2006]².

Перечень светских специалистов (преимущественно социологов, этнологов, историков и религиоведов), профессионально изучающих различные аспекты религиозности в России, судя по публикациям, насчитывает несколько десятков человек. Абсолютно самостоятельным направлением на рассматриваемом предметном поле представляются исследования сложнейших философско-исторических проблем формирования религиозного сознания и социологии религии, проводимые Е.С. Элбакян [Элбакян 1996; Элбакян 2009, с. 30–35; Элбакян 2012, с. 24–40; Элбакян 2013, с. 90–103; Элбакян 2014]. Бесспорно научным подвигом следует считать издание энциклопедий и атласов современной религиозной жизни, не имевших до сих пор аналогов в отечественной науке³. В подготовке и на-

писании статей для этих изданий особая роль принадлежит С.Б. Филатову и Р.Н. Лункину, трудами которых во многом созданы социо-политико-религиоведческие портреты регионов России с анализом состояния, проблем и институтов самых различных (как традиционных, так и новых) религий и религиозных движений, их отношений с местными администрациями и друг с другом. Р.Н. Лункин и С.Б. Филатов активно работают, и их публикации, чаще всего основанные на результатах полевых исследований, содержат огромный объем информации, в том числе впервые введенной в научный оборот⁴.

Примером жесткой и нелицеприятной оценки современной русской православности могут служить работы директора Института Лютеранской Церкви Финляндии, профессора Хельсинкского университета К. Каарияйнена и доктора исторических наук, профессора, главного научного сотрудника Института Европы Д.Е. Фурмана [Каарияйнен, Фурман 2001]⁵. Основываясь на этих результатах, авторы утверждают, что «хорошее отношение к РПЦ, доверие к ней и выбор хороших качеств для характеристики православных священников имеет в громадной мере “априорный” характер, поскольку реально в какие-либо контакты с РПЦ вступает крохотное меньшинство». Ав-

1 Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 2 февраля 2016 г. (2016) // Patriarchia.ru // http://p2.patriarchia.ru/2016/02/02/1238671510/doklad_AS_2016.docx, дата обращения 18.08.2018.

2 Методические разработки были начаты в 1990-х гг. и впервые в полном объеме представлены в 2000 г. в монографии «Воцерковленность: феномен и способы ее изучения» [Чеснокова 2000, с. 112–145].

3 См., например: Бурдо М., Филатов С.Б. (ред.) (2004–2006). Современная религиозная жизнь России: Опыт систематического описания: Энциклопедия: В 4 т. М.: Университетская книга, Логос; Бурдо М., Филатов С. (ред.) (2005–2009). Атлас современной религиозной жизни России: В 3 т. М., СПб.: Летний сад; Филатов С., Бурдо М. (ред.) (2011). Религия и российское многообразие. СПб.: Летний сад; Филатов С., Бурдо М. (ред.) (2011). Религия и российское многообразие. СПб.: Летний сад; Филатов С.Б. (ред.) (2012). Религия и российское многообразие. М.: Костонский институт, Летний сад; Филатов С. (ред.) (2014) Религиозно-общественная жизнь в российских регионах. Т. 1 (планируется 7 томов). СПб.: Летний сад.

4 См., например: [Лункин, Филатов 2005, с. 35–45; Лункин, Филатов 2011, с. 5–30; Lunkin 2003, pp. 271–287; Лункин 2008, с. 27–37; Лункин (1) 2013, с. 273–295; Лункин (2) 2013, с. 186–208].

5 См. также: [Kaariainen 1998; Kaariainen, Furman 1997, с. 35–53].

торы «отобрали лиц, которые: 1) идентифицируют себя как верующих; 2) верят в Бога, с которым можно вступить в личные отношения (а не в “жизненную силу”); 3) считают себя православными и 4) или а) посещают церковь не реже раза в месяц, или б) часто молятся. Это – как бы “ядро” более широкой и аморфной группы “верующих” по самоидентификации, входящих в которое людей мы условно назвали «традиционными верующими». Доля последних в числе всех верующих, по расчетам К. Каарияйнена и Д.Е. Фурмана, в 1991 г. составила 13%, в 1996 г. – 18%, в 1999 г. – 17,5% и в 2005 г. – 16,6%. При этом не только сознание и поведение всех «верующих», но и сознание и поведение «традиционных верующих» – не слишком ортодоксальны. Например, «13% из них (данные 2005 г.) вообще никогда не причащались, только 50% верят и 30% не верят в воскресение мертвых, 15% даже не верят в загробную жизнь, зато 44% верят в астрологию (больше, чем среди всех опрошенных – 42%), 40% твердо верят, что жизнь человека предопределена... Во все древние дохристианские и даже новые суеверия они верят значительно больше, чем опрошенные в целом и чем верующие в целом... Вера традиционных верующих в громадной мере – “суеверная”, в которой элементы христианской системы соединены с самыми разными архаическими представлениями... Тем не менее, даже при наших “либеральных” критериях отнесения опрошенных к этой группе она представляет собой незначительное и очень мало растущее меньшинство».

Любопытны сведения МВД (традиционно обеспечивающего правопорядок около храмов во время их массовых

посещений в великие православные праздники) о посетивших пасхальные и рождественские богослужения⁶. На пасху в 2016 г. сотрудники МВД зафиксировали приход 4 млн чел., или 2,7% от населения России (для сравнения, в млн чел.: в 2004 г. – 4,9, в 2006 г. – 5,0, в 2007 г. – 6,0, в 2008 г. – 7,0, в 2009 г. – 4,5, в 2012 г. – 7,1, в 2013 г. – 4,0), при том что значительная часть пришедших не участвовала в литургическом богослужении и ограничивалась освящением куличей, постановкой свечей и т.п. По тем же данным значительно меньше посещают храмы во время рождественских богослужений – 2,6 млн чел. в 2016 г.

Региональная структура российской религиозности, опять же по данным социологов, была исследована в ходе Всероссийского репрезентативного опроса (анкета опроса: служба «Среда»; полевые работы: Фонд «Общественное мнение», МегаФОМ 2012 г., охват 98,8% населения РФ в возрасте от 18 лет и старше). Опрос проводился в 79 регионах страны, и при общем числе 56 900 респондентов в каждом субъекте РФ опрашивалось 500–800 чел. по месту их жительства (технология *face-to-face*). Результаты опроса подтвердили, что всего лишь 5% населения, называющие себя православными, регулярно посещают храмы при все большем распространении «постправославных верований». И это еще раз подтверждает необходимость различать оценки религиозности, основанные на принципах этничности (отождествление религиозности с национальностью), на соотношенности религии с соответствующей культурой, на религиозной самоидентификации (считают, что таких православных 75–85 млн) и на фак-

6 Данные о посетивших пасхальные богослужения в 2016 г. (2016) // Sova-center.ru // <https://www.ova-center.ru/religion/discussions/how-many/2016/05/d34454/>, дата обращения 18.08.2018

тах действительно религиозной жизни («практикующие верующие») тех, кого В.Ф. Чеснокова и Ю.Ю. Синелина называли «воцерковленными».

При оценках уровня православной религиозности исключительно важно учитывать то, что современные верующие по многим основаниям представляют принципиально новую паству по сравнению с многочисленной дореволюционной и с небольшой – советского периода. Они – более горожане, чем сельские жители, и не только потому, что Россия стала высокоурбанизированной страной; по данным социологических исследований, да и по собственным наблюдениям, приходская жизнь в городах, особенно в крупных, шире и активнее, чем в сельских поселениях (напомню, что христианство начиналось в крупногородских общинах). Есть и еще одно существенное отличие: молодая и средневозрастная паства Русской Православной Церкви начала XXI в. – не только не крестьянская, но и не рабоче-крестьянская. И это – закономерно. Десятки лет назад создатель «Хроник Нарнии» К.С. Льюис, которого Епископ Диоклийский Каллист назвал «анонимным православным», писал: «В наши дни очень трудно обрести необразованного человека...» [Льюис 2006, с. 248].

Изменения половозрастной структуры приходящих в храмы мало изучены, но многолетние наблюдения и сведения, полученные от коллег, свидетельствуют о достаточно типичной схеме: повсеместные и все более частые крещения младенцев, наполненность храмов малолетними детьми, почти исчезновение их (часто – вместе с родителями) в самом сложном подростковом возрасте, примерное равенство пожилых

(в основном женщин, что не удивительно, ибо Россия – «страна вдов») и средневозрастных прихожан и постепенное увеличение среди них числа мужчин.

Институты русского православия

Структура институтов РПЦ постоянно расширяется, что стало еще одним дискуссионным предметом обсуждения современного состояния русского православия. Статистика этого вопроса в последние годы общедоступна, но самым надежным источником соответствующих данных стали периодические доклады иерархов РПЦ на архиерейских соборах и епархиальных собраниях, что позволяет представить как динамику функционирования церковных институтов за ряд лет, так и позицию РПЦ по оценке не только позитивных перемен, но и разного рода нестроений – поводов для будущих институциональных и богослужебных новаций. В этом отношении показателен доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе РПЦ 3 октября 2004 г.⁷, в самом начале которого утверждалось: «сегодня одна из главнейших задач нашей Церкви в области пастырской деятельности – научить народ не бояться быть верующим, открыто и последовательно свидетельствовать о своей вере... Перед Церковью современные изменения в культурной и интеллектуальной сферах жизни ставят новые задачи. Многие из нас, священнослужителей, склонны успокаиваться, поскольку открытые гонения прекратились и в наших церковных общинах наблюдается приток новых членов. Порой нам кажется, что теперь с религией “все в порядке” и всякий, кто изъявляет желание уча-

7 Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 3 октября 2004 г. (2008) // Patriarchia.ru // <http://www.patriarchia.ru/db/text/420130.html>, дата обращения 18.08.2018.

ствовать в церковной жизни, может свободно прийти в Церковь и сделать свой вклад в возрождение ее жизни».

«В целом, – говорил Патриарх, – статистика показывает общую тенденцию к развитию всех составляющих епархиальной и приходской жизни. Однако не стоит забывать о том, что количественный рост отнюдь не всегда свидетельствует о высоком качестве организации деятельности перечисленных церковных структур».

Патриарх сообщил в связи с этим, что с февраля 2016 г. по конец ноября 2017 г. была совершена 31 архиерейская хиротония, и епископат РПЦ увеличился на 23 архиерея (по сравнению с началом 2009 г. – увеличение на 177 архиереев) и общее их число составило 377, из которых правящих архипастырей – 293. В конце 2017 г. РПЦ объединяла 303 епархии (на 10 больше, чем в 2016 г., и на 144 больше, чем в 2009 г.)⁸. Были созданы также три новые митрополии, и их число достигло 60. В начале 2017 г. штатное духовенство РПЦ, включая дальнейшее зарубежье, состояло из 39 414 клириков, включая 34 774 пресвитера и 4 640 диаконов. За год штатное духовенство приросло на 521 клирика (стабильный показатель за последние годы). Они служат в 36 878 храмах или иных помещениях, в которых совершается Божественная литургия (рост за год – 1340 храмов). Стало больше и мужских монастырей (462, на 7 больше, чем в прошлом году), и женских (482, рост за год на 11). В дальнейшем зарубежье действовали более 900 приходов и монастырей РПЦ, включая приходы Русской Зарубежной Церкви.

Масштабы храмового строительства лучше всего характеризует ситу-

ация в Москве, где кроме реставрации существующих и воссоздания утраченных храмов реализуется широко известная «программа 200» (строительство двухсот новых церковных зданий и комплексов). В докладе Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы (21.12.2017) приведены данные об общем числе «храмов и часовен в епархии града Москвы» на конец 2017 г.⁹, – тогда их насчитывалось 1154¹⁰.

В РПЦ постоянно растут и меняют формы деятельности институты социального служения и благотворительности. В епархиях ежегодно реализуются 150–200 новых социальных проектов, а в конце 2017 г. действовало (включая дальнейшее зарубежье) 566 групп милосердия, 328 добровольческих объединения и 453 сестричества. На территории России функционировало около сотни приютов для бездомных и 460 благотворительных столовых, а при большинстве храмов установилась традиция адресной помощи остро нуждающимся и лишенным крова. В 2011 г. был открыт первый приют для беременных женщин, находящихся в трудном материальном положении, а к концу 2017 г. их стало более пятидесяти, не считая открытия более ста центров гуманитарной помощи (средства для них собираются во всех храмах страны) и институтов поддержки алко- и наркозависимых. Для них ежегодно открываются 5–10 церковных реабилитационных центров, и в конце 2017 г. действовало 75 таких центров.

Одной из важнейших задач РПЦ становится работа с молодежью, о ма-

8 Епархий больше, чем правящих архиереев, поскольку некоторые епархии в Дальнем зарубежье (например, Венская и Гаагская) находятся в управлении архиереев других епархий или викариев Московской епархии.

9 Доклад Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла на епархиальном собрании города Москвы 21 декабря 2017 г. (2017) // Patriarchia.ru // <http://www.patriarchia.ru/db/text/5085962.html>, дата обращения 18.08.2018.

10 В это общее число входили 197 храмов и 27 часовен при светских учреждениях.

лой вовлеченности которой в реальную православную жизнь уже говорилось. При этом, как указывал Патриарх Кирилл на Архиерейском Соборе в декабре 2017 г., «для молодежи, более чем для какой-либо другой возрастной группы»¹¹, важна идея о том, что христианство – религия свободы, а не религия запретов, кроме запрета греха, и что те или иные предлагаемые христианину самоограничения нужны лишь потому, что помогают нам обрести полноту жизни и осознать, что есть подлинная любовь, которая не пресекается окончанием физической жизни, но переходит в вечность». Это – одна из сложнейших задач (как, в частности, приглашая молодежь к диалогу и используя ее язык, не утратить церковную каноничность?), и ее решение вряд ли может быть успешным в опоре только на комплекс создаваемых в РПЦ институтов работы с молодежью (например, епархиальных молодежных съездов и советов).

В пространстве канонической ответственности РПЦ в разных странах действуют 56 духовных академий и семинарий, в которых с учетом регентских и иконописно-реставрационных отделений по очной и заочной форме обучаются почти 14 000 студентов¹². Деятельность этих учебных заведений серьезно корректируется в связи с начатой реорганизацией институтов духовного образования.

Предпринимаются усилия по повышению качества подготовки клириков (в том числе и для стимулирования государственной аккредитации духовных учебных заведений) и, что особенно важно, подготовки и переподготовки преподавателей этих заведений. В конце 2016 г. Священный Синод утвердил «Положение о курсах повышения квалификации священнослужителей Русской Православной Церкви», а с 2018 г. начинается организация таких курсов во всех епархиях и митрополиях, с тем чтобы все клирики РПЦ за исключением имеющих ученую богословскую степень или достигших преклонного возраста проходили переподготовку не реже одного раза в семь лет¹³. Впервые признано необходимым установление образовательного ценза для решения вопроса о хиротониях в сан диаконов и иереев. Начата беспрецедентная по масштабу и задачам работа обновления всех учебных пособий и учебников, что в значительной степени связано с разработкой нового Катехизиса РПЦ, ведущейся в обстановке дискуссий об изложении ряда его принципиальных положений и о статусе текста. Здесь отчетливо выявились как накопленные проблемы состояния и развития современной богословской науки, так и необходимость определить ее место в системе наук как таковых. Можно слышать суждения о том, что последняя задача решена в связи с государ-

11 Это относится и к молодым людям, выросшим в семьях православных родителей. Патриарх Кирилл спрашивает: «Стали ли дети таких родителей православной молодежью? Помогали ли приходы таким детям и подросткам найти свое место в Церкви? Человеку, религиозный выбор за которого сделали родители, рано или поздно придется повзрослеть... принять самостоятельное мировоззренческое решение».

12 Постепенно прекратили существования некогда популярные духовные училища; немногие из них «переросли» в семинарии, а другие стали центрами по подготовке катехизаторской, социальной и иной деятельности.

13 Отдельный, специфический и никогда ранее не стоявшийся вопрос – богословское образование монашествующих, о необходимости которого говорилось еще на Архиерейском Соборе 2013 г. Недавно был разработан Церковный образовательный стандарт по вопросам образования монашествующих и сопутствующие стандарту документы, ориентирующие на получение монашествующими лишь базовых богословских знаний (это, разумеется, не относится к кандидатам на игуменские должности или на получение священнического сана). Признается полезным организовать учебный процесс на территории самих монастырей, но как проводить учебу и аттестацию в среде со столь различным образованием, как совместить учебу с традицией духовничества, готовы ли игумены и игуменки к роли учителей?

ственным признанием теологии в качестве научной дисциплины и с ее включением в перечень научных специальностей.

Современное православие в светской России

Общество постепенно привыкает к присутствию священников и предметов православного культа не только в больницах и на телевидении, а православную икону можно увидеть во многих помещениях органов государственной и муниципальной власти. Православные священники становятся таким же воплощением государственной власти, как вооруженные силы и места заключения. Поначалу единичные факты такого рода становились поводами для активной полемики, но сейчас она почти не слышна, хотя перемены в этой сфере огромны. Так, по состоянию на 1 июня 2017 г. в штат органов военного управления Вооруженных сил России введено 266 должностей помощников командиров по работе с верующими военнослужащими. Должности укомплектованы духовными лицами традиционных религиозных объединений России, в том числе 259 представителями РПЦ (фактическая укомплектованность около 70%). Все они заключили соответствующие трудовые договоры с командованием частей, соединений, руководством высших военных учебных заведений и приступили к исполнению обязанностей помощников командиров по работе с верующими военнослужащими. На территориях воинских формирований или в непосредственной близости от них действуют 477 храмов и 98 часовен, оборудованы 52 молитвенные комнаты. Штатное военное духовенство проходит обучение на курсах повышения квалификации в высших учебных заведениях Минобороны России по 144-часо-

вой программе. В соответствии с приказом министра обороны России «Об организации работы с личным составом в Вооруженных силах Российской Федерации» (№ 655 от 12 октября 2016 г.) узаконено еженедельное проведение богослужений для верующих военнослужащих. Общее руководство верующими военнослужащими возложено на командира воинской части и его заместителя по работе с личным составом. Непосредственную ответственность за ее организацию и проведение несет штатный военный священник. В последнее время военные священники решают задачи пастырского окормления военнослужащих не только в условиях полевых учений, но и в боевых условиях, участвуя, например, в походах боевых кораблей, а также обеспечивая пастырское окормление военнослужащих российской группировки в Сирии, где в настоящее время оборудованы храм и часовня на авиабазе Хмеймим и храм в Тартусе. На базах несут свое служение два священнослужителя (обеспечена их ротация).

Не менее показательна новейшая организация тюремного служения РПЦ. На начало 2017 г. в учреждениях уголовно-исправительной системы действовало 601 храмов (на 76 храмов больше по сравнению с началом 2013 г.) и часовен, 314 молитвенных комнат и 57 храмов находились в стадии строительства. Введение института тюремного духовенства основывается на несении духовенством тюремного служения только на основе послушания, назначенного правящим архиереем, или и как епархиального послушания, и в качестве штатных сотрудников – гражданских служащих уголовно-исправительной системы. В начале 2017 г. общая численность тюремного духовенства составила 1019 чел.

Приведенные примеры иллюстрируют явления пока еще крайне редкие.

В армиях НАТО, для сравнения, один капеллан (офицер, в отличие от нашего войскового священника) приходится на батальон военнослужащих, то есть их священническая «оснащенность» в сотни раз больше. Тем не менее частные случаи отражают общую тенденцию сохранения отношений РПЦ и государственной власти в состоянии устойчивого равновесия. Но не стоит забывать, что это и результат открытого позиционирования первых лиц государства как воцерковленных православных верующих.

Современное православие и культура

Влияние русского православия на русскую культуру в наше время считается само собой разумеющимся, и практически каждый может назвать множество рассказов, повестей и романов, стихотворений и поэм, живописных полотен и изваяний, песен, романсов и опер, использовавших христианские образы и сюжеты, лексику и формы построения. Но присутствовать и влиять – не одно и то же: сложнейшие связи и расхождения русского православия и русской культуры – предмет особого исследования, и здесь, на ничтожном (по сравнению с масштабностью задачи) текстовом пространстве уместно ограничиться только констатацией примеров прямого свидетельства православия в произведениях современной литературы, музыки и изобразительного искусства.

Классическая русская литература в свое время дала миру множество произведений всех жанров, в которых православие представлено как повседнев-

ность, как привычный пейзаж, который не привлекает особого внимания, но в пространстве которого живет обычный русский человек¹⁴. В послереволюционный период нашей истории православие в русской литературе звучало (часто более отчетливо, чем до революции) в произведениях писателей-эмигрантов и (по крайней мере до 80-х гг.) было или порицаемо, или почти неслышимо в стихах и прозе писателей Советской России. Круг тех, кого называют современными православными писателями, включает десятки имен. Среди них – члены Союза писателей России (например, Н.В. Агафонов, Н.В. Блохин, В.И. Герасин, С.С. Козлов, А.А. Козырева, В.Н. Николаев, Е.А. Сорокин, А.А. Федотов, И.Н. Экономцев и др.), священнослужители и монахи (например, протоиерей Н.В. Агафонов, диакон Г.В. Максимов, священники Е.А. Сорокин, Н.А. Толстиков и И.Н. Экономцев, архимандрит Тихон, монахиня Евфимия Пашенко, рясофорный монах Всеволод Филиппов и др.) и миряне. Их стихи, рассказы, повести и романы относительно известны в общем-то мало читающим художественную литературу православным, посещающим церковные книжные лавки, и почти незнакомы широкой «читающей публике», но и здесь есть немногие исключения.

Неожиданностью для многих стал поистине массовый и заслуженный успех книги архимандрита Тихона (Шевкунова) «Несвятые святые»: она быстро разошлась более чем миллионным тиражом и если не привела читателей к православию, то уж наверняка приблизила их к пониманию естественности православной жизни. Замечательна читательская судьба книг священника Я.А. Шипова («Долгота дней»,

14 Может быть, поэтому в пространстве двух известнейших русских романов ни разу не молятся ни Обломов, ни герои «Обыкновенной истории»?

«Райские хутора» и других) – писателя огромного таланта и мастера «короткой прозы», еще в советское время ставшего лауреатом премий имени А.М. Горького, ЦК ВЛКСМ, Союза писателей СССР и Госкомиздата СССР. Хорошо читаются родителями и детьми многочисленные сказочные произведения Ю.Н. Вознесенской. Внимание читателей и критиков недавно было привлечено к роману филолога и специалиста по Древней Руси Е.Г. Водолазкина «Лавр», отмеченному престижной литературной премией «Большая книга». Это увлекательное и насыщенное множеством интереснейших исторических фактов повествование православного автора о невероятной (но вполне реальной) судьбе Лавра – православного человека, жившего несколько веков назад и обладавшего даром целительства. ««Лавр» – это безусловно православный роман, но он никого не душит своим православием и оставляет место для вопросов тем, кто в вере сомневается»¹⁵.

Одной из вершин современной православной культуры стали книги гениального филолога и библиста, философа и историка культуры, авторитетнейшего исследователя античной, средневековой и современной литературы, переводчика и поэта С.С. Аверинцева. Написав сотни научных трудов, он никогда не называл себя поэтом (да и вообще литератором), хотя все созданное им излагалось блестящим литературным стилем и не допускало сомнений в авторской искренности и достоверности. Ближе к концу недолгой жизни С.С. Аверинцева вышла потрясающая книга его стихов [Аверинцев,

2003]. Замечательны поэзия и проза О. Николаевой, обращенные к массовому читателю при глубине мысли и постоянных (прямых и скрытых) отсылках к сакральным текстам. Все написанное О. Николаевой выделяется из общего ряда современной литературы отточенностью и одновременно естественностью языка, непохожей ни на кого серьезностью мысли без какого бы ни было авторского тщеславия, мастерской отделкой стиха и прозы и, главное, тем, что они свободно располагаются в мире православного христианства, ни разу не подчеркивая этого. Ее стихи искусны, но не искусственны, ее поэтический словарь безграничен, а акцентник – безупречен и музыкален. Замечателен мудрый и трогательный роман в стихах «Августин», написанный свободным русским стихом с неповторимой авторской интонацией.

В современной культуре все более заметно присутствие русской православной музыки – музыкального компонента богослужения в храмах РПЦ (здесь есть отличие от музыки, звучащей в костелах и кирхах, своей неинструментальностью: она суть только церковное пение¹⁶) и музыки, близкой по форме или по содержанию к богослужебной, но предназначенной для внецерковного исполнения. Своеобразна и примечательна религиозно наполненная музыка композиторов (в том числе – представителей музыкального авангарда), обратившихся к ее созданию в советское время воинствующего атеизма. С одной стороны, даже формальное внесение религиозного, говоря современным языком, контента в крупные музыкальные сочинения «оттепельного» и последующих пе-

15 Склад Ю. (2014) Евгений Водолазкин: «Времени нет!». Интервью с писателем // Читаем вместе. № 7(96) // <http://chitaem-vместе.ru/interviews/evgenij-vodolazkin-vremeni-net-int>, дата обращения 18.08.2018.

16 В современном православном храме поют все: хор и прихожане, диаконы и чтецы; давняя церковная традиция требует особой мелодики и ритмики чтения Библии, апостольских посланий, молитв и вообще всего, что положено читать в ходе богослужения, да и церковнославянский язык сам по себе – музыка.

риодов, даже более чем вольная интерпретация канонических текстов и традиционно-религиозного мелоса (немногие известные мне исключения – Первая симфония – Реквием оклеветанного А.Л. Локшина на текст «Dies irae» и «Апокалипсис» О.Г. Янченко) были прорывом сети атеистического «искусства для народа» и так и воспринимались немногочисленными слушателями. Отказ создателей религиозно-содержательной музыки (среди них С.А. Губайдулина, М.Г. Коллонтай, Н.Н. Каретников, А.Л. Локшин, В.В. Сильвестров, С.С. Слонимский, Г.И. Уствольская, А.Г. Шнитке) от идеологического официоза воплотился не в песенках бардов, которым было достаточно «взяться за руки» со своими поклонниками на домашней кухне или вокруг лесного костра, а в крупных сочинениях, наивно рассчитанных на частое оркестровое исполнение в концертных залах. Напомню в связи с этим, что в 1980 г. была создана замечательная Вторая симфония «St. Florian» А.Г. Шнитке, в 1988 г. – Шестая («Литургическая») симфония А.Я. Эшпая, в 1979–1990 гг. одночастные Вторая («Истинное и вечное блаженство»), Третья («Иисусе Мессия, спаси нас»), Четвертая («Молитва») и Пятая («Аминь») симфонии Г.И. Уствольской – прекрасного, но к сожалению, мало исполняемого композитора, – и все это лишь частные примеры.

Классическим примером русской православной музыки, не ориентированной на исполнение в храмах, стали творения нашего великого современника Г.В. Свиридова, в том числе восстановленная А.О. Висковым «Пасха красная» и, конечно же, хоры из «Песнопений и молитв» – уникального сплава

музыкальной богослужебной традиции с глубоко личностным переживанием предстояния Богу. С конца 80-х гг. прошлого века религиозная жизнь в стране вышла из советских «катакомб», и появилась возможность открыто позиционировать себя в качестве православных композиторов¹⁷. Избранный ими путь к православию более чем осознан, они прекрасно образованны, и их творчество вобрало не только профессионально освоенную традицию, но и все музыкальные новации XX и XXI вв. Сейчас музыка православных композиторов звучит в крупнейших концертных залах страны, распространяется в Интернете и на компакт-дисках, и поэтому я позволю себе назвать лишь несколько имен и сочинений.

Замечательны и всегда находят восторженный прием у слушателей произведения одного из выдающихся православных композиторов нашего времени А.О. Вискова, прекрасна духовная музыка В.Б. Довганя, в том числе предназначенная одновременно для исполнения и в храмах, и в концертных залах, жанрово разнообразна музыка А.И. Микиты: здесь и свежее звучание хорошо знакомых всем верующим богослужебных песнопений, и произведения для концертного исполнения. Столь же разнообразны по назначению, но неизменно проникнуты православным мироощущением и соответствующим образом интонированы хоровые произведения М.О. Малевича, написанные не только на богослужебные тексты, но и на стихи русских поэтов. И это – лишь отдельные примеры.

В современной православной музыке особое место занимают сочинения митрополита Илариона (Алфее-

¹⁷ Подтверждением этого, в частности, служит специальный сайт «Церковный композитор» с отдельными страницами для каждого из таких композиторов (биографические справки, перечни произведений, их ноты, аудио- и видеозаписи) и в ряде случаев – исполнителей их произведений; на этом же сайте размещены соответствующие музыковедческие материалы. Из числа известных священников, регентов и членов Союза композиторов России сформирован и действует экспертный совет сайта.

ва). В 2006 г. впервые прозвучала только что созданная епископом (в то время) Иларионом «Божественная литургия», написанная не просто композитором, а священником, соответствующая прямому назначению главного православного богослужения и свободная от неуместной «оперности», привнесенной в литургическую музыку композиторами XIX в. Вслед за этим епископ Иларион создал музыкально и, главное, духовно-содержательно связанную с ней композицию «Всенощное бдение». Если «Литургия» и «Всенощная» епископа Илариона при всей их новизне являются образцами канонических церковных сочинений, то два других сочинения – «Страсти по Матфею» и «Рождественская оратория» ассоциируются, во-первых, с западно-христианской традицией, и во-вторых, с концертным исполнением, ориентированным на типичную консерваторскую публику. Гармоничное сочетание западной и православной традиций в сочинениях епископа русской православной Церкви могло бы смутить особо ревностных поборников «чистой веры», и поэтому столь существенным было направленное и зачитанное перед началом исполнения «Оратории» послание патриарха Алексия II: явный знак благоволения к новой православной музыке. Подтверждением редкого таланта митрополита Илариона стали и симфония для хора и оркестра «Песнь восхождения» (2008), и «Concerto grosso» для двух скрипок, альты, виолончели, клавирина и струнного оркестра (2011), и другие сочинения композитора, в том числе музыка храмовой секвенции «Stabat Mater» для солистов, хора и оркестра (2009)¹⁸. Сочинения митрополита Илариона заслуженно входят в число наиболее из-

вестных и исполняемых во всем мире произведений знаменитых композиторов, позиционирующих себя как людей искренней православной веры. Таковы, прежде всего, С.А. Губайдулина, Арво Пярт и недавно скончавшийся сэр Джон Тавенер.

Даже то немногое, что было сказано о русской православной музыке, позволяет без какого-либо уныния смотреть в ее будущее. Во-первых, у нее есть собственный дом – церковь, где до Судного дня будут звучать православные песнопения: старинные, сегодняшние и завтрашние. Во-вторых, всегда будут замечательные композиторы, которые будут писать для Православной Церкви и даже при создании светских (по содержанию и по форме) сочинений приносить в них православное мировидение. И в-третьих, русское православие уже создало такой океан собственных смыслов сюжетов и мелоса, из которого черпать – не вычерпать, и которому море «потребительской» музыки (в том числе, паразитирующей на христианской лексике и на христианских сюжетах) совсем не конкурент.

Особый пласт современной православной культуры представлен в необычайно разнообразной светской живописи музеев и частных собраний. Шедевры такой живописи наиболее известны по полотнам И.И. Крамского, В.И. Сурикова, В.Д. Поленова, Н.С. Гончаровой, М.В. Нестерова, П.Д. Корина, а из современных художников, прежде всего, З.К. Церетели, Г.М. Коржева, И.С. Глазунова и мастеров его школы. Но в действительности круг блестящих художников, постоянно работающих в сфере православной живописи, гораздо шире. Среди них особое место занимает Е.И. Черкасова, живопись и гра-

18 Stabat Mater dolorosa – «Стояла Мать скорбящая», католический богослужебный гимн. Текст, приписываемый монаху-францисканцу, включает 20 трехстрочных строф. В литургических книгах зафиксирован ряд мелодий этой секвенции.

фика которой – проповедь апостольских времен, когда истины христианства провозглашались и воспринимались «без лукавства». Е.И. Черкасова создает православное искусство, потрясающее своим минимализмом и детской наивностью, лишенное иконографической подражательности и слезливо-умилительных интонаций квазирелигиозных картин и рисунков. Искусство Е.И. Черкасовой при небольшом формате большинства ее работ производит ощущение фресковой монументальности, и оно невероятно красивое. Тому подтверждение – неоднократно выстававшиеся и репродуцированные «Юность Давида», «Воскресение Христа», «Христос и самарянка» и многие другие работы художницы.

В современную религиозную живопись (как и в предреволюционные годы) многие художники, особенно молодые, привносят новации художественного языка последнего столетия. В этом отношении широко известны, в частности, работы В.А. Провоторова – представителя русского виженари арт, который в 1980–1990-х гг. был членом нонконформистской группы «Двадцать московских художников», затем стал одним из лидеров современной религиозно-мистической живописи, а ныне – протоиереем и настоятелем православного храма. Получила заслуженную известность религиозная живопись О. Королева, которую сам художник называет «созерцательным реализмом» и в которой критики усматривают к тому же признаки позднего сюрреализма и новейшего виженари арт. Его картины полны потаенной энергии и светлого религиозного чувства, их эстетика обращена к людям миллениума в России и Западной Европе, в Америке и Австралии. Замечательна религиозно-мистическая живопись В. Харитонova, к которой он пришел от театрально-декоративной (работа в московском

Малом театре) с переносом некоторых ее особенностей в станковые картины, которые исполнены приглушенного сияния, а персонажи его полотен окружены мерцанием пуантилистически выписанных деталей. В среднем только в выставочном пространстве Москвы ежегодно демонстрируется несколько сотен работ, отсылающих к православному видению земного и сакрального пространства.

Современный период русского православия уникален соединением традиции и многочисленных новаций, расширения деятельности институтов РПЦ (беспрецедентный рост храмового строительства, числа епархий и численности клира) и стабильной численности воцерковленных мирян, неукоснительного следования конституционным основаниям светскости государства и все более активного участия РПЦ в сфере деятельности государственных и муниципальных структур. При этом русское православие, легализованное около тридцати лет назад, функционирует в среде, ценности которой во многом противоположны традиционным, и это становится одной из главных проблем и клира, и рядовых верующих. Кроме того, русское православие сосуществует с реальными религиозными конкурентами – с активно развивающимися инославием и иноверием, с новыми религиозными движениями. Не следует преувеличивать и устойчивость благожелательного отношения власти к РПЦ, что ныне в значительной степени определяется позицией первых лиц государства. Все это формирует недостаточно прогнозируемое развитие ситуации на проблемном поле бытования русского православия, от чего в значительной степени будет зависеть состояние нашего общества.

Список литературы

Аверинцев С. (2003) Стихи духовные. 2-е изд. Киев: Дух и Літера.

Каарияйнен К., Фурман Д. (1997) Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. № 6. С. 35–53.

Каарияйнен К., Фурман Д.Е. (ред.) (2001) Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. М.: Летний сад.

Коваль Т.Б. (2015) Личность и смысл жизни в русской православной традиции // Шкаратан О.И., Лексин В.Н., Ястребов Г.А. (ред.) Россия как цивилизация: материалы к размышлению. М.: Редакция журнала «Мир России». С. 191–237.

Лункин Р. (2008) «Русские» регионы России: степень православности и политические ориентации // Социологические исследования. № 4. С. 27–37.

Лункин Р. (1) (2013) Изменение религиозной ситуации в российских регионах в зеркале полевых исследований // Лебедев С.Д. (ред.) Социология религии в обществе позднего модерна: Сб. статей. Белгород: НИУ БелГУ, ИД «Белгород». С. 273–295.

Лункин Р. (2) (2013) Инославные христиане на карте России: вера в Бога в постправославной стране // Гончаров О.Ю., Шалобина И.А. (ред.) Секуляризм и религиозная свобода – противостояние или партнерство. М.: Центр по изучению проблем религии и общества Институт Европы РАН. С. 186–208.

Лункин Р.Н., Филатов С.Б. (2005) Статистика российской религиозности: магия цифр и неоднозначная реальность // Социологические исследования. № 6. С. 35–45.

Лункин Р.Н., Филатов С.Б. (2011) Статистика религиозной и конфессиональной принадлежности россиян: каким аршином мерить // Фила-

тов С.Б. (ред.) Религия и российское многообразие. М.: Кестонский институт, Летний сад. С. 5–30.

Льюис К.С. (2006) Христианство и культура // Льюис К.С. Пока мы лиц не обрели. СПб.: Библиополис. С. 239–249.

Синелина Ю.Ю. (2006) Изменение религиозности населения России: православные и мусульмане: суеверное поведение россиян. М.: Наука.

Черняков А.А. (ред.) (2003) Десять лет социологических наблюдений. М.: ФОМ.

Чеснокова В.Ф. (2000) Воцерковленность. Феномен и способы его изучения. М.: ФОМ.

Чеснокова В.Ф. (2005) Тесным путем: процесс воцерковления России в конце XX века. М.: Академический проект.

Элбакян Е.С. (1996) Религия в сознании российской интеллигенции XIX – начала XX вв. (Философско-исторический анализ). М.: РОССПЭН.

Элбакян Е.С. (2009) Справедливость в христианском мире // Труд и социальные отношения. № 4. С. 30–35.

Элбакян Е.С. (2012) Религиозная мотивация и духовно-этическое обоснование трудовой деятельности (на примере христианских конфессий) // Труд и социальные отношения. № 2. С. 24–40.

Элбакян Е.С. (2013) Религия в мире повседневности // Труд и социальные отношения. № 1. С. 90–103.

Элбакян Е.С. (2014) Религии России. Словарь-справочник. М.: Энциклопедия.

Kaariainen K. (1998) Religion in Russia after the Collapse of Communism, Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press.

Lunkin R. (2003) Социальное служение Русской Православной Церкви в постсоветском обществе // Orthodox Christianity and Contemporary Europe (eds. Sutton J., Wil van den Bercken), Leuven-Paris-Dudley: Peeters, pp. 271–287.

Russian Experience

Russian Orthodoxy Nowadays

Vladimir N. LEKSIN

DSc in Economics, Professor, Chief Research Fellow, Institute for Systems Analysis of the Federal Research Center "Informatics and Management", Russian Academy of Science. Address: 9, 60-letiya Oktyabrya Av., Moscow, 117312, Russian Federation. E-mail: leksinvn@yandex.ru

CITATION: Leksin V.N. (2018) Russian Orthodoxy Nowadays. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 65–82 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-65-82

ABSTRACT. *Russian Orthodoxy is one of the most mythologized and difficult for scientific research fragments of modern Russia's social life. Thus, the statements still exist on the universal Orthodoxy of the Russian people, because the State statistics does not really characterize a condition of the population or its different groups religiosity (rare exception is few indicators in the reports on periodical population census). Moreover, the researcher constantly faces polar estimates of the same situations in Russian Orthodoxy, both in publications of its irreconcilable opponents and apologists, while analysis of dichotomy "religiosity/secularism" often goes beyond the boundaries of scientific discussions. At the same time these difficulties shouldn't be overestimated. Splendid works by domestic sociologists have emerged that characterized actual religiosity of our contemporaries, formation of Church statistics has begun, reliable information on real events in Orthodox life have begun to be published regularly in the materials of cathedral and diocesan assemblies, Orthodox mass-media are becoming more and more informative and analytical (including Internet) and so on. Euphoria in connection with religious life legalization in Russia is passing off, the attitude to what is taking place in the sphere of Russian Orthodox Church (ROC) – the clergy and laity – is becoming*

more realistic, while problematic situations are becoming an object of open discussions and for the most part of them appropriate solutions are being found. Along with all the unshakeable fundamentals of Orthodoxy, dynamism of modern Orthodoxy life is very high, as it is shown in the article. Russian Orthodoxy goes far and in various ways beyond Church boundaries. In the article an attempt is made to throw light on just several aspects of this phenomenon. These are estimates of a number of people leading an Orthodox way of life, parameters of rapid expansion of Church institutions and increase of the clergy number, innovations in Church education, ROC's attitude to non-Orthodoxy and adherence to different faith, problems of real separation of Church and State and the place of Orthodoxy in modern culture. ROC's role in social and political life of Russia is clearly in contrast with the situation in a number of Western countries and it seems to be one of significant but unfortunately, weakly accented problems of modern political analysis.

KEY WORDS: *Russian Orthodoxy, believers, clergy, non-Orthodoxy, adherence to different faith, state power, culture*

References

- Averintsev C. (2003) *Stikhi dukhovnye* [Spiritual Verses]. 2 ed., Kiev: Dukh i Litera.
- Chernyakov A.A. (ed.) (2003) *Desyat' let sotsiologicheskikh nablyudenij* [Ten Years of Sociological Observations], Moscow: FOM.
- Chesnokova V.F. (2000) *Votserkovlenost'. Fenomen i sposoby ego izucheniya* [Church Attachment. Phenomenon and Ways of Studying It], Moscow: FOM.
- Chesnokova V.F. (2005) *Tesnym putem: protsess votserkovleniya Rossii v kontse XX veka* [In a Close Way: the Process of Churching in Russia at the End of the 20th Century], Moscow: Akademicheskij projekt.
- Elbakyan E.S. (1996) *Religiya v soznanii rossijskoj intelligentsii XIX – nachala XX v. (Filosofsko-istoricheskij analiz)* [Religion in the Minds of the Russian Intelligentsia of the Nineteenth and Early Twentieth Centuries (Philosophical-historical Analysis)], Moscow: ROSSPEN.
- Elbakyan E.S. (2009) *Spravedlivost' v khristianskom mire* [Justice in the Christian World]. *Trud i sotsial'nye otnosheniya*, no 4, pp. 30–35.
- Elbakyan E.S. (2012) *Religioznaya motivatsiya i dukhovno-eticheskoe obosnovanie trudovoj deyatel'nosti (na primere khristianskikh konfessij)* [Religious Motivation and Spiritual and Ethical Justification of Work (on the Example of Christian Faiths)]. *Trud i sotsial'nye otnosheniya*, no 2, pp. 24–40.
- Elbakyan E.S. (2013) *Religiya v mire povsednevnosti* [Religion in the World of Everyday Life]. *Trud i sotsial'nye otnosheniya*, no 1, pp. 90–103.
- Elbakyan E.S. (2014) *Religii Rossii. Slovar'-spravochnik* [Religions of Russia. Dictionary], Moscow: Entsiklopediya.
- Kaariainen K. (1998) *Religion in Russia after the Collapse of Communism*, Lewiston, New York: The Edwin Mellen Press.
- Kaariainen K., Furman D. (1997) *Veruyushchie, ateisty i prochie (evolyutsiya rossijskoj religioznosti)* [Believers, Atheists, and Others (the Evolution of Russian Religiosity)]. *Voprosy filosofii*, no 6, pp. 35–53.
- Kaariainen K., Furman D.E. (eds.) (2001) *Starye tserkvi, novye veruyushchie. Religiya v assovom soznanii postsovetskoj Rossii* [Old Churches, New Believers. Religion in the Mass Consciousness of Post-soviet Russia], Moscow: Letnij sad.
- Koval' T.B. (2015) *Lichnost' i smysl zhizni v russkoj pravoslavnoj traditsii* [Personality and Meaning of Life in the Russian Orthodox Tradition]. *Rossiya kak tsivilizatsiya: materialy k razmyshleniyu* [Russia as a Civilization: Readings for Reflections] (eds. Shkaratan O.I., Leksin V.N., Yastrebov G.A.), Moscow: Redaktsiya zhurnala «Mir Rossii», pp. 191–237.
- Lewis C.S. (2006) *Khristianstvo i kul'tura* [Christianity and Culture]. Lewis C.S. *Poka my lits ne obreli* [Till We Have Faces: A Myth Retold], Saint Petersburg: Bibliopolis, pp. 239–249.
- Lunkin R. (2003) *Sotsial'noe sluzhenie Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v postsovetskom obshchestve* [Social Service of the Russian Orthodox Church in the Post-Soviet Society]. *Orthodox Christianity and Contemporary Europe* (eds. Sutton J., Wil van den Bercken), Leuven-Paris-Dudley: Peeters, pp. 271–287.
- Lunkin R. (2008) “Russkie” regiony Rossii: stepen' pravoslavnosti i politicheskie orientatsii [“Russian” Regions of Russia: the Degree of Orthodoxy and Political Orientations]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*, no 4, pp. 27–37.
- Lunkin R. (1) (2013) *Izmenenie religioznoj situatsii v rossijskikh regionakh v zerkale polevykh issledovanij* [The Change of Religious Situation in the Russian Regions in the Mirror of Field Research]. *Sotsiologiya religii v obshchestve pozdnego moderna: Sb. statej* [Sociology of Religion in the Late Modern Society: a Collection

of Articles] (ed. Lebedev S.D.), Belgorod: NIU BelGU, ID "Belgorod", pp. 273–295.

Lunkin R. (2) (2013) Inoslavnye khris-tiane na karte Rossii: vera v Boga v post-pravoslavnoj strane [Non-Orthodox Christians on the Map of Russia: Faith in God in a post-Orthodox Country]. *Sekulyarizm i religioznaya svoboda – protivostoyanie ili partnerstvo* [Secularism and Religious Freedom Are Confrontation or Partnership] (eds. Goncharov O.Yu., Shalobina I.A.), Moscow: Tsentr po izucheniyu problem religii i obshchestva Instituta Evropy RAN, pp. 186–208.

Lunkin R.N., Filatov S.B. (2005) Statistika rossijskoj religioznosti: magiya tsifr i neodnoznachnaya real'nost' [Statistics of Russian Religiosity: the Magic of Numbers

and Ambiguous Reality]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*, no 6, pp. 35–45.

Lunkin R.N., Filatov S.B. (2011) Statistika religioznoj i konfessional'noj pri-nadlezhnosti rossiyan: kakim arshinom merit' [Statistics of the Religious and Con-fessional Identity of Russians: How to Measure]. *Religiya i rossijskoe mnogoobra-zie* [Religion and Russian Diversity. Scientific] (ed. Filatov S.B.), Moscow: Keston-skij institut, Letnij sad, pp. 5–30.

Sinelina Yu.Yu. (2006) *Izmenenie religioznosti naseleniya Rossii: pravoslavnye i musul'mane: suevernoe povedenie rossi-yan* [Change in the Religiosity of the Pop-ulation of Russia: Orthodox and Muslims: Superstitious Behavior of Russians], Mos-cow: Nauka.

Социально-экономическая проблематика в теории и практике институционального христианства

Вениамин Владимирович СИМОНОВ

доктор экономических наук, профессор, заведующий кафедрой истории Церкви, исторический факультет, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Адрес: 119192, Москва, Ломоносовский просп., 27, корп. 4. E-mail: simonov_vv@gov.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Симонов В.В. (2018) Социально-экономическая проблематика в теории и практике институционального христианства // Контурь глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 83–103. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-83-103

АННОТАЦИЯ. В статье сформулирована проблема современного кризиса институционального христианства, развивающегося на фоне системного кризиса мировой экономики. В данном контексте рассмотрены проблемы снижения массовой христианской религиозности современного «развитого» общества, маргинализации христианского сознания, а также попытки институциональных церквей предложить ответ на актуальные социально-экономические вопросы современности. Основы развития социально-экономического учения в католическом богословии обеспечены длительной исторической традицией, возникновение которой обязано реакции Святого престола на «кризис веры», связанный с генезисом промышленного капитализма. Социально-экономическое учение католицизма существенно эволюционирует: от классической политэкономии и тредюнионизма через постиндустриализм и неолиберализм в сторону неокейнсианства, сохраняя при этом вполне традиционные терминологические рамки классической политэкономии. Важное место при этом занимают преодоление «ка-

толического модернизма», с одной стороны, и попытки институциональной рецепции ряда явлений, возникших внутри церкви, с другой. Русское православное богословие прошло в исследуемой сфере более сложный и менее последовательный путь. Генезис и развитие промышленного капитализма практически не оказали влияния на отечественный богословский дискурс. Фактически первым приближением к проблеме оказались «Основы социальной концепции РПЦ», положительный потенциал сохранения которых связан именно с началом пути от концепции к учению. В силу ряда причин, как социально-религиозных и экономических, так и концептуальных, система социальных инициатив РПЦ остается на ранних стадиях развития.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: церковь, институциональное христианство, социальное богословие, системный экономический кризис, маргинализация христианского сознания, религиозность, экономика, социальное учение, Русская православная церковь, Католическая церковь

Системный кризис мировой экономики и институциональное христианство

Современный этап развития мирохозяйственных связей, получивший на рубеже столетий наименование глобализации¹, ознаменовался выявлением кризисных явлений в мировом институциональном христианстве², длительные время носивших латентный характер. В литературе часто применяется термин «постхристианство» в качестве базовой характеристики современной общественной религиозности.

Социологи отмечают в развитом мире общее снижение религиозности и вовлеченности верующих в приходскую жизнь³, существенную либерализацию мышления, выходящую за догматические рамки (например, в отношении ЭКО, аборт, однополых браков, женского священства), различные деформации личной религиозности (у православных, отметим, личная религиозность остается одной из наиболее высоких).

«Доля тех, кто говорит, что верит в Бога, ежедневно молится и регулярно посещает церковь или иные [организованные. – В.С.] богослужения в целом постепенно сокращается», причем в основном – за счет «растущего [в числе респондентов. – В.С.] меньшинства, тех, кто отвечает “нет”, в особенности в поколении миллениума, отрицающих принадлежность к какой-либо организованной вере» [Cooperman 2015]⁴ – все это относится не только к состоянию религиозности в США, но и ко многим конфессиональным объединениям в целом, включая отечественный религиозный ландшафт⁵.

Кризис церковного общественно-го сознания; явственно проявляющаяся десакрализация или профанация сакрального; литургический, догматический, социальный, гендерный, возрастной и организационный кризисы; кризис канонического сознания; наконец, нравственный кризис – все эти элементы общего кризиса институционального христианства в большей или меньшей степени затронули практически все социальные институты, именующие себя христианскими церквями⁶. Сово-

1 Выделение в западной литературе глобализации в особый, самостоятельный период, началом которого полагаются 90-е гг. XX в., носит в определенной степени искусственный характер, поскольку не учитывает (как это часто принято в новейшей англоязычной историографии, начинающей теоретические построения в лучшем случае с года рождения их авторов) тех глобалистских тенденций, во многом основанных на принципах «доктрины Монро», которые развивались в мировой экономике и политике на протяжении всего XX в. Как отметил Дж. Стиглиц, «сторонники глобализации отличаются (...) предвзятостью. Для них глобализация (которая обычно ассоциируется с торжествующим капитализмом американского образца) и есть прогресс» [Стиглиц 2003].

2 Под институциональным христианством (или институциональной церковью в широком, не богословском смысле) мы понимаем не только «исторические церкви», но и все организованные христианские конфессии и деноминации, именующие себя церквями и воспринимающие себя как таковые.

3 Согласно данным опросов, проведенных нами совместно с «Левада-центром» в РФ в 2009 и 2014 гг., порядка 91–92% православных респондентов не участвуют в жизни приходских общин. В США, по данным Pew Research Center за 2014 г., низкую приходскую активность проявляют 12% всех опрошенных христиан, 11% православных, 14% католиков и 19% т.н.з. протестантов «мейнстрима» [2014 U.S. Religious Landscape Study (2014) // Pew Research Center, June 4 – September 30, 2014].

4 В США, например, по данным Pew Research Center, число «религиозно не вовлеченных» возросло с 36,6 млн в 2007 г. до более 55 млн в 2014 г. (+ более 2/3).

5 Два примера. В США, согласно опросу Pew Research Center 2014 г., число респондентов (всех конфессий), посещающих богослужения «несколько раз в году или реже», в 2007–2014 гг. возросло с 44,8% до 49,6% (+4,8%). Согласно данным наших опросов (совместно с «Левада-центром»), в 2014 г. число православных респондентов, посещающих богослужения «примерно раз в год» и «реже», составило 25%, «никогда» – 37%; в 2009–2014 гг. по воскресеньям богослужения «никогда» не посещали, соответственно, 60% и 61% православных респондентов, в будние дни – 66% и 68%.

6 Мы не останавливаемся подробно на экспозиции перечисленных кризисных явлений – в весьма подробном виде она дана в: [Симонов (2) 2017].

купность перечисленных кризисных явлений дает основания говорить о кризисе институционального христианства⁷.

Институционализированное, «церковное» христианство перестает ныне быть культурообразующим фактором даже на бытовом уровне. Напротив, «массовая культура» начинает формировать под свои представления идеологию поместных «верующих»⁸ (православных – с поправкой всякий раз на национальные особенности⁹; католиков; разноконфессиональных армий; протестантов отдельных деноминаций и др.)¹⁰.

Ситуация существенно усугубляет-ся системным кризисом, охватившим мировую экономику в «нулевых» годах

XXI в. и продолжающимся по настоящее время¹¹, – кризисом модели инфляционного развития, проявляющимся как модифицированный кризис перепроизводства переоцененных товаров в условиях разбухания фиктивного капитала, инвестиционной гиперактивности и невозможности монетизации виртуальных денег в целях стимулирования потребления. Политические круги промышленно развитых стран, однако, продолжают трактовать современный кризис как финансовый и используют в качестве противодействия кризисным явлениям паллиативные инструменты, лишь усугубляющие экономическую дестабилизацию.

7 Живописные иллюстрации данного посыла (вплоть до фактов неверия в существование Бога и отрицания необходимости Церкви среди респондентов, самоопределившихся как православные) дают современные социологические исследования; см., например: [Smith 2012; Cooperman 2015; Sandstrom, Alper 2015; Djankov, Nikolova 2018]. Так, согласно опросу 2014 г., 26% всех респондентов и 15% православных считают себя «совершенно нерелигиозными», при этом 7% всех респондентов и 3% православных (!) не верят в существование Бога, 34 и 41% (соответственно) «иногда сомневаются» в Его существовании, 14 и 12% не верят в Бога, но верят в «некую высшую силу», 48 и 37% никогда не посещают церковь; число православных респондентов, бывающих в церкви еженедельно, составляет порядка 6%.

8 Под верующими для целей настоящей статьи мы понимаем тех, кто самоопределяется в качестве таковых, без конкретизации объекта верований и без учета системности религиозного поведения.

9 Константинопольский собор 1872 г. в довольно резких (для церковной дипломатии) выражениях осудил этнофилетизм: «Мы отвергаем и осуждаем племенное деление, то есть племенные различия, народные распри и разногласия в Христовой Церкви, как противные евангельскому учению и священным законам блаженных отцов наших, на коих утверждена Святая Церковь и которые, украшая человеческое общество, ведут к Божественному благочестию. Приемлющих такое деление по племенам и держащих основывать на нем небывалые доселе племенные собрания, мы провозглашаем, согласно священным канонам, чуждыми Единой Кафолической и Апостольской Церкви и настоящими схизматиками (раскольниками)». Каноническое значение приведенного соборного решения осталось, однако, только потенциальным: в течение XIX–XX вв. из Константинопольского патриархата выделился ряд национальных автокефалий, пополнивших диптих Поместных православных церквей наряду с уже существовавшими Русской и Грузинской православными церквами: Элладская (самопровозглашение автокефалии в 1833 г., признание ее Вселенским патриархатом в 1850 г.), Румынская (соответственно, 1865 и 1885 гг.), Болгарская (1872 и 1945 гг.), Сербская (признана в 1879 г.), Польская (1924 г.), Албанская (1929 и 1937 гг.), Чешская (признана в 1998 г.), а также не признанная до сих пор Вселенским престолом Православная церковь в Америке (не признанный Фанаром московский томос о даровании ей автокефалии был дан в 1970 г.). На национальной основе состоялись автономия Финляндской (с 1923 г. в составе Вселенского патриархата) и Японской (в составе РПЦ) православных церквей.

10 Об этом говорит, например, явственная «либерализация» мышления христиан всех конфессий. Так, в США, например, социологически (исследование Pew Research Centre 2014 г.) фиксируется рост положительных настроений в отношении признания обществом однополой отношений даже среди всегда наиболее консервативных в этом плане католиков (рост с 58% до 70% в 2007–2014 гг.); число респондентов-католиков, высказавшихся за признание легальности аборт, не изменилось (48%), однако недавнее голосование по этому вопросу в «католической» Ирландии, обеспечившее, в противовес официальному учению Католической церкви, безусловный перевес данной позиции (68%), дало основание многим комментаторам говорить о том, что «Измрудный Остров не в замешательстве, а апостасирует», и о том, что «католическое» безверие становится серьезной проблемой «внутри и для» Католической церкви. Более того, не далее как в начале июня 2018 г. (Reuters, June 8, 2018) папа Франциск высказался в пользу рукоположения «пожилых женатых мужчин» в целях преодоления недостатка в желающих принять священство в отдаленных изолированных регионах (вроде Амазонии); критики восприняли предлагаемое нарушение 18 правила Эльвирского собора (IV в.) как очередной шаг в «протестантизации Католической церкви» (отметим: периодически активизирующаяся дискуссия по поводу отказа от celibата развивается в католицизме уже ряд лет).

О том, что завершение кризиса – факт, пока еще не состоявшийся, несмотря на все заявления политических кругов, говорит, например, подхваченный интернетом (Bloomberg, РБК) очередной прогноз Дж. Сороса о наступлении «крупного финансового кризиса в недалеком будущем» на основе роста курса доллара, режима жесткой экономики и стремительного бегства капиталов с развивающихся рынков: «Все, что может пойти не так, пошло не так», – считает Сорос.

Существенно снижая возможности потребления всех слоев общества (в особенности тех, кто составляет его массовую основу) как в текущем, так и в будущих периодах (ввиду сокращения потенциала социального и пенсионного обеспечения), системный экономический кризис оказывает на религиозную сферу общества противоречивое воздействие: с одной стороны, стимулирует определенное повышение религиозной активности, с другой – минимизирует время, доступное для осуществления религиозных практик (ввиду неуклонного увеличения производственного времени, необходимого для поддержания минимального уровня благосостояния личности и домохозяйств). На этом фоне быстро развиваются процессы секуляризации общественного сознания [Симонов 2005].

Именно сочетание внутренних негативных тенденций с внешним социально-экономическим давлением придает современному кризису институционального христианства системный характер.

Современный системный кризис в истории институциональной церкви – не первый. Не углубляясь в средневековые и новое время, следует констатировать, что нечто подобное породил, например, развивающийся промышленный капитализм на рубеже XIX–XX вв.

Системный кризис всякий раз формулирует в различных сферах человеческого общежития определенные вопросы к институциональной церкви. Выработанная веками церковная позиция в отношении подобного рода вопросов – знать, понимать, богословски оценивать, содействовать, но не участвовать (*not to be involved*) в процессах

эпохи сего¹². Как писал известный английский католический богослов о. Рональд Нокс: «Церковь в союзе с миром расцерковляется»¹³.

Церковная миссия в основе своей может быть только богословской – если Церковь не богословствует, она встает в ряд ординарных секулярных институтов. Церковное богословие призвано охватить все стороны тварного бытия, все его аспекты, рецептировать элементы культуры в целом, включая экономику и социальные отношения как часть культуры человечества.

На христианском Востоке институциональная церковь вопросов кризиса периода промышленного капитализма не заметила [Зоитакис, Симонов 2017] – возможно, под влиянием внешних факторов, оказывавших на нее существенное давление (мусульманское господство, существенно искажавшее канонические основания и греческих православных патриархов, и монофизитских церковных институций; прозелитизм западных христианских конфессий; национально-освободительные движения, вылившиеся на церковном уровне в формирование национальных автокефалий, выделившихся из Вселенского патриархата; Первая мировая война, активно втянувшая в свой ареал восточные христианские нации; двухсотлетнее синодальное церковное управление, кризис монархии и революционные события 1905–1907 и 1917 гг. в России), вынуждавшее церкви восточных христиан сосредоточиться прежде всего на проблемах институционального самосохранения в исторически сложившемся виде, сведя пасторологическую активность (в условиях раз-

12 Ср.: наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей, против мироправителей тьмы века сего (τοῦ αἰῶνος τούτου), против духов злобы поднебесной (πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις) (Еф. 6: 12).

13 «A Church in alliance with the world has unchurched itself» (цит. по: [Dubay 1999]).

ных стадий перехода к капитализму) в основном к элементарной пропаганде веры и сохранению традиции в среде малограмотного населения, не подготовленного к серьезным богословским изысканиям.

Русское богословие на почве рецепции социально-экономических процессов оказалось практически бесплодным: в дореволюционный период оно дало лишь два специальных – крайне лаконичных и крайне неоригинальных – труда по данному вопросу, ныне представляющих собой ценность разве что в плане истории отечественной экономической мысли [Симонов 2005]¹⁴.

Напротив, на христианском Западе церковная институция не только сформулировала для себя новую проблематику, но и попыталась дать на нее сильные ответы в весьма широком спектре – от тред-юнионизма и идей классового сотрудничества, развитых папой Львом XIII в рубежной энциклике *Regum novarum*, которая положила начало социальному учению Римско-католической церкви, до неоднородной и не вполне сформировавшейся «в поисках гармонии с духом времени» идеологии и практики «католического модернизма», а впоследствии – движения «священников-рабочих» и «теологии освобождения».

Десоциализация – продукт секулярной глобализации и вызов церковной институции

Важный аспект современной социально-экономической действительности – сочетание агрессивной секуля-

ризации с нарастающей десоциализацией общества [Симонов 2005]: человек перестает быть «существом общественным», общество фрагментируется, снижаются возможности для социальной самоорганизации, личность выталкивается в плоскость жестко индивидуализированного бытия. Как отмечают представители отраслей знания, весьма далеких от богословия и церковной истории, например современный влиятельный теоретик архитектуры К. Александер (профессор Университета Беркли, Калифорния), «западное индустриальное общество – первое общество в человеческой истории, в котором человек принуждается жить без внутренних связей с обществом»¹⁵.

Церковь, которая может существовать только как общество (*ἐκκλησία*, сообщество людей, собравшихся в определенных целях – для богопочитания и манифестации своей веры), в этих условиях остается одним из немногих очагов социализации, принимая на себя в онтологическом плане миссию ресоциализации современного социума.

«Если религия утратит влияние на социальную жизнь, она перестанет влиять и на жизнь в целом. Это – то, что случилось с Европой. Секулярная цивилизация не довольствуется доминированием над внешним миром, оставляя внутренний мир человека религии; она требует себе всецелого человека» [Dawson 1933].

В указанном контексте церковная социальная деятельность – не только и не столько различные аспекты социального служения (диакония)¹⁶, а конфессионально определившаяся деятельность,

14 Мы не останавливаемся специально на «Философии хозяйства» С.Н. Булгакова, поскольку эта работа имеет главным образом учебно-просветительский характер, пытаясь ввести в круг актуальных проблем современной автору русской общественной мысли переводимые с немецкого послышки социальной философии Ф. Шеллинга.

15 «Western industrial society is the first society in human history where man is being forced to live without the intimate contacts of community».

направленная на поиск путей трансформации всего общества в соответствии с христианскими нормами бытия. Как с долей пророческой скорби отмечал известный своими евангелизаторскими и апологетическими трудами английский доминиканец о. Винсент МакНабб: «Начало всего – учение. Это – как в строительстве дома ... чем крепче стены, тем величественнее руины» [McNabb 1903]. Здесь церковный универсализм¹⁷ явно противостоит секулярной глобализации¹⁸.

Одной из самых распространенных в настоящее время научных парадигм, касающихся роли и места институционального христианства¹⁹ в мировом развитии, является парадигма о социально-экономическом индифферентизме христианства вообще и православия в особенности.

При этом некоторые современные исследователи с уверенностью настаивают на том, что, несмотря на активные антирелигиозные мероприятия (включая прямые репрессии) властей в странах коммунистического блока после победы Октябрьской революции 1917 г., «во многих аспектах коммунизм может быть понят как второе пришествие православия», имея в виду коллективистские (общинные) и патерналистские установки православного богословия; при этом православие сделало людей менее счастливыми и настроило

их против капитализма [Djankov, Nikolaeva 2018].

Однако данная позиция вряд ли может считаться объективно отражающей реальное положение дел.

Христианская церковь (вне зависимости от конфессиональной принадлежности) успешно занималась и занимается хозяйственной деятельностью²⁰, участвует (объективно и субъективно) в процессах социальной динамики, хотя и не всегда спешит обдумывать эти процессы и придавать своим мыслям богословское или хотя бы научное оформление.

Социально-экономическая доктрина современного католицизма

Современная Римско-католическая церковь, исходящая из посылки о том, что «богословское измерение необходимо как для истолкования, так и для решения актуальных проблем человеческого сообщества» [Компендиум 2006], продолжает богословские размышления относительно социальной природы и предназначения человека и его деятельности в социальной и экономической сферах (от политической сферы, после явной неудачи господствовавших несколько веков «теории двух мечей» на Западе и симфонии на

16 Ср.: «Церковь, связывающая себя прежде всего с культурной и социальной активностью, должна потерпеть неудачу, поскольку это – замена одного вида материализма на другой. Важно, что Американская церковь, со всеми деньгами и собственностью, ныне поражена своим же собственным "активизмом", который представляет собой не что иное, как американскую разновидность пелагианства» [Thornton 1986].

17 Лат. *universum* – мировое целое, мир, вселенная; универсальное, онтологически всеобщее, вселенское значение Церкви заложено в Никео-Цареградском Символе веры: «Верую ... во едину святую, соборную (греч. *καθολικὴν*, лат. *catholicam*, от др.-греч. *καθολικός* — всеобщий, всецелый) и апостольскую Церковь».

18 От лат. *globus* – 1) шар (*solis et lunae*): г. *Terrae* – земной шар. В контексте определения онтологической сущности глобализации интересны иные словарные значения понятия *globus* – все они подчеркивают аморфность состояния, бесформенность, качественную неопределенность и даже несут прямо негативную коннотацию: 3) глыба, сплошная масса, ком; 4) куча, груда; ... 6) клубок; 7) толпа, множество; 8) шайка, клика: г. *conjuratio* или *consensionis* – шайка заговорщиков (см.: [Дворецкий 1976]).

19 Под институциональным христианством мы понимаем организованные (на различных основаниях и в различных масштабах) христианские конфессиональные/деноминационные общины, самоопределяющиеся как христианские церкви.

20 Интересный этюд, анализирующий отечественную монастырскую активность на этом поприще на рубеже XIX–XX вв., см. в: [Гувакова 2017].

Востоке, христианское богословие в новейшее время предпочитает мудро дистанцироваться – чем дальше во времени, тем больше²¹). Позиции энциклики *Rerum novarum*, почитаемой краеугольным камнем католического социального учения, продолжают, переосмысливаются и развиваются в ряде папских и соборных документов от Иоанна XXIII до Франциска I.

Другое дело, что эти размышления, вполне естественно, в существенной степени находятся в русле политико-экономических теорий, господствующих в те или иные исторические периоды, вплоть до современного неолиберализма.

Так, один из ведущих представителей современного католического социально-экономического богословия кардинал Хёффнер уверенно выводил исторические корни католической социальной доктрины из «палеолиберализма» Адама Смита, критикуя лишь его деистские основания, подразумевающие наличие некоей «невидимой руки», которая уравнивает общественное хозяйство [Хёффнер 2001]. Тем не менее следы этой «невидимой руки» явно присутствуют и в католической социальной доктрине: «Добродетель человека, даже его святость, не всегда достаточны, чтобы обеспечить ему хлеб насущный», и поэтому «социальные отношения должны были бы быть устроены таким образом, чтобы самим своим естественным ходом они парализовали недобрые поползновения и сделали бы доступной для каждой благонастроенной души ее законную часть земного счастья» [Лобье 1989].

Межвоенный период не дал существенного прогресса в плане разви-

тия социального учения Католической церкви – в этот период Ватикан, помимо ряда внутренних проблем (преодоление «модернизма», каноническая реформа, литургические изменения и др.), был занят, прежде всего, собственным конституированием как полноправной единицы мировой политической системы и противостоянием коммунистическим идеям, разрушительным для религиозных идеологий. Социальная позиция католицизма определялась в это время идеологией, сформулированной в *Rerum novarum* и давшей теоретическую основу папским попыткам призвать общество к применению систематизированного социального учения церкви на практике (особо отметим энциклику Пия XI *Quadragesimo anno*, 1931). Усилились лишь «антитоталитарные» послышки доктрины (прежде всего, относительно частной и общественной собственности) [Voss, Pasture, Maeyer 2005] – под «тоталитарными режимами», которые «устанавливались в Европе» после Первой мировой войны, понимают при этом прежде всего советский социализм (трактуемый как коммунизм) (энциклика *Divini Redemptoris*, 1937, содержащая «систематическую критику коммунизма» как «извращения по сути») и немецкий и итальянский фашизм (энциклики *Non abbiamo bisogno*, 1931, и *Mit brennender Sorge*, 1937).

Тем не менее необходимо отметить и определенный антилиберальный настрой энциклики *Quadragesimo anno*: она «отвергает либерализм, понимаемый как неограниченная конкуренция экономических сил, но подтверждает ценность частной собственности, ссылаясь на ее социальную функцию» [Компендиум 2006].

21 «Церковь не смешивается с политическим сообществом и не связана ни с какой политической системой» – «различение между религией и политикой ... представляет собой специфическое достижение христианства» [Компендиум 2006].

Время для активного развития социального учения наступило после Второй мировой войны, с формированием широкого социалистического блока и крахом колониальной системы. Определенный стимул развитию дали и некоторые процессы внутри церкви, прежде всего – движение «священников-рабочих».

Начиная с понтификата Иоанна XXIII и II Ватиканского собора увидел свет ряд папских и соборных²² документов, непосредственно или опосредованно посвященных социальным проблемам [Симонов 2005]. Энциклики Иоанна XXIII (*Mater et Magistra*, 1962; *Pacem in terris*, 1963²³), Павла VI (*Populorum progressio*, 1967; апостольское послание *Octogesima adveniens*, 1971, иллюстрирующее теоретический переход папского богословия к теории постиндустриализма) и особенно Иоанна Павла II (*Laborem exercens*, 1981; *Sollicitudo rei socialis*, 1987²⁴; *Centesimus annus*, 1991) содержат суждения о конфликте труда и капитала («рабочий вопрос», рассматриваемый как «ключ к социальному вопросу»), о развитии теории социальных конфликтов, взгляды на отношения государства и собственности вплоть до проблем государственного регулирования экономики, на

проблемы заработной платы (и распределения вообще), беспартийного профсоюзного движения, осуждают «феномен потребительства», который «стойко ориентирует людей на то, чтобы “иметь”, а не “быть”», и др.

Формируется целая система взглядов, возникает богословская социально-экономическая концепция («Компендиум социального учения Церкви», текст которого основан, главным образом, на манипулировании цитатами из папских документов, прежде всего Иоанна Павла II, собранными и расположенными в заданной логической последовательности), через которую «Церковь намеревается возвещать и актуализировать Евангелие в сложной сети общественных отношений» и которая претендует на универсальность (вселенскость)²⁵, адресуясь «не только к католикам, но и к верующим иных исповеданий, ко всем людям доброй воли», и потому «носит экуменический, межрелигиозный и общечеловеческий характер» [Компендиум 2006]. Она приобретает катехизическое значение [Catechism 1994].

При этом «Учительство Церкви подчеркивает, что в современном, все более секуляризирующемся мире провозглашение Евангелия должно включать в себя и возвещение социально-

22 II Ватиканский собор не составил специального документа, посвященного социально-экономической проблематике; тем не менее ряд проблем этого круга был поднят в папской конституции о Церкви в современном мире *Gaudium et spes*. Отдельные социальные проблемы «рода человеческого», который «все больше и больше сливается в гражданское, экономическое и социальное единство», затронуты также в догматической конституции о Церкви *Lumen gentium*.

23 Существенное новшество данной энциклики состоит в том, что папа обращается к «общественным властям мирового сообщества», которые призваны «рассматривать и разрешать проблемы экономического, социального, политического и культурного содержания, касающиеся универсального общего блага». Комбинация данного пассажа с обращением к «тем, кто осуществляет глобальное планирование» [Компендиум 2006], приводит сторонников «теории заговора» к мыслям о связях Ватикана с гипотетическим «мировым правительством».

24 Здесь впервые делается акцент на сущностном различии прогресса и развития: подлинное развитие не может ограничиваться умножением благ и услуг – того, чем можно обладать и, добавим, что можно считать последствием «беспорядочной любви [человека] к себе» [Catechism 1994], но должно способствовать «полноте человеческого бытия».

25 На том основании, что «Единая Церковь Христова, которую мы исповедуем в Символе веры как единую, Святую, Вселенскую и Апостольскую (...) пребывает в Католической церкви, управляемой Преемником Петра и епископами, находящимися в общении с ним, хотя и вне ее структур существуют многие элементы освящения и истины» [Lumen gentium 8; Catechism 1994], что «все члены Церкви причастны к ее секулярному измерению», а также и в той связи, что «единство судьбы» современного человечества «зачастую обусловлено и даже навязано техникой и экономикой» [Компендиум 2006].

го учения» – постольку, поскольку «общество – а вместе с ним политика, экономика, труд, право, культура – не есть чисто светская и мирская среда», «общество ... имеет отношение к человеку» и, в этой связи, «не остается на обочине или за пределами возвещения и домостроительства спасения» [Компендиум 2006]. Это социальное учение способно ответить на вызовы времени, поскольку «не существует истинного решения “социального вопроса” вне Евангелия» [Компендиум 2006].

Отметим попутно своеобразную антропологическую посылку социального учения Католической церкви: общество в нем – объект, отдельный от человека, и рассматривается наряду с ним, а также важный христологический аспект учения: «Бог во Христе искупает не только отдельного человека, но и социальные отношения между людьми» [Компендиум 2006].

Отношение к папским вероучительным писаниям (а именно к этой категории следует отнести папские энциклики, связанные с изложением социального учения в целом или отдельных его аспектов) как к не подлежащим изменению декреталиям, которые можно лишь изучать и трактовать, привело со временем (в соответствии с динамикой внешних для церкви социально-экономических реалий и внутренними вызовами, с которыми Католическая церковь встречалась по мере реализации этой динамики – «католический модернизм», «теология освобождения» и др.): 1) к консервации смитианства (позднее – в форме неолиберализма) в социальном учении Католической церкви и 2) к необходимости смены концепции без ак-

центуации процесса этой смены – от концепции «солидарности» в системе «гражданского общества», весьма политично отраженной в «Компендиуме социального учения Церкви», до резких антикапиталистических и антиглобалистских акцентов в выступлениях пап Бенедикта XVI и Франциска (который, как о нем шутят с явственной долей правды, «похоже, переписывает Библию в духе социалистического повествования»²⁶). Среди базовых основ политико-экономического бытия общества – «предоставление существенных для людей услуг, некоторые из которых одновременно являются правами человека: питание, жилище, труд, образование и доступ к культуре, транспорт, здоровье, свободная циркуляция информации и охрана религиозной свободы»; одна из генеральных целей – формирование (в продолжение «дела Иисуса с помощью Его Духа») экономики как «инструмента, служащего целостному росту человека и общества, росту человеческого качества жизни» [Компендиум 2006].

На пути к преодолению неолиберализма

Современное социальное учение Католической церкви как часть ее «секулярной миссии» – «целостный и солидарный гуманизм», который «способен одушевить новый социальный, экономический и политический порядок»²⁷ [Компендиум 2006] – в общем виде можно представить таким образом: социально ответственное (на принципах «солидарности» и «суб-

26 «Pope Francis seems to be rewriting the Bible as a Socialist narrative».

27 Содержание этого *novus ordo*, вкладываемое в него различными политико-экономическими кругами, является в настоящее время предметом обширной литературной полемики.

сидиарности»²⁸) государство, основанное на «социальном мире», «прекращении дискриминации и несправедливого распределения благ» (на «принципах социальной справедливости и солидарности»), в условиях капитализма²⁹ (при гарантированности «объективного равенства между различными общественными классами перед законом» и «сотрудничества ... между капиталом и трудом», при котором «труд и капитал должны дополнять друг друга»³⁰), широкого распространения частной собственности³¹ и приводящей к растущей интеграции национальных экономик «глобализации финансов, экономики, торговли и труда» (которая «сама по себе» служит «источником развития и прогресса», но подвергает «трудящихся риску эксплуатации со стороны экономических механизмов и в результате безудержного стремления к повышению производительности»).

Вопрос о реализуемости данной модели вообще – или исключительно при посредстве существенного повышения уровня самосознания (прежде всего ре-

лигиозного) во всех слоях общества – прямо не ставится. «Типично, что определенные тип мыслителей называют суггестивными мыслителями. Но очень просто предложить нечто – и предоставить другим обнаружить, что это нечто неработоспособно»; ради сохранения семантической точности приведем эту мысль и на языке оригинала: «It is typical that some types of thinkers are called suggestive thinkers. But it is easy enough to suggest something, and leave it to be found unworkable by other people» [Ches-terton 1930]. Собственно, и сама социальная доктрина «предостерегает от таких идеологических позиций и от такого мессианизма, которые поддерживают иллюзию, что можно полностью изгнать бедность из нашего мира» [Компендиум 2006].

Глобализация (как форма реализации «вселенскости человеческой семьи»), сопровождаемая «либерализацией рынков и обострением конкуренции», «обменов и циркуляции капиталов», осуществляет «переход от экономики индустриального типа к экономике, центрированной, по существу, на

28 «Согласно этому принципу, все общества высшего порядка должны оказывать помощь ("subsidiarity") обществам низшего порядка» [Компендиум 2006].

29 «Если под "капитализмом" понимать экономическую систему, которая признает важнейшую и положительную роль предпринимательства, рынка, частной собственности и вытекающей отсюда ответственности за средства производства, а также свободной креативности человека в области экономики, ответ, несомненно, будет положительным. Хотя, возможно, уместнее было бы говорить об "экономике предпринимательства", о "рыночной экономике" или просто о "свободной экономике". Но если под "капитализмом" понимать систему, где свобода в экономической области не включена в надежный юридический контекст, который ставил бы ее на службу целостной человеческой свободе и рассматривал как особое измерение этой свободы, укрепленной в нравственности и религии, тогда ответ будет решительно отрицательным» [Компендиум 2006].

30 В том числе на основании «древней», XIX в. еще, теории классового мира и сотрудничества, желавшей «объединить, насколько возможно, труд и капитал» на основе «совладения» – «причастности трудящихся собственности, участия в управлении ею и в распоряжении ее плодами» [Компендиум 2006].

31 «Частная собственность и другие формы частного владения благами» обеспечивают каждому человеку совершенно необходимый простор для личной и семейной автономии, и потому их нужно рассматривать как расширение человеческой свободы. ... они составляют одну из основ гражданских свобод. Частная собственность – это существенный элемент экономической политики, подлинно социально ориентированной и демократической, и гарантия правильного социального порядка. Социальное учение требует, чтобы собственность на блага была равно доступна всем – тогда все станут, хотя бы в какой-то мере, собственниками – и отвергает формы "общего и смешанного владения", признавая в то же время субъектами права собственности как «отдельного человека», так и «сообщество» и рассуждая о «частной и общественной собственности». В то же время современный извод социальной доктрины католицизма, в соответствии с «принципом всеобщего предназначения благ» и отрицанием «абсолютизации роли» частной собственности, указывает и на то, что «христианская традиция никогда не признавала право на частную собственность абсолютным и неприкосновенным», ибо оно представляет собой «не цель, а средство» [Компендиум 2006].

услугах и технологических нововведениях», децентрализует производственный процесс, позволяет «освоить новые формы производства», совершенствует размещение производительных сил (в том числе развивая производственные процессы «вдали от потребительских рынков»), реорганизует транспортную систему и информационные потоки, фрагментирует производственный цикл для достижения большей эффективности и прибыли и в то же время минимизирует потенциал гарантированной долговременной занятости, снижает социальную ответственность («собственность оказывается всё более удаленной, и собственник зачастую равнодушен к социальным последствиям принимаемых им решений») и несет в себе угрозу «нового типа колониализма». Тем не менее «глобализация априори не хороша и не плоха сама по себе, но ее качество зависит от того, как человек ее использует» [Компендиум 2006].

Необходимостью – в частности, диктуемой «самой внутренней логикой производственного процесса» – признается создание «экономических систем, в которых антиномия между трудом и капиталом будет преодолена», с целью максимально нравственного инструментального использования экономики: «Предмет экономики – формирование богатства и его постоянный прирост. ... Цель экономики – не сама экономика, но ее человеческое и социальное предназначение. Ведь экономика, как в научном отношении, так и на уровне практики, не имеет целью реализацию человека и доброкачественную совместную жизнь людей. Перед экономикой стоит частная задача: производство, распределение и потребление материальных благ и услуг» [Компендиум 2006].

В этом контексте, признавая эффективность рынка как «незаменимо-

го инструмента внутреннего регулирования экономической системы», доктрина предостерегает от «“идолопоклонства” перед рынком» и критикует «представление о том, что можно предоставить исключительно рынку распределение всех категорий благ», поскольку «уже констатирована его неспособность удовлетворить важные человеческие потребности» только на основе «типичных для рынка правил “эквивалентного обмена” и договорной логики» [Компендиум 2006].

В этой связи вовсе не исключаются (в рамках, определенных юридической системой) и различные «регламентационные вмешательства как плод внутринациональных и международных соглашений», в том числе и «исполнение государством заместительной функции», «уместное» в чрезвычайных ситуациях, когда гражданское общество не в состоянии «автономно» обеспечивать экономическое развитие и обеспечивать «условия для большего равенства, справедливости и мира».

«Нужно, чтобы рынок и государство действовали согласованно и дополняли друг друга». «Ответственность государства» как «гаранта системы социального обеспечения и социальной защиты» лежит прежде всего в сфере труда: его «обязанность» – «проводить активную политику в области труда, то есть благоприятствовать созданию рабочих мест внутри страны, стимулируя с этой целью развитие производства» [Компендиум 2006].

Важной особенностью новой стадии развития доктрины стала серьезная переакцентуация – если начальный ее этап основывался на осмыслении креативной роли капитала в обществе и экономике, то ныне речь в аналогичном контексте идет (в соответствии с направлением, определенным энцикликой *Laborem exercens*) глав-

ным образом о труде³², социальной защите и гарантиях, об эксплуатации трудящихся³³, употребление же самого понятия «капитал» минимизировано: «Труд – основополагающее благо для личности, первостепенный фактор экономической деятельности, ключ ко всему социальному вопросу», он «превосходит по статусу любой другой фактор производства», в том числе и капитал [Компендиум 2006]. Более того: учение признает факт и смысл «классовой борьбы» и все в более резких выражениях описывает процессы отчуждения и эксплуатации, с одной стороны, и ограниченности модели «свободного рынка», с другой: «Мир труда ... отмечен нестабильностью, неслыханными формами эксплуатации, а то и рабства, даже в так называемых богатых обществах. ... угрожающе растет число новых бедных и продолжает увеличиваться – по разным причинам – разрыв между менее развитыми и богатыми странами. Свободный рынок, экономический процесс, приводящий к положительным результатам, демонстрирует, тем не менее, свою ограниченность» [Компендиум 2006].

В то же время «Церковь ... не предлагает систем или моделей социальной организации», не намеревается «структурировать или организовывать общество» [Компендиум 2006] и осуществляет свою евангелизаторскую миссию в любых социально-политических об-

стоятельствах: «Отцы Церкви больше настаивали на необходимости обращения и преобразования совести верующего, чем на требовании изменить социальные и политические структуры своего времени» [Компендиум 2006].

Тем не менее социально неподобающей считается «любая форма материализма или экономизма, пытающаяся низвести труженика до уровня простого орудия производства, рабочей силы, имеющей исключительно материальную ценность», «непоправимо» извращая «сущность труда» [Компендиум 2006].

Католическое участие в социальной деятельности, вызванное к жизни как объективными условиями развития капитализма на рубеже XIX–XX вв., так и началом формирования социального учения, определившего отношение Католической церкви к социальным проблемам в современном мире, развивалось по двум направлениям: в плане развития исторически сложившегося участия в ней собственно церковных структур, включая монастырские (образование – в границах, устанавливаемых текущим законодательством стран базирования; медицинская помощь; социальное призрение, включая призрение престарелых клириков), и в плане активизации участия мирян в социальной жизни (апостолат мирян), в том числе и на институциональной основе (вроде

32 «Вера проливает свет на достоинство труда: как деятельность человека, направленная на его самореализацию, труд приоритетен по отношению к капиталу и дает трудящимся право на его плоды» [Компендиум 2006]. Среди важнейших прав человека, выделенных Иоанном Павлом II в энциклике *Centesimus annus*, – «право участвовать в труде ... и зарабатывать этим трудом на жизнь себе и своим близким», включая и возможность делать сбережения [Компендиум 2006]; политэкономически эту посылку можно трактовать как подход к определению соотношения количества необходимого и прибавочного труда. Доктрина признает также законность забастовки, «когда она представляется неизбежным или необходимым средством для достижения соответствующего положительного результата», если все остальные методы преодоления конфликтов оказались неэффективными» [Компендиум 2006]. «Труд, “основной ключ” ко всему социальному вопросу, обуславливает не только экономическое, но также культурное и нравственное развитие личности, семьи, общества и всего человеческого рода» [Компендиум 2006].

33 «В центр пастырской заботы Церкви все настойчивее выдвигается рабочий вопрос, или проблема эксплуатации трудящихся, проистекающая из новой, промышленной организации труда по капиталистическому образцу, который “постепенно приобрел мировые масштабы» [Компендиум 2006].

«Католического действия», с окончанием Второй мировой войны формирующегося по социально-профессиональному принципу, а также возникших после II Ватиканского собора социальных, благотворительных и миссионерских мирянских общин в русле соборных реформ – персональная прелатура «Opus Dei», католические экуменические организации «Община св. Эгидия» и «Movimento dei Focolari», всемирно распространенное культурно-благотворительное движение «Comunione e Liberazione» и др.)³⁴.

Вместе с тем церковные структуры втянуты в собственно экономическую деятельность (иногда даже предсудительную – например, обслуживание счетов нелегальных организаций).

Особую функцию выполняет т. наз. банк Ватикана – основанный в 1942 г. для управления средствами церковных институций «Институт религиозных дел». Его клиентская база и бизнес-интересы к началу понтификата Франциска I явно превышали заявленные задачи (формально депозиты в банке могут открывать служащие Ватикана, религиозные ордена и благотворители, для которых банк должен обеспечивать бесперебойность расчетов и финансовые консультации).

Социально-экономическая проблематика в русском богословии

Одна из особенностей Русской церкви состоит в почти полном отсутствии интереса к богословскому дискурсу. Почти все русское богословие – вторично, а все попытки оригинальности натывались на незнание греческих подлинников тех источников, которыми пытались оперировать; даже Библию по-гречески (не говоря об иврите Ветхого завета) никто толком не знал. И это естественно: Владимир поспешил³⁵ – внедрил иноязычное христианство. Сами книги, полученные Русью, были не на местном, а на «славянском» языке: мы привычно постулируем, что он был понятен во всем «славянском» ареале, однако берестяные грамоты показывают, что древнерусский бытовой язык от «славянского» языка книг отличался, многих слов мы не только в церковнославянских текстах не встречаем, но даже и понять не можем, и об этой разнице вполне резонно писал в самом начале XVIII в. Димитрий Ростовский³⁶. И имен христианских русские толком не приняли, оставшись при своих привычках – новгородский поп Домка, например, мог запросто

34 На сей счет существует весьма обширная литература, избранными ссылками на которую мы в контексте предлагаемой статьи вынуждены ограничиться: Muckermann F. (1929) *Katholische Aktion*, München; Guerry E. (ed.) (1936) *L'Action Catholique: Textes pontificaux classés et commentés*, Paris; *Restoring All Things: A Guide to Catholic Action* (1938), N.Y.; Ferre W. (ed.) (1942) *Introduction to Catholic Action*, Wash.; Civardi L. *Manuale di Azione Cattolica*. 2 v. Rome, 1945–1947; Hesburg T.M. (1946) *The Theology of Catholic Action*. Notre Dame (Ind); Tiberghien P. (1949) *L'Action Catholique: Precisions nouvelles*, Paris; Mathias L. (1952) *Catholic Action: Theory and Practice*, Madras; Newman J. (1958) *What Is Catholic Action?* Dublin; Formigoni G. (1988) *L'Azione Cattolica Italiana*, Milano; Casella M. (1992) *L'Azione Cattolica nell'Italia contemporanea: 1919–1969*, Rome; Preziosi E. (1996) *Obbedienti in piedi: La vicenda dell'Azione Cattolica in Italia*, Torino.

35 «Владимир поспешил, а греки сплывали, – невежд ненаученных окрестили», – мысль, со времен повести «На краю света» Н.С. Лескова приписываемая (как говорят, без оснований) митрополиту Плутону (Левшину).

36 «Из начала убо греки в Россию с Владимиром от Херсона пришедши, и российского языка поучившиися, и не совершенно российскую речь уразумевши, преводили своя книги на российский язык. Таже россияне греческого языка поучившиися, и несовершенно греческую речь уразумевше, начала преводити греческия книги на свой российский язык. Первее убо греческии переводчики, российских неких речей несовершенно уразумевши, на некоторых местех не против греческого преложиша: такожде и российскии переводчики греческих неких речей несовершенно познавши, на неких местех не против греческого положиша» [Димитрий Ростовский 1855]. Переводами занимались, по большей части, сами греки, волею случая оказавшиеся на русской земле, поэтому семантических тонкостей от таких переводов ожидать вряд ли стоит – невнятное «чермнуетбоса дряслелю небо» (Мф. 16: 3) тому явная иллюстрация.

вступить в переписку с какой-нибудь Офимьей, не заглянув в святцы, где таких имен и близко нет: кто это Домка? Домнин? Дамиан? Дементий? а ведь он – поп, т.е. носитель определенной культуры... Еще в XIX в. Белинский сокрушался о России, которая «представляет собою ужасное зрелище страны ... где люди сами себя называют не именами, а кличками: Ваньками, Стешками, Васьками, Палашками» [В.Г. Белинский – Н.В. Гоголю 1953].

В целом богословский интерес приносился обычно извне (соборы, как Стоглав, где обсуждались богословские и канонические проблемы, инициировались «царскими вопросами», внутри церковной институции особой потребности в них не наблюдалось; произведение, считающееся первым явлением оригинального русского богословия – «Слово о законе и благодати» митрополита Илариона – представляет собой политическую гомилию, а не богословский трактат, и об оригинальности его говорить трудно: это трактовка известных мыслей Евангелия от Иоанна и Павловых посланий, да и обстоятельства его создания, как и точная датировка, нам неизвестны), а если и изнутри церкви – то генерировался он, как правило, внешней, часто инациональной средой (как в случае с идеями Максима Грека, их последующим осуждением, а затем – его почитанием и канонизацией; такой же была и «Никонова справа», породившая широкую богословскую полемику: вся подоплека пришла из Греции с греческими книжками и переводчиками).

И старообрядцы, богословие которых родилось практически принудительно как ответ на «Никонову справу», толковали тексты подчас «от ветра главы своя», и их оппоненты не блистали академическими успехами – сам помянутый Димитрий Ростов-

ский, на основании «грамматического еллиногреческого языка правила», весьма своеобразно философствовал, например, о старообрядческом именовании Иисуса: «Исус же что знаменует, внемлите. По-гречески *Ἰησους*, по нашему глаголется равный; Оус же глаголется ухо: та два речения егда в едином месте сложити, будет Исоус, еже глаголется равноухий» [Димитрий Ростовский 1855].

Попытки завести собственное богословие после Петра I вылились в переводы с немецкого богословских и церковно-исторических трудов протестантских, в основном, авторов, главным образом в духовно-образовательных, «школьных» целях. Богословие, усвоенное из «Закона Божия», достигшее своих вершин в филаретовском «Катехизисе» и фундаментально-компилятивном «Догматическом богословии» Макария (Булгакова), долго продолжало оставаться верхом богословской рефлексии.

В советский период, естественно, и те немногие очаги отечественной богословской мысли, которые возникли на рубеже XIX–XX вв., были погашены, так что нельзя не согласиться с мыслью, время от времени высказываемой в литературе и в личных беседах: церковной науке в России сложиться и оформиться не удалось, импульсы для ее спорадического развития продолжали оставаться внешними.

Отсутствие в православии традиции рефлексии на социально-экономические темы (единственное исключение, пожалуй, – полемика иосифлян с «нестяжателями») привело к тому, что основные проблемы, поставленные перед обществом развитием капитализма, а в XX в. и социализма, оказались вне богословского дискурса.

Подготовленные во второй половине 1990-х гг. в структуре ОВЦС и принятые Архиерейским собором 2000 г.

«Основы социальной концепции РПЦ»³⁷ представляют собой первый и не очень удачный подход к проблеме. Это естественно – как было отмечено на соборе тогдашним председателем ОВЦС митрополитом Кириллом (Гундяевым; ныне – патриарх Московский и всея Руси), «никогда прежде не существовало официального церковного документа, в котором была сформулирована и систематизирована позиция церкви по широкому кругу проблем, имеющих отношение к жизни общества, причем не только в Русской церкви, но и в других автокефальных Православных церквях. ... Накопилось много и таких вопросов, на которые не был дан ясный церковный ответ; да и не все ответы, уместные в прошлом, могут применяться сегодня».

Уже лексически ограниченность масштаба текста выражена достаточно четко: в отличие от римско-католического «учения» общественности была представлена «концепция», т.е. точка зрения, позиция, не носящая прямо, по определению, учительного характера, скорее – «церковный ответ» на текущие события. Именно поэтому, надо полагать, существенная часть материала представлена в виде логической конструкции «Церковь и ...». В отли-

чие от католического социального учения, «Основы...» не столь глобальны и всеохватны, избобилуют целым рядом частных проблем (вплоть до отношения церкви к гомосексуализму), от подробного рассмотрения которых вполне можно было бы отказаться без существенного ущерба для богословия, при этом уровень теоретизирования явно оставляет желать лучшего. А такие серьезные экономические феномены современной эпохи, как глобализация, рассматриваются скорее с политико-правовой, чем с экономической точки зрения³⁸.

Нельзя не обратить внимания прежде всего на политико-экономическую осторожность (если не сказать – ограниченность) документа: в своей экономической части он жестко лаконичен, ряд животрепещущих проблем просто не обсуждается. Например, проблемы эксплуатации труда капиталом, заработной платы и ее соотношения с необходимым и прибавочным трудом для авторов «Основ...» не существует – термин «эксплуатация» в тексте употреблен всего четыре раза (из них три – в связи с сексуальными и один – с экологическими проблемами), слово «капитал» встречается лишь один раз (в контексте глобализации), а терминов «капитализм» или «профсоюзы» не су-

37 «Основы...» неоднократно переиздавались и широко представлены в сети Интернет, начиная с официального сайта Московской патриархии, поэтому мы не указываем в списке литературы какое-либо определенное издание.

38 «Глобализация имеет не только политико-правовое, но также экономическое и культурно-информационное измерения. В экономике она связана с возникновением транснациональных корпораций, где сосредоточены значительные материальные и финансовые ресурсы и где трудится огромное количество граждан разных стран. Лица, стоящие во главе международных экономических и финансовых структур, сосредоточивают в своих руках огромную власть, не подконтрольную народам и даже правительствам и не признающую никаких пределов — будь то государственные границы, этническо-культурная идентичность или необходимость сохранения экологической и демографической устойчивости. Подчас они не желают считаться с традициями и религиозными устоями народов, вовлекаемых в осуществление их планов. Церковь не может не беспокоить и практика финансовых спекуляций, стирающая зависимость доходов от затраченного труда. Одной из форм этих спекуляций являются финансовые "пирамиды", крушение которых вызывает широкомасштабные потрясения. В целом подобные изменения в экономике приводят к утрате приоритета труда и человека над капиталом и средствами производства. ... Церковь ставит вопрос о всестороннем контроле за транснациональными корпорациями и за процессами, происходящими в финансовом секторе экономики. Такой контроль, целью которого должно стать подчинение любой предпринимательской и финансовой деятельности интересам человека и народа, должен осуществляться через использование всех механизмов, доступных обществу и государству».

ществует вовсе³⁹. И сама экономика как комплексный объект анализа в тексте не присутствует, отдельно выражается отношение лишь к ее элементам – труду, собственности, хотя частные упоминания об отдельных экономических явлениях и процессах рассыпаны по тексту без надлежащего теоретического осмысления.

Категория труда рассматривается не как базовый элемент развития экономики и социальных процессов, а как нечто данное, имманентное и необходимое человеку: «Труд является органичным элементом человеческой жизни. ... Слово Божие не только обращает внимание людей на необходимость ежедневного труда, но и задает его особый ритм».

Труд при этом носит двойственный характер, но не в привычном для экономической науки смысле (абстрактный и конкретный труд), а в контексте нравственных оценок: «С христианской точки зрения труд сам по себе не является безусловной ценностью. Он становится благословенным, когда являет собой соработничество Господу и способствует исполнению Его замысла о мире и человеке. Однако труд не богоугоден, если он направлен на служение эгоистическим интересам личности или человеческих сообществ, а также на удовлетворение греховных потребностей духа и плоти».

Зато четко подчеркивается индифферентность церкви в отношении различных форм собственности: «Под собственностью принято понимать общественно признанную форму отношения людей к плодам труда и естественным ресурсам. В число основных полномочий собственника обычно вклю-

чают право владения и пользования, право управления и получения дохода, право на отчуждение, потребление, изменение или уничтожение объектов собственности. Церковь не определяет прав людей на собственность».

Предложенное определение, кстати сказать, не учитывает характер собственности (как экономической категории) как исторически развивающихся общественных отношений по поводу распределения (присвоения) общественного продукта и совершенно излишне теоретизирует по поводу стандартных полномочий распоряжения, владения и пользования объектом собственности, имеющихся у ее субъекта. Скорее речь в нем идет не столько о собственности, сколько об имуществе и имущественных отношениях.

Тем не менее, «Основы...» признают нравственную двойственность и плюрализм различных форм собственности: «Государственная, общественная, корпоративная, частная и смешанные формы собственности в разных странах получили различное укоренение в ходе исторического развития. Церковь не отдает предпочтения ни одной из этих форм. При каждой из них возможны как греховные явления — хищение, стяжательство, несправедливое распределение плодов труда, так и достойное, нравственно оправданное использование материальных благ».

При этом постулируется возможность гарантированного и охраняемого законом существования церковных институтов с их имуществом (которое рассматривается в контексте категории «собственность») во внешних рамках, образуемых любой из форм собственности или их сочетанием («Особую

39 Применение большинства поименованных терминов обычно вызывает немедленное обвинение в марксизме. С одной стороны, марксизм никуда не делся – книги Маркса успешно переиздаются и продаются на современном Западе. С другой стороны, с этими филиппиками можно было бы и согласиться, если бы не католический «Компендиум», авторы которого с их терминологией и источниками (включая папские послания), как мы видели, заслуживают «марксистского клейма» куда больше.

форму собственности представляет имущество религиозных организаций. Она приобретает различными путями, однако основным компонентом ее формирования является добровольная жертва верующих людей. ... пожертвования являются особым случаем экономических и социальных отношений, а потому на них не должны автоматически распространяться законы, регулирующие финансы и экономику государства, в частности государственное налогообложение. Церковь заявляет, что если тот или иной ее доход носит предпринимательский характер, то он может быть облагаем налогами, но любые посягательства на пожертвования верующих являются преступлением перед людьми и Богом»).

В рамках Межсоборного присутствия не удалось пока (хотя такая задача и ставилась) составить документ, анализирующий комплексно современные социально-экономические проблемы, – в том числе ввиду серьезных противоречий теоретического характера.

Неразработанность основополагающих позиций в области социально-экономического учения РПЦ зеркально отражается в церковной экономической практике. Создание профильных синодальных структур не может однозначно решить все насущные проблемы, в особенности в обществе, экономика которого находится в переходном состоянии, что негативно сказывается на благосостоянии большей части населения. Это ограничивает возможности мобилизации церковными структурами надлежащих материальных ресурсов, необходимых на постоянной основе.

При наличии определенной степени развития хозяйственной активности в РПЦ в целом (вплоть до попыток создания банковских структур), в социальной сфере создаются лишь отдельные хозяйствующие единицы (с боль-

шей или меньшей степенью эффективности), число их невелико и не может удовлетворить существующие общественные потребности. Так, практически невозможно на благотворительной основе поместить одинокого или покинутого родственниками прихожанина в церковную богадельню – практически все они платные. Церковные больницы (т.е. лечебные учреждения, обеспечение которых взяла на себя церковь) хороши (как показывает пример московской многопрофильной больницы им. свт. Алексия), но единичны. Не менее единичны патронажные службы не могут обеспечить нужды даже священно- и церковнослужителей. Детские дома (приюты) более или менее естественно могут существовать при хозяйственно крепких монастырях и при условии законодательно гарантированной государственной поддержки детей, оставшихся без родителей.

В то же время следует отметить, что церковь вряд ли может полностью брать на себя функцию социальной поддержки населения, которая является частью конституционно установленных функций государства (хотя в России такое желание государства, начиная с Петра I, возникает с завидной периодичностью).

Вместе с тем и уровень «церковной» социальности православных верующих в современной России очень низок. Согласно опросам, порядка 90% православных респондентов на вопрос: «Участвуете ли вы в жизни какой-либо церковной общины», – дают однозначно отрицательный ответ, что может говорить либо об отсутствии у них интереса к этому виду социальной активности, либо о неэффективности тех методов, которые используются для вовлечения их в названную деятельность. Несмотря на все усилия, которые в течение 25 постсоветских лет предпринимаются клиром и активными мирянами РПЦ

по возрождению приходской жизни (включая катехизические беседы, воскресные школы для взрослых и детей, социальные отделы, работу с молодежью и проч.), никаких реальных сдвигов в этом отношении не произошло.

Особую сложность представляет собой определение социально-политической активности российских православных христиан – с одной стороны, ввиду сложности ориентации в политическом пространстве, заполненном партиями без систематически сформулированных программных документов, с другой – ввиду влияния субъективного фактора (в течение десятков лет не только верующие, но и все советские граждане предпочитали скрывать свои политические симпатии).

В 30-х гг. XX в. Г.К. Честертон видел реальную угрозу христианству и церкви не столько в антирелигиозном противостоянии вере, сколько в существовании в широких массах «субрелигиозности», не оставляющей в сознании места для духовных потребностей, которые могло бы удовлетворять христианство. Капиталистическая производственная система, с одной стороны минимизирующая личное свободное время в ущерб личным и коллективным религиозным практикам, с другой – формирующая чисто материалистическую систему ценностей (материальное благосостояние, «экономика потребления», гедонизм), изымает из религиозной среды существенные по количеству социальные слои, причем во времени все больше снижается также доля молодежи, испытывающей религиозные настроения. Тем не менее сохранение психологических мистических потребностей разного генеза (от самопознания и познания мира до попыток преобразования окружающей среды) в силу незнания основ традиции при-

водит к формированию причудливых синкретических религиозных практик.

В этих условиях феномен маргинализации христианского сознания определенной части лиц, определяющих себя в качестве «верующих», приводит не только к снижению доли религиозно настроенных лиц («практикующих христиан») в «христианских обществах», но и к активному воздействию дохристианских, языческих представлений и практик на «субрелигиозное» сознание (как это было, например, в IV в., когда после эдиктов Феодосия I 80–90-х гг. о признании христианства господствующей религией и о борьбе с язычеством сторонники последнего начали массово креститься, не отказавшись при этом и от прежних обычаев).

Церковное сознание пытается, с разной степенью успеха, ответить на эти вызовы формированием социального богословия, с одной стороны, и внедрением христианских принципов в социально-хозяйственную практику – с другой. К сожалению, все эти действия, далеко не всегда последовательные (их последовательность и адекватность во многом зависят от идеологического наполнения), осуществляются реактивно, в режиме «догоняющего развития», и их эффективность зависит главным образом от того, насколько близкой по времени оказывается «реакция осмысления» к объекту анализа и социального действия.

Список литературы

В.Г. Белинский– Н.В. Гоголю 15 июля 1847 г. (первая публикация – 1855 г.) (1953) // Н.В. Гоголь в русской критике: Сб. ст. М.: ГИЖЛ. С. 243–252.

Гувакова Е.В. (2017) Финансово-хозяйственная деятельность московских монастырей на рубеже XIX–XX вв. // Симонов В.В. (ред.) Общая история

Церкви. В 2 т., 4 кн.: Уч. пособие. Т. 2. Кн. 1. М.: Наука. С. 434–442.

Дворецкий И.Х. (1976) Латинско-русский словарь. М.: Русский язык.

Димитрий Ростовский (свт.) (1855) Розыск о раскольнической брынской вере, о учении их, о делах их, и изъявление, яко вера их неправа, учение их душевредно и дела их не богоугодна. 5 изд. М.

Документы II Ватиканского Собора (2004). М.: Paoline.

Зоитакис А.Г., Симонов В.В. (2017) Православие и капитализм // Симонов В.В. (ред.) Общая история Церкви. В 2 т., 4 кн.: Учеб. пособие. Т. 2. Кн. 1. М.: Наука. С. 505–515.

Компендиум социального учения Церкви (2006). М.: Paoline.

Лобье П. де (1989) Социальная доктрина Католической Церкви: опыт воплощения христианского идеала. Брюссель.

Симонов В.В. (2005) Церковь – общество – хозяйство. М.: Наука.

Стиглиц Дж. (2003) Глобализация: тревожные тенденции. М.: Национальный общественно-научный фонд.

Хёффнер Й. (кардинал) (2001) Христианское социальное учение. М.: Духовная библиотека.

Catechism of the Catholic Church (1994). L., pp. 412–425.

Chesterton G.K. (1930) On the Timid Thinkers // Chesterton G.K. Come to Think of It, L.: Methuen & Co. Ltd.

Cooperman A. (ed.) (2015) U.S. Public Becoming Less Religious: Modest Drop in Overall Rates of Belief and Practice, but Religiously Affiliated Americans Are as

Observant as Before // Rew Research Center, November 3, 2015 // <http://www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/>, дата обращения 20.07.2018.

Dawson Ch. (1933) Man and Civilization // The Listener, August 23, 1933.

Djankov S., Nikolova E. (2018) Communism as the Unhappy Coming. Policy Research Working Paper; No. 8399. World Bank, Washington, DC // <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29669>, дата обращения 21.07.2018.

Dubay Th. (1999) The Evidential Power of Beauty: Science and Theology Meet. San Francisco: Ignatius Press.

McNabb V., O.P. (1903) Religion as a Credible Doctrine. L.: Th. Richardson & Son.

Sandstrom A., Alper B.A. (2015) Church Involvement Varies Widely among U.S. Christians // Pew Research Center, November 16, 2015 // <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/16/church-involvement-varies-widely-among-u-s-christians/>, дата обращения 21.07.2018.

Smith T.W. (2012) Beliefs about God across Time and Countries: Report for IS-SP and GESIS. April 18, 2012 // <http://studylib.net/doc/7149176/beliefs-about-god-across-time-and-countries>, дата обращения 21.07.2018.

Thornton M. (1992) English Spirituality: An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition. Cambridge: Cowley Publ.

Voss L.H. van, Pasture P., Maeyer J. de (eds.) (2005) Between Cross and Class: Comparative History of Christian Labour in Europe 1840–2000. Bern: Peter Lang.

Socio-economic Issues in the Theory and Practice of Institutional Christianity

Veniamin V. SIMONOV

DSc in Economics, Professor, Church History Department, History Department
Lomonosov Moscow State University. Address: bldg. 4, 27, Lomonosovskij Av.,
Moscow, 119192, Russian Federation. E-mail: simonov_vv@gov.ru

CITATION: Simonov V.V. (2018) Socio-economic Issues in the Theory and Practice of Institutional Christianity. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 83–103 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-83-103

ABSTRACT. *The article outlines the problem of the current crisis of institutional Christianity, which is developing against the backdrop of a systemic crisis of the world economy. In this context, the problems of reducing the mass Christian religiosity of the modern “developed” society, the marginalization of the Christian consciousness, as well as the attempts of the institutional Churches to offer an answer to the current socio-economic issues of the present are considered. The basis for the development of socio-economic teaching of the Roman-catholic theology is provided by a long historical tradition. Its emergence is due to the reaction of the Holy See to the “crisis of faith” associated with the genesis of industrial capitalism. This teaching substantially evolved in time – from classical political economy and trade-unionism through post-industrialism and neo-liberalism in the direction of neo-Keynesianism, while retaining the quite traditional terminological framework of classical political economy. An important place in this took the overcoming of “Catholic Modernism”, on the one hand, and, on the other hand, attempts at institutional reception of a number of phenomena that have arisen within the Church. Russian Orthodox theology passed a more complex and less consistent path in the field under investigation. The genesis and development of industrial capitalism had no real ef-*

fect on the domestic theological discourse – two or three publications on this subject are an exception. In fact, the first approach to the problem turned out to be the “Outlines of the Social Concept of the Russian Orthodox Church”. The positive potential of its content is connected precisely with the beginning of the path from concept to teaching. Due to a number of reasons, as socio-religious and economic, and conceptual, a system of social initiatives of the ROC is now in the early stages of development.

KEY WORDS: Church, institutional Christianity, social theology, systemic economic crisis, marginalization of Christian consciousness, religiosity, economics, social doctrine, Russian Orthodox Church, Catholic Church

References

- V.G. Belinskij – N.V. Gogolyu 15 Iyulya 1847 g. (pervaya publikatsiya – 1855 g.) [Belinsky V.G. to N.V. Gogol July 15, 1847 (first publication – 1855)] (1953) // *N.V. Gogol' v russkoj kritike: Sb. st. [N.V. Gogol in Russian criticism]*. Moscow: GIZhL, pp. 243–252.
- Catechism of the Catholic Church* (1994). L., pp. 412–425.
- Chesterton G.K. (1930) On the Timid Thinkers // *Chesterton G.K. Come to Think of It*. L.: Methuen & Co. Ltd, pp.

Cooperman A. (ed.) (2015) U.S. Public Becoming Less Religious: Modest Drop in Overall Rates of Belief and Practice, but Religiously Affiliated Americans Are as Observant as Before // *Pew Research Center*, November 3, 2015. Available at: <http://www.pewforum.org/2015/11/03/u-s-public-becoming-less-religious/>, accessed 20.07.2018.

Dawson Ch. (1933) *Man and Civilization* // *The Listener*, August 23, 1933.

Dimitrij Rostovskij (svt.) (1855) *Rozysk o raskol'nicheskoy brynskoj vere, o uchenii ikh, o delakh ikh, i iz'javlenie, yako vera ikh neprava, uchenie ikh dushhevredno i dela ikh ne bogougodna* [Search about the Dissociative Bryn Faith, Their Teaching, Their Deeds, and Their Expression, Their Faith Is Wrong, Their Teaching Is Harmful and Their Deeds Are not Pleasing to God]. Moscow.

Djankov S., Nikolova E. (2018) *Communism as the Unhappy Coming*. Policy Research Working Paper; No. 8399. World Bank, Washington, DC. Available at: <https://openknowledge.worldbank.org/handle/10986/29669>, accessed 21.07.2018.

Dokumenty II Vatikanskogo Sobora [The Documents of the Second Vatican Council] (2004). Moscow: Paoline, 2004

Dubay Th. (1999) *The Evidential Power of Beauty: Science and Theology Meet*. San Francisco: Ignatius Press.

Dvoret'skij I.Kh. (1976) *Latinsko-russkij slovar'* [Latin-Russian Dictionary]. Moscow.

Guvakova E.V. (2017) Finansovo-khozyajstvannaya deyatel'nost' moskovskikh monastyrej na rubezhe XIX–XX vv. [Financial and Economic Activity of Moscow Monasteries at the Turn of XIX–XX Centuries.] // *Obshchaya istoriya Tserkvi*. V 2 t., 4 kn.: Uch. Posobie. T. 2. Kn. 1 [General History of the Church. V. 2. B. 1] (ed. Simonov V.V.). Moscow: Nauka, pp. 434–442.

Höfner J. (cardinal) (2001) *Khristianskoe sotsial'noe uchenie* [Christian Social Teaching]. Moscow: Dukhovnaya biblioteka.

Kompendium sotsial'nogo ucheniya Tserkvi [The Compendium of the Social Doctrine of the Church] (2006). Moscow: Paoline.

Laubier P. de (1989) *Sotsial'naya doktrina Katolicheskoy Tserkvi: opyt voploshcheniya khristianskogo ideala* [Social Doctrine of the Catholic Church: Experience in the Embodiment of the Christian Ideal], Brussels.

McNabb V., O.P. (1903) *Religion as a Credible Doctrine*. L.: Th. Richardson & Son.

Sandstrom A., Alper B.A. (2015) Church Involvement Varies Widely among U.S. Christians // *Pew Research Center*, November 16, 2015. Available at: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/11/16/church-involvement-varies-widely-among-u-s-christians/>, accessed 21.07.2018.

Simonov V.V. (2005) *Tserkov' – obshchestvo – khozyajstvo* [Church – Society – Economy]. Moscow: Nauka.

Smith T.W. (2012) *Beliefs about God across Time and Countries: Report for ISSP and GESIS*. April 18, 2012. Available at: <http://studylib.net/doc/7149176/beliefs-about-god-across-time-and-countries>, accessed 21.07.2018.

Stiglitz J.E. (2003) *Globalizatsiya: trevozhnye tendentsii* [Globalization and Its Discontents]. Moscow: Natsional'nyj obshchestvenno-nauchnyj fond.

Thornton M. (1992) *English Spirituality: An Outline of Ascetical Theology according to the English Pastoral Tradition*. Cambridge: Cowley Publ.

Voss L.H. van, Pasture P., Maeyer J. de (eds.) (2005) *Between Cross and Class: Comparative History of Christian Labour in Europe 1840–2000*. Bern: Peter Lang.

Zoitakis A.G., Simonov V.V. (2017) *Pravoslaviye i kapitalizm* [Orthodoxy and Capitalism] // *Obshchaya istoriya Tserkvi*. V 2 t., 4 kn.: Uch. Posobie. T. 2. Kn. 1. [General History of the Church. V. 2. B. 1] (ed. Simonov V.V.). Moscow: Nauka, pp. 505–515.

Страницы прошлого

Международная деятельность Русской Православной Церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления

Алексей Львович БЕГЛОВ

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт всеобщей истории Российской академии наук; доцент НИЯУ МИФИ. Адрес: 119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32А. E-mail: beglov.al@yandex.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Беглов А.Л. (2018) Международная деятельность Русской Православной Церкви в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях. Основные этапы и кризисные явления // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 104–129.

DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-104-129

АННОТАЦИЯ. В статье описывается международная деятельность Русской Православной Церкви Московского патриархата в период «нового курса» в государственно-церковных отношениях (конец 1930-х – первая половина 1950-х гг.). В зависимости от того направления международной деятельности Русской Церкви, которое в тот или иной момент считало приоритетным советское руководство, автор выделяет пять основных этапов «нового курса». Первый этап пришелся на конец 1930-х – 1943 гг., когда «новый курс» оставался тайной политикой сталинского руководства, направленной на включение православных религиозных структур присоединенных к СССР в 1939–1940 гг. территорий в систему управления Московской Патриархии, а затем на установление по религиозным каналам контактов с союзниками по антигитлеровской коалиции. Вто-

рой этап пришелся на 1943–1948 гг., когда основные усилия церковной дипломатии были направлены на включение в орбиту влияния Московского патриархата православных церквей Восточной Европы, а затем (с 1945 г.) была предпринята неудачная попытка добиться ведущей роли Русской Православной Церкви в мировом православии. Третий этап пришелся на 1948–1949 гг., когда обозначился кризис «нового курса». Наконец, четвертый этап начался после 1949 г. с включением Русской Православной Церкви в международное движение борьбы за мир и преодолением кризиса государственно-церковных отношений. Особое внимание автор уделяет московскому Советанию глав и представителей Православных Церквей 1948 г., которое выявило расхождение в интересах государства и Церкви и запустило кризис «нового курса». Кроме того, в статье сделан

экскурс в историю внешнеполитической активности представителей Русской Православной Церкви в период до революции 1917 г., а также ее международных связей в межвоенный период.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: *История России (СССР) в XX в., Русская Православная Церковь, международные отношения, религиозная политика сталинского руководства, «новый курс» в государственно-церковных отношениях, международная деятельность религиозных организаций СССР, православное зарубежье, Совецание глав и представителей автокефальных Православных Церквей 1948 г.*

Международная деятельность религиозных организаций в последнее время все чаще привлекает внимание исследователей. Особенный интерес вызывает внешнеполитическая деятельность христианских церквей в период холодной войны и блокового противостояния, прежде всего международная деятельность Русской Православной Церкви, которая была особенно разнообразна и динамична в 1940-е гг. [Белякова 2017, с. 7–18; Beglov, Belyakova 2012, pp. 171–192]. При этом выход Русской Церкви на международную арену после вынужденной двадцатилетней изоляции совпал с обновлением всей системы международных отношений, с превращением СССР в одну из сверхдержав, с формированием Ялтинской системы и биполярного мира. Векторы международной политики, заложенные в 1940-е гг., во многом оставались актуальными для последующих 50 лет. В полной мере это касалось и форм международной активности религиозных объединений СССР. Задача настоящей статьи – дать обзор основных направлений внешнеполитической деятельности Русской Православной Церкви с конца 1930-х до начала 1950-х гг., по-

казать место Церкви в международных планах сталинского руководства, а также указать на взаимосвязь его внутренней религиозной политики и международной активности религиозных организаций страны. При этом говорить о зарубежном присутствии Русской Церкви в 1940-е гг. невозможно без хотя бы краткого обзора подобной ее деятельности в межвоенный и дореволюционный периоды.

При описании религиозной политики советского руководства в 1940-е гг. в историографии, как правило, используется понятие «новый курс» в государственно-церковных отношениях. Оно было введено О.Ю. Васильевой для комплексной характеристики советской религиозной политики в отношении Русской Православной Церкви, а затем и других религиозных объединений страны. Васильева впервые описала все основные элементы этой политики, ее последствия для церковной жизни, а также подчеркнула сугубо прагматический характер «нового курса», показав, что главной целью Сталина и его окружения была мобилизация церковного авторитета для реализации их внешнеполитических планов [Васильева 1999]. Этот вывод в целом принят современной историографией. Параллельно М.И. Одинцов и Т.А. Чумаченко описали основные этапы религиозной политики советской власти 1940–1950-х гг., сделав акцент на истории Совета по делам Русской Православной Церкви – органа, созданного в 1943 г. для наблюдения за церковной жизнью в СССР и координации международной деятельности церковных структур [Чумаченко 1999; Одинцов, Чумаченко 2013; Одинцов, Кочетова 2014]. Различные авторы (М.В. Шкаровский, В.Н. Якунин и др.) углубили наши представления о ведущих направлениях международной деятельности Русской Церкви этого периода [Шкаровский 1999; Якунин (1) 2002;

Якунин 2003]. В частности, зарубежные исследователи значительное внимание уделили взаимодействию по церковным каналам с союзниками СССР по антигитлеровской коалиции [Ketola 2012; Miner 2003; Майнер 2010]. Также вышли в свет исследования об истории отношений коммунистических режимов и христианских церквей и о взаимодействии просоветских режимов с одной стороны и Русской Церкви с другой с православными церквями Восточной Европы [Волокитина, Мурашко, Носкова 2008; Beljakova, Bremer, Kunter 2016]. В последние годы появились труды, авторы которых стремятся дать новый обобщающий взгляд на рассматриваемые события. В связи с этим следует назвать монографию С.В. Болотова, посвященную международной деятельности Церкви периода «нового курса», а также книгу итальянского исследователя А. Роккуччи, который стремится изучить весь комплекс взаимосвязей внутренней и внешней религиозной политики сталинского руководства [Болотов 2011; Роккуччи 2016]. При этом необходимо отметить, что в историографии продолжается дискуссия по ряду ключевых проблем этого периода, в частности о причинах кризиса «нового курса» в 1948 г., о чем мы также скажем в настоящей статье.

Международное присутствие Российской Православной Церкви до 1917 г.

Международная деятельность Российской Церкви до революции имела разнообразные формы и, хотя в целом находилась в русле имперской внешней политики, в некоторых случаях отличалась определенной независимостью. Можно выделить несколько направлений церковной внешнеполитической активности в этот период.

На европейском направлении деятельность Российской Церкви была наиболее тесно связана с официальным правительственным курсом. Здесь церковное присутствие было частью российского дипломатического присутствия. Православные храмы действовали при дипломатических представительствах Российской империи, их штат финансировался по линии Министерства иностранных дел, костяком их прихожан были относительно немногочисленные российские подданные. Священники, помимо своих прямых обязанностей, могли выполнять и особые поручения, например поддерживать контакты с представителями местных церквей или сочувствовавших России местных элит. В Стамбуле и Афинах ключевой обязанностью российских священников были контакты с Константинопольской и Греческой Православными Церквями. Вместе с тем духовенство, служившее при дипломатических представительствах в Европе, в течение XIX в. сделало много для углубления культурных контактов с местным населением и христианскими общинами, для лучшего их знакомства с православием. Так, многолетние усилия русских священников в Лондоне привели к значительному сближению Англиканской и Российской Православных Церквей, так что на рубеже XIX–XX вв. энтузиасты сближения говорили даже о возможности соединения этих церквей [Жалнина-Василькиоти, Шкаровский 2017; Сарни 2003, с. 297–324].

В наименьшей степени церковная и государственная политика были интегрированы в Америке и Японии. Здесь в начале XX в. существовали устойчивые епархиальные структуры Российской Церкви, возглавлявшиеся авторитетными епископами. При этом подавляющее большинство прихожан составляли не подданные Российской

империи, а представители местного населения: обратившиеся в православие японцы или православные граждане США разного этнического происхождения (коренные американцы, русины, сербы, арабы и др.). И хотя Американская и Японская епархии поддерживались в финансовом и кадровом отношении из России, но в целом церковные интересы здесь преобладавали: иерархи заботились именно о преуспевании своей паствы, об укреплении церковных структур, о развитии православной миссии и т.п. По сути, российские епархии в Америке и Японии были прообразами самостоятельных церквей. В случае очевидного рассогласования церковных и имперских интересов выбор делался в пользу соблюдения первых. Так, предстоятель епархии Российской церкви на Японских островах епископ Николай (Касаткин) в период русско-японской войны отказался покинуть свою паству и выехать в Россию, хотя существовала опасность, что он будет интернирован. Более того, еп. Николай благословил православных японцев молиться за своего императора и за победу японского оружия, сам же на период войны отказался от совершения публичных богослужений, во время которых возносились молитвы о гражданских властях [Климент 2009; Чех 2001].

В Китае, Корее, Персии наблюдался сложный симбиоз государственных и церковных интересов. Созданные здесь духовные миссии ориентировались на местное население – китайцев, корейцев, ассирийцев-несториан, принявших православие. Одновременно они взаимодействовали с русскими дипломатическими представителями или даже – как это было на раннем этапе существования китайской миссии – выполняли дипломатические функции. В результате у местного неправославного населения они ассоциирова-

лись с российскими имперскими интересами и в случае кризисов в двухсторонних отношениях оказывались под ударом. Так, русская духовная миссия в Китае серьезно пострадала во время так называемого восстания боксеров 1898–1901 гг., когда были замучены более 200 православных китайцев, а Урумийскую миссию вместе с ее паствой пришлось эвакуировать из северной Персии после начала Первой мировой войны [Тихвинский, Мясников, Инамова, Поздняев 1997; Шкаровский (2) 2009, с. 78–113; Стефан, с. 73–112].

Особняком стояла Русская духовная миссия в Иерусалиме, которая представляла собой уникальную форму церковного присутствия в месте сосредоточения главных христианских святынь. Ключевой задачей миссии было расширение сети русских церковных владений в Святой Земле, кроме того, она поддерживала контакты с Иерусалимским и Антиохийским патриархатами, обеспечивала прием русских паломников, развивала монашескую жизнь. При этом на протяжении долгого времени ее руководители находились в напряженных отношениях с русскими дипломатическими представителями в Палестине [Балашов, Бибииков 2016, с. 321–503; Лисовой 2006; Смирнова 2016; Вах 2017, с. 459–532].

Первая мировая война отличалась «беспрецедентной степенью идеологизации этого международного конфликта» [Полунов 2012, с. 64], причем ведущим инструментом идеологической борьбы была апелляция к религиозным ценностям. К риторике «религиозной войны» прибегали все воюющие стороны. В этих условиях в российском обществе развернулись интенсивные дискуссии о роли православия в международной сфере и о новом месте Российской Православной Церкви среди других Церквей по окончании войны. В дискуссии были вовлечены государ-

ственные деятели, иерархи, светские и церковные эксперты и публицисты. Их волновали вопросы об отношениях Российской Церкви с православными и греко-католическими церквями Восточной Европы, с древними патриархатами Константинополя и Палестины. В связи с этим выдвигались самые разные, порой фантастические, проекты (например, прямого присоединения Палестины к России через широкий сухопутный коридор). Всем им не суждено было осуществиться, но поднятые в ходе обсуждения вопросы оказались актуальны и для советского периода [Полунов 2012, с. 64–85].

Международные связи Российской Церкви в межвоенный период (1918–1938)

Переворот 1917 г. разрушил систему зарубежного церковного представительства, разорвав связи с метрополией и лишив финансирования заграничные церковные структуры. Вместе с тем первая волна российской эмиграции сформировала многочисленную русскую диаспору, что значительно изменило национальную и социальную структуру русских православных приходов за рубежом. Особенно заметно это было в Европе и Америке, в меньшей степени – в Китае и Японии. В Европе возникли новые епархиальные структуры. Более того, возник новый церковный центр – Архиерейский синод в Сремских Карловцах (Югославия), который претендовал на то, чтобы возглавить все русские заграничные приходы в условиях ослабления связей с Москвой. В русской церковной эмиграции началась борьба за лидерство, отягощенная политическими обстоятельствами. В результате к концу межвоенного периода приходы рус-

ской церковной традиции за рубежом оказались разделены между несколькими юрисдикциями: Русской Православной Церковью за границей (Карловацкий синод), русским экзархатом в юрисдикции Константинопольского патриархата, Русской Православной Церковью Московского патриархата. Епархии в Америке и на Дальнем Востоке, по сути, имели самостоятельный характер. При этом самыми малочисленными оказались структуры, сохранившие связь с церковной метрополией – Москвой. К концу межвоенного периода в общении с ней остались лишь епархия Литвы и отдельные приходы во Франции и в США. Оторванными от Москвы оказались и епархии на бывших окраинах Российской империи – в Финляндии, Эстонии, Латвии и Польше. Здесь возникли новые церковные образования, перешедшие в юрисдикцию Константинополя. Причиной этого стало давление со стороны молодых национальных государств, которые стремились вывести из-под влияния Москвы православные церкви своих стран и утвердить их национальный характер. Причем в качестве инструментов «национализации» православных церквей рассматривался не только их переход в юрисдикцию Константинопольского патриархата, но и заключение унии с католической церковью. Такие планы, в частности, вынашивали власти Эстонской республики [Митрофанов 1995; Цыпин 1997, с. 553–587; Шкаровский (2) 2009; Белякова 2008, с. 224–250; Комаров, Токарева 2014, с. 136–159].

Международные связи Московского патриархата слабели в условиях жесткой антирелигиозной политики советской власти. Сами контакты с заграницей становились опасными, поскольку интерпретировались властями как свидетельство о наличии церковного заговора с зарубежным участи-

ем. Карловацкий синод прекратил общение с Московским патриархом престолом после 1927 г., когда предстоятель Российской Православной Церкви Московского патриархата митр. Сергий (Страгородский) выпустил декларацию о лояльности советской власти. В 1931 г. от Москвы отошла Западно-европейская епархия Московского патриархата. Ее глава митр. Евлогий (Георгиевский) под давлением советской власти был смещен со своего поста за участие в публичной молитве о гонимых христианах в СССР, но не подчинился этому решению Москвы. Константинопольский и Александрийский Патриархаты прервали отношения с Московским патриархом престолом еще в начале 1920-х гг., поскольку в качестве законной церковной власти в Советской России они признавали структуры так называемых обновленцев – движения, инспирированного советской властью [Цыпин 1997, с. 553–587; Кострюков 2011; Кострюков 2015; Мазырин, Кострюков 2017; Beljakova, Bremer, Kunter 2016].

Сама советская власть, сделав ставку на обновленцев, поддерживала их международную активность. Были санкционированы их контакты с Восточными православными патриархатами. Эмиссары обновленцев появились в Европе и в США, стремясь установить контроль над русскими зарубежными приходами и вступая в борьбу за церковную собственность за границей [Митрофан 2006, с. 162–175; Соловьев 2008, с. 273–281; Болотов 2011, с. 37–38]. Патриаршая Церковь находилась под жестким давлением власти и не могла развивать самостоятельную международную деятельность. В 1931 г. она должна была отказаться от участия в Догматической православно-англиканской комиссии, которая созывалась в Лондоне «с целью подготовить дело сближения и соедине-

ния этих церквей». (Отказались от участия и обновленцы.) В 1932 г. представители Русской Церкви не участвовали в заседаниях Всеправославного Просинода (предсобора), который созывался на Афоне для подготовки будущего Всеправославного собора [АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 27. Лл. 45–48; Мазырин 2015, с. 333–357; Мазырин, Кострюков 2017].

При этом советская власть цинично использовала церковный авторитет в своих целях. Ярким примером таких манипуляций стала контрпропагандистская кампания, развернутая советским руководством в ответ на выступления западных христианских лидеров и общественности в защиту верующих в СССР в начале 1930 г. Ключевым компонентом этой кампании были выступления самих российских верующих с опровержениями фактов преследования за веру в советской России. Сегодня мы знаем, что они были сделаны под давлением или прямо фальсифицированы. Так, ставшее тогда скандально известным «интервью» предстоятеля Российской Православной Церкви митр. Сергия (Страгородского) было написано непосредственно Сталиным, Е. Ярославским, В.М. Молотовым [Курляндский 2011, с. 444–455; Беглов 2018]. Фальсификация интервью нанесла ощутимый удар по авторитету российских церковных лидеров. Но советская власть расценивала этот опыт привлечения представителей Церкви для решения своих внешнеполитических задач как успешный, что было важно для дальнейшего развития государственно-церковных отношений уже в 1940-е гг. (ср.: [Болотов 2011, с. 43]). При этом епископы и рядовые верующие Русской Церкви пытались поддерживать контакты с заграницей – разумеется тайные, – чтобы донести подлинную информацию о положении религии в СССР. В большинстве случаев это заканчивалось трагически [Ко-

сик 2013; Беглов 2018]. Другого не могло быть в условиях политики уничтожения традиционных религиозных институтов, которую власть проводила в 1920–1930-е гг.

Переход к новой религиозной политике в СССР

Ситуация начала меняться в конце 1930-х гг. В 1939–1940 гг. к Советскому Союзу были присоединены Прибалтика, Западные Белоруссия и Украина, Бессарабия, где существовали православные епархиальные структуры, несколько тысяч приходов и несколько десятков монастырей. В условиях мировой войны советское руководство сочло необходимым отложить репрессивные акции против духовенства и верующих на новых территориях и санкционировало их подчинение руководству Московского Патриархата. В западные регионы страны были назначены епископы Российской Православной Церкви, проведены официально разрешенные епископские хиротонии [Курляндский 2011, с. 542–543]. Это было заметным отступлением от ранее принятого курса на последовательное разрушение епархиальных структур Патриаршей Церкви.

Вместе с тем необходимо подчеркнуть, что советское руководство не принимало никаких решений о корректировке – пусть даже секретной – прежнего репрессивного курса. Документ о прекращении репрессий в отношении Православной Церкви, якобы принятый Политбюро ЦК ВКП(б) осенью 1939 г. и опубликованный в конце 1990-х гг., хотя и был использован в работах ряда академических исследователей, сегодня признается фальсификацией [Курляндский 2011, с. 523–540]. Репрессии против духовенства и верующих продолжались не только в 1939–

1940 гг., но и в начале Великой Отечественной войны. Именно в первые ее месяцы на священнослужителей обрушилась одна из самых жестоких репрессивных волн [Плякин 2017, с. 169–182]. Таким образом, в последние предвоенные годы власть снова использовала Церковь для решения своих политических задач, не прекращая при этом репрессивного давления на нее. Однако в этот период в действиях власти проявлялась и новая черта: задачи, поставленные советским руководством перед руководством церковным, не противоречили интересам Российской Церкви. Восстановить церковное общение и административное взаимодействие с ранее изолированными от нее частями было естественным стремлением российской иерархии. Поэтому мы говорим о начале новой политики именно в предвоенные годы. Точнее, следовало бы сказать, что элементы новой политики начали в это время прорастать сквозь прежний политический курс. Такая ситуация сохранялась и в начале Великой Отечественной войны, хотя число поводов для взаимодействия власти и Церкви с ее началом заметно увеличилось.

Этапы «нового курса»

Ключевой особенностью «нового курса» было совпадение интересов Церкви и государства (ср.: [Роккуччи 2016, с. 199]). Это принципиальное отличие периода 1940–1950-х гг. как от довоенного, так и от более позднего времени, когда власть эксплуатировала церковный фактор в международных отношениях, не учитывая интересы Церкви (ср.: [Васильева 2004; Беглов 2018]). В условиях этого совпадения интересов Церковь и советское государство нашли новый *modus vivendi*. Причем в его рамках уступки были вза-

имными. Власть осознавала, что успешные действия церковных лидеров на международной арене невозможны без расширения сферы церковной жизни в самом СССР, и шла навстречу их пожеланиям, в том числе в части открытия церквей. Проследим основные этапы «нового курса» в зависимости от тех задач, которые ставились перед международной деятельностью Церкви на каждом из этих этапов. Необходимо оговориться, что границы выделенных нами этапов условны, завершение одного из них вовсе не означало, что власть и Церковь полностью переставали реализовывать задачи, поставленные в рамках предшествующего этапа, речь идет о доминирующих направлениях международной активности, которые сменяли, но не отменяли друг друга.

Первый этап, 1939–(1941)–1943. В это время «новый курс», по сути, оставался тайной политикой советского руководства, о нем не объявлялось открыто, не все представители советской власти понимали, что в отношениях между Церковью и государством происходят изменения. Это отчетливо было видно на примере отношений советских партизан к священнослужителям на оккупированных вермахтом территориях. Священник, начавший служить в открытой при оккупантах церкви, подвергал себя опасности быть убитым в случае встречи с партизанами [Обозный 2008, с. 105–109]. С точки зрения содержания деятельности Русской Церкви этот этап распадается на две части. С сентября 1939 г. по 22 июня 1941 г., как мы говорили выше, основной задачей церковного руководства было включить епархии, приходы, монастыри, существовавшие на присоединенных к Советскому Союзу территориях, в систему управления Московского Патриархата. С 22 июня 1941 г. ситуация изменилась. На первый план вышла задача выстраивания отноше-

ний с союзниками по антигитлеровской коалиции – Англией и США. Религиозный фактор играл здесь далеко не последнюю роль. Нужно было восстановить отношения с русскими эмигрантскими группами в США и англичанами. Убедить союзников, что в СССР нет гонений на религию. Последнее было жизненно важно, в частности, потому, что именно по причине наличия в Советской России преследований на религиозной почве представители религиозных групп в американском конгрессе и сенате блокировали подключение СССР к программе лендлиза [Васильева 1999, с. 137–148; Ketola 2012; Майнер 2010; Якунин (2) 2002, с. 67–74].

Следует упомянуть и еще один аспект деятельности представителей Церкви в 1941–1943 гг. С началом оккупации западных областей СССР в них шло стихийное и массовое открытие приходских храмов и (с меньшим размахом) монастырей, что еще раз показывало тщетность попыток советской власти свести на нет традиционную религиозность населения. Всего в 1941–1944 гг. на оккупированных территориях было открыто около 10 тыс. церквей и более 50 монастырей [Беглов 2008, с. 123–131]. Оккупационные власти стремились использовать религиозное возрождение в своих, прежде всего пропагандистских, целях, а советское руководство, в свою очередь, – перехватить у них инициативу. Проще всего для этого было использовать церковные каналы [Алексеев, Ставру 1980; Алексеев, Ставру 1981; Шкаровский 2002; Шкаровский 2003; Обозный 2008; Васильева, Кудрявцев, Лыкова 2009, с. 519–649; Соловьев, Шкаровский 2013].

Второй этап, 1943–(1945)–1948. Предшествующий этап «нового курса» завершился в сентябре 1943 г. 4 сентября состоялась знаменитая встреча Сталина, В.М. Молотова и полковника госбезопасности Г.Г. Карпова с тремя ми-

трополитами Русской Церкви, о чем на следующий день сообщили советские газеты. О «новом курсе» было заявлено открыто, он перестал быть тайной политикой советской власти. Вскоре были созданы Совет по делам Русской Православной Церкви и Совет по делам религиозных культов, которые должны были осуществлять эту новую гласную политику (это, впрочем, не означало, что все ее элементы были преданы гласности). 8 сентября на срочно организованном соборе епископов состоялись выборы Патриарха Московского и всея Руси. В преддверии встречи «большой тройки» в Тегеране союзники получили наглядное подтверждение того, что в СССР существует полная «свобода религии». Впрочем, отношения со странами антигитлеровской коалиции в религиозной политике советской власти теперь отходили на второй план. Наступил перелом во Второй мировой войне, Сталин думал о послевоенном устройстве мира, тем более что советские войска в скором времени должны были вступить на территорию Восточной Европы. Выстраивание отношений с православными церквями этого региона – Польской, Чешской, Румынской, Болгарской, Сербской, Финской – становилось главной задачей церковных дипломатов в ближайшей перспективе. Речь шла о создании системы православного единства вокруг Москвы, которая поначалу (до 1945 г.) должна была включать в себя прежде всего восточноевропейские православные церкви.

Обмен делегациями с Болгарской, Румынской и Сербской Церквями, а также щедрые подарки и денежные займы (по сути, безвозвратные), предоставленные их руководству, постепенно привели к тому, что эти Церкви стали координировать свою международную деятельность с Москвой и заняли лояльную позицию по отноше-

нию к просоветским режимам. Польская и Чешская Православные Церкви восстановили канонические связи с Русской Церковью. Последняя перешла в ее юрисдикцию, и в 1951 г. ей была дарована автокефалия. В 1948 г. Москва подтвердила автокефалию и Польской Церкви. Аналогичные переговоры велись и с Финляндской Православной Церковью, но они не привели к сколько-нибудь значимым результатам. Одновременно разворачивалась борьба за возвращение в юрисдикцию Московского Патриархата русских эмигрантских приходов [Васильева 1999; Волокитина, Мурашко, Носкова 2008, с. 63–93, 160–368; Каиль 2017, с. 19–40; Шкаровский (3) 2009, с. 1–27; Якунин (1) 2002; Якунин 2003, с. 43–51].

В целом к 1945–1946 гг. православные церкви Восточной Европы находились в орбите влияния Русской Православной Церкви, была создана система православного единства вокруг Москвы. Рост ее влияния продемонстрировал состоявшийся в январе – феврале 1945 г. Поместный собор Русской Церкви. Тогда же перед Московским патриархатом была поставлена еще более амбициозная задача: стать центром мирового православия, добиться доминирования не только среди церквей Восточной Европы, но и среди древних восточных патриархатов, сформировать своего рода «восточный Ватикан» в Москве [Васильева 1999, с. 163–165; Болотов 2011, с. 194–237; Чумаченко 2014, с. 142–148]. В документах тех лет речь шла прямо о «созыве Вселенского собора» в Москве с целью наделить патриарха Московского «статусом Вселенского» вместо Константинопольского патриарха. Тем самым советское руководство через религиозные институты вступало в большую игру за доминирование на Ближнем Востоке в надежде вытеснить из этого региона Великобританию. Открыл эту страни-

цу в истории «нового курса» визит патриарха Алексия I (Симанского) в Святую Землю в июне 1945 г. Кроме того, речь шла и об установлении доминирования Московского Патриархата в христианском (но не католическом) мире, о формировании религиозного центра, противопоставленного Ватикану, который воспринимался как противник советской внешней политики¹. Не вызывает сомнений, что такие масштабные задачи перед профильными ведомствами и церковными деятелями не мог поставить кто-либо иной кроме Сталина. Однако вопрос, в какой степени задачи созвать «Вселенский собор» и создать «восточный Ватикан» были реализуемы, оставался открытым.

Борьба за религиозное доминирование на Ближнем Востоке носила совсем другой характер, чем аналогичная борьба в Восточной Европе, где усилия советских ведомств и церковных деятелей могли опереться сначала на лояльные СССР режимы, а затем и на коммунистические правительства. Константинопольский патриархат и греческие (по национальности иерархии) церкви, находившиеся в его орбите (Александрийский и Иерусалимский патриархаты, Элладская и Кипрская Церкви), не собирались пассивно наблюдать за инициативами Москвы. Тем более что уже с конца XIX в. греческие и русские православные придерживались порой противоположных точек зрения на то, какая из поместных церквей должна первенствовать в православном мире (см.: [Герд 2016, с. 280–307]). Кроме то-

го, в Восточном Средиземноморье советской дипломатии (в том числе церковной) предстояло столкнуться с противодействием бывших союзников по антигитлеровской коалиции, которые и сами стремились укрепить свое влияние на патриархаты Константинополя и Ближнего Востока, а это влияние – отметим – и прежде было существенно более весомым, чем российское.

Характерно, что чрезмерную амбициозность поставленных задач понимали и церковные деятели. Они избегали говорить о «Вселенском соборе» в Москве и предпочитали упоминать о необходимости созвать совещание для обсуждения церковных вопросов. Но и такая формулировка встречала отпор со стороны греческих иерархов. В наиболее резкой форме их позиция была сформулирована предстоятелем Кипрской Православной Церкви [Васильева 1999, с. 169]. При этом созыв всеправославного форума в Москве отвечал как церковным, так и государственным интересам. Вот только интересы эти на этот раз совпадали не в полной мере. Русская Церковь была заинтересована в том, чтобы продолжить укрепление межправославных связей и обсуждение актуальных вопросов межправославных и межхристианских отношений. Власть же имела в виду усиление именно политического влияния Московского патриархата, а не только проведение консультаций. Так наметилось рассогласование задач, поставленных Церковью и властью (ср.: [Васильева 1999, с. 166–167]). В этом можно об-

1 Борьба с влиянием Ватикана шла не только на международной арене, но и внутри страны. В начале 1945 г. советское руководство взяло курс на ликвидацию католических церквей восточного обряда на территории СССР. Власть сделала ставку на сторонников объединения с Православной Церковью из числа клириков греко-католических (униатских) церквей, а противодействовавшие процессу ликвидации иерархии и священнослужители арестовывались. Русская Православная Церковь в этой ситуации должна была канонически оформить акт воссоединения. В марте 1946 г. таким образом была ликвидирована греко-католическая церковь в Галиции, в 1949 г. – в Закарпатье. Чуть позже по этой же схеме была ликвидирована уния в Восточной Европе: в 1949 г. – в Румынии, в 1950 г. – в Словакии. В странах социалистического блока легальное существование греко-католики продолжили только в Венгрии [Васильева 1999, с. 183–192; Носкова 2003, с. 144–165; Покивайлова 2003, с. 181–199; Волокитина, Мурашко, Носкова 2008, с. 371–416, 421–477; Вишиванюк 2011, с. 426–429; Вишиванюк 2012, с. 56–68].

наружить истоки кризиса «нового курса», который разразился летом 1948 г.²

Кризис «нового курса» (третий этап, август 1948 – май 1949 г.)

Усилия Совета по делам Русской Православной Церкви и самих иерархов по созыву в 1947 г. «предсоборного совещания» натолкнулись на противодействие Восточных патриархатов. В результате сроки созыва совещания были перенесены на год, а само оно приурочено к юбилею 500-летия автокефалии Русской Церкви. Праздничные мероприятия были поводом собрать представителей всех православных церквей, которые под другим предлогом могли в Москву и не поехать. Одновременно с юбилейными торжествами предполагалось провести «предсоборное совещание», хотя по мере его приближения становилось ясно, что решений об изменении статуса Московского патриархата на нем провести не удастся, а иерархи греческих церквей, хотя и будут присутствовать на торжествах, но в заседаниях участвовать не намерены.

«Совещание глав и представителей Православных церквей» (как теперь называли этот форум) открылось 8 июля и продолжалось до 18 июля 1948 г. [Васильева 1999, с. 163–180; Болотов 2011, с. 237–263]. На нем присутствовали представители десяти из тринадцати самостоятельных православных церквей. Александрийский патриархат делегировал свое представительство антиохийской делегации. Иеруса-

лимский Патриарх прислал телеграмму с извинениями, объяснив отсутствие своих представителей в Москве обстоятельствами арабо-израильской войны и осады Иерусалима. Позднее Иерусалимский патриархат одобрил решения совещания. Категорически отказалась от участия в московском форуме только Кипрская Церковь. Представители Константинопольского патриархата и Элладской Церкви присутствовали на торжественных мероприятиях и богослужениях, но уклонились от участия собственно в совещании.

Отметим, что юбилей церковной автокефалии отмечался с государственным размахом. Торжественные богослужения, заседания, приемы шли всю первую половину июля. В первый день состоялось «торжественное собрание глав и представителей автокефальных Православных Церквей», на котором его участники выступили с речами и поздравлениями в адрес Русской Церкви. В том числе, с речью выступил председатель Совета по делам Русской Православной Церкви Г.Г. Карпов, который подчеркнул, что Церковь в СССР пользуется «полной свободой» в своей внутренней жизни, а государственно-церковные отношения являются «вполне нормальными» [Деяния Совещания, т. 1, 1949, с. 16–17]. Ближе к концу совещания состоялся торжественный обед в Совете по делам Русской Православной Церкви, на котором присутствовало около 200 человек. В Большом зале Московской консерватории для участников совещания состоялся концерт церковных песнопений (небывалое событие для ста-

2 Отметим, что в историографии существует достаточно обоснованная точка зрения, согласно которой причины кризиса «нового курса» коренились не столько в неудачах международной деятельности Церкви, сколько в структурных противоречиях между ЦК ВКП(б) и правительством и в борьбе идеологического аппарата за контроль над Советом по делам Русской Православной Церкви и Советом по делам религиозных культов (см., напр.: [Роккуччи 2016, с. 294–295]). Нам представляется, что вопрос о том, в какой степени кризис «нового курса» был обусловлен международными, а в какой внутриполитическими факторами, требует дополнительного изучения.

линской Москвы!), которые исполнял патриарший хор под управлением В.С. Комарова при участии знаменитых певцов, солистов Большого театра и лауреатов Сталинской премии Н.Д. Шпиллер и И.С. Козловского. Последний день торжеств гости провели в Троице-Сергиевой лавре, а затем иностранные делегации посетили Ленинград, Киев, Тбилиси. В ходе торжеств в Москве были открыты подворья Антиохийской и Болгарской Церквей. Было также запланировано открытие подворья Сербской Православной Церкви, но его отложили из-за обострения отношений между руководством СССР и Югославии. Члены иностранных делегаций покидали СССР с щедрыми денежными подарками и драгоценными предметами церковного обихода, извлеченными из Гохрана.

На самом совещании обсуждались четыре ключевых вопроса, три из которых имели политический подтекст. Это вопросы об отношении православных церквей к экуменическому движению, об отношении к Ватикану, об отношении к англиканской иерархии и о церковном календаре. Экуменическое движение – движение за сближение и возможное объединение христианских церквей – зародилось в начале XX в., когда активное участие в нем принимали представители православных церквей. В 1920-е гг. началось организационное оформление движения, которое завершилось образованием в августе 1948 г. на ассамблее в Амстердаме Всемирного совета церквей. Организаторы ассамблеи прикладывали значительные усилия, чтобы обеспечить присутствие на этом мероприятии и представителей Русской Православной Церкви. Да и сама Русская Церковь не была готова сходу отвергать эту возможность. Патриарх Алексей I проводил длительные консультации, в том числе с зарубежными представителями Московско-

го патриархата и других православных церквей [ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 445. Л. 23, 25–26, 40–55, 59–69, 148–151; Православие и экуменизм 1999; Волокитина 2003, с. 232–251]. Среди участников московского совещания был убежденный сторонник участия православных церквей в экуменическом движении – предстоятель Болгарской Православной Церкви ексзарх Стефан (Шоков). Советские органы, курировавшие международную деятельность религиозных организаций, также не сразу определились с отношением к экуменическому движению. Они были готовы допустить участие Русской Церкви в амстердамской ассамблее, если бы можно было обеспечить ее доминирующее положение во Всемирном совете церквей или, по крайней мере, добиться от его участников отказа от поддержки русских церковных структур, оппозиционных Московскому патриархату. Однако ни того ни другого добиться было невозможно. Поэтому Совет по делам Русской Православной Церкви взял курс на бойкотирование ассамблеи в Амстердаме. Все экуменическое движение теперь рассматривалось как проводник «англо-американского империалистического влияния», поскольку в нем задавали тон протестантские деноминации. Итоговая резолюция московского Совещания говорила, что «целеустремления экуменического движения» не соответствуют «идеалу христианства... как [его] понимает Православная Церковь».

В еще более жестких формулировках был составлен документ «Ватикан и Православная Церковь». Центр католического христианства и лично папа Пий XII были обвинены в сугубо политической деятельности, в борьбе с демократией, в защите фашизма, в разжигании братоубийственных войн. Резолюция «Об англиканской иерархии», хотя и в мягкой форме, констатирова-

ла невозможность признания епископата и рукоположений Церкви Англии со стороны православных церквей. Соответственно, закрывался вопрос о возможном объединении православных и англикан. О желательности для советской власти такого развития событий ее представители говорили еще в конце 1920-х гг. [АП РФ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 27. Л. 46]. В резолюции «О церковном календаре» участники совещания подтвердили необходимость одновременного празднования Пасхи всеми православными церквями по юлианскому календарю, тогда как праздники непасхального цикла было решено праздновать в соответствии с теми календарями (юлианским или григорианским), которые были приняты в православных церквях к моменту работы совещания. Такое положение сохраняется в православном мире до сегодняшнего дня. Помимо названных резолюций участники Совещания приняли «Обращение к христианам всего мира», в котором они констатировали непримиримые различия между католическим и протестантским Западом и православным Востоком и возлагали ответственность за опасность развязывания новой войны на агрессивный западный капиталистический и империалистический мир [Деяния Совещания, т. 2, 1949, с. 423–436, 450–452].

Как видим, повестка дня Совещания с одной стороны была согласована с властью, а с другой отвечала церковным интересам. Для Русской Церкви было важно провести обсуждение вопросов, актуальных для всего православия, и выработать по ним общую позицию, преодолеть изоляцию от остального православного мира и восстановить в нем свою позицию одного из лидеров. Поэтому Церковь в целом была удовлетворена результатами Совещания. В положительном ключе его результаты оценивал и Совет по делам

Русской Православной Церкви. Однако главная задача, поставленная «директивными инстанциями», – добиться первенства Московского патриаршего престола в православном мире – достигнута не была. Не шла речь и о создании «московского Ватикана» как центра консолидации некаатолического христианского мира. Более того, последующие события продемонстрировали уязвимость единого, достигнутого на Совещании. Через месяц после закрытия московского Совещания в Амстердаме начала работу первая Ассамблея христианских церквей, на которую прибыли представители Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Иерусалимской, Элладской и Кипрской православных церквей. Особенно болезненным для Москвы стало присутствие в Амстердаме делегации Антиохийского патриархата, представители которого участвовали в московском Совещании и голосовали за резолюцию с осуждением экуменического движения. После открытия амстердамской ассамблеи стало ясно, что член антиохийской делегации митр. Илия (Карам), по сути, дезинформировал Москву о намерениях своего патриарха [Болотов 2011, с. 226–227, 256]. В ноябре 1948 г. на Константинопольский патриарший престол был избран Афинагор (Спиру), который до этого занимал архиепископскую кафедру в Америке. Это избрание состоялось под прямым давлением американской администрации, а новоизбранный патриарх прибыл в Стамбул на самолете президента США. Если учитывать это обстоятельство, а также то, что патриарх Афинагор, в отличие от своего предшественника, занимал последовательно антикоммунистическую позицию, становится понятным, что его назначение было ударом по позициям Москвы [ГА РФ. Ф. 6961. Оп. 1. Д. 291. Лл. 144–148, 186–193; Шкаровский 1999,

с. 304–305]. В условиях разворачивающейся холодной войны это имело особое значение для будущего межправославных отношений.

Такие ограниченные, с точки зрения власти, итоги московского совещания вызвали разочарование Сталина. То обстоятельство, что перед церковной дипломатией были поставлены заведомо нереализуемые цели, в расчет, разумеется, не принималось. Вскоре после окончания юбилейных торжеств явным образом проявилось охлаждение в государственно-церковных отношениях. В октябре 1948 г. Сталин отменил августовское постановление правительства о передаче верующим 18 храмов и 10 молитвенных домов. Причем за прошедшие два месяца большая их часть уже была передана верующим, там был проведен ремонт и начались богослужения. Это был явный сигнал местным и партийным властям о начале давления на Церковь. Перестали открываться новые храмы. Несмотря на позицию Совета по делам Русской Православной Церкви и тысячи ходатайств со стороны верующих, ни один храм не был открыт до 1954 г. Уполномоченные Совета перестали выдавать разрешение на служение (справку о регистрации) священнослужителям, имевшим судимость, а таких было большинство. Возобновились (хотя и не стали массовыми) аресты священнослужителей. В последующие месяцы Московской Патриархии под давлением властей пришлось наложить запрет на широко распространённые до этого моменты молебны на полях, крестные ходы из села в село, внебогослужебные уроки Закона Божия с детьми, на традиционный крестный ход к водоемам в день праздника Богоявления (Крещения), на участие священнослужителей в паломничествах верующих, а также ограничить разъезды епископов по епархиям. «Заморозки» в отношениях с государ-

ством ощущались столь отчетливо, что Патриарх и иерархи опасались начала новой репрессивной волны. И действительно, в это же время в Управлении пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) шла подготовка нового постановления ЦК об усилении антирелигиозной работы, которое – в свою очередь – могло стать еще одним сигналом для усиления давления на Православную Церковь [ГА РФ. Ф. 6961. Оп. 1. Д. 291. Лл. 139–139 об.; Беглов 2008, с. 105–106; Чумаченко 1999, с. 127, 136, 167; Шкаровский 1999, с. 342–346].

Набиравшая силу кампания была остановлена в мае 1949 г. опять же по личному указанию Сталина, который распорядился по поводу подготовленного постановления об антирелигиозной работе «решения не принимать». Оно так и осталось проектом. В это же время обозначилось новое направление международной деятельности Русской Православной Церкви. Как раз в конце 1940-х гг. все больший размах набирало мировое движение сторонников мира, которое не было инспирировано Советским Союзом, но активно использовалось им в пропагандистских целях. Именно в международное миротворческое движение в 1949 г. включились представители Московской патриархии. В апреле 1949 г. митр. Николай (Ярушевич) участвовал в Конгрессе защитников мира в Париже и вошел в состав постоянного комитета образованного тогда Всемирного совета мира. В августе 1949 г. представители Церкви участвовали в первой Всесоюзной конференции сторонников мира и после этого были представлены в Советском комитете защиты мира. В 1950 г. Церковь внесла значительный вклад в сбор подписей под Стокгольмским воззванием о запрещении ядерного оружия. В 1952 г. в Троице-Сергиевой лавре была проведена уже специально религиозная Конференция всех церквей и рели-

гиозных объединений в СССР в защиту мира [Чумаченко 1999, с. 122; Шкаровский 1999, с. 306–307; Волокитина, Мурашко, Носкова 2008, с. 122–136; Король 2013, с. 25–37]. Так в 1949 г. начался четвертый этап «нового курса» в государственно-церковных отношениях, продолжавшийся до ревизии самой политики «нового курса» в 1958 г.

Впрочем, как отмечает итальянский историк А. Роккуччи, включение Церкви в международное движение борьбы за мир было не вполне равноценной заменой борьбе за лидерство в православном и шире – в христианском мире, поскольку не предполагало достижение какой-то конкретной цели. Поэтому значимость церковной дипломатии по сравнению с периодом 1941–1948 гг. теперь заметно снижалась [Роккуччи 2016, с. 258–259, 300–301]. Вместе с тем выход политики «нового курса» из кризиса 1948–1949 гг. привел к стабилизации положения Русской Православной Церкви в СССР в конце 1940-х – начале 1950-х гг. Церковь могла и дальше, хотя и с некоторой оглядкой, продолжать свою деятельность в рамках сложившегося в 1940-е гг. *modus vivendi*.

Заключение

Рассмотренное нами десятилетие (1939–1949 гг.) было одним из ключевых этапов государственно-церковных отношений советского периода. В это время государство постепенно отказалось от курса на уничтожение Церкви и других религиозных институтов, который был принят в 1922 г. в ходе кампании по изъятию церковных ценностей, и перешло к стратегии инструментализации религиозных объединений СССР, к прагматическому использованию их авторитета в своих, прежде всего, внешнеполитических интересах. Такая стратегия в целом сохраняла ак-

туальность до конца советского периода. Вместе с тем, несмотря на жесткую прагматичность и даже циничность подобной политики, в рассмотренный период советское руководство понимало, что успешная международная деятельность религиозных лидеров может осуществляться лишь при наличии хотя бы ограниченных уступок в отношении представляемых ими объединений внутри страны. Такой поворот позволил Русской Православной Церкви после двадцатилетнего перерыва возвратиться к международной деятельности, которая протекала теперь в русле политики уже не христианской империи, а советского государства. Направления международной активности Церкви были разнообразны и простирались от коммуникаций с союзниками СССР по антигитлеровской коалиции до утверждения господства Москвы в кругу восточноевропейских православных церквей.

Кроме того, указанный поворот в государственной политике позволил воссоздать епархиальные структуры, открыть храмы и духовные учебные заведения, легализовать монашескую жизнь. Вторая половина 1940-х гг. стала временем наибольшего подъема церковной жизни за полвека – между концом 1930-х и концом 1980-х гг. В это время действовали почти 14 тыс. православных храмов (большинство из них были стихийно открыты во время немецкой оккупации, а затем легализованы советской властью), шесть семинарий и две духовные академии, более полусотни монастырей (почти все они так же, как и храмы, находились в западных районах страны). Это были максимальные статистические показатели за указанные полвека церковной истории. Такое стало возможным благодаря временному совпадению интересов Церкви и советского государства. Однако совпадение интересов не явля-

лось полным, и это было чревато кризисами в государственно-церковных отношениях, подобных тому, что разразился летом 1948 г.

Список литературы

- Алексеев В.И., Ставру Ф. (1980) Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. № 11. С. 91–118; № 12. С. 108–126.
- Алексеев В.И., Ставру Ф. (1981) Русская Православная Церковь на оккупированной немцами территории // Русское возрождение. № 1(13). С. 75–97; № 2(14). С. 118–154; № 3(15). С. 85–100; № 4(16). С. 91–121; № 5(17). С. 97–114; № 6(18). С. 105–125.
- Балашов Н. (протоиер.), Бибинов М.В. (ред.) (2016) История Русского Православного зарубежья. Т. 1. Русское Православное зарубежье до 1917 г. Книга 1. Русское православное присутствие на христианском Востоке. X – нач. XX вв. М.: Изд-во Московской Патриархии РПЦ.
- Беглов А. (2008) В поисках «безгрешных катакомб». Церковное подполье в СССР. М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, «Арефа».
- Беглов А.Л. (2018) «Крестовый поход молитв» 1930 г. и реакция на него в СССР // История. Т. 9. Вып. 4 (68) // <http://history.jes.su/s207987840002219-9-1>, дата обращения 19.05.2018. DOI: 10.18254/S0002219-9-1.
- Белякова Н.А. (2008) Православная Церковь на развалинах Империи: о способах решения вопроса о самоуправлении // Воробьев В., Ковырзин К.В. (ред.) 1917-й: Церковь и судьбы России. К 90-летию Поместного Собора и избрания патриарха Тихона. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. С. 224–250.
- Белякова Н.А. (2017) Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 7–18.
- Болотов С.В. (2011) Русская Православная Церковь и международная политика СССР в 1930-е – 1950-е годы. М.: Изд-во Крутицкого подворья.
- Васильева О.Ю. (1999) Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт российской истории.
- Васильева О.Ю. (2004) Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский Собор. М.: Лепта-Пресс.
- Васильева О.Ю., Кудрявцев И.И., Лыкова Л.А. (ред.) (2009) Русская Православная Церковь в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Сборник документов. М.: Изд-во Крутицкого подворья.
- Вах К.А. (2017) Борьба за Русскую Духовную Миссию в Иерусалиме: эпоха архимандрита Антонина (Капустина), 1865–1894 гг. // Вах К.А. (ред.) К.П. Победоносцев и Русская духовная миссия в Иерусалиме в царствование императора Александра III. К 170-летию основания. М.: Индрик. С. 459–532.
- Вишиванюк А.В. (2011) Операция ликвидации Украинской Греко-Католической Церкви по документам УНКГБ по Львовской области (1944–1946 гг.) // Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Т. 1. № 21. С. 426–429.
- Вишиванюк А.В. (2012) К вопросу о роли иерархии и духовенства Русской Православной Церкви в кампании ликвидации Украинской Греко-Католической Церкви в 1945–1949 гг. // Вестник ПСТГУ. II: История. История Русской Православной Церкви. Вып. 3(46). С. 56–68.
- Волокитина Т.В. (2003) Советское руководство, Русская православная церковь и экуменическое движение

(40–50-е годы XX в.) // Мурашко Г.П. (ред.) Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. (Дискуссионные аспекты). М.: Институт славяноведения РАН. С. 232–251.

Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. (2008) Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М.: РОССПЭН.

Герд Л. (2016) Константинопольская патриархия и Русская церковь перед революцией // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1(34). С. 280–307.

Деяния Совещания глав и представителей Автокефальных Православных Церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии Русской Православной Церкви. 8–18 июля 1948 г. Тт. 1–2. (1949). М.

Жалнина-Василькиоти И.Л., Шкаровский М.В. (2017) Русская Свято-Троицкая церковь в Афинах: прошлое и настоящее. СПб.: Родник.

Каиль М. (2017) «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 19–40.

Климент (Капалин) (митр.) (2009) Русская Православная Церковь на Аляске до 1917 года. М.: ОЛМА Медиа Групп.

Комаров А., Токарева Е. (2014) Католическая церковь и формирование национального самосознания в Эстонии в межвоенный период (по документам архивов Ватикана) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4(32). С. 136–159.

Король В.Л. (2013) Миротворческая деятельность Русской Православной Церкви на международной арене (1956–1991) // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Ку-

палы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. № 2(152). С. 25–37.

Косик О.В. (2013) Голоса из России: Очерки сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е – начало 1930-х годов). М.: Изд-во ПСТГУ.

Кострюков А.А. (2011) Русская Зарубежная Церковь в 1925–1938 гг. Юрисдикционные конфликты и отношения с московской церковной властью. М.: Изд-во ПСТГУ.

Кострюков А.А. (2015) Русская Зарубежная Церковь в 1939–1964 гг. Административное устройство и отношения с Церковью в Отечестве. М.: Изд-во ПСТГУ.

Курляндский И.А. (2011) Сталин, власть, религия (религиозный фактор во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М.: Кучково поле.

Лисовой Н.Н. (2006) Русское духовное и политическое присутствие в Святой Земле и на Ближнем Востоке в XIX – начале XX в. М.: Индрик.

Мазырин А. (свящ.) (2016) К вопросу о русском факторе в срыве Всеправославного собора в 1920–1930-е гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1(34). С. 333–357.

Мазырин А. (свящ.), Кострюков А.А. (2017) Из истории взаимоотношений Русской и Константинопольской Церквей в XX веке. М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет.

Майнер С.М. (2010) Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика. 1941–1945. М.: РОССПЭН.

Митрофан (Шкурин) (игум.) (2006) Русская Православная Церковь и советская внешняя политика в 1922–1929 годах (По материалам Антирелигиозной комиссии) // Вестник церковной истории. № 1. С. 162–175.

Митрофанов Г. (свят.) (1995) Русская Православная Церковь в России и в эмиграции в 1920-е годы. К вопросу о взаимоотношениях Московской Патриархии и русской церковной эмиграции в период 1920–1927 гг. СПб.: Ноах.

Носкова А.Ф. (2003) Греко-католическая церковь в контексте решения национально-территориальных проблем. 1945–1947 гг. (СССР, Польша, Чехословакия) // Мурашко Г.П. (ред.) Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. (Дискуссионные аспекты). М.: Институт славяноведения РАН. С. 144–165.

Обозный К.П. (2008) История Псковской Православной миссии. 1941–1944 гг. М.: Изд-во Крутицкого подворья, Общество любителей церковной истории.

Одинцов М.И., Кочетова А.С. (2014) Конфессиональная политика в Советском Союзе в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М.: РОССПЭН.

Одинцов М.И., Чумаченко Т.А. (2013) Совет по делам Русской Православной Церкви при СНК (СМ) СССР и Московская патриархия: эпоха взаимодействия и противостояния. 1943–1965 гг. СПб.: Литера.

Плякин М. (свят.) (2017) Гонения на Русскую Православную Церковь в 1940-е годы // Труды Саратовской православной духовной семинарии: Сборник. Вып. XI. Саратов: Изд-во Саратовской митрополии. С. 169–182.

Покивайлова Т.А. (2003) Конфессиональная ситуация в Трансильвании и ликвидация униатской церкви в Румынии (40-е годы XX в.) // Мурашко Г.П. (ред.) Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы. 1939–1958. (Дискуссионные аспекты). М.: Институт славяноведения РАН. С. 181–199.

Полунов А.Ю. (2012) Православие на международной арене. 1914–1918 гг.

Историико-культурный концепт и его эволюция // Россия XXI. № 6. С. 64–85.

Православие и экуменизм. Документы и материалы. 1902–1998 (1999). М.

Роккуччи А. (2016) Сталин и патриарх. Православная Церковь и советская власть. 1917–1958. М.: РОССПЭН.

Сарни М. (2003) Русская Церковь в Лондоне // Альфа и Омега. № 4(38). С. 297–324.

Смирнова И.Ю. (2016) Между Западом и Востоком: из истории церковно-дипломатических отношений на Ближнем и Дальнем Востоке. М.: РОССПЭН.

Соловьев И. (свят.) (2008) Раскольническая деятельность «обновленцев» в русском зарубежье // XVIII Ежегодная богословская конференция Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета: Материалы. Т. 1. М. С. 273–281.

Соловьев И. (свят.), Шкаровский М.В. (2013) Церковь против большевизма. Митрополит Сергей (Воскресенский) и Экзархат Московской Патриархии в Прибалтике. 1941–1944 гг. М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Стефан (Садо) (игум.) (1996) Российская православная миссия в Урмии (1898–1918) // Христианское чтение. № 13. С. 73–112.

Тихвинский С.Л., Мясников В.С., Ипатова А.С., Поздняев Д. (свят.) (ред.) (1997) История Российской Духовной Миссии в Китае: Сборник статей. М.: Изд-во Свято-Владимирского братства.

Цыпин В. (прот.) (1997) История Русской Церкви. 1917–1997. М.: Изд-во Спасо-Преображенского Валаамского монастыря.

Чех А.А. (2001) Николай-до: Святитель Николай Японский: Краткое жизнеописание. Выдержки из дневников. СПб.: Вѣѣлюполиѣ.

Чумаченко Т.А. (1999) Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М.: АИРО-XX.

Чумаченко Т.А. (2014) В русле внешней политики сталинского руководства: Русская Православная Церковь и патриархаты Ближнего Востока. 1943–1953 годы // Вестник Челябинского государственного университета. № 22(351). История. Вып. 61. С. 142–148.

Шкаровский М.В. (1999) Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве (Государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах). М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Шкаровский М.В. (2002) Нацистская Германия и Православная Церковь (Нацистская политика в отношении Православной Церкви и религиозное возрождение на оккупированной территории СССР). М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Шкаровский М.В. (2003) Политика Третьего рейха по отношению Русской Православной Церкви в свете архивных материалов 1935–1945 гг.: Сборник документов. М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Шкаровский М.В. (1) (2009) История русской церковной эмиграции. СПб.: Алетейя.

Шкаровский М.В. (2) (2009) Православная духовная миссия в Корею // Известия корееведения в Центральной Азии. Алма-Ата. № 8(16). С. 78–113.

Шкаровский М.В. (3) (2009) Сталинская религиозная политика и Русская Православная Церковь в 1943–

1953 годах // *Acta Slavica Iaponica*, no 27, pp. 1–27.

Якунин В.Н. (1) (2002) Внешние связи Московской Патриархии и расширение ее юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара: Научно-технический центр.

Якунин В.Н. (2) (2002) Изменение государственно-церковных отношений в годы Великой Отечественной войны // *Власть*. № 12. С. 67–74.

Якунин В.Н. (2003) Внешние связи Русской Православной церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Вестник Самарского государственного университета. № 1(27). С. 43–51.

Beglov A., Belyakova N. (2012) International Activity of the Russian Orthodox Church during the Cold War // *Christian World Community and the Cold War. International Research Conference* (ed. Filo J.), Bratislava, pp. 171–192.

Beljakova N., Bremer T., Kunter K. (2016) «Es gibt keinen Gott!» Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte, Herder Verlag.

Ketola H.-M. (2012) Relations between the Church of England and the Russian Orthodox Church during the Second World War, 1941–1945, Helsinki.

Miner S.M. (2003) *Stalin's Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945*, The University of North Carolina Press.

The Pages of the Past

International Activity of the Russian Orthodox Church during the “New Deal” Between the State and the Church. Periodization and the Elements of Crisis

Alexey L. BEGLOV

PhD in History, Senior Researcher, Institute of the World History of the Russian Academy of Sciences; Associate Professor, National Research Nuclear University “MEPhI”. Address: 32A, Leninskij Av., Moscow, 119334, Russian Federation.
E-mail: beglov.al@yandex.ru

CITATION: Beglov A.L. (2018) International Activity of the Russian Orthodox Church during the “New Deal” Between the State and the Church. Periodization and the Elements of Crisis. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 104–129 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-104-129

ABSTRACT. *The article describes the international activities of the Russian Orthodox Church of the Moscow Patriarchate during the “new deal” in the state-church relations (late 1930s – first half of the 1950s). Depending on the direction of the international activities of the Russian Church, which the Soviet leadership considered to be the priority of the moment, the author outlines five main stages of the “new deal”. The first stage dated to the late 1930s – 1943, when the “new policy” remained a secret policy of the Stalinist leadership aimed at including Orthodox religious structures in the new territories, included into the USSR in 1939–1940, into the management system of the Moscow Patriarchate, and then to establish contacts with allies on religious channels through the anti-Hitler coalition. The second stage occurred in 1943–1948, when the main efforts of church diplomacy were aimed at including the Orthodox Churches of Eastern Europe in the orbit the influence of the Moscow Patriarchate and (after 1945) an unsuccessful attempt was made to achieve the leading role of the Rus-*

sian Orthodox Church in the world Orthodoxy. The third stage occurred in 1948–1949, when the crisis of the “new deal” took shape. Finally, the fourth stage began after 1949 with the inclusion of the Russian Orthodox Church in the international movement for peace and overcoming the crisis of state-church relations. The author pays special attention to the Moscow meeting of the heads and representatives of the Orthodox Churches of 1948, which revealed a divergence in the interests of the state and the Church and launched a crisis of the “new deal”. In addition, the article makes an excursion into the history of foreign policy activity of representatives of the Russian Orthodox Church in the period before the 1917 revolution, as well as its international relations in the interwar period.

KEY WORDS: *The history of Russia (USSR) in the 20th century, the Russian Orthodox Church, international relations, the religious policy under Stalin, the “new deal” in the state and church relations, the international activities of religious organizations*

of the USSR, Orthodoxy in the countries outside Russia, the Meeting of the heads and representatives of autocephalous Orthodox Churches in 1948

References

- Alekseev V.I., Stavru F. (1980) Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' na okkupirovannoj nemtsami territorii [The Russian Orthodox Church in the German-Occupied Territory]. *Russkoe vozrozhdenie*, no 11, pp. 91–118; no 12, pp. 108–126;
- Alekseev V.I., Stavru F. (1981) Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' na okkupirovannoj nemtsami territorii [The Russian Orthodox Church in the German-Occupied Territory]. *Russkoe vozrozhdenie*, no 1(13), pp. 75–97; no 2(14), pp. 118–154; no 3(15), pp. 85–100; no 4(16), pp. 91–121; no 5(17), pp. 97–114; no 6(18), pp. 105–125.
- Balashov N. (protoier.), Bibikov M.V. (ed.) (2016) *Istoriya Russkogo Pravoslavnogo zarubezh'ya. T. 1. Russkoe Pravoslavnoe zarubezh'e do 1917 g. Kniga 1. Russkoe pravoslavnoe prisutstvie na khristianskom Vostoke. X – nach. XX vv.* [History of the Russian Orthodox Diaspora. Vol. 1. Russian Orthodox Abroad before 1917. Book 1. Russian Orthodox Presence in the Christian East. X – beg. XX Centuries], Moscow: Izdatel'stvo Moskovskoj Patriarkhii RPTs.
- Beglov A. (2008) *V poiskakh «bezgreshnykh katakomb»*. Tserkovnoe podpol'e v SSSR [In Search of "Ideal Church Catacombs". Church Underground in the USSR], Moscow: Izdatel'skij Sovet Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi, «Arefa».
- Beglov A.L. (2018) «Krestovyi pokhod molitvy» 1930 g. i reaktsiya na nego v SSSR [“Prayers Crusade” of 1930 and the Reaction to It in the USSR]. *Istoriya*, vol. 9, issue 4(68). Available at: <http://history.jes.su/s207987840002219-9-1>, accessed 19.05.2018. DOI: 10.18254/S0002219-9-1.
- Beglov A., Belyakova N. (2012) International Activity of the Russian Orthodox Church during the Cold War. *Christian World Community and the Cold War. International Research Conference* (ed. Filo J.), Bratislava, pp. 171–192.
- Beljakova N., Bremer T., Kunter K. (2016) «Es gibt keinen Gott!» *Kirchen und Kommunismus. Eine Konfliktgeschichte*, Herder Verlag.
- Belyakova N.A. (2008) Pravoslavnaya Tserkov' na razvalinakh Imperii: o sposobakh resheniya voprosa o samoupravlenii [Orthodox Church on the Ruins of the Empire: on Ways to Resolve the Issue of Self-government]. *1917-j: Tserkov' i sud'by Rossii. K 90-letiyu Pomestnogo Sobora i izbraniya patriarkha Tikhona* [1917: the Church and the Fate of Russia. On the 90th Anniversary of the All-Russian Sobor and the Election of Patriarch Tikhon] (eds. Vorob'ev V., Kovyrzin K.V.), Moscow: Pravoslavnyj Svyato-Tikhonovskij gumanitarnyj universitet, pp. 224–250.
- Belyakova N.A. (2017) Tserkvi v kholidnoy vojne. Vvedenie [Church in the Cold War. Introduction]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 7–18.
- Bolotov S.V. (2011) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i mezhdunarodnaya politika SSSR v 1930-e – 1950-e gody* [Russian Orthodox Church and International Politics of the USSR in the 1930s – 1950s], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.
- Chekh A.A. (2001) *Nikolaj-do: Svyatitel' Nikolaj Yaponskij: Kratkoe zhizneopisanie. Vyderzhki iz dnevnikov* [Nikolay-do: St. Nicholas of Japan: A Brief Biography. Excerpts from the Diaries], Saint Petersburg: Βιβλιοπολις.
- Chumachenko T. A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaya tserkov', veruyushchie. 1941–1961 gg.* [The State, the Orthodox Church, the Faithful. 1941–1961], Moscow: AIRO-XX.
- Chumachenko T.A. (2014) *V rusle vneshnej politiki stalinskogo rukovodstva*

va: Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i Patriarkhaty Blizhnego Vostoka. 1943–1953 gody [In Line with the Foreign Policy of the Stalinist Leadership: the Russian Orthodox Church and the Patriarchates of the Middle East. 1943–1953 Years]. *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta*, no 22(351). Istoriya. Issue 61, pp. 142–148.

Deyaniya Soveshchaniya glav i predstavitelej Avtokefal'nykh Pravoslavnykh Tserkvej v svyazi s prazdnovaniem 500-letiya avtokefalii Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi. 8–18 iyulya 1948 g. Tt. 1–2 [Acts of the Meeting of the Heads and Representatives of the Autocephalous Orthodox Churches in Connection with the Celebration of the 500th Anniversary of the Autocephaly of the Russian Orthodox Church. 8–18 July 1948. Vol. 1–2] (1949), Moscow.

Gerd L. (2016) Konstantinopol'skaya patriarkhiya i Russkaya tserkov' pered revolyutsiej [The Patriarchate of Constantinople and the Russian Church before the Revolution]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1(34), pp. 280–307.

Kail' M. (2017) «Pravoslavnyj faktor» v sovetskoj diplomatii: mezhdunarodnye kommunikatsij Moskovskogo patriarkhata serediny 1940-kh gg. [“Orthodox Factor” in Soviet Diplomacy: International Communications of the Moscow Patriarchate in the mid-1940s]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 19–40.

Ketola H.-M. (2012) *Relations between the Church of England and the Russian Orthodox Church during the Second World War, 1941–1945*, Helsinki.

Kliment (Kapalin) (mitr.) (2009) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' na Aliaske do 1917 goda* [The Russian Orthodox Church in Alaska until 1917], Moscow: OLMA Media Grupp.

Komarov A., Tokareva E. (2014) *Katolicheskaya tserkov' i formirovanie natsional'nogo samosoznaniya v Estonii*

v mezhvoennyj period (po dokumentam arkhivov Vatikana) [The Roman Catholic Church and the Construction of National Identity in Estonia in the Interwar Period (According to Vatican Archival Materials)]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 4(32), pp. 136–159.

Korol' V.L. (2013) *Mirotvorcheskaya deyatel'nost' Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi na mezhdunarodnoj arene (1956–1991)* [Peacekeeping Activity of the Russian Orthodox Church in the International Arena (1956–1991)]. *Vesnik Grodzenskaga dziazhaŭnaga ŭniversiteta imia Ianki Kupaly. Seryia 1. Gistoryia i arkhealogiya. Filasofiya. Palitalogiya*, no 2(152), pp. 25–37.

Kosik O.V. (2013) *Golosa iz Rossii: Ocherki sbora i peredachi za granitsu informatsii o polozhenii Tserkvi v SSSR (1920-e – nachalo 1930-kh godov)* [Voices from Russia: Essays on the Collection and Transfer of Information Abroad about the Situation of the Church in the USSR (1920s – early 1930s)], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU.

Kostrjukov A.A. (2011) *Russkaya Zarubezhnaya Tserkov' v 1925–1938 gg. Yurisdiktsionnye konflikty i otnosheniya s moskovskoj tserkovnoj vlast'yu* [Russian Church Abroad in 1925–1938. Jurisdictional Conflicts and Relations with the Moscow Church Authorities], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU.

Kostrjukov A.A. (2015) *Russkaya Zarubezhnaya Tserkov' v 1939–1964 gg. Administrativnoe ustrojstvo i otnosheniya s Tserkov'yu v Otechestve* [Russian Church Abroad in 1939–1964. Administrative Structure and Relations with the Church in the Fatherland], Moscow: Izdatel'stvo PSTGU.

Kurlyandskij I.A. (2011) *Stalin, vlast', religiya (religioznyj faktor vo vnutrennej politike sovetskogo gosudarstva v 1922–1953 gg.)* [Stalin, Power, Religion (A Religious Factor in the Domestic Policy of the Soviet State in 1922–1953)], Moscow: Kuchkovo pole.

Lisovoj N.N. (2006) *Russkoe dukhovnoe i politicheskoe prisutstvie v Svyatoj Zemle i na Blizhnem Vostoke v XIX – nachale XX v.* [Russian Spiritual and Political Presence in the Holy Land and the Middle East in the XIX – early XX Century], Moscow: Indrik.

Miner S.M. (2010) *Stalinskaya svyashchennaya vojna. Religiya, natsionalizm i soyuznicheskaya politika. 1941–1945* [Stalin's Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945], Moscow: ROSSPEN.

Mazyrin A. (sviashch.) (2016) K voprosu o russkom faktore v sryve Vsepravoslavno-go sobora v 1920–1930-e gg. [To the Question of the Russian Factor in the Failure of the All-Orthodox Council in the 1920s–1930s]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1(34), pp. 333–357.

Mazyrin A. (sviashch.), Kostriukov A.A. (2017) *Iz istorii vzaimootnoshenii Russkoj i Konstantinopol'skoj Tserkve v XX veke* [From the History of the Relationship Between the Russian and the Constantinople Churches in the Twentieth Century], Moscow: Pravoslavnyj Svyato-Tikhonovskij gumanitarnyj universitet.

Miner S.M. (2003) *Stalin's Holy War. Religion, Nationalism, and Alliance Politics, 1941–1945*, The University of North Carolina Press.

Mitrofan (Shkurin) (igum.) (2006) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i sovetskaya vneshnyaya politika v 1922–1929 godakh* (Po materialam Antireligioznoi komissii) [The Russian Orthodox Church and Soviet Foreign Policy in 1922–1929 (Based on the Materials of the Antireligious Commission)]. *Vestnik tserkovnoj istorii*, no 1, pp. 162–175.

Mitrofanov G. (sviashch.) (1995) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v Rossii i v emigratsii v 1920-e gody. K voprosu o vzaimootnosheniyakh Moskovskoj Patriarkhii i russkoj tserkovnoj emigratsii v period 1920–1927 gg.* [The Russian Orthodox Church in Russia and in Exile in the

1920s. To the Question of the Relationship Between the Moscow Patriarchate and Russian Ecclesiastical Emigration in the Period 1920–1927], Saint Petersburg: Noakh.

Noskova A.F. (2003) *Greko-katolicheskaya tserkov' v kontekste resheniya natsional'no-territorial'nykh problem. 1945–1947 gg. (SSSR, Pol'sha, Chekhoslovakiia)* [The Greek Catholic Church in the Context of Solving National and Territorial Problems. 1945–1947 (USSR, Poland, Czechoslovakia)]. *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoj Evropy. 1939–1958. (Diskussionnye aspekty)* [Power and Church in the USSR and Eastern Europe. 1939–1958. (Discussion aspects)] (ed. Murashko G.P.), Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN, pp. 144–165.

Oboznyi K.P. (2008) *Istoriya Pskovskoj Pravoslavnoj missii. 1941–1944 gg.* [History of the Pskov Orthodox Mission. 1941–1944], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya, Obshchestvo lyubitelej tserkovnoj istorii.

Odintsov M.I., Chumachenko T.A. (2013) *Sovet po delam Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi pri SNK (SM) SSSR i Moskovskaya patriarkhiya: epokha vzaimodejstviya i protivostoyaniya. 1943–1965 gg.* [Council on the Affairs of the Russian Orthodox Church under the Council of People's Commissars (SM) of the USSR and the Moscow Patriarchate: an Era of Interaction and Confrontation. 1943–1965], Saint Petersburg: Litera.

Odintsov M.I., Kochetova A.S. (2014) *Konfessional'naya politika v Sovetskom Soyuze v gody Velikoj Otechestvennoj vojny 1941–1945 gg.* [Confessional Policy in the Soviet Union during the Great Patriotic War of 1941–1945], Moscow: ROSSPEN.

Plyakin M. (sviashch.) (2017) *Goneniya na Russkuyu Pravoslavnuyu Tserkov' v 1940-e gody* [Persecution of the Russian Orthodox Church in the 1940s]. *Trudy Saratovskoj pravoslavnoj dukhovnoj seminarii: Sbornik*. Vyp. XI [Proceedings of the

Saratov Orthodox Theological Seminary: Collection. Issue XI], Saratov: Izdatel'stvo Saratovskoj mitropolii, pp. 169–182.

Pokivajlova T.A. (2003) *Konfessional'naya situatsiya v Transil'vanii i likvidatsiya uniatskoj tserkvi v Rumynii (40-e gody XX v.)* [The Confessional Situation in Transylvania and the Liquidation of the Uniate Church in Romania (40s of the 20th Century)]. *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoj Evropy. 1939–1958. (Diskussionnyye aspekty)* [Power and Church in the USSR and Eastern Europe. 1939–1958. (Discussion Aspects)] (ed. Murashko G.P.), Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN, pp. 181–199.

Polunov A.Yu. (2012) *Pravoslaviye na mezhdunarodnoj arene. 1914–1918 gg. Istoriiko-kul'turnyj kontsept i ego evolyutsiya* [Orthodoxy in the International Arena. 1914–1918. The Historical and Cultural Concept and Its Evolution]. *Rossiya XXI*, no 6, pp. 64–85.

Pravoslaviye i ekumenizm. Dokumenty i materialy. 1902–1998 [Orthodoxy and Ecumenism. Documents and Materials. 1902–1998] (1999), Moscow.

Roccucci A. (2016) *Stalin i patriarkh. Pravoslavnaya Tserkov' i sovetskaya vlast'. 1917–1958* [Stalin and the Patriarch. The Orthodox Church and the Soviet Government. 1917–1958], Moscow: ROSSPEN.

Sarni M. (2003) *Russkaya Tserkov' v Londone* [Russian Church in London]. *Al'fa i Omega*, no 4(38), pp. 297–324.

Shkarovskij M.V. (1999) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline i Khrushcheve (Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 godakh)* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-church Relations in the USSR in 1939–1964)], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Shkarovskij M.V. (2002) *Natsistskaya Germaniya i Pravoslavnaya Tserkov' (Natsistskaya politika v otnoshenii Pravoslavnoj Tserkvi i religioznoe vozrozhdenie na okkupirovannoj territorii SSSR)* [Nazi

Germany and the Orthodox Church (Nazi Policy Towards the Orthodox Church and Religious Revival in the Occupied Territory of the USSR)], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Shkarovskij M.V. (2003) *Politika Tre'tego rejkh'a v otnoshenii Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v svete arkhivnykh materialov 1935–1945 gg.: Sbornik dokumentov* [The Policy of the Third Reich in Relation to the Russian Orthodox Church in the Light of the Archival Materials of 1935–1945: Collection of Documents], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Shkarovskij M.V. (1) (2009) *Istoriya russkoj tserkovnoj emigratsii* [History of Russian Ecclesiastical Emigration], Saint Petersburg: Alateya.

Shkarovskij M.V. (2) (2009) *Pravoslavnaya dukhovnaya missiya v Koree* [Orthodox Spiritual Mission in Korea]. *Izvestiya koreevedeniya v Tsentral'noj Azii*, no 8(16), pp. 78–113.

Shkarovskij M.V. (3) (2009) *Stalinskaya religioznaya politika i Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v 1943–1953 godakh* [Stalin's Religious Policy and the Russian Orthodox Church in 1943–1953]. *Acta Slavica Iaponica*, no 27, pp. 1–27.

Smirnova I.Yu. (2016) *Mezhdum Zapadom i Vostokom: iz istorii tserkovno-diplomaticeskikh otnoshenij na Blizhnem i Dal'nem Vostoke* [Between the West and the East: from the History of Church-diplomatic Relations in the Middle and Far East], Moscow: ROSSPEN.

Solov'ev I. (svyashch.) (2008) *Raskol'nicheskaya deyatelnost' «obnovlentsy» v russkom zarubezh'e* [Activities of the "Renovationists" in the Russian Abroad, Aimed at the Schism in the Orthodox Church]. *XVIII Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta: Materialy. T. 1.* [XVIII Annual Theological Conference of St. Tikhon's Orthodox University for the Humanities: Materials. Vol. 1], Moscow, pp. 273–281.

Solov'ev I. (svyashch.), Shkarovskij M.V. (2013) *Tserkov' protiv bol'shevizma (Mitropolit Sergij (Voskresenskij) i Ekzarhat Moskovskoj Patriarii v Pribaltike. 1941–1944 gg.)* [Church against Bolshevism (Metropolitan Sergij (Voskresenskij) and the Exarchate of the Moscow Patriarchate in the Baltic Region, 1941–1944)], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Stefan (Sado) (igum.) (1996) Rossijskaya pravoslavnaya missiya v Urmii (1898–1918) [The Russian Orthodox Mission in Urmia (1898–1918)]. *Khristianskoe chtenie*, no 13, pp. 73–112.

Tikhvinskij S.L., Miasnikov V.S., Ipatova A.S., Pozdniaev D. (eds.) (1997) *Istoriya Rossijskoj Dukhovojs Missii v Kitae. Sbornik statej* [History of the Russian Spiritual Mission in China. Digest of Articles], Moscow: Izdatel'stvo Svyato-Vladimirskogo bratstva.

Tsypin V. (prot.) (1997) *Istoriya Russkoj Tserkvi. 1917–1997* [History of the Russian Church. 1917–1997], Moscow: Izdatel'stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja.

Vakh K.A. (2017) Bor'ba za Russkuii Dukhovnyy Missiyu v Ierusalime: epokha arkhimandrita Antonina (Kapushtina). 1865–1894 gg. [The Struggle for the Russian Ecclesiastical Mission in Jerusalem: the Epoch of Archimandrite Antonin (Kapushtin). 1865–1894 years]. *K.P. Pobedonostsev i Russkaya dukhovnaya missiya v Ierusalime v tsarstvovanie imperatora Aleksandra III. K 170-letiyu osnovaniya* [K.P. Pobedonostsev and The Russian Spiritual Mission in Jerusalem During the Reign of Emperor Alexander III. To the 170th Anniversary of the Foundation] (ed. Vakh K.A.), Moscow: Indrik, pp. 459–532.

Vasil'eva O.Yu. (1999) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v politike Sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [The Russian Orthodox Church in the Politics of the Soviet State in 1943–1948], Moscow.

Vasil'eva O.Yu. (2004) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i Vtoroj Vatikanskij Sobor*

[The Russian Orthodox Church and the Second Vatican Council], Moscow: Lep-ta-Press.

Vasil'eva O.Yu., Kudryavtsev I.I., Lykova L.A. (eds.) (2009) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v gody Velikoy Otechestvennoy vojny 1941–1945 gg. Sbornik dokumentov* [The Russian Orthodox Church during the Great Patriotic War of 1941–1945. Collection of Documents], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Vishivanyuk A.V. (2011) Operatsiya likvidatsii Ukrainskoj Greko-Katolicheskoi Tserkvi po dokumentam UNKGB po L'vovskoj oblasti (1944–1946 gg.) [The Operation of Liquidation of the Ukrainian Greek Catholic Church According to the Documents of the UNKGB for the Lviv Region (1944–1946)]. *Ezhegodnaya bogoslovskaya konferentsiya Pravoslavnogo Svyato-Tikhonovskogo gumanitarnogo universiteta*, vol. 1, no 21, pp. 426–429.

Vishivanyuk A.V. (2012) K voprosu o roli ierarkhii i dukhovenstva Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi v kampanii likvidatsii Ukrainskoj Greko-Katolicheskoi Tserkvi v 1945–1949 gg. [To the Question of the Role of the Hierarchy and Clergy of the Russian Orthodox Church in the Campaign of the Liquidation of the Ukrainian Greek Catholic Church in 1945–1949]. *Vestnik PSTGU. II: Istoriya. Istoriya Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi*. Issue 3(46), pp. 56–68.

Volokitina T.V. (2003) Sovetskoe rukovodstvo, Russkaya pravoslavnaya tserkov' i ekumenicheskoe dvizhenie (40–50-e gody XX v.) [The Soviet Leadership, the Russian Orthodox Church and the Ecumenical Movement (40–50s of the 20th Century)]. *Vlast' i tserkov' v SSSR i stranakh Vostochnoj Evropy. 1939–1958. (Diskussionnye aspekty)* [Power and Church in the USSR and Eastern Europe. 1939–1958. (Discussion Aspects)] (ed. Murashko G.P.), Moscow: Institut slavyanovedeniya RAN, pp. 232–251.

Volokitina T.V., Murashko G.P., Noskova A.F. (2008) *Moskva i Vostochnaya Ev-*

ropa. Vlast' i tserkov' v period obshchestvennykh transformatsii 40–50-kh godov XX veka: Ocherki istorii [Moscow and Eastern Europe. Power and Church in the Period of Social Transformations of the 40–50-ies of the Twentieth Century: Essays on History], Moscow: ROSSPEN.

Yakunin V.N. (1) (2002) *Vneshnie svyazi Moskovskoj Patriarhii i rasshirenie ee yurisdiktsii v gody Velikoj Otechestvennoj vojny 1941–1945 gg.* [International Relations of the Moscow Patriarchate and Expansion of Its Jurisdiction during the Great Patriotic War of 1941–1945], Samara: Nauchno-tehnicheskij tsentr.

Yakunin V.N. (2) (2002) *Izmenenie gosudarstvenno-tserkovnykh otnoshenij v*

gody Velikoj Otechestvennoj vojny [Change in State-church Relations during the Great Patriotic War]. *Vlast'*, no 12, pp. 67–74.

Yakunin V.N. (2003) *Vneshnie svyazi Russkoj Pravoslavnoj tserkvi v gody Velikoj Otechestvennoj vojny 1941–1945 gg.* [International Relations of the Russian Orthodox Church during the Great Patriotic War of 1941–1945]. *Vestnik Samarskogo gosudarstvennogo universiteta*, no 1(27), pp. 43–51.

Zhalnina-Vasil'kioti I.L., Shkarovskij M.V. (2017) *Russkaya Svyato-Troitskaya tserkov' v Afinakh: proshloe i nastoyashchee* [The Russian Holy Trinity Church in Athens: Past and Present], Saint Petersburg: Rodnik.

Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева)

Надежда Алексеевна БЕЛЯКОВА

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Институт всеобщей истории Российской академии наук. Адрес: 119334, Москва, Ленинский проспект, д. 32А. E-mail: beliacovana@gmail.com

Никита Юрьевич ПИВОВАРОВ

кандидат исторических наук, главный специалист, Российский государственный архив новейшей истории; ассистент кафедры Истории медицины и философии, Институт социологии, психологии и гуманитарных наук Первого МГМУ им. И.М. Сеченова. Адрес: 115035, Москва, Софийская набережная, д. 34, стр. 1. E-mail: pivovarov.hist@gmail.com

ЦИТИРОВАНИЕ: Белякова Н.А., Пивоваров Н.Ю. (2018) Религиозная дипломатия на службе советского государства в годы холодной войны (в период Н.С. Хрущева и Л.И. Брежнева) // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 130–149. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-130-149

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются основные направления взаимодействия советских ведомств и религиозных организаций в международной политике с середины 1950-х до середины 1980-х гг. В это время стабильно расширялись в географическом и конфессиональном отношении международные контакты представителей церквей СССР. Показано, что установка на развитие контактов по религиозной линии, материальная поддержка и стимулирование международных связей религиозных организаций СССР были частью т.наз. народной дипломатии, которая использовалась как «мягкая сила» (soft power) для распространения советского идеологического проекта. Одновременно в условиях биполярного мира религиозная дипломатия способствовала снижению международной напряженности, являлась каналом аль-

тернативных связей между двумя противостоящими супердержавами. Особенность ситуации заключалась в том, что в Советском Союзе продолжалась идеологическая борьба с религией и ее институтами, а общественно значимая деятельность советских религиозных лидеров адресовалась только зарубежной аудитории.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: религиозная дипломатия, холодная война, «поздний» СССР, «народная демократия», РПЦ, МИД, ЦК КПСС, КГБ

Церковная дипломатия стала своеобразным феноменом, используемым советским руководством при разрешении международных вопросов. Уникальность этого явления в том, что атеистическое по идеологической сущности государство в период холод-

ной войны стало систематически использовать контакты религиозных деятелей для разрешения весьма непростых внешнеполитических проблем. В настоящей статье рассматривается один из аспектов широкой темы «религиозное измерение холодной войны» и систематизируются существующие в российской историографии сведения о международной активности религиозных организаций СССР в годы холодной войны. Статья знакомит читателей с комплексом новых документов из государственных архивов. Авторы вводят понятие «церковная дипломатия» для обозначения деятельности официальных представителей конфессий СССР за рубежом в период холодной войны. Этот подход позволяет не только выявить новые акценты в проблеме, но и сформулировать на уровне гипотезы место религиозных внешнеполитических действий в глобальной советской политике. Основной источниковой базой для статьи послужили документы высших партийных (аппарата ЦК КПСС) и государственных структур (Совета по делам религий при Совете министров СССР), внутри которых разрабатывались и утверждались действия советских конфессий на международной арене.

До Второй мировой войны церковная дипломатия как явление отсутствовала, так как в 1920–1930-е гг. большевистское государство поставило своей целью тотальное уничтожение религии в стране как пережитка дореволюционной идеологии¹. В годы Второй

мировой войны атеистическая политика подверглась существенной корректровке и в Советском Союзе наблюдалась частичная легализация церковных структур [Васильева 1999; Шкаровский 1999]. Возрождение имперских притязаний повлекло и реанимацию православных конструкторов, оформившихся еще в ходе Первой мировой войны [Полунов 2012, с. 64–85].

Сегодня несомненным в российской историографии является утверждение, что Совет по делам РПЦ и Совет по делам религиозных культов, формально существовавшие при Совете министров СССР², были созданы во время Второй мировой войны во многом для того, чтобы наладить международное сотрудничество религиозных организаций. В отчете о деятельности Совета по делам РПЦ, направленном И.В. Сталину в 1946 г., заявлялось, что международный авторитет РПЦ в значительной мере укрепился. Поэтому руководство Совета предлагало усилить использование православной церкви в политических интересах СССР³; было сформулировано несколько задач, которые определили «церковную» политику большевиков на международной арене в период позднего сталинизма: политическое противостояние Ватикану, ликвидация греко-католических структур на Украине и в странах Восточной Европы, попытки оторвать католические епархии в СССР от влияния Рима [Волокитина, Мурашко, Носкова 2008; Ярмусик 2006]. Советское руководство предполагало консо-

1 Тем не менее важным толчком к осознанию советской элитой роли религии в международной политике было послание Римского папы Пия XI от 2 февраля 1930 г., который призвал молиться за гонимых христиан в СССР (крестовый поход молитв). В это же время прошла волна протестов в Великобритании против преследований верующих в СССР, был высказан протест архиепископом Кентерберийским. Именно тогда представителями советских дипломатических кругов был выдвинут тезис о том, что опровержение данных о преследованиях будет убедительнее всего звучать из уст самих «церковников» [Венгер 2000; Курляндский 2011; Косик 2013].

2 Совет по делам РПЦ был создан в 1943 г., Совет по делам религиозных культов – в 1944 г. В конце 1965 г. оба Совета были объединены в один – Совет по делам религий, который просуществовал вплоть до 1991 г.

3 РГАНИ (Российский государственный архив новейшей истории). Ф. 3. Оп. 60. Д. 1. Л. 18.

лидировать мировое православие вокруг Москвы, т.е. создать православный, восточный Ватикан. Актуальными были вопросы взаимоотношений Русской церкви с Константинопольским патриархатом, а также о включении в сферу влияния Московского патриархата церковных структур русской эмиграции (или, по крайней мере, нейтрализации их антисоветских выступлений). Представители РПЦ проводили успешные встречи с представителями РПЦЗ, однако включить РПЦЗ в структуру РПЦ при советской власти не удалось. Еще одной важной целью церковной дипломатии первых послевоенных лет было усиление советской внешнеполитической экспансии в Восточной Европе и советского влияния в целом на Ближнем Востоке и в восточных патриархатах.

С 1948 г. (после Совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в Москве) еще одним важным идеологическим противником стал Всемирный союз церквей (ВСЦ). Советское руководство считало его пособником интересов США и Англии. Главным объектом влияния оставались страны Восточной Европы. Так, в записке для И.В. Сталина 1949 г. Г.Г. Карпов, возглавлявший Совет по делам РПЦ, утверждал, что международную деятельность церквей необходимо наращивать, и предлагал «удержать, закрепить и на деле осуществить полный отрыв от Запада православных церквей в странах народной демократии, обеспечив с их стороны поддержку линии русской церкви» [Чумаченко 2008, с. 68–69; Пивоваров 2017, с. 191].

Внедрение просоветских режимов в странах Восточной Европы привело к уменьшению влияния РПЦ в этом регионе. Не удалась попытка создать из Московской патриархии «второй Ватикан». К концу 1940-х гг. интерес советского государства к РПЦ как инстру-

менту внешнеполитического влияния ослабевает, более того, внутри страны наблюдается ужесточение курса в отношении религиозных организаций. Тем не менее, на повестке дня оставались вопросы развития контактов с православными приходами в Западной Европе, поддержание отношений с восточными патриархатами и борьба с влиянием Константинопольского патриархата, возглавляемого с 1948 г. Афинагором (Спиру), которого в Советском Союзе воспринимали как американского ставленника [Король 2013, с. 25–36].

В период позднего сталинизма значимым для Советского Союза оказывается участие РПЦ в антивоенном/миротворческом движении, которое рассматривалось руководством страны как элемент стратегии обеспечения безопасности СССР в условиях экономического и военного превосходства США, содействуя одновременно формированию позитивного миротворческого имиджа Советского Союза [Ряева 2016, с. 56]. В апреле 1949 г. РПЦ участвует во Всемирном конгрессе сторонников мира в Праге, ее представители вступают в Советский комитет защиты мира. В дальнейшем предполагалось усилить влияние советских представителей в международном антивоенном движении.

Новый этап церковной дипломатии Советского Союза

С середины 1950-х гг. приоритеты советской внешней политики изменились. Н.С. Хрущев выступал за разрядку международной напряженности, он пытался привлечь различные миротворческие силы на сторону Советского Союза. Это в свою очередь активизировало использование потенциала культурной дипломатии, способствовало развитию связей с зарубеж-

ными общественными и культурными организациями. Представители Министерства иностранных дел настойчиво предлагали использовать на международной арене потенциал религиозных организаций, которые теперь стали рассматриваться как дополнительные каналы советского влияния в мире. Образ СССР как атеистического государства, борющегося с религией и дискриминирующего верующих, серьезно ослаблял возможности для культурно-идеологического продвижения идей социализма, особенно в странах третьего мира. Поэтому советские дипломаты обратили внимание на надконфессиональные международные религиозные организации Западной Европы и Америки, оформившиеся в послевоенный период. Они не только показали свою значимость на международной арене, но и могли стать альтернативными каналами связи между двумя противоборствующими политическими лагерями. Новые внешнеполитические векторы нашли отражение в записке 1955 г., подготовленной А.А. Громыко – председателем Комитета информации при МИД СССР⁴. В записке предлагалось возобновить диалог Московской патриархии с руководством ВСЦ. Предложения А.А. Громыко были единогласно одобрены членами Президиума ЦК КПСС, а вскоре отношения между РПЦ и ВСЦ, замороженные с конца 1940-х гг., начали постепенно восстанавливаться [Чумаченко 2010, с. 114; Васильева 2004].

Советы по делам РПЦ и религиозных культов во второй половине 1950-х гг. также выступили с рядом инициатив по расширению внешнеполитической активности своих «подопечных». Если в сталинский период в международные

отношения были включены преимущественно религиозные деятели РПЦ, то теперь на пользу Советскому Союзу должны были действовать представители других конфессий и христианских деноминаций. Совет по делам религиозных культов выступил с рядом предложений для ЦК КПСС и отмечал, что главной задачей Совета является «привлечение религиозных организаций и их деятелей к борьбе за мир, к разоблачению антисоветской пропаганды, ведущейся в зарубежных странах»⁵. Председатель Совета по делам религиозных культов А.А. Пузин предлагал в 1958 г. усилить влияние СССР в мусульманских странах. Его предложения были одобрены Комиссией ЦК КПСС по вопросам культуры, идеологии и международных партийных связей. Постановление «О расширении связей религиозных организаций СССР с религиозными деятелями и организациями стран Ближнего и Среднего Востока» дало возможность отдельным представителям советских мусульман не только чаще выезжать за границу, но и принимать в СССР исламских лидеров из арабских стран. Результатом постановления ЦК КПСС «О мероприятиях в связи с предстоящим 6-м Всемирным конгрессом буддистов» стало развитие контактов между буддистами СССР и Камбоджи, Бирмы, Цейлона, Японии и других стран Востока.

При Н.С. Хрущеве руководство Всесоюзного совета евангельских христиан баптистов (ВСЕХБ) – крупнейшей протестантской организации Советского Союза – установило отношения со своими единоверцами во всем мире, многие из которых были пацифистами. Особое внимание уделялось налаживанию контактов с американскими баптистами

4 РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 29. Л. 44.

5 ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 82.

для нейтрализации их антисоветских установок. Представители лютеранских церквей Прибалтики установили отношения с влиятельными лютеранскими церквями обеих Германий и Северной Европы, вошли в состав Всемирной федерации лютеранских церквей⁶.

В 1960–1970-е гг. идеологическая борьба между СССР и США развернулась в странах третьего мира, что отразилось и на направлениях церковной дипломатии. Так, в 1965 г. было принято постановление ЦК КПСС о развитии отношений РПЦ с церквями Африканского континента. Благодаря этому постановлению значительно активизировались контакты Московской патриархии с дохалкидонскими церквями. Одновременно расширились контакты со странами латиноамериканского региона. В 1974 г. Политбюро ЦК утвердило постановление о развитии отношений с латиноамериканскими странами. В частности, по линии Совета по делам религий предлагалось увеличить работу с церковными структурами этих государств для вовлечения их в борьбу за мир и международную безопасность. В 1970-е гг. СССР резко активизирует отношения с арабскими странами. В эти годы принимается целый ряд постановлений («О мерах по укреплению позиций Советского Союза в районе Персидского залива», «Об улучшении советско-афганских отношений», о взаимоотношениях с Египтом и т.д.), в которых Совету по делам религий настоятельно рекомендовалось начать тесно взаимодействовать с мусульманскими организациями для «нейтрализации попыток использования ислама и движения исламской солидарности

в антикоммунистических и антисоветских целях». Для решения этих задач предполагалось, в частности, активно вовлекать мусульманское духовенство из среднеазиатских республик. В связи с «арабским» направлением советской внешней политики одним из главных идеологических врагов Москвы в религиозной сфере становится, помимо «реакционного» мусульманского духовенства, сионизм. Например, в 1972 г. Совету по делам религий рекомендовалось проводить систематическую работу среди иудейских священнослужителей, а также устроить специальную конференцию для советских раввинов, на которой осуждались бы международные сионистские организации. Наряду с иудеями к борьбе с сионизмом подключали и представителей других конфессий.

Непросто развивались взаимоотношения с восточными патриархатами. Далеко не всегда представители Московской патриархии успешно справлялись с поставленными перед ними задачами. Сложные интриги между разными кланами духовенства, историческое противостояние между православными арабами и греками, усиление влияния США через эмигрантские круги на восточные патриархаты – все это затрудняло деятельность представителей РПЦ в нужном для Советского Союза направлении. Иногда активность и участие в сложных политических комбинациях представителей Московского патриархата заканчивались откровенным провалом (например, в 1966 г. из Антиохийского патриархата был выслан представитель Московской патриархии епископ Владимир (Котля-

6 Согласно утверждению посольства СССР, они положительно оценивали поездки лютеранского духовенства СССР в ГДР и ФРГ: «они помогают переходу духовенства ГДР на лояльные позиции по отношению к правительству ГДР, содействуют разоблачению антисоветской клеветы и укреплению позиции противников атомного оснащения бундесвера в ФРГ» (ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 45).

ров)) [Чумаченко 2017, с. 40–63]. Можно говорить о неуклонном сокращении влияния РПЦ на православном Востоке к концу 1970-х гг.

Но, пожалуй, главным идеологическим противником СССР на религиозном фронте оставался Ватикан. Президиум, Политбюро и Секретариат ЦК неоднократно принимали постановления, направленные против Ватикана. Например, в 1960 г. члены Президиума ЦК КПСС рассмотрели и утвердили проект постановления об идеологической борьбе с Ватиканом. Руководство КГБ, подготовившее этот проект, предлагало усилить международную роль Пражского христианского движения в защиту мира. К работе предлагалось привлечь представителей англиканской и евангелическо-лютеранской церквей. Московской патриархии предлагалось создать антиватиканский фронт с Константинопольским, Александрийским и Иерусалимским патриархатами, чаще выезжать на зарубежные миротворческие акции, активно участвовать в формировании антиватиканских позиций и настроений⁷. ЦК КПСС с большим недоверием реагировал на любые попытки Ватикана активизировать отношения с церквями в странах Восточной Европы, однако миротворческие инициативы папы Иоанна XXIII советское руководство восприняло положительно. Советские руководители готовы были пойти на контакт с государством Ватикан в миротворческих инициативах, однако всеми силами стремились заблокировать его влияние как центра католической церкви на верующих. Одним из способов нейтрализовать антисоветскую активность Ватикана должны были стать последовательно возрастающие контакты представителей РПЦ с Римом.

Включение церковных представителей в дипломатическую работу, продиктованное идеологическим характером разворачивавшейся холодной войны, предполагало их тесное взаимодействие с советскими ведомствами. Документы показывают наличие скоординированной работы между советами, курировавшими деятельность религиозных организаций, МИДом, ЦК КПСС и КГБ. Например, сотрудники посольств и представительства МИД СССР курировали религиозную ситуацию в странах, писали аналитические записки о реагировании на церковные инициативы, внимательно отслеживали «антисоветские» акции, например публикации о преследовании верующих, критику иерархии Советского Союза и т.п.

За рубежом церковные дипломаты так же действовали в тесном контакте с МИДовскими структурами, используя каналы МИД для переписки с руководителями Совета, площадки посольств – для проведения приемов. Например, в первый выезд делегации буддистов из СССР летом 1960 г. в Камбоджу, Бирму и Цейлон «в каждой стране делегация СССР устраивала в посольствах СССР приемы видных буддийских религиозных и общественных деятелей. Работники наших посольств обратили внимание на то, что на эти приемы приходили все приглашенные, в том числе и те, которые ранее не отвечали на приглашения Посольств СССР»⁸.

К 1960-м гг. церковные дипломаты Советского Союза успешно усиливают свое присутствие в миротворческих организациях и в международных надцерковных структурах. Они занимают влиятельные позиции как внутри меж-

7 РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 29. Л. 44.

8 ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 90.

дународных объединений региональных церквей, так и в экуменических организациях.

В брежневский период высшие партийное руководство удовлетворительно оценивало международную активность представителей религиозных организаций СССР и признавало необходимость дальнейшего наращивания ресурсов в этой сфере. Церковные контакты окончательно превратились в одну из практик советской дипломатической работы, курированием которой занимался ЦК КПСС.

География и кадры церковной дипломатии

Основными исполнителями советской церковной дипломатии были непосредственно религиозные деятели, лояльность которых не вызывала сомнений у советской власти. Как правило, это были руководители конфессий, а также лица, специально отвечавшие за международные отношения. В хрущевско-брежневский период сформировался достаточно узкий круг профессиональных церковных дипломатов, которые успешно работали во внешнеполитической сфере, часто находясь в изоляции и мало интересуясь реальной религиозной жизнью внутри своей страны.

В Московской патриархии с 1946 г. функционировал специальный Отдел внешних церковных сношений (ОВЦС), который на много лет стал кузницей дипломатических кадров для РПЦ. Наиболее яркими фигурами, возглавлявшими отдел, были митрополиты Николай (Ярушевич), Никодим (Ротов), митрополит Ювеналий (Поярков). Важную роль в усилении дипломатической активности РПЦ сыграл митрополит Никодим (Ротов). Он считал, что внешнеполитическая деятель-

ность Московской патриархии послужит выходом для Церкви из изоляции и маргинального положения, докажет полезность для коммунистического государства [Никитин 2008]. Он сумел не только сформировать круг ярких церковных дипломатов, которые позднее займут ключевые позиции в РПЦ, но и превратить Московскую патриархию в серьезного игрока на международной арене.

Схожих взглядов о необходимости активизации внешнеполитической деятельности для выхода из маргинального положения внутри СССР придерживались руководители других конфессий. Внутри ВСЕХБ также формируется круг активных международных деятелей: в первую очередь, это председатель ВСЕХБ Я.И. Жидков, секретарь ВСЕХБ и главный редактор «Братского вестника» А.В. Карев, пресвитер Московской церкви ЕХБ М.Я. Жидков. Евангелическо-лютеранские церкви Латвии и Эстонии представляли архиепископы Я.Я. Кийвит и Г.Г. Тур. От лица всех советских мусульман активно выступали председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана муфтий З. Бабаханов, председатель Духовного управления мусульман Европейской части СССР и Сибири муфтий Ш.Ш. Хиялетдинов; председатель духовного управления мусульман Закавказья шейх-уль-ислам Хаким Заде. От буддистов – председатель Духовного управления буддистов СССР Бандидо-хамбо лама Шараров Еши-Доржи.

Советские партийные руководители со второй половины 1950-х гг. санкционировали увеличение количества выездов религиозных делегаций за рубеж; существенно расширилась и география межцерковных контактов [Пивоваров 2017, с. 185–215]. Так, за почти весь хрущевский период за границу выехало около 400 различных религиозных

организаций, а посетило СССР около 200. К концу 1960-х гг. количество выезжающих религиозных деятелей значительно увеличилось, только за 1968–1969 гг. за границу выехали 123 делегации, в состав которых входило 530 чел. [Король 2013, с. 27–28]. В 1970-е гг. советское руководство отправляло за границу более тысячи подобных делегаций, а в СССР ежегодно приезжало до 300 различных религиозных делегаций. В период «разрядки» мы наблюдаем существенное расширение географии советской церковной дипломатии: Африка, Латинская Америка, Азия попали в сферу влияния. Безусловным «рекордсменом» по количеству отправляемых делегаций была РПЦ, представители которой ежегодно выезжали за рубеж в годы холодной войны, а «аутсайдерами» – представители иудейских организаций. На протяжении всей холодной войны советским раввинам лишь дважды было разрешено посетить международные мероприятия. С конца 1970-х и до середины 1980-х гг. число религиозных контактов снизилось из-за начавшейся войны в Афганистане. Особенно заметным было сокращение взаимодействия с западными и мусульманскими странами.

Помимо роста количества поездок за границу по религиозной линии, стабильно увеличивалось число делегаций, посещающих СССР. На протяжении десятилетий в Советский Союз попадали те церковные деятели, которые рассматривались как потенциальные союзники или откровенные друзья Москвы. Чаще всего в СССР приезжали представители Англиканской церкви, Антиохийской православной церкви, Всемирного союза баптистов, Румынской и Сербской православных церквей, мусульман Сирии, представи-

тели Всемирного совета церквей, а также руководители органов, отвечающих за взаимодействие с религиозными организациями в странах социалистического лагеря [Пивоваров 2017, с. 200]. Перед церковными дипломатами была поставлена задача устанавливать контакты и приглашать в СССР влиятельных религиозных деятелей, которые могли быть полезны Советскому государству. Самостоятельные инициативы западных религиозных деятелей иногда очень сильно пересекались с советскими интересами в том или ином вопросе [Дик 2017, с. 123–146].

Направления деятельности церковных дипломатов

К началу 1960-х гг. у советских властей сформировалось представление о том, что «внешняя деятельность религиозных организаций СССР, инспирируемая государственными органами, может стать одним из действенных каналов советской пропаганды и контрпропаганды в зарубежных странах, важным средством борьбы за мир»⁹.

Материалы Совета по делам религий и ЦК КПСС свидетельствуют о том, что пропагандистская и контрпропагандистская деятельность за рубежом по церковной линии (понятийный аппарат мы воспроизводим максимально приближенным к оригиналу) развивалась по следующим направлениям.

А) Организация обращений религиозных организаций СССР и их деятелей к духовенству и верующим зарубежных стран по вопросам борьбы за мир. Обычно обращения писались на многих языках и адресовались всем верующим («мусульманам мира», «евреям всех стран», «ко всем христианам»,

9 ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 82.

«к католикам», «ко всем протестантским церковным объединениям») или к конкретным религиозным организациям. В обращениях поднимались вопросы ограничения или ликвидации производства ядерного оружия, прекращения гонки вооружений, а также агрессивных действий против отдельных стран (например, Ливана, Иордании).

Б) Подготовка к изданию для зарубежных стран книг о положении религии и церкви в СССР, организация выступлений духовенства по радио и в печати, производство документальных фильмов для заграницы. Первой ласточкой была изданная на многих языках «Правда о религии в России» в 1942 г.¹⁰ Советское руководство оценило издание как положительный опыт. С конца 1950-х гг. концепция успешности пропагандистских изданий об активной религиозной жизни в СССР получает стабильную материальную поддержку. Так, только в 1958–1959 гг. Духовным управлением мусульман Средней Азии и Казахстана был подготовлен сборник «Правда о религии ислама в СССР», который вышел тиражом более 45 тыс. экз.: в Индии – 15 000, Индонезии – 15 000, ОАР – 10 000, Ливане – 5 000 и Ираке – 5 000 экземпляров. Тогда же были изданы Советским информбюро художественные альбомы «Памятники ислама в СССР» и «Жизнь мусульман в СССР», где вступительные статьи и подписи были сделаны на арабском, урду, фарси и английском языках. На их издание правительство СССР выделило 100 тыс. инвалютных рублей¹¹. Кроме того, были сняты

документальные фильмы «Жизнь мусульман СССР», «Культура мусульман СССР», «Пребывание в СССР делегации мусульманских деятелей Пакистана», «Гости из Дамаска».

В хрущевский период в Советском Союзе для идеологической борьбы начали использовать радиопередачи. В основном они должны были разоблачать информацию о преследованиях и ограничениях прав верующих в СССР (это было особенно актуально в условиях развернувшейся хрущевской антирелигиозной кампании). Например, в течение 1960 г. организованы радиопередачи: на Индонезию – 9, Пакистан – 12, Иран – 10, Афганистан – 7, Бирму – 17, Японию – 5, Италию – 6, Францию – 3, Голландию – 3, Грецию – 2, Швецию – 2, Финляндию – 3, Португалию – 2, США – 20, Латинскую Америку – 12, Англию – 2.

Особая потребность в распространении «правильной» информации возникла после подписания Хельсинкских соглашений в 1975 г. Так, в совместной записке председателя КГБ Ю.В. Андропова, руководителя МИД СССР А.А. Громыко и секретарей ЦК КПСС Б.Н. Пономарева и К.Ф. Катусева от 9 декабря 1975 г. подчеркивалась необходимость усиления информационной пропаганды. В частности, Совет по делам религий, используя ресурсы АПН, должен был опубликовать на ведущих европейских языках данные о количестве действующих церквей и культовых заведений в СССР, а также сведения, подтверждающие наличие в Советском Союзе материальных условий, обеспечивающих свободу вероисповедания.

10 Примечательно, что с инициативой выпуска книги-альбома «Правда о религии в СССР» (так первоначально называлась книга) выступил руководитель НКВД Л.П. Берия. Книга должна была стать ответом на немецкую пропаганду о советской антирелигиозной политике. В частности, Л.П. Берия предлагал И.В. Сталину «используя имеющуюся агентуру по церковникам, подготовить силами работников Московской патриархии книгу-альбом с материалами, изобличающими немцев в варварском отношении к православной церкви и духовенству».

11 ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 85.

В) Участие религиозных деятелей СССР в церковных и других международных конференциях и совещаниях. Об особом внимании со стороны советских руководителей к различного рода международным мероприятиям свидетельствует тот факт, что на миротворческие конференции, которые проходили в резиденции московского патриарха в Загорске в 1960–1970-е гг. всегда направлялись послания от высших государственных лиц. Например, участникам конференции представителей церквей СССР и зарубежных стран в Загорске в 1969 г. было направлено послание, подписанное председателем Совмина СССР А.Н. Косыгиным.

Участие официальных представителей СССР в любом случае повышало узнаваемость Советского Союза. Например, первая официально выехавшая делегация адвентистов СССР на Генеральную конференцию АСД в 1975 г. вступала в собрание единоверцев под советским флагом. Присутствие стендов религиозных организаций СССР на международных выставках, выступления и проповеди представителей церкви вынужденно приводили к отказу от демонизации противника, разрушали образ «безбожных коммунистов», хотя информация о преследуемых христианах Востока регулярно выходила на повестку дня (см. о публикации в защиту преследуемых христиан [Френч 2017; Шлихта 2017]).

Представители советских церквей стремились занять лидирующие позиции в международных миротворческих и специальных антивоенных конференциях (Международное общество друзей примирения, Христианская кон-

ференция в защиту мира, За мир и христианскую цивилизацию). Так, в 1968 г. митрополит Никодим стал председателем комитета по продолжению работы Христианской мирной конференции, в 1975 г. – одним из президентов ВСЦ.

Г) Приглашение в СССР религиозных деятелей зарубежных стран, работа с иностранными туристами, проявляющими интерес к вопросам религии в СССР. Важным направлением церковной дипломатии был прием иностранных туристов и удовлетворение их интереса к религиозной жизни советских граждан. Как и для всех туристических маршрутов по СССР, с середины 1950-х гг. были разработаны маршруты поездок по религиозным местам в СССР и экскурсии к церковным древностям; МИД совместно с СДР собирал и анализировал отзывы посетивших СССР (в зарубежной печати, на радио и т.п.).

Советское руководство санкционировало даже паломнические поездки за рубеж (категорически запрещенные внутри страны) и попыталось использовать их в политических целях¹². Например, перед паломниками в Мекку и Медину ставилась задача формировать позитивный образ СССР – покровителя ислама. Сами советские представители должны были предотвратить возможности использования хаджа в антисоветской пропаганде. Руководитель Совета по делам религиозных культов в 1960 г. утверждал, что «англичане и американцы предпринимают большие усилия для проведения антисоветской пропаганды в дни массового скопления паломников в Мекке, посылая в качестве паломников подкупленных ими

12 Первыми, кто получил официальное разрешение на паломническую поездку, стали мусульмане. С 1953 г. мусульманам-суннитам из СССР было разрешено выезжать ежегодно на хадж в Мекку и Медину на праздник Курбан-байрам, а мусульманам-шиитам с 1968 г. открыли доступ на траурные мероприятия в иранский Мешхед. РПЦ получила возможность отправлять за границу своих паломников только с 1964 г. Первоначально православным разрешали посещать Афон, с 1970 г. – Рим, а с 1975 г. – Иерусалим и другие места Святой Земли.

мусульман из стран Арабского Востока. Они ведут эту пропаганду во время индивидуальных бесед с паломниками и проповедей на массовых собраниях паломников в Мекке. Основные положения этой пропаганды следующие: дружба между СССР и арабским народом противоречит Корану и приведет к гибели арабов и мусульманской религии; тот, кто способствует развитию этой дружбы, не может быть мусульманином; истинными защитниками мусульман являются демократические страны, и в первую очередь Англия и США. Учитывая большую религиозность арабов, антикоммунистическая и антисоветская пропаганда, производимая под флагом религии, может оказать влияние на население стран Ближнего и Среднего Востока»¹³. Паломническая поездка советских католиков в Италию в 1957 г. также должна была предотвратить разыгрывание антисоветской карты Ватиканом, об этом свидетельствует сверхсекретное постановление Президиума ЦК КПСС об отправке верующих-католиков в Италию¹⁴. Советские католики как частные лица должны были продемонстрировать человечность Советского Союза. Согласно подготовленной инструкции, паломникам было предложено беседовать только о миролюбивой политике Советского Союза и одобрительно реагировать на послание папы Пия XII, осуждающее военные действия и применение атомного оружия. На вопросы об установлении дипломатических отношений Москвы и Святого Престола паломникам следовало отвечать, что они просто туристы, но допускают такую возможность при определенных политических условиях.

В условиях усложняющейся конфигурации холодной войны, усилий СССР по налаживанию отношений с Европой в ходе хельсинкского процесса, использования руководством США вопроса о «правах человека» в качестве «ахиллесовой пяты» стран социалистического лагеря любая попытка привлечь внимание к положению верующих в СССР воспринималась высшим советским руководством крайне напряженно, как подрыв международной политики СССР (см. об этом подробнее: [Белякова, Емельянов 2016]). Так, публикация в 1976 г. «Обращения членов христианских церквей СССР», составленного и подписанного советскими религиозными диссидентами, вызвала серьезную озабоченность со стороны советского руководства. Совету по делам религий, МИД СССР и советским посольствам пришлось приложить немало усилий, чтобы уменьшить негативный эффект, вызванный публикацией этого письма, а также от готовящегося к рассмотрению на ассамблее ВСЦ критического письма одного из представителей нелегального Совета Церквей ЕХБ¹⁵. Совет по делам религий провел встречи с руководителями ведомств по делам религий Венгрии, Польши и Чехословакии для выработки единой линии поведения церковных делегаций на заседаниях ВСЦ. Одновременно были проведены встречи с представителями духовенства восточноевропейских стран, которые выступили с критикой руководства ВСЦ. В качестве тяжелой артиллерии было использовано заявление Синода русской православной церкви, в котором говорилось о тенденциозном освещении положе-

¹³ ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 91.

¹⁴ РГАН. Ф. 3. Оп. 60. Д. 29. Л. 49.

¹⁵ Не признаваемое советским руководством объединение незарегистрированных общин евангельских христиан-баптистов имело к середине 1970-х гг. каналы передачи информации о преследованиях единомышленников, которые часто осуждались советскими судами за распространение информации, порочащей советский строй.

ния религии в СССР. Кроме того, в ВСЦ было направлено большое число писем от архиереев, священнослужителей и рядовых верующих, содержащих однотипные протесты против фальсификаций положения церкви в СССР. Меры, предпринятые Советом, привели к тому, что на официальных заседаниях V Ассамблеи ВСЦ в 1976 г. критика в адрес СССР и других социалистических стран по вопросам прав человека отсутствовала, а материалы от церковных диссидентов не были рассмотрены. Это была, несомненно, дипломатическая победа СССР, но давшаяся серьезными усилиями, так как ряд представителей церквей США, ФРГ и Англии открыто выступали за активизацию обсуждения прав человека в странах соцлагеря.

Главной целью советской церковной дипломатии было формирование благоприятного образа СССР на международной арене. Само присутствие представителей религиозных организаций из СССР, предоставление ими доказательств наличия свободы совести в СССР, отсутствия дискриминации в стране по вероисповедному принципу, презентация советского законодательства о культах – все это должно было разоблачать поступающую от советских церковных диссидентов информацию о преследованиях верующих в стране¹⁶. Советские представители от имени церквей должны были опровергать «клеветнические измышления» о преследовании верующих в СССР и рассказывать международному сообществу о достоинствах советской социалистической системы. В итоге они способствовали расширению сочувствен-

ного отношения к социализму среди влиятельных церковных деятелей Запада. У пацифистских кругов западного мира, осуждавших собственное государственное руководство, миротворчество церковных деятелей из СССР вызывало положительную оценку. Усиление влияния концепций социального христианства, внимание к проблемам массовой нищеты Юга, несправедливое распределение ресурсов, расовая, гендерная и иные формы дискриминации, агрессивная политика США в мире – все это делало интересными для западного слушателя, критически настроенного по отношению к «обществу потребления», выступления религиозных деятелей СССР [Кунтер 2017, с. 162–163]. К тому же, представители советских церквей включились в т. наз. хельсинкский процесс, последовательно делали акцент на концепциях социальной справедливости.

Главной задачей религиозных деятелей была демонстрация Советского Союза как мирной державы, выступающей против растущей военной напряженности и ратующей за постепенное разоружение или хотя бы ограничение гонки вооружений. Миротворческая деятельность церковных дипломатов имела первостепенное значение для советского государства и признавалась значимой международными инстанциями. Патриарх Пимен был даже приглашен в 1982 г. в Нью-Йорк, поскольку Русская церковь вошла в список неправительственных организаций, представители которых получили право выступить перед участниками Второй специальной сессии Генеральной Ассамблеи ООН по разоружению.

16 С обсуждением положения христиан в странах соцлагеря дело обстояло неблагоприятно. Так, в советских ведомствах циркулировал перевод с английского брошюры «Дискуссия о преследовании христиан за железным занавесом». Эта дискуссия состоялась в Норвежском парламенте 1 февраля 1972 г. В брошюре специально подчеркивалось, что это первый случай всестороннего обсуждения этого вопроса в каком-либо национальном собрании. См. перевод ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 598. Л. 32–65.

В контексте миролюбивой политики Советского государства церковные дипломаты должны были комментировать военные конфликты и столкновения, происходившие в мире, и давать им оценку, предлагаемую КПСС. Например, Всемирная миротворческая конференция, проходившая в Москве в июле 1977 г., «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами» (на конференции присутствовало почти 660 влиятельных религиозных деятелей из 107 стран) приняла декларацию о праве палестинского народа на создание собственного государства, заявила о необходимости вывода израильских войск с оккупированных территорий, осудила расизм, апартеид и колониальное угнетение, заклеила позором диктаторские режимы в странах Латинской Америки, и прежде всего хунту Пиночета [Куроедов 1981, с. 219–222]. В 1980 г. церковные структуры были подключены к пропагандистской борьбе против размещения американских крылатых ракет в Западной Европе. Для развития этого направления партийные структуры готовы были даже усилить международные контакты РПЦ и Ватикана, несмотря на осложнения в связи с польскими событиями.

Миротворческая деятельность церковных структур положительно оценивалась советскими политиками. Например, на встрече первого заместителя Председателя Президиума Верховного Совета СССР В.В. Кузнецова и главы ОБЦС митрополита Филарета (Вахромеева) в 1983 г., прошедшей по итогам всемирной конференции «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы»,

советский руководитель отметил, что «за рубежом к голосу русской православной церкви прислушиваются скорее, чем к высказываниям политических деятелей»¹⁷.

Впрочем, радикальные и не всегда успешные силовые акции Советского Союза ставили под удар наработанные позиции церковных дипломатов. Например, ввод войск в Чехословакию в 1968 г. подорвал платформу для взаимодействия религиозных деятелей Восточной Европы, серьезно осложнил позиции советских представителей даже в такой просоветской организации, как Пражская христианская мирная конференция (ХМК)¹⁸. Деятельность канцелярии ХМК оказалась на некоторое время парализованной вследствие негативного отношения к советским представителям чехословацких чиновников. Усилия по нормализации отношений с исламским миром были, в свою очередь, подорваны вводом войск в Афганистан в 1979 г., хотя советские ведомства увеличили радиовещание на исламскую аудиторию и попытались продолжить работу с представителями ислама. Однако образ СССР как противника ислама был успешно запущен в условиях идеологической борьбы в третьем мире.

Наряду с миротворческой деятельностью, направленной на «разрядку международной напряженности», представители Советского Союза активно участвовали в экуменическом диалоге. Например, в годы холодной войны новым явлением в диалоге религиозных организаций становится организация системы двух- и многосторонних богословских диалогов (в том числе, в рамках деятельности ВСЦ) с пред-

17 ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 6. Д. 2520. Л. 7.

18 Она была основана по инициативе авторитетного лидера христианского миротворческого движения чешского теолога профессора Йозефа Громадки (1889–1969), которого на посту председателя Христианской мирной конференции сменил митрополит Никодим (Ротов).

ставителями других христианских конфессий. Как отмечала исследовательница К. Кунтер, начиная с 1970-х гг. внутри западных церквей постепенно сходит на нет антикоммунистический дискурс, доминировавший в 1950–1960-е гг. Одновременно на Западе перестают привлекать внимание общественности репрессии и ограничения, которым систематически подвергались христиане в Восточной Европе. Вместе с тем политика разрядки способствовала появлению новой перспективы партнерства и готовности учиться друг у друга. Участники с протестантской стороны всерьез воспринимали диалог между Востоком и Западом как концепт и практику, которые могут служить упрочнению мира [Кунтер 2017, с. 153].

Наряду с глобальной целью (формирование благоприятного образа СССР), церковные дипломаты решали вполне конкретные задачи. Например, в первые послевоенные годы православное духовенство уделяло самое пристальное внимание идеологической работе с русской эмиграцией. Председатель Совета по делам РПЦ Г.Г. Карпов считал, что Московская патриархия сыграла решающую роль в принятии многими бывшими эмигрантами советского гражданства. Огромная заслуга в этом была митрополита Николая (Ярушевича). Его проповеди в Англии, Франции, Финляндии производили большое впечатление на слушателей, были откровением для многих русских эмигрантов¹⁹.

Иногда церковная дипломатия предшествовала дипломатии официальной, открывая путь к большим межгосударственным отношениям. Показательна поездка сербского патриарха Викен-

тия в 1956 г., предшествовавшая возобновлению отношений между СССР и Югославией, разорванных при Сталине²⁰.

На встречах религиозных деятелей могли рассматриваться те проблемы, которые были невозможны по линии официальной дипломатии. Например, авторитетный богослов, участник сопротивления, пастор Евангельско-лютеранской церкви М. Нимёллер во время поездки в СССР в 1952 г. попытался поднять вопрос о судьбе немецких и австрийских военнопленных²¹, а нигерийский архиепископ Лукос в 1954 г. провел переговоры с советскими внешнеполитическими ведомствами о установлении торговых связей между Советским Союзом и Нигерией (имевшей статус британской колонии). Архиепископ предлагал импортировать в СССР продукты сельского хозяйства (каучук, кофе, черный перец, имбирь, земляной орех, коровьи шкуры и т.д.)²², а вывозить советские промышленные товары (легковые и грузовые автомобили, складные кровати, мужское и женское нижнее белье, пишущие машинки, лекарственные препараты и т.д.). Он даже открыл специальную фирму в Амстердаме для торговли с Москвой.

Обсуждались во время переговоров и финансовые вопросы. Так, в первые послевоенные годы через РПЦ финансовая помощь предоставлялась практически всем восточным патриархам. Например, в 1945 г. митрополит Николай (Ярушевич) пытался передать Вселенскому патриарху Максиму 50 тыс. долл. в качестве подарка от Московского патриарха Алексия. Однако турецкое руководство отказалось предоставлять визу русскому митрополиту²³. Весо-

19 РГИАИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 27. Л. 101.

20 РГИАИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 30. Л. 102.

21 РГИАИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 30. Л. 128.

22 РГИАИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 31. Л. 24.

мую финансовую помощь получил в 1946 г. митрополит Софийский Стефан. Он просил через патриарха Алексия кредит на 10 лет на общую сумму в 30 млн лев. Г.Г. Карпов предлагал выделить лишь 15 млн, но ситуацию неожиданно изменил И.В. Сталин. На записке Г.Г. Карпова он поставил резолюцию, разрешавшей дать Болгарской православной церкви больше 30 млн лев. В итоге митрополит Стефан сумел получить 50 млн лев, что было эквивалентно на тот момент 2,5 млн руб.²⁴ Регулярную финансовую помощь получал Александрийский патриарх. В соответствии с постановлением Президиума ЦК КПСС от 9 мая 1955 г. через РПЦ на счета Александрийского патриарха ежегодно поступало до 20 тыс. долл. [Чумаченко 2010, с. 109]. Советское правительство могло ставить условия для получения такой поддержки. Например, в 1957 г. председатель КГБ И.А. Серов предлагал передать 200 тыс. руб. местоблюстителю Киликийского католикосата для пропаганды против дашнаков. Это предложение было единогласно одобрено всеми членами Президиума ЦК КПСС. Щедрые кредиты и подарки способствовали формированию благоприятного образа Москвы, и зарубежные церковные деятели старались регулярно выторговывать такого рода поддержку.

Расширение круга и географии церковных контактов требовало постоянного увеличения финансирования этой деятельности, и высшее советское руководство было вынуждено платить дорожную цену в дефицитной для СССР валюте. Намечившаяся зависимость совет-

ской внешней политики от церковной дипломатии позволяла настаивать на увеличении финансирования этого направления. Так, например, в 1972 г. представители РПЦ во ВСЦ писали в церковные и советские инстанции о необходимости увеличить взнос РПЦ в генеральный бюджет ВСЦ до 50 тыс. долл. и обеспечить постоянное присутствие РПЦ при ВСЦ. В противном случае они заявляли о неизбежном обсуждении неприятных для СССР тем²⁵, «дабы угодить тем, кто больше платит» (в первую очередь, консервативным евангеликам)²⁶. Таким образом во взаимоотношениях церковных дипломатов с советским руководством выработалась определенная «система торга», в которой международная деятельность была важным основанием для требований смягчения антирелигиозной политики внутри страны.

Выводы

Ограничение контактов с западным миром, проводимое советским руководством, заметно осложнило, но не оборвало полностью отношения между религиозными организациями на международной арене. Новый период церковной дипломатии приходится на хрущевский период, когда была сформулирована концепция использования религиозного фактора в качестве «мягкой силы», а представители всех крупных конфессий должны были активизировать международные контакты и усилить антивоенную риторику. В брежневский период последовательно увеличивался обмен делегаци-

23 РГИА. Ф. 3. Оп. 60. Д. 31. Л. 58.

24 РГИА. Ф. 3. Оп. 60. Д. 5. Л. 115.

25 Болезненными темами в конце 1970-х гг. по сообщениям советских представителей были следующие: положение евреев и других национальных меньшинств в СССР, положение верующих, особенно баптистов, нарушение прав человека, «карательная психиатрия» и др.

26 ГА РФ. 1972 г. Оп. 6. Д. 499 (отчеты представителей МП при ВСЦ). Л. 68, 69.

ями по религиозной линии и усиливалась идеологическая работа в странах третьего мира. Церковная дипломатия стала своеобразным инструментом, используемым высшим руководством страны для формирования позитивного имиджа СССР, усиления влияния на миротворческое движение, поддержания интереса к восточной духовности, культурной роли религии в жизни общества. Однако, несмотря на демонстрацию свободы совести для внешних реципиентов, продолжавшаяся дискриминация верующих и административная борьба с религией внутри СССР создавала серьезные проблемы для представителей СССР на международной арене. При этом, расходуя значительные ресурсы на поддержание религиозной дипломатии, советское руководство не учитывало тенденций в дипломатии западных стран, где церкви в своей международной активности отражали общественные настроения, часто оппозиционные или альтернативные официальному государственному дискурсу.

Список литературы

- Белякова Н. (2017) Церкви в холодной войне. Введение // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 7–18.
- Белякова Н.А., Емельянов К.С. (2016) Духовные поиски, тамиздат и самиздат в условиях Холодной войны: судьба Зои Крахмальниковой // История. Т. 7. Вып. 9(53) // <http://history.jes.su/s207987840001597-5-1>, дата обращения 03.07.2018.
- Васильева О.Ю. (1999) Русская Православная Церковь в политике Советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт российской истории.
- Васильева О.Ю. (2004) Русская православная церковь и Второй Ватиканский Собор: факты, события, документы. М.: Лепта-Пресс.
- Венгер А. (2000) Рим и Москва. 1900–1950. М.: Русский путь.
- Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. (2008) Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М.: РОССПЭН.
- Дик Й. (2017) Меннониты Северной Америки и СССР в середине 1950-х годов: маленькие люди и большая политика // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 123–146.
- Король В.Л. (2013) Миротворческая деятельность Русской Православной Церкви на международной арене (1956–1991) // Веснік Гродзенскага дзяржаўнага ўніверсітэта імя Янкі Купалы. Серыя 1. Гісторыя і археалогія. Філасофія. Паліталогія. № 2(152). С. 25–37.
- Косик О.В. (2013) Голоса из России: Очерки сбора и передачи за границу информации о положении Церкви в СССР (1920-е – начало 1930-х годов). М.: Издательство ПСТГУ.
- Кунтер К. (2017) Был ли третий путь? Всемирный совет церквей в период холодной войны // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 147–163.
- Курыляндский И.А. (2011) Сталин, власть, религия (религиозный фактор во внутренней политике советского государства в 1922–1953 гг.). М.: Кучково поле.
- Куроедов В.А. (1981) Религия и церковь в советском государстве. М.: Издательство политической литературы. С. 219–222.
- Никитин Августин (архим.) (2008) Церковь плененная: митрополит Никодим (1929–1978) и его эпоха в воспоминаниях современников. СПб.: Издательство СПбГУ.
- Пивоваров Н.Ю. (2017) Кого приглашали в СССР и кого отправляли за

границу по религиозной линии (1943–1985) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 185–215.

Полунов А.В. (2012) Православие на международной арене. 1914–1918. Историко-культурный концепт и его эволюция // Россия XXI. № 6. С. 64–85.

Раева Т.В. (2016) Особенности институциональной организации советского миролюбия в эпоху холодной войны // Управление в современных системах. № 4(11). С. 56–60.

Френч Э. (2017) Майкл Бурдо и Центр по изучению религии и коммунизма в контексте защиты религиозной свободы (1959–1975) // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 216–243.

Чумаченко Т.А. (2008) «Союз церковей социалистического лагеря»: Совет по делам РПЦ и эволюция взаимоотношений Московской патриархии с православными церквями стран «народной демократии» в 1948–1953 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. № 1(11). С. 67–81.

Чумаченко Т.А. (2010) Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 4. С. 107–123.

Чумаченко Т. (2017) К вопросу об объявлении в 1966 г. представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе епископа Владимира (Котлярова) *persona non grata* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 40–63.

Шкаровский М.В. (1999) Русская Православная Церковь при Сталине и Хрущеве: государственно-церковные отношения в СССР в 1939–1964 годах. М.: Изд-во Крутицкого подворья.

Шлихта Н. (2017) Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 244–267.

Ярмусик Э.С. (2006) Католический костел в Беларуси в 1945–1990 годах. Гродно: Гродненский государственный университет имени Янки Купалы.

Religious Diplomacy of the Soviet Union during the Cold War (the Time of N.S. Khrushchev and L.I. Brezhnev)

Nadezhda A. BELYAKOVA

PhD in History, Senior Researcher, Institute of the World History of the Russian Academy of Sciences. Address: 32A, Leninskij Av., Moscow, 119334, Russian Federation. E-mail: beliacovana@gmail.com

Nikita Yu. PIVOVAROV

PhD in History, Chief Specialist, Russian State Archive of Contemporary History; Assistant of the Department of History of Medicine and Philosophy, Institute of Sociology, Psychology and Humanities of the First MG MU. I.M. Sechenov. Address: bldg 1, 34, Sofiyskaya Embankment, Moscow, 115035, Russian Federation. E-mail: pivovarov.hist@gmail.com

CITATION: Belyakova N.A., Pivovarov N.Yu. (2018) Religious Diplomacy of the Soviet Union during the Cold War (the Time of N.S. Khrushchev and L.I. Brezhnev). *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 130–149 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-130-149

ABSTRACT. *This article will be consider the main areas of cooperation between Soviet departments and religious organizations in international politics from the mid-1950s to the mid-1980s. Contacts of the representatives of the churches of the USSR steadily expanded in geographical and religious terms at that time. The article shows that the establishment of contacts under the religious line, material support and promotion of international relations of religious organizations of the USSR were part of “people’s democracy”. This was used as “soft power” to spread the Soviet ideological project. Religious diplomacy contributed to the reduction of international tension, was a channel of alternative relations between the two opposing superpowers in a bipolar world. At the same time, the Soviet Union continued the ideological struggle against religion and its institutions, and the socially significant activities of Soviet religious leaders were addressed only to foreign audiences.*

KEY WORDS: *religion in the cold war, religious diplomacy, the cold war, the “late” Soviet Union, “people’s democracy”, the ROC, Ministry of foreign Affairs, CPSU Central Committee, KGB*

References

Belyakova N.A. (2017) Tserkvi v kholodnoj vojne. Vvedenie [Church in the Cold War. Introduction]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 7–18.

Belyakova N.A., Emel'yanov K.S. (2016) Dukhovnye poiski, tamizdat i samizdat v usloviyah Holodnoj vojny: sud'ba Zoi Krahmal'nikovoj [Spiritual Quest, Tamizdat and Samizdat in the Cold War: the Fate of Zoe Krakhmalnikova]. *Istoriya*, vol. 7, issue 9(53). Available at: <http://history.jes.su/s207987840001597-5-1>, accessed 03.07.2018.

Chumachenko T.A. (2008) «Soyuz tserkvej sotsialisticheskogo lagerya»: Sovet po

delam RPTs i evolyutsiya vzaimootnoshenij Moskovskoj patriarkhii s pravoslavnymi tserkvami stran «narodnoj demokratii» v 1948–1953 gg. [“Union of Churches of the Socialist Camp”: Council for the ROC and the Evolution of Relations Between the Moscow Patriarchate and the Orthodox Churches of the “People’s Democracy” Countries in 1948–1953]. *Vestnik Rossiyskogo universiteta družby narodov. Seriya: Istoriya Rossii*, no 1(11), pp. 67–81.

Chumachenko T.A. (2010) Sovet po delam RPTs i Moskovskaya patriarkhiya v reshenii vneshnepoliticheskikh zadach khrushchevskogo rukovodstva: 1953–1958 gg. [The Council for the Russian Orthodox Church and the Moscow Patriarchate of the decision of Foreign Policy Problems of the Khrushchev Leadership: 1953–1958]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no 4, pp. 107–123.

Chumachenko T. (2017) K voprosu ob obyavlenii v 1966 g. predstavatelya Moskovskogo patriarkhata pri Antiohijskom patriarkhe episkopa Vladimira (Kotlyarova) persona non grata [On the Issue of the Announcement in 1966 of the Representative of the Moscow Patriarchate to the Patriarch of Antioch Bishop Vladimir (Kotlyarov) Persona Non Grata]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 40–63.

Dik Y. (2017) Mennonity Severnoy Ameriki i SSSR v seredine 1950-kh godov: malen’kie lyudi i bol’shaya politika [Mennonites of North America and the USSR in the Mid-1950s: Small People and Big Politics]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 123–146.

French E. (2017) Majkl Burdo i Tsentr po izucheniiu religii i kommunizma v kontekste zashchity religioznoj svobody (1959–1975) [Michael Bourdeaux and The Center for the Study of Religion and Communism in the Context of the Protection of Religious Freedom (1959–1975)]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 216–243.

Korol’ V.L. (2013) Mirotvorcheskaya deyatelnost’ Russkoj Pravoslavnoj Tserkvi na mezhdunarodnoj arene (1956–1991) [Peacekeeping Activity of the Russian Orthodox Church in the International Arena (1956–1991)]. *Vesnik Grodzenskaga dziazhaŭnaga ŭniversiteta imia Ianki Kupaly. Seriya 1. Gistoryia i arkhealogiya. Filasofiia. Palitalogiia*, no 2(152), pp. 25–37.

Kosik O.V. (2013) *Golosa iz Rossii: Ocherki sbora i peredachi za granitsu informatsii o polozhenii Tserkvi v SSSR (1920-e – nachalo 1930-kh godov)* [Voices from Russia: Essays on the Collection and Transfer of Information Abroad about the Situation of the Church in the USSR (1920s – early 1930s)], Moscow: Izdatel’stvo PSTGU.

Kunter K. (2017) Byl li tretij put’? Vsemirnyj sovet tserkvej v period kholodnoj vojny [Was There a Third Way? World Council of Churches During the Cold War]. *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 147–163.

Kurlyandskij I.A. (2011) *Stalin, vlast’, religiia (religioznyj faktor vo vnutrennej politike sovetского gosudarstva v 1922–1953 gg.)* [Stalin, Power, Religion (A Religious Factor in the Domestic Policy of the Soviet State in 1922–1953)], Moscow: Kuchkovo pole.

Kuroedov V.A. (1981) *Religiia i tserkov’ v sovetskom gosudarstve* [Religion and Church in the Soviet State], Moscow: Izdatel’stvo politicheskoy literatury, pp. 219–222.

Nikitin Avgustin (arkhim.) (2008) *Tserkov’ plenennaya: mitropolit Nikodim (1929–1978) i ego epokha v vospominaniyakh sovremennikov* [The Captive Church: Metropolitan Nicodemus (1929–1978) and his Epoch in the Memoirs of His Contemporaries], Saint Petersburg: Izdatel’stvo SPbU.

Pivovarov N.Yu. (2017) Kogo priglasali v SSSR i kogo otpravlyali za granitsu po religioznoj linii (1943–1985) [Who was Invited to the USSR and Who Was

Sent Abroad on the Religious Line (1943–1985)]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 185–215.

Polunov A.Yu. (2012) *Pravoslaviye na mezhdunarodnoj arene. 1914–1918 gg. Istoriko-kul'turnyj kontsept i ego evolyutsiya* [Orthodoxy in the International Arena. 1914–1918. The Historical and Cultural Concept and Its Evolution]. *Rossiia XXI*, no 6, pp. 64–85.

Raeva T.V. (2016) *Osobennosti institutsional'noj organizatsii sovetskogo mirolyubiya v epokhu kholodnoj vojny* [Features of the Institutional Organization of the Soviet Peacefulness in the Cold War]. *Upravlenie v sovremennykh sistemakh*, no 4(11), pp. 56–60.

Shkarovskij M.V. (1999) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' pri Staline i Khrushcheve (Gosudarstvenno-tserkovnye otnosheniya v SSSR v 1939–1964 godakh)* [The Russian Orthodox Church under Stalin and Khrushchev (State-church Relations in the USSR in 1939–1964)], Moscow: Izdatel'stvo Krutitskogo podvor'ya.

Shlikhta N. (2017) *Kak uchredit' «antisovetskuyu organizatsiyu»: k istorii Kestonskogo instituta i pis'ma veruyushchikh iz Pochaeva* [How to Establish an “Anti-Soviet Organization”: the History of the Keston Institute and the Letters of

Believers from Pochaev]. *Gosudarstvo, religiya, tserkov' v Rossii i za rubezhom*, no 1, pp. 244–267.

Vasil'eva O.Yu. (1999) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' v politike Sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [The Russian Orthodox Church in the Politics of the Soviet State in 1943–1948], Moscow: Institut rossiyskoy istorii.

Vasil'eva O.Yu. (2004) *Russkaya Pravoslavnaya Tserkov' i Vtoroj Vatikanskij Sobor* [The Russian Orthodox Church and the Second Vatican Council], Moscow: Lepta-Press.

Venger A. (2000) *Rim i Moskva. 1900–1950* [Rome and Moscow. 1900–1950], Moscow: Russkij put'.

Volokitina T.V., Murashko G.P., Noskova A.F. (2008) *Moskva i Vostochnaya Evropa. Vlast' i tserkov' v period obshchestvennykh transformatsii 40–50-kh godov XX veka: Ocherki istorii* [Moscow and Eastern Europe. Power and Church in the Period of Social Transformations of the 40–50-ies of the Twentieth Century: Essays on History], Moscow: ROSSPEN.

Yarmusik E.S. (2006) *Katolicheskij kostel v Belarusi v 1945–1990 godakh* [The Catholic Church in Belarus in 1945–1990], Grodno: Grodnenskiy gosudarstvennyy universitet imeni Yanki Kupaly.

Азия: вызовы и перспективы

«Ориентальные» Церкви Леванта и Месопотамии в условиях продолжающейся социальной фрагментации

Алексей Викторович САРАБЬЕВ

кандидат исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра арабских и исламских исследований Института востоковедения РАН, Институт востоковедения Российской академии наук. Адрес: 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12. E-mail: alsaraby@ivran.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Сарабьев А.В. (2018) «Ориентальные» Церкви Леванта и Месопотамии в условиях продолжающейся социальной фрагментации // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 150–168. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-150-168

АННОТАЦИЯ. В нынешних условиях показательным является положение так называемых ориентальных церквей Ближнего Востока, которые объединяет сходство богослужебного языка, языка святоотеческого и исторического наследия – сирийского, а также общие черты «восточного» («ориентального») церковного обряда. Дохалкидонское исповедание веры этих христиан и их особый обряд, восточные религиозно-культурные формы даже у католических униатских общин придали им своеобразие, сохраняющееся по сей день. Судьба этих древних автохтонных христианских общин складывалась не только в условиях иноверного окружения, но и в изоляции, а то и конфронтации с основными ветвями христианства. В настоящее время иерархи этих церквей принимают участие в деятельности мировых надцерковных структур, прежде всего Всемирного совета церквей. Характерной чертой этих общин стали сравнительно благополучные диаспоральные сообщества, которые намного превы-

шают число единоверцев на исторической родине, а поэтому важной частью служения их церковной иерархии стали многообразные контакты с зарубежными епархиями. При этом на фоне подъема национальных чаяний курдов – их соседей по территориям исторического расселения – нередко используется и национальный аргумент, отсылающий к арамейскому или ассирийскому происхождению. Уязвимость положения паствы этих древних, но немногочисленных общин на Ближнем Востоке заставляет их искать материальную, а порой и политическую поддержку за рубежом. Россия пока использует только ресурс межцерковных отношений, показавший некогда свою несостоятельность, а между тем развитие культурных связей с этими общинами на их родине, финансовая подпитка различных проектов на светской основе вкупе с необходимой гуманитарной помощью могли бы также содействовать укреплению имиджа нашей страны на Ближнем Востоке. Реализация культурных, научных и обра-

зовательных инициатив по поддержке «ориентальных» общин могла бы стать еще одним направлением плодотворного участия России в судьбе региона, стать на пути наблюдаемой фрагментации ближневосточных обществ, способствовать улучшению положения названных общин и нормализации межконфессиональных отношений в целом.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Ближний Восток, древние восточные церкви, социальная фрагментация, конфессионализм, национализм, яковиты, несториане, халдеи, ассирийцы, сирийский язык

Трагедия углубления социальной разобщенности

Почти с самого начала нынешнего века социальные отношения в ряде стран Ближнего Востока подвергаются сильнейшим испытаниям. После хладнокровно разработанного и предварительно тщательно просчитанного вторжения американцев в Ирак в 2003 г. началась «горячая фаза» дестабилизации всего региона. В Ираке резкое изменение этноконфессионального властного представительства вкупе с активизацией салафитских экстремистов привели к противопоставлению социальных групп по религиозно-конфессиональному принципу. Углубление социальной фрагментации в отдельные моменты имело свои пики, вызванные усилением в гражданском конфликте племенного, антисекулярного, национального пафосов.

В ходе волн либерализации в Сирии в первые годы столетия стали поднимать голову исламисты из запрещен-

ной в стране организации «Братья-мусульмане», что вызвало объяснимую реакцию правительства и вновь обострило давнее противостояние. С началом нынешнего сирийского конфликта, преодолевшего уже семилетний рубеж, среди населения стало пропорционально возрастать недоверие, а где-то и жажда мести за обиды, нанесенные друг другу представителями разных групп, выходцев из разных конфессиональных общин. Вскоре, правда, общая угроза в лице джихадистов-халифатистов решительно отодвинула на второй план взаимные претензии традиционных сирийских общин. Тем не менее эти претензии остались, в разной степени влияли и продолжают оказывать дегармонизирующее воздействие на социум.

В одном из интервью яковитский патриарх Мор Игнатиос Афрем II «сокрушался о фрагментации» сирийского общества: «Сирия была одной из самых толерантных стран на Ближнем Востоке в отношении людей разных религий, работающих вместе и принимающих друг друга – не просто терпимых, но принимающих друг друга, работающих друг с другом. (...) Религиозному разделению вовсе не было места ни на улицах, ни на рынках, ни в отношениях между людьми. Это все ново для нас. Мы полагаем, что некоторые идеологии были экспортированы в Сирию, в результате чего мы видим Даеш, Ан-Нусру¹ и другие группы, забирающие жизни как мусульман, так и христиан»².

И в Ираке, и в Сирии развитие ситуации вызвало, кроме прочего, и жуткие проявления вражды и жестоких убийств на почве религиозной неприязни. Массового характера эти про-

¹ Организации запрещены в Российской Федерации.

² Syria Belongs to Its People: Syriac Orthodox Patriarch (Interview) (2015) // Al-Sharq Al-Awsat, January 26, 2015 // <http://www.aawsat.net/2014/12/article55339556>, дата обращения 23.03.2018.

явления не получили, но имевшие место факты были настолько вопиющими, что потрясали воображение. Резне в Сирии подвергались не только алавиты, которым мстили за действия властей или алавитских милиций «Шабиха», а в Ираке – не только сунниты, которые оказались теперь лишены былого якобы всевластия, но и христиане, причем самых разных конфессий – и православные, и католики, и монофизиты, и несториане, причем как арабы, так и нацменьшинства (армяне, ассирийцы, яковиты-«сириаки»). Будучи в уязвимом со всех сторон положении, христианские общины становились мишенью джихадистов-салафитов, исламистов-шиитов, националистов-курдов и других [Aprim 2010]. Разрушения христианских храмов и монастырей, убийства священников и диаконов, простых верующих, похищение людей, а к тому же и введение в некоторых местах непомерных поборов с христиан (джизы) и просто грабеж и насильственное изгнание – все это заставляло христиан массово покидать свои земли. В огромном количестве уезжали также мусульмане-сунниты и представители других групп населения, и социальная фрагментация тем самым усугублялась внутренней миграцией и эмиграцией.

Проблема эмиграции давно стала привычной для Ливана и Палестины, и отъезд за рубеж христиан разных конфессий, представляющих собой меньшинства, болезненно отражается на оставшихся – на их политических правах и общественной значимости. Особенное звучание в последнее время приобрел вопрос продажи земель, принадлежавших христианам, и даже церковной собственности, ко-

торая относится к разряду вакфа и не подлежит продаже. Против этих акций многократно предупреждают клирики всех рангов, и тем не менее раз за разом разгораются скандалы с незаконными сделками с церковной недвижимостью, которые сотрясали, в частности, Иерусалимский православный патриархат в 2005 и 2017 гг.³

Тем временем на разных международных площадках – как религиозных, так и политических – провозглашалась новая эпоха гонений на христиан региона. Совершенно обоснованное беспокойство о судьбе ближневосточных христиан имело лишь одно негативное следствие: остававшиеся в Леванте (Шаме) и Месопотамии христиане вдобавок к риску для жизни, имущества и достоинства еще и стремительно теряли образ неотъемлемой части местных социумов, их членов с полным набором гражданских прав. Они превращались в глазах многих в лучшем случае в «индиженат» или даже едва терпимый пережиток эллинистической эпохи региона. В любом случае, в условиях внутренней миграции они практически выпадали из социальной структуры.

Вот что писал еще до начала вихря хаотизации Ближнего Востока под названием «арабская весна» канадский профессор Пол Роу, обеспокоенный упадническими настроениями относительно положения христианских общин: «Широко распространенные сегодня обсуждения сокращения численности христиан Ближнего Востока способствуют лишающему всякого мужества утверждению, что те являются жертвами преследований или просто-напросто экспонатами угасающего прошлого. Такие утверждения чреваты

3 См. текст декларации палестинской «Национальной конференции в поддержку арабского православного дела» в Вифлееме 1 октября 2017 г. «Православные церковные вакуфы – органическая часть земли, родины и национальной идентичности» (на араб. яз.).

тем, что христиане рискуют быть вновь ограблены – им отказывается в их влиянии как могучей действующей силы в своих обществах. (...) Продолжение анализа и документирование деятельного общественного участия христиан, которые сталкиваются как с общими для своих соотечественников, так и с особыми проблемами, помогут нам лучше понять, как христиане остаются подлинными и активными гражданами ближневосточных государств» [Rowe 2010, p. 473].

Совершенно бесспорно, что арабские общества Леванта продолжают переживать сильнейшее потрясение и фрагментацию в ходе «волны турбулентности», в которую оказались затянуты с 2011 г., и при этом христианские общины испытывают давление и насилие, оказываясь первыми жертвами действий религиозных экстремистов и социальных столкновений. Тем не менее приведенное мнение можно считать верным даже в этом случае, принимая в расчет обоснованную надежду на удовлетворительный выход из ситуации и устремленность в будущее тех христиан региона, которые приняли решение держаться за родную землю.

Доля христиан в Леванте сильно сократилась за несколько десятилетий, составляя теперь, по самым оптимистичным подсчетам, в Сирии около 6%⁴ населения, в Ливане – 39%, в Ираке – всего несколько десятков тысяч человек (хотя в 2005 г., то есть уже после мощной волны эмиграции, их оставалось 450 тыс., 1,5%) [Poujeau 2014, p. 458]. Впрочем, конфессиональный состав населения этих стран неизбежно меняется при очень высоких темпах роста населения в целом: только за

минувшую четверть века число жителей Сирии возросло с 13,5 до 18,3 млн (с учетом более 4 млн недавно покинувших страну беженцев), Ирака – с 19,2 до 39,2 млн, Ливана – с 3,6 до 6,2 млн (с учетом около 1,5 млн беженцев), Иордании – с 3,8 в 1993 г. [Lévy 1993, p. 3] до 9,7 млн в 2017 г. [Pison 2017, pp. 3–4].

Как бы то ни было, семя раздора, заброшенное в иракское и сирийское общества войной и гражданскими столкновениями, еще долго будет пробиваться сквозь почву примирений и элементов социальной стабилизации. В обществе утрачено самое главное – доверие общин друг к другу (особенно в Сирии) и даже уверенность в гражданском единстве перед лицом общих внешних угроз (особенно это касается Ирака). Трагическое углубление социальной фрагментации, к сожалению, продолжается, и новые испытания для религиозных общин (особенно воздействие разного рода «мягкой силы»), по видимому, еще впереди.

Церкви «сирийского» обряда

Все без исключения церкви и христианские общины на Ближнем Востоке переживают упомянутые трудности и сложные внутренние процессы. Пожалуй, наиболее рельефно их проблемы можно показать на примере сравнительно небольших конфессий, из которых особый интерес представляют так называемые древние восточные церкви (как их называет «Православная энциклопедия», «ориентальные нехалкидонские Церкви» [Вселенский II собор 2005, с. 583]), а также когда-то отделившиеся от них и перешедшие под

4 По сравнению, например, с 13% в 1953 г. При этом остальное население Сирии вовсе не представляет собой гомогенного мусульманского «большинства»: около 71% арабов-суннитов, сунниты иных национальностей – 8% курдов, 0,6% туркоманов и 0,4% «черкесов», а также 10% алавитов, 2% друзов, 1% исмаилитов, 0,4% шиитов-двунадесятников, 0,1% курдов-езидов [Poujeau 2015, p. 139].

юрисдикцию папского престола самостоятельные униатские общины. Исходя из особенностей церковной традиции, в работах западных ученых их именуют восточными, но в отличие от, например, православных патриархатов Ближнего Востока или Восточной Европы – также восточных, *Eastern*, – к ним применяется определение *Oriental*. В российской научной традиции такое размежевание понятий существовало, в частности, в работах XIX в., когда ближневосточные церкви (а также, например, церкви Африки – Коптскую, Эфиопскую, – и Индии – Маланкарскую, Малабарскую и др.) называли «ориентальными», чтобы выделять из «восточных» вообще. В настоящее время этот термин стал редким, но все же употребляется⁵.

На территориях Исторической Сирии (или Шама), Ирака и юго-востока Турции такими «ориентальными» церквями являются Сиро-православная⁶ (яковитская), Ассирийская церковь Востока (несторианская) и, соответственно, Сиро-католическая и Ассиро-халдейская церкви⁷. Несколько особняком стоит в этом ряду Маронитская церковь, которая, являясь католической (ее патриархи даже иногда избираются в число кардиналов Римской церкви, например, патриарх на покое Насралла Бутрос Сфейр и нынешний патриарх Бешара Бутрос ар-Раи), не имеет некатолического аналога, отста-

ивая свою всегдашнюю историческую приверженность католическому вероисповеданию. Нужно заметить, что утилитарные именованья этих церквей как, соответственно, монофизитской яковитской и несторианской (а тем более выводы историков о монофелитском прошлом маронитов), как правило, вызывают острый протест самих верующих этих конфессий. Они заявляют при этом о недопустимости упрощенного подхода и обидных исторических обобщений, порожденных якобы недопониманием и пропагандой, вызванной, в том числе, политическими противоречиями.

Общим в этих конфессиях является древний богослужебный язык – сирийский (араб. *сурйанийя*, сир. *сурйойе*) и богатейшее религиозно-культурное наследие, складывавшееся самостоятельно от «византийской», или «ромейской» (*рум-ортодокс*) Православной церкви. Соответственно, все в целом носители этой религиозной культуры на основе арамейского наследия именуются в регионе общим арабским названием *сурйан* (в работах российских ученых XIX в. и даже впоследствии⁸ их иногда именовали «сириаки», используя кальку с фр. *syriaques*), а иногда также *ашурийин* (ассирийцы). Сирийский язык в двух своих ветвях – западной и восточной – претерпел небольшие изменения, которые несколько развели эти направления. В частности, в за-

5 См., например, «Меморандум о понимании и сотрудничестве между Восточной Православной Церковью, Ориентальными Православными Церквями и Объединенными библейскими обществами» от 11 января 2011 г. на официальном сайте МП РПЦ www.patriarchia.ru.

6 На сайте Московского патриархата и некоторых других официальных порталах Русской Православной Церкви сейчас это самоназвание переводят как Сирийская Ортодоксальная, Сиро-ортодоксальная или Сиро-Яковитская Церковь, избегая употреблять в ее отношении термин «православная». См., например, <https://mospat.ru/ru/2018/04/16/news159197/>; <http://www.patriarchia.ru/db/text/5180899.html>; <http://www.patriarchia.ru/db/text/5185518.html>. Однако встречается и название Сиро-Православная Церковь, см.: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4891505.html>; <http://www.patriarchia.ru/db/text/4891424.html>.

7 Патриархами в настоящее время являются: Мор Игнатий Аффем II, Мар Геваргис III, Игнатий Юсеф III Юнан и Луис Рафаель I Сако, соответственно.

8 Этот термин – правда в отношении языка – употребляет, в частности, автор работы «О Маронитской церкви», в настоящее время – архимандрит Филарет, зампреда ОВЦС МП и завкафедрой Общецерковной аспирантуры [Булеков 1999, с. 350].

падно- и восточно-сирийской традициях приняты разные варианты алфавита, *серто* и *эстрангела* соответственно.

Впрочем, сирийский язык продолжает использоваться также в основных частях богослужений Маронитской церкви, которая в Ливане занимает очень высокое положение среди христианских конфессий. Политический вес этой общины весьма значителен и в масштабах региона: в частности, маронитский патриарх возглавляет Совет ближневосточных патриархов. В одном из интервью патриарх маронитов Бешара ар-Раи заявлял сам о себе так: «Маронитский патриарх признан примасом Ливана в церковной сфере. Недавно на заседании Исламско-христианского саммита и православный митрополит Бейрутский Илияс Ауде, и глава Сиро-православной церкви Игнатий Закка I Ивас подтвердили, что церковь в Ливане сосредоточена вокруг Маронитского патриархата, который ее направляет. Что касается мусульманских религиозных лидеров, то единственное место, где они соглашаются встречаться с христианами, это [резиденция маронитского патриарха] Бкерке» [Raï, Dillmann 2014, p. 25].

В отношении рассматриваемых «ориентальных» конфессий характерны как общие для всех христиан Шама и Ирака, да и вообще жителей региона проблемы, так и особенные, стоящие на первом плане в конкретных общинах. Помимо очевидной общей для христиан проблемы сохранения своего присутствия на Ближнем Востоке, общинами для паствы этих церквей являются также следующие.

А. Взаимоотношения с единоверцами в диаспорах по всему миру, которые в основном намного превышают численность общины на исторической родине.

Б. Сокращение роли церковных богослужений в жизни прихожан (осо-

бенно в условиях миграций) и сдвиг в сторону «келейности», домашней молитвы, что неизбежно ведет к ослаблению внутренних связей в общине и релятивизации церковного обряда. В перспективе этот вектор, похоже, может привести к сближению с евангелическими или харизматическими движениями.

В. Сохранение, изучение и применение исторического языка богослужений, религиозно-культурного наследия и фольклора; распространение сирийского языка в качестве средства бытового общения и языка периодики.

Г. Поиск своего места в сообществе христианских деноминаций всего мира, стремление сохранить свой статус «древнейших» среди церквей, особенно на уровне Всемирного совета церквей (ВСЦ).

Д. В нынешних тяжелых для региона условиях эти общины, возможно, продолжают поиск внешних патронов – сил, на которые смогут опереться с минимальным риском утратить свою специфику.

Частными для этих конфессий можно признать, например, такие проблемы, как взаимоотношения с отдельными общинами у себя на родине, в чем наблюдается отчетливая специфика, противостояние продолжающейся ассимиляции местных обрядов под действием внешних влияний, особенно в условиях бытования католических униатских «ориентальных» общин (об актуальности проблемы «уважения к восточным обрядам» см., в частности [Girard 2013, p. 338]), вопросы политического участия – особенные в каждой отдельной стране и др.

Ниже пойдет речь преимущественно об указанных выше конфессиональных общинах, за исключением маронитской, которая и вообще значительно выделяется ввиду своей численности и политического веса (не только

в Ливане, но даже и в Сирии), а также потому, что многие процессы в этой общине были в достаточной мере проанализированы в нашей книге [Родионов, Сарабьев 2013]. На этот раз за скобками исследования приходится оставить и Армянскую церковь с ее богатейшей восточной традицией и значительной паствой на Ближнем Востоке, униатскую армяно-католическую общину, а также коптов и других христиан «восточных» обрядов, проживающих в диаспорах в странах Леванта и Месопотамии. Анализ выбранных четырех конфессий «сирийского обряда» с наибольшей рельефностью продемонстрирует общие для христиан региона проблемы.

Экуменизм

Одной из явных общих тенденций в жизни рассматриваемых церквей является нарастающее стремление объединить усилия. Оно естественным образом вырастает из многочисленных трудностей, которые переживали в своей истории эти восточно-христианские общины. Оно обусловлено также осознанием неизбежности упадка в случае изоляции их друг от друга, обреченности на неудачи в хозяйственном, культурно-образовательном и политическом планах. И конечно, эти церкви заинтересованы в сотрудничестве с крупными христианскими общинами в глобальном масштабе – католическими, православными, разного рода протестантскими и даже набирающими мощь сравнительно новыми «харизматическими» движениями. Церковное начальство активно вовлечено в деятельность международных христианских организаций, и в первую очередь ВСЦ. Помимо конференций и саммитов, они участвуют и в совместных молитвах, богослужениях и даже таин-

ствах – крайних проявлениях экуменистской активности.

Причин для нового этапа экуменизма ближневосточных церковных иерархий несколько. В числе первых можно выделить продолжение пропаганды этого движения по всему миру, которое получает поддержку многих политических организаций и лидеров, а также финансовую подпитку. Сюда же примыкает и мощная экспансия в регионе разного рода евангелических и харизматических деноминаций, в том числе «новых религиозных движений», которые пытаются перехватить у местных приходов инициативу в области социальной поддержки населения и демонстрируют энергичность, активность в работе с молодежью и широкие финансовые возможности. И энергия в их работе, и возможности выглядят привлекательными для многих церковных иерархов общин «сирийского обряда», ослабленных у себя на родине и, наоборот, набирающих силу в диаспорах – в странах с протестантским или католическим большинством населения. Вовлечение в экуменическую деятельность и сотрудничество с успешными деноминациями в таких условиях, видимо, признается церковным начальством необходимым.

Следующая причина вырастает из ощущения приобщенности к политической и материальной мощи, которое возникает у небольших ближневосточных общин при все более глубоком вовлечении в растущую сеть христианских церквей и деноминаций в глобальном масштабе. Укрепление межцерковных связей, взаимная материальная помощь и, главное, осознание приобщенности к некоему «мировому христианству» через организации под эгидой ВСЦ порождают в иерархии, по всей видимости, чувство уверенности в будущем для своих общин.

Еще одной причиной тяги к объединительным акциям на межцерков-

ном уровне может быть желание активизировать материальные возможности диаспор, которые для большинства христианских общин Ближнего Востока имеют ключевое значение в плане благосостояния, лоббирования интересов перед властями принимающих государств, политической протекции и международной финансовой помощи. Пример такого рода явлений приводит цитируемый выше П. Роу: «В Палестине вспыхнувший с новой силой экуменизм привел к небывалому сотрудничеству как с признанными, так и с новыми церквями, а кроме того позволил палестинским христианам поведать о своей судьбе единоверцам за рубежом» [Rowe 2010, p. 473].

Интерес к рассматриваемым общинам проявляла и Россия: объединительное движение между Русской Православной и «ориентальными» церквями получило новый мощный импульс с создания в 1985 г. «Смешанной богословской комиссии по богословскому диалогу между Православной и Древними Восточными Церквями» (Шамбези, Швейцария). Наряду с постоянной работой этой богословской комиссии имели место несколько представительных конференций (см.: [Шапо 2001; FitzGerald, Gratsias 2007]), в том числе в Ливане, что позволило яковитскому митрополиту Алеппскому Григориосу Юханне Ибрахиму в 1998 г. выразить надежду на скорое каноническое единство: «Наша Сиро-православная церковь также печатает и распространяет новые книги на разных языках, чтобы объяснить, что экуменический диалог является неотъемлемой частью нашей современной истории. Являясь официальным представителем Сиро-православной церк-

ви в экуменических диалогах, я преподаю этот предмет в нашей семинарии в Маарат-Сейднае близ Дамаска и других местах. Положительные результаты официального диалога между Ориентальной (Oriental) православной семьей и Восточной (Eastern) православной семьей могут привести к полному общению (full communion), надеюсь, уже через несколько лет. Наша Церковь хорошо подготовлена к этому великому историческому событию. Вся наша Церковь, включая диаспору, готова, даже психологически, признать любое решение, принятое нашим Синодом для полного общения с восточными православными (Eastern Orthodox)» [Ibrahim 1998, pp. 10–11].

Недавно диалог был возобновлен. В частности, осенью 2015 г. состоялся визит патриарха Мор Игнатiosa Афрема II в Москву, а уже в мае 2017 г. была учреждена «Двусторонняя комиссия по диалогу между Русской Православной Церковью и Сиро-Яковитской Церковью». Основными темами работы Комиссии были названы сотрудничество в гуманитарной, информационной и академической сферах, противодействие христианофобии, контакты в диаспоре и социальное служение⁹.

Заинтересованность в привлечении на свою сторону «ориентальных» церквей проявляет и Ватикан. Еще в ноябре 1994 г. папа Иоанн Павел II и несторианский патриарх Мар Дынха IV подписали «Совместную христологическую декларацию», где утверждалось единство их христологического исповедания. Предусматривалась также совместная деятельность в области катехизации и подготовки священников. При этом была учреждена «Двусторонняя комиссия по богословскому диало-

9 Журнал № 59 заседания Священного Синода от 29 июля 2017 г. // Московская Патриархия. 29 июля 2017 // <http://www.patriarchia.ru/db/text/4971905.html>, дата обращения 23.03.2018.

гу», имеющая конечной целью полное литургическое общение.

Параллельно шло сближение между Ассииро-халдейской католической церковью и Ассирийской церковью Востока. В ноябре 1996 г. тогдашние патриархи Мар Дынха IV и Рафаил I Бидавид подписали в Саутфилде (Мичиган, США) «Совместное патриаршее заявление», а уже в августе 1997 г. было принято «Совместное синодальное постановление, способствующее соединению», образована «Смешанная комиссия воссоединения» и провозглашено, что стороны признают апостольское преемство иерархии и таинства друг друга [Робертсон 1999, с. 27–28]. Потом последовало некоторое затишье в этом процессе, но в 2013 г. с той же инициативой выступил новый халдейский патриарх Луис Рафаэль I Сако, возобновивший вместе с ассирийским патриархом работу комиссии. Пока все эти шаги навстречу не привели к решению о евхаристическом общении, то есть к объединению по существу. Впрочем, есть все основания предполагать в ближайшее время новый всплеск объединительных усилий.

Что касается участия дохалкидонских церквей Леванта и их католических униатских аватар в межцерковных контактах по линии ВСЦ, то они, будучи сами древнейшими и исповедующие христианство на древнейшей земле, занимают в них видное место. Так, на прошедшей в рамках очередной конференции ВСЦ («Всемирная миссия и евангелизация») 12 марта 2018 г. в Танзании «Сессии лидеров, представителей и участников православных церквей» председательствовал патриарх Сиро-православной церкви Афрем II. Темой этой сессии была роль во всем ми-

ре православных церквей, их участие в ВСЦ и взаимодействие с другими церквями¹⁰. Пикантность ситуации, как и подчеркнуто экуменический характер самой сессии, придавал тот факт, что Сиро-православная церковь, конечно, не состоит в евхаристическом общении с православными церквями, поскольку, в частности, содержит монофизитские элементы в своей догматике.

Национализм и особенности политического участия

Нынешнее пристальное внимание к такой характеристике ближневосточных обществ, как «глубокая разделенность», придает повышенную актуальность национальному вопросу в отношении этих христиан с непростой исторической судьбой. Их особая национальная идентичность уже преломляется в идеях национализма, апеллирующего к глубокому, условно говоря сирийскому (англ. *syriac*, фр. *syriaque*, нем. *syrenisch*) наследию и языку (араб. *сурйанийя*). Наиболее отчетливо национальные чаяния выражают представители восточной ветви этой древней культуры – ассирийцы: они настаивают на увеличении представительства в иракском парламенте и автономных госструктурах Иракского Курдистана, а кроме того, их воинские формирования эффективно воевали против джихадистов бок о бок с регулярными частями и отрядами курдских пешмерга.

В отношении национальной принадлежности описываемых общин до сих пор нет единого мнения. В устах общественных деятелей и политиков звучит то одни, то другие аргументы, и это при том, что вопрос идентичности этих

10 Orthodox Session in Arusha (2018) // Syriac Orthodox Patriarchate, March 12, 2018 // <http://syriacpatriarchate.org/2018/03/orthodox-session-in-arusha>, дата обращения 23.03.2018.

христиан нередко служит основанием для политического дискурса в духе конфессионализма. Исторически обе эти группы – носители западной и восточной ветвей арамейского языка – и составляли паствы, соответственно, яковитской и несторианской церковных общин (см.: [Wozniak 2011]). На протяжении веков они развивались обособленно и в разном религиозном и национальном окружении. Автор детального материала «Собратья по геноциду» Тесса Саввидис (Хофман) так выражала этот общепринятый факт: «Большинство оттоманских ассирийцев проживали в провинции Ван (Хаккяри), большинство арамейцев – в провинции Дيارбекир, где их древний центр расселения находился на меловом плато Тур Абдин» [Саввидис 2012, с. 11]. В другом эссе она указывала и разную этническую принадлежность: соответственно, арамеи (*оромойе*, богослужебный западно-арамейский язык, около 15 тыс. носителей) и ассирийцы (*атурайа*, или «суйрайа района Хаккяри») [Hofmann 2016, p. 1].

Западно-сирийские (яковитские) общины отстаивают, как правило, свои арамейские корни, не упоминая ни Ашшур, ни древних ассирийцев, при этом относя себя к древнейшим прародителям сирийской нации: «Наименования сириец (Syriac/Syrian) и Сирия не использовались арамеями, а были усвоены лишь в эпоху Селевкидов, когда был завершён перевод Септуагинты (280 г. до н.э.), в котором названия “Арам” и “Сирия” использовались как взаимозаменяемые. Так наименование сириец (Syriac/Syrian) стало известно арамейскому народу и после Христа сделалось религиозным и культурным обозначением этих людей – культурной идентичности арамейского происхождения и христианской религиозной идентичности. Таким образом, каждый сириец (Syriac) – христианин, но не наоборот».

Впрочем, ряд исследователей смешивают наименования этих христиан: ассирийцев и сирийцев, ассиро- и сиро-халдеев, даже несториан и яковитов, именуя их якобы по происхождению – ассирийцами [Petrosian 2006, p. 113]. Ясно, однако, что обе эти ветви восточного христианства стремятся каждая со своих позиций обосновать уникальную ближневосточную национальную идентичность – соответственно, сирийско-арамейскую и ассирийскую. «Ассирианизм происходит из этнического определения всех христиан месопотамского происхождения и их сирийского (*langue syriaque*) богослужебного языка независимо от конфессиональной принадлежности и стремится объединить две исторически противоположные ветви – западных сирийцев (“яковитов” или “монофизитов”) и восточных сирийцев (Syriaques), называемых ассиро-халдеи (“несториане”). Это определение подчеркивает скорее славные древние корни, чем христианское исповедание» [Heyberger, Girard 2015, p. 23].

Такому «ассирийскому» течению как бы противостоит арамеизм, или сирианизм, где центральной является общность сирийского языка литургии и таинств [Armbruster 2013, 131–156]. Один из авторов даже упоминал, что был свидетелем «нападок на сирийцев (Syriacs), не верящих в ассирийское происхождение своего народа» [Messo 2001].

Еще одним этнонимом считалось наименование «халдеи», у которого в эллинистической литературе были и особые коннотации, связанные с этим этносом. Джон Жозеф, автор классической работы о несторианах, писал в том числе о «халдейской» идентичности «ориентальных» христиан. Он замечал: «Слово “халдей”, как и “несторианин”, использовалось задолго до раскола XVII века и применя-

лось ко всем восточно-сирийским христианам из-за географического расположения их церковного центра» [Joseph 1961, p. 9]. В настоящее время это имя прочно закрепилось за иракскими несторианами-униатами, составляющими подавляющее большинство христиан этой страны.

Важнейшее событие, к которому постоянно обращаются представители описываемых общин, – это геноцид «Сейфо», составляющий по сути одно целое с печально известным армянским геноцидом со стороны младотурок. В начале июня 2016 г. Бундестаг Германии признал геноцид, причем в документе, помимо армян, упоминались и «другие христианские этнические группы, особенно арамейские/ассирийские и халдейские христиане (Aramean/Assyrian and Chaldean Christians)»¹¹. Трагическая память о геноциде является для этих христиан краеугольным камнем национальной исторической памяти начала XX в.¹² Их национальные чаяния подпитываются также трагизмом гонений 1933 г. в Иране, тяжелыми внутрирегиональными миграциями, а уже в недавнем прошлом – трудным положением в курдских районах и Мосуле, а затем угрозой со стороны джихадистов¹³.

На политическую активность иракских христиан-ассирийцев, подкрепленную их боевыми формированиями, влияли два основных фактора: необходимость действовать в условиях акти-

визации курдов и реальная угроза со стороны джихадистов. Весной 2018 г. к ним добавилась еще и предвыборная парламентская кампания. На этот раз в состав ассирийской Коалиции Месопотамии 144 (Итиляф ар-Рафидайн 144) вошли обе основные христианские партии – Ассирийское демократическое движение, или Зоваа (милиция – «Хдайват сета́ра д-шта́ха д-Нинве»), и Ассирийская патриотическая партия, или Атранайа (милиция – «Двех нафша»).

Церковь сохраняет определенную дистанцию от действий боевых отрядов христиан, не препятствуя, конечно, их борьбе за свои права. Так, комментируя новость о готовности США выделить средства для вооружения и обучения христианских милиций в Ниневии, яковитский патриарх Афрем II заявил: «Как церковь, конечно, мы не говорим о вооруженных группах и убийстве людей, но мы говорим о самообороне, и эти люди имеют право защищаться»¹⁴.

Подразделения ассирийцев, воевавших вместе с курдами за освобождение Ниневии, не только в психологическом, но и в политическом плане укрепили позиции христиан Ирака. Христианские районы Ниневии, за автономию которых ратуют упомянутые партии, были опустошены, и восстанавливать их собираются сами христиане. Очевидец, находившийся в одном из ассирийских отрядов, писал: «Каракош (мест-

11 Abraham M.A. (2016) German Recognition of Armenian, Assyrian Genocide: History and Politics // AINA.org, June 6, 2016 // <http://aina.org/releases/20160606170745.htm>, дата обращения 23.03.2018; Smale A., Eddy M. (2016) German Parliament Recognizes Armenian Genocide, Angering Turkey // The New York Times, June 2, 2016 // <https://www.nytimes.com/2016/06/03/world/europe/armenian-genocide-germany-turkey.html>, дата обращения 23.03.2018.

12 Эта память поддерживается в диаспоре по всему миру, в частности в Швеции, где община наиболее крупная и активная: геноцид «Сейфо» официально признан там в 2010 г., а в 2016 г. снят документальный фильм "Seyfo 1915 – The Assyrian Genocide", получивший широкий резонанс, в том числе вызвавший протест со стороны посольства Турции // <http://aina.org/releases/20160426193430.htm>, дата обращения 23.03.2018.

13 Kadi S. (2014) Iraqi Christians Seek Home Abroad // The Daily Star, August 08, 2014, p. 4 // <http://www.dailystar.com.lb/News/Lebanon-News/2014/Aug-08/266432-iraqi-christians-seek-home-abroad.ashx#ixzz39oFes1LN>, дата обращения 23.03.2018.

14 Syria Belongs to Its People: Syriac Orthodox Patriarch (2015) // Syriac Orthodox Patriarchate, January 26, 2015 // <http://syriacpatriarchate.org/2015/01/syria-belongs-people-syriac-orthodox-patriarch/>, дата обращения 23.03.2018.

ные названия – Хамдания или Багдида. – А.С.) был самым важным христианским городом Ниневи. Таким образом, милиция решила заняться восстановлением города... И не имеет значения, что освобожденный Каракош почти необитаем, поскольку христианское присутствие уничтожено... – апокалиптический ландшафт, который беженцы обнаружат по возвращении»¹⁵.

Отличительной чертой политической дискуссии иракских ассирийцев-халдеев является полная отделенность националистической риторики от религиозной. Ни в речах, ни в программах этих политиков не звучат религиозные аргументы, напротив – раздается призыв (например, в программе Коалиции Месопотамии 144) «отказаться от политики сектантских квот, дискриминации, изоляции и маргинализации коренных компонентов иракского общества» [Barnamaj wa al-minhaj al-siyasi 2018]. Такой светский национальный/ националистический характер политического участия христиан Ирака, в общем, является исключением для региона. И этот феномен требует отдельного осмысления.

Среди особенностей политической программы ассирийской коалиции можно выделить следующие: специально прописанный «запуск кампаний по примирению на общинном и национальном уровнях», «реализация принципа национального партнерства и обеспечение справедливого представительства всех частей иракского народа», «реформирование административной и финансовой системы путем внедрения передовой системы электронного правительств», «осуществление административной децентрализации», «создание в Ни-

неви административных единиц и администраций для регистрации граждан и предотвращения демографических изменений» [Barnamaj wa al-minhaj al-siyasi 2018].

Таким образом, закрепление присутствия в регионе становится для христиан ближайшей задачей, выполнению которой они пытаются осуществлять с помощью светских политических средств. Притом национальный компонент в этом деле играет важнейшую роль, а в Ираке, возможно, и первостепенную.

Христиане «рассеяния»?

В жизни «ориентальных» церквей очевидным является огромное значение зарубежных епархий. Они располагаются в США, Швеции, Нидерландах, Германии, Франции, России, других европейских странах, а также в Австралии и странах Южной Америки. Численность диаспор, как и паствы отдельных епархий или диоцезов, оценивается очень приблизительно.

Паства Ассирийской церкви насчитывает порядка 100 тыс. прихожан на Ближнем Востоке и еще 150 тыс. – по всему миру (правда, сами ассирийцы заявляют о полумиллионной диаспоре только в Европе). Ее зарубежные епархии располагаются в Швеции, Канаде, Австралии и две – в США. Большой приход имеется в Москве.

Ассирийско-халдейская церковь имеет еще большее зарубежное представительство: три диоцеза в США (около 170 тыс. прихожан), значительные общины в Канаде, Франции, Швеции, Бельгии и Германии.

15 Европейские исследователи охотно посвящают свои работы этим иммигрантским сообществам Kanabus B. (2016) Au Coeur d'une Milice Chrétienne Intégrée à la Coalition contre Daech, les Nineveh Plain Protection Units (NPU) // Huffington Post, October 17, 2016 // https://www.huffingtonpost.fr/benoit-kanabus/au-coeur-dune-milice-chretienne-integree-a-la-coalition-contre_a_21584197, дата обращения 23.03.2018.

Почти половина паствы Сиро-православной церкви – около 150 тыс. чел. – проживает за пределами Ближнего Востока (три архиепископии и множество викарятств). Также примерно половина общины Сиро-католической церкви – около 50 тыс. чел. – составляет диаспору в разных странах мира [Heyberger, Girard 2015, pp. 15–16; Шайо 2013].

Большинство общин в Европе – довольно молодые (формировались с 70-х гг. XX в.), но развиваются бурно и притягивают к себе внимание особым колоритом богослужения и языка. Европейские исследователи охотно посвящают свои работы этим иммигрантским сообществам¹⁶. Наследие «ориентальных христиан» детально изучают в Европе и Америке. Например, в Голландии это кафедры Университета Лейдена и Католического института Неймегена.

Интересы рассматриваемых церквей за пределами Ближнего Востока практически не пересекаются, что почти исключает какую-либо их конкуренцию. Во многих странах идут научно-культурные контакты с представителями этих общин, в том числе по церковной линии. В частности, патриархи и епископы этих церквей участвуют в различных гуманитарных и культурных проектах¹⁷, касающихся их паствы. Совершаются частые пастырские поездки первоиерархов¹⁸, нередки их встречи друг с другом и с глава-

ми других церквей – Православной Антиохийского патриархата, Мелкитской греко-католической, Армянской, Коптской и др.

При минимальном вовлечении церковной иерархии протекает зарубежная деятельность более национально ориентированных организаций, особенно ассирийских. В частности, 1 апреля 2018 г. было объявлено об открытии политического бюро в Брюсселе Ассирийской конфедерации Европы, которая включает в себя национальные ассирийские ассоциации в Швеции, Германии, Бельгии и Нидерландах. Среди заявленных целей нового бюро – политическое лоббирование и пропаганда своих принципов в СМИ и внутри общины¹⁹.

Политическая деятельность «ориентальных» христианских партий также не обходится без диаспор. Так, предвыборная кампания весны 2018 г. лидера ассирийской Коалиции Междуречья Йонадама Канны включала в себя поездки по крупнейшим зарубежным общинам, и в первую очередь в Швецию.

Все общины имеют свои спутниковые телеканалы, которые вещают в том числе на зарубежные общины и имеют в них своих собкоров²⁰. Вещание ведется на сирийском языке, представляющем собой, по сути, обновленный вариант классического языка, долгое время сохранявшегося в основном как бо-

¹⁶ См., например, работы Марты Возняк, посвященные эмиграции ассирийцев-халдеев, или исследование Хайди Армбрустер о яковитах в Вене [Armbruster 2014].

¹⁷ В частности, яковитский патриарх в феврале 2018 г. лично присутствовал на открытии конференции в г. Зальцбурге, посвященной наследию Севира Антиохийского: Syriac Orthodox Patriarchate, February 7, 2018 // <http://syriacpatriarchate.org/2018/02/inauguration-of-conference-on-mor-severus-of-antioch-salzburg>, дата обращения 23.03.2018.

¹⁸ Так, в конце апреля 2018 г. патриарх нанес визит своей пастве в Колумбии. Кроме того, там он принял участие в III Глобальном собрании (Global Gathering) «Глобального христианского форума» (Global Christian Forum), где сделал доклад, озаглавленный: «Вместе следовать за Христом в дискриминациях, гонениях и мученичестве: Что это значит сегодня для мировой церкви?»; <http://syriacpatriarchate.org/2018/04/speech-at-the-3rd-global-gathering-global-christian-forum-bogota-colombia>, дата обращения 23.03.2018.

¹⁹ Assyrian Organization Opens Office in Brussels (2018) // AINA.org, April 1, 2018 // <http://aina.org/news/20180401145958.htm>, дата обращения 02.04.2018.

²⁰ Например, «Сурийойо», «Ашур-ТВ» (Багдад), «Ассирия-ТВ» (Иран). В начале 2017 г. было объявлено о подготовке к вещанию весной 2018 г. нового сиро-яковитского канала «Суробо» (сир. Благовестие), у которого имелись студии в Германии и Ливане.

гослужебный. Если не считать кое-где сохранившихся ассирийских разговорных диалектов, сирийский язык когда-то вышел из употребления на целые века, и теперь на наших глазах происходит фактически возрождение мертвого языка, являющегося своего рода цементом нациестроительства этих народов. Что характерно, наибольшую активность в распространении сирийского языка через журналы, сайты и телевидение играют «сириаки», живущие за пределами ближневосточного региона.

Вечный вопрос выбора

Стоящие перед христианскими общинами Ближнего Востока проблемы приобретают особое звучание с учетом обстоятельств бытия небольших «ориентальных» церквей. Свойственная малочисленным местным общинам необходимость постоянно выбирать внешние ориентиры, силы, способные оказать материальную поддержку, накладывается для них на проблему сохранения собственного статуса этих христиан как древнейших жителей региона и носителей особой религиозной культуры и языка.

В попытках оправдать социальные ожидания паствы и в поисках политической протекции иерархия перечисленных церквей вынуждена лавировать и приспосабливаться к постоянно изменяющимся и подчас весьма суровым реалиям – в Ираке, Сирии, Турции, Ливане, Палестине²¹. Их внешнеполитическая ориентация носит парадоксальный характер устойчивой изменчивости. Правда, вместе с тем очевидна и твердость в религиозно-культурных и даже национальных устрем-

лениях, отстаиваемых перед лицом разного рода экспансий, в том числе постоянного влияния католического мира, насаждающего свои культурные устои и обрядовые формы.

Учитывая крупные и сравнительно благополучные диаспоральные сообщества единоверцев за пределами ближневосточного региона, можно обнаружить отрицательные последствия излишней ориентации на них для ближневосточной паствы этих церквей. Национально-государственная интеграция общин порой оказывается даже ниже, чем глобальная. Это имеет по крайней мере два негативных проявления. Во-первых, такой настрой выдает культурный отрыв от местных социумов с их пестрой конфессиональной структурой, углубляет разгармонизацию устоявшихся веками межрелигиозных отношений, основанных на общности родной земли. Во-вторых, живая заинтересованность в тесных контактах с единоверцами за рубежом открывает двери продолжению эмиграции из охваченных политической турбулентностью и войной районов исконного проживания (Тур-Абдин, Хаккяри, Мардин, Хамдания и другие населенные пункты Ниневии, селения близ Багдада и Дамаска и др.). Уезжают и те, кто в свое время перебрался в относительно безопасные города, в первую очередь в Бейрут. Не найдя возможности вести приемлемый уровень жизни и чувствовать себя частью общества в условиях внутренийской миграции, эти христиане постепенно покидают Ближний Восток, и нередко – навсегда. В Австралии или Канаде, Швеции или Германии они порой лучше вписываются в местный социум, а точнее в один из его диаспоральных сегментов.

21 Видимо, в ходе провозглашаемого становления неких «новых форм идентичности в новых социально-политических контекстах» [Erol 2015, p. 76].

В любом случае, углубление социальной фрагментации ближневосточных обществ, усиление региональной политико-религиозной конкуренции и обострение национального вопроса в Ираке, Сирии, Турции и Ливане не могут сами по себе являться автономными пуш-факторами. Древние «ориентальные» христианские общины, сколь бы малочисленными они не были, сами участвуют в формировании этой ситуации, а потому разделяют ответственность за судьбу собственного региона. Иное дело, что без своевременной гуманитарной поддержки или даже политической протекции им все сложнее сохранять за собой исконные земли.

Вполне возможно, что возобновившийся в последние годы с новой силой межцерковный диалог с участием Русской Православной Церкви имеет целью как раз указать этим общинам на возможность поддержки со стороны России. Правда, в таком случае потребуются серьезные дипломатические, материальные и другие средства, чтобы «российско-ориентальные» связи были подкреплены ощутимыми для людей делами. Такого рода политика поддержки древних христианских общин Ближнего Востока могла бы принести богатые плоды в деле повышения уровня жизни и общественного положения яковитов, ассирийцев, халдеев в своих обществах, а также свидетельствовать в пользу России в глазах всех жителей региона.

Вполне очевидно, что эти общины продолжают развивать разнообразные направления своих внешних контактов. И в этой связи было бы полезно, возможно, в качестве приоритета наших отношений выделить культурное сотрудничество на светской основе, используя наработки межцерковного диалога не в качестве движения к некоему призрачному церковному сближению, а для развития гуманитарных

связей – в религиозно-культурном, историческом, этнографическом, лингвистическом научных направлениях, а также в деле изучения богатого наследия памятников архитектуры и археологических объектов. Подкрепленные реальной помощью населению в восстановлении (в инфраструктурной, медицинской, образовательной сферах) нормальной жизни в пострадавших районах, такого рода усилия обещают быть плодотворными. Эти меры, в конце концов, могут способствовать нормализации разорванных социальных связей и развороту от фрагментации ближневосточных обществ к их внутренней интеграции.

Список литературы

Булеков А. (диакон) (1999) О Маронитской церкви // Альфа и Омега. № 3(21). С. 348–449.

Вселенский II собор (I Константинопольский) (2005) // Православная энциклопедия. Т. 9. С. 580–588.

Робертсон Р. (1999) Восточные Христианские Церкви: Церковно-исторический справочник. СПб.: Высшая религиозно-философская школа.

Родионов М.А., Сарабьев А.В. (2013) Марониты: традиции, история, политика. М.: Институт востоковедения.

Саввидис (Хофманн) Т. (2012) Собратья по геноциду (Ч. 3) // Анив. №2(11) // <http://www.aniv.ru/archive/41/sobratja-po-genotsidu-prodolzhenie2-tessa-savvidis-hofmann/>, дата обращения 23.03.2018.

Шайо К. (ред.) (2001) Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквами. Москва, Женева: ББИ.

Шайо К. (2013) Жизнь и духовность восточных православных церквей: сирийской, армянской, коптской и эфиопской традиций. Киев: Дух і Літера.

Aprim F. (ed.) (2010) Assyrians Face Religious Persecution and Ethnic Genocide Assyrians Face Oppression, Harassment, Intimidation and Murder in Iraq with the Rise of Arab Islamists and Kurdish Regional Power // <http://www.atour.com/news/assyria/20100424a.html>, дата обращения 23.03.2018.

Armbruster H. (2013) Keeping the Faith: Syriac Christian Diasporas, Canon Pyon: SeanKingston Publishing.

Armbruster H. (2014) Linked Biographies in Changing Times. Syriac Christians in Vienna // *Ethnologie Française*, vol. 44, no 3, pp. 469–478.

Barnamaj wa al-minhaj al-siyasi li-l'tilyaf al-Rafidain 144 [Political Programm of al-Rafidain 144 Coalition] (2018) // *Zowaa*, April 10, 2018.

Erol S. (2015) The Syriacs of Turkey: A Religious Community on the Path of Recognition // *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 171, pp. 59–80.

FitzGerald Th., Gratsias E. (eds.) (2007) Restoring the Unity in Faith: the Orthodox-Oriental Orthodox Theological Dialogue, Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press.

Girard A. (2013) Nihil Esse Innovandum? Maintien des Rites Orientaux et Négociation de l'Union des Églises Orientales avec Rome (fin XVIe – mi-XVIIIe s.) // *Réduire le Schisme? Ecclésiologies et Politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe – XVIIIe siècle)* (eds. Blanchet M.-H., Gabriel F.), Paris: ACHCByz, pp. 337–352.

Heyberger B., Girard A. (2015) Chrétiens au Proche-Orient: Les Nouvelles Conditions d'une Présence // *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 171, pp. 11–35.

Hofmann T. (2016) Die Vernichtung der aramäischsprachigen Christen im Iran und Osmanischen Reich 1914 bis 1918, Vortrag vom 14. Oktober 2011 (Gütersloh) aktualisiert.

Ibrahim G.Y. (Metropolitan of Aleppo) (1998) Preface // Chaillot Ch. *The Syrian*

Orthodox Church of Antioch and All the East: A Brief Introduction to Its Life and Spirituality, Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, pp. 8–11.

Joseph J. (1961) *The Nestorians and their Muslim Neighbors: A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Lévy M.-L. (1993) Tous les Pays du Monde // *Population et Sociétés*, no 282 // https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/18959/pop_et_soc_francais_282.fr.pdf, дата обращения 23.03.2018.

Messo J. (2001) Assyria and Syria: Synonyms? // *Bahro Suryoyo*, no 1–3.

Petrosian V. (2006) Assyrians in Iraq // *Iran and the Caucasus*, vol. 10, no 1, pp. 113–147.

Pison G. (2017) Tous les Pays du Monde // *Population et Sociétés*, no 547 // https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/26889/547.population.societes.septembre.2017.tous.les.pays.du.monde.fr.pdf, дата обращения 23.03.2018.

Poujeau A. (2014) *Drama Chrétien ou Comment Parler Politique en Syrie* // *Ethnologie Française*, vol 44, no 3, pp. 449–460.

Poujeau A. (2015) De l'Art Poétique pour Politique: Le Rituel Funéraire des Chrétiens du Sud de la Syrie // *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 171, pp. 139–163.

Raï B.B. (patriarch), Dillmann I. (2014) Dans les Pays du Levant, la Nuit Tombe sur les Chrétiens d'Orient // *Revue des Deux Mondes*, Mars 25, 2014 // <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/article-revue/dans-les-pays-du-levant-la-nuit-tombe-sur-les-chretiens-dorient/>, дата обращения 23.03.2018.

Rowe P.S. (2010) The Middle Eastern Christian as Agent // *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, no 3, pp. 472–474.

Wozniak M. (2011) National and Social Identity Construction Among the Modern Assyrians/Syrians // *Parole de l'Orient*, no 36, pp. 547–561.

Asia: challenges and perspectives

“Oriental” Churches of Levant and Mesopotamia in Continuing Social Fragmentation

Alexey V. SARABIEV

PhD in History, Leading Researcher of the Centre of Arabic and Islamic Studies.
Address: 12, Rozhdestvenka St., Moscow, 107031, Russian Federation. E-mail:
alsaraby@ivran.ru

CITATION: Sarabiev A.V. (2018) “Oriental” Churches of Levant and Mesopotamia in Continuing Social Fragmentation. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 150–168 (in Russian).
DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-150-168

ABSTRACT. *In the present difficult circumstances in the Middle East, the position of the so-called Oriental Churches, which is united by the similarity of the liturgical language, the language of the patristic and historical heritage – Syriac, is indicative. The pre-Chalcedon faith confession of these Christians and their special Eastern church rites, despite the separation of the Uniate Catholic communities, gave them an identity that persists to this day. The fate of these ancient autochthonous Christian communities was formed not only in conditions of an alien and heterodox environment, but also in isolation, and even confrontation with the main branches of Christianity. Now, serious efforts are being made by them in the mainstream of the activities of world supra-church structures, primarily the World Council of Churches. A characteristic feature of these communities are relatively prosperous diasporal communities, which far exceed the number of co-religionists in their historical homeland, and therefore, an important part of the ministry of their church hierarchy has become diverse contacts with foreign dioceses. Moreover, against the backdrop of the rise of the*

national aspirations of the Kurds – their neighbors in the territories of historical settlement – the national argument often referring to the Aramaic or Assyrian origin is often used. The vulnerable position of the flock of these ancient but few communities in the Middle East forces them to seek material, and sometimes even political, support abroad. Russia is still using the resource of only inter-church relations, which once showed its inadequacy, but at the same time the development of cultural ties with these communities in their homeland, the financial recharge of these projects on a secular basis could also contribute to strengthening our country's image in the Middle East. The implementation of cultural, scientific and educational initiatives to support “Oriental” communities could become additional direction for Russia's fruitful participation in the fate of the region, could prevent fragmentation of the Middle Eastern societies, to improve the situation of these communities and to normalize interfaith relations in general.

KEY WORDS: Middle East, Oriental Churches, Oriental rite, social fragmenta-

tion, *confessionalism, nationalism, Jacobites, Nestorians, Chaldeans, Assyrians, uniantes, Syriac*

References

- Aprim F. (ed.) (2010) *Assyrians Face Religious Persecution and Ethnic Genocide Assyrians Face Oppression, Harassment, Intimidation and Murder in Iraq with the Rise of Arab Islamists and Kurdish Regional Power*. Available at: <http://www.atour.com/news/assyrria/20100424a.html>, accessed 23.03.2018.
- Armbruster H. (2013) *Keeping the Faith: Syriac Christian Diasporas*, Canon Pyon: SeanKingston Publishing.
- Armbruster H. (2014) Linked Biographies in Changing Times. Syriac Christians in Vienna. *Ethnologie Française*, vol. 44, no 3, pp. 469–478.
- Barnamaj wa al-minhaj al-siyasi li-l'tilyaf al-Rafidain 144 [Political Programm of al-Rafidain 144 Coalition] (2018). Zowaa, April 10, 2018.
- Bulekov A. (deacon) (1999) O Maronitskoj tserkvi [About the Maronite Church]. *Al'fa i Omega*, no 3(21), pp. 348–449.
- Chaillot Ch. (ed.) (2001) *Bogoslovskij dialog mezhdu Pravoslavnoj tserkov'yu i Vostochnymi pravoslavnymi tserkvami* [Theological Dialogue Between the Orthodox Church and Eastern Orthodox churches], Moscow, Geneve: BBI.
- Chaillot Ch. (2013) *Zhizn' i dukhovnost' vostochnykh pravoslavnykh tserkvej: sirijskoj, armyanskoj, koptskoj i efiopskoj traditsij* [Life and Spirituality of Eastern Orthodox Churches: Syrian, Armenian, Coptic and Ethiopian Traditions], Kiev: Dukh i Litera.
- Erol S. (2015) The Syriacs of Turkey: A Religious Community on the Path of Recognition. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 171, pp. 59–80.
- FitzGerald Th., Gratsias E. (eds.) (2007) *Restoring the Unity in Faith: the Orthodox-Oriental Orthodox Theological Dialogue*, Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press.
- Girard A. (2013) *Nihil Esse Innovandum? Maintien des Rites Orientaux et Négociation de l'Union des Églises Orientales avec Rome (fin XVIe – mi-XVIIIe s.)*. *Réduire le Schisme? Ecclésiologies et Politiques de l'Union entre Orient et Occident (XIIIe – XVIIIe siècle)* (eds. Blanchet M.-H., Gabriel F.), Paris: ACHCByz, pp. 337–352.
- Heyberger B., Girard A. (2015) Chrétiens au Proche-Orient: Les Nouvelles Conditions d'une Présence. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 171, pp. 11–35.
- Hofmann T. (2016) *Die Vernichtung der aramäischsprachigen Christen im Iran und Osmanischen Reich 1914 bis 1918*, Vortrag vom 14. Oktober 2011 (Gütersloh) aktualisiert.
- Ibrahim G.Y. (Metropolitan of Aleppo) (1998) Preface. *Chaillot Ch. The Syrian Orthodox Church of Antioch and All the East: A Brief Introduction to Its Life and Spirituality*, Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, pp. 8–11.
- Joseph J. (1961) *The Nestorians and their Muslim Neighbors: A Study of Western Influence on Their Relations*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lévy M.-L. (1993) Tous les Pays du Monde. *Population et Sociétés*, no 282. Available at: https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/18959/pop_et_soc_francais_282.fr.pdf, accessed 23.03.2018.
- Messo J. (2001) Assyria and Syria: Synonyms? *Bahro Suryoyo*, no 1–3.
- Petrosian V. (2006) Assyrians in Iraq. *Iran and the Caucasus*, vol. 10, no 1, pp. 113–147.
- Pison G. (2017) Tous les Pays du Monde. *Population et Sociétés*, no 547. Available at: https://www.ined.fr/fichier/s_rubrique/26889/547.population.societes.septembre.2017.tous.les.pays.du.monde.fr.pdf, accessed 23.03.2018.

Poujeau A. (2014) Drama Chrétien ou Comment Parler Politique en Syrie. *Ethnologie Française*, vol. 44, no 3, pp. 449–460.

Poujeau A. (2015) De l'Art Poétique pour Politique: Le Rituel Funéraire des Chrétiens du Sud de la Syrie. *Archives de Sciences Sociales des Religions*, no 171, pp. 139–163.

Raï B.B. (patriarch), Dillmann I. (2014) Dans les Pays du Levant, la Nuit Tombe sur les Chrétiens d'Orient. *Revue des Deux Mondes*, Mars 25, 2014. Available at: <http://www.revuedesdeuxmondes.fr/article-revue/dans-les-pays-du-levant-la-nuit-tombe-sur-les-chretiens-dorient/>, accessed 23.03.2018.

Robertson R. (1999) *Vostochnye Khristianskie Tserkvi: Tserkovno-istoricheskij spravochnik* [Eastern Christian Churches: a Church-Historical Reference], Saint Petersburg: Vysshaya religiozno-filosofskaya shkola.

Rodionov M.A., Sarabiev A.V. (2013) *Maronity: traditsii, istoriya, politika* [Maronites: Traditions, History, Politics], Moscow: IOS RAS.

Rowe P.S. (2010) The Middle Eastern Christian as Agent. *International Journal of Middle East Studies*, vol. 42, no 3, pp. 472–474.

Savvidis (Hofmann) T. (2012) Sobrat'ya po genotsidu: (Ch. 3) [Brothers in Genocide (Part 3)]. *Aniv*, no 2(11). Available at: <http://www.aniv.ru/archive/41/sobratja-po-genotsidu-prodolzhenie2-tessa-savvidis-hofmann/>, accessed 23.03.2018.

Vselenskij II sobor (I Konstantinopol'skij) [II Ecumenical Council (Constantinople I)] (2005). *Pravoslavnaya entsiklopediya* [Orthodox Encyclopedia], vol. 9, pp. 580–588.

Wozniak M. (2011) National and Social Identity Construction Among the Modern Assyrians/Syrians. *Parole de l'Orient*, no 36, pp. 547–561.

Шиитское духовенство в политической жизни современного Ирана

Елена Викторовна ДУНАЕВА

кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, Центр изучения стран Ближнего и Среднего Востока, Институт востоковедения Российской Академии наук; доцент, Институт стран Азии и Африки, Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Адрес: 107031, Москва, ул. Рождественка, д. 12. E-mail: elena-vd@list.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Дунаева Е.В. (2018) Шиитское духовенство в политической жизни современного Ирана // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 169–189. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-169-189

АННОТАЦИЯ. В статье анализируется роль шиитского духовенства в исламской революции и политической жизни ИРИ и рассматриваются возможности сохранения исламского правления в условиях модернизации иранского общества. ИРИ представляет собой особую модель развития общества и государства, созданную на основе концепции исламского правления, разработанной Хомейни. В основу государственного строительства были положены исламские принципы, и духовенство сумело установить практически абсолютный контроль над светскими структурами власти. Иранский режим нельзя рассматривать только как теократический. Он совмещает исламские идеи с основами республиканизма и допускает демократизм как форму политического участия. За почти 40-летний период своего существования (с 1979 г.) политическая система эволюционировала, что стало следствием экономического и социокультурного развития общества и влияния внешних факторов. Либерализация экономической сферы и развитие партий поставили на повестку дня перемены в политической жизни. В результате роль духовенства в политике стала сокращаться. Часть шиитских богословов, опираясь на идеи религиозного модернизма,

поддерживает укрепление демократических элементов в системе власти и даже готовы рассматривать возможность изменения сути принципа «веляят-е факих». Но клерикалы, стоящие на позициях фундаментализма, не готовы идти на сокращение исламской составляющей. Они резко осуждают тенденции модернизации, усилившиеся в иранском обществе в последние годы, и пытаются вернуть страну во времена первого послереволюционного десятилетия. Однако общество уже не готово разделить такие подходы. Поддержка им либеральных сил в ходе выборных кампаний последних лет и нарастание протестных настроений свидетельствуют о стремлении иранцев к большей либерализации. Хотя и на Западе в среде оппозиционных режиму групп, и внутри страны звучат призывы к свержению диктатуры духовенства, еще не утрачены надежды на выход режима на демократическую траекторию. Если внешние факторы не окажут деструктивного влияния, то иранская исламская модель общественной модернизации может быть реализована.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: шиизм, исламское правление, политическая система ИРИ, религиозный модернизм, реформаторы, консерваторы

Сорок лет назад Иран охватило революционное движение, носившее антимонархическую и антиимпериалистическую направленность и сочетавшее в себе чаяния демократии и стремление жить согласно нормам и положениям Корана. Уникальный характер иранской революции 1978–1979 гг. объясняется ведущей ролью духовенства, которое, вступив в альянс со светской оппозицией, сумело объединить разрозненные социальные слои, стремившиеся к социальной справедливости, под лозунгами, выраженными в доступной народу религиозной форме, и подняло массы на штурм режима. Религиозным лидерам удалось захватить власть, вытеснить с политической сцены другие идеологические течения и предложить эффективный проект государственного устройства – исламскую республику, которая воплощала в жизнь идею исламского правления в современном мире, разработанную идеологом революции аятоллой Хомейни. Созданная в Иране в первые послереволюционные годы политическая система обеспечила представителям религиозных кругов руководящие позиции. Исламский режим подтвердил свою жизнеспособность. Успешное развитие Исламской Республики Иран (ИРИ) в экономической, социально-культурной и научной сферах в сложных международных условиях демонстрирует возможность реализовать проект исламской модели общественной модернизации.

Попытки обосновать феномен исламской революции в конце XX в., уяснить связь шиизма и политики, ведущую роль духовенства в свержении шаха, разобраться в специфике вновь

созданной политической системы ИРИ предпринимались западными и отечественными исследователями с момента создания ИРИ¹. Однако интерес к этой тематике не снижается и до сих пор, как в связи с реальностью расширения исламских движений, поисками новых моделей общественного устройства, отвечающих историко-цивилизационным установкам общества на мусульманском Востоке, так и в связи со спецификой общественно-политической трансформации ИРИ [Мамедова, Санаи 2002; Лукоянов 2009; Дунаева 2016; Moussawi 2011; Ansari 2009].

Неразделимость ислама и политики. Традиции участия шиитского духовенства в политической деятельности

Возникновение и развитие исламского религиозного мировоззрения проходило одновременно с формированием религиозной общины (уммы) и политического союза, во главе которого стоял сам пророк Мохаммед. Он олицетворял собой религиозную и политическую власть, которая, согласно исламскому учению, имеет божественное начало. После его смерти эта традиция у шиитов была продолжена имамами – толкователями вероучения и руководителями религиозной общины. Согласно шиитской догматике, в IX в. 12-й шиитский имам, будучи еще ребенком, исчез, или «ушел в сокрытие», и должен будет вернуться в качестве Мессии. Однако, даже находясь «в сокрытии», он управляет общиной через доверенных лиц, на роль которых претендуют наиболее выдающиеся богословы – факи-

1 Эта проблематика нашла отражение в первые послереволюционные годы в работах советских иранистов: С.Л. Агаева, С.М. Алиева, А.З. Арабаджяна, Е.А. Дорошенко, Н.М. Мамедовой, Л.Е. Складнова и других. Среди западных авторов эту тематику затрагивали О. Рой, Н. Кедди, М. Зонис, М. Реза Годс, Э. Абрахимян и др.

хи (знатоки шариата). Предполагается, что они выполняют его волю. В понимании шиитов этот тезис легитимизирует власть богословов и открывает для духовенства возможность активно вмешиваться в политическую жизнь. Опираясь на этот догмат, высшие религиозные авторитеты признавали шахскую власть нелегитимной и отказывались подчиняться светским правителям. Закрепленное в шиитской традиции право улемов на эджтехад, т.е. право комментировать и интерпретировать Коран и выносить решения по важным вопросам социальной и религиозной жизни, определяло особое положение шиитского духовенства в обществе.

Пожертвования верующих, управление вакфной собственностью, сбор религиозных налогов – хомса и закята² обеспечивали материальную независимость богословов.

Политизация шиитского духовенства Ирана начала четко проявляться с середины XIX в., когда оно стало выступать против попыток закабаления страны колониальными державами, пытаясь поставить заслон вестернизации. Так, духовенство активно противостояло проникновению западных государств и России в Иран и неоднократно объявляло джихад – священную войну. Улемы резко осуждали предоставление шахом иностранных концессий. Одним из ярких примеров оппозиционной деятельности духовенства стало объявление бойкота в 1891/92 гг. самому Насер од-дин шаху и английской кампании «Тальбот», получившей монополию на закупку и продажу табака, и организация народных выступлений. В результате концессия была аннулирована шахом.

Духовенство сыграло важную роль в Конституционном движении 1905–1911 г. Именно в этот период было положено начало идеологии религиозно-политического модернизма, т.е. предприняты попытки адаптировать идейно-нормативную базу ислама к требованиям современного общественного развития. Исламские лозунги использовались для формирования социальной опоры политических реформ. На первом этапе революции духовенство сыграло роль ведущей силы революционного процесса и требовало ограничения шахского деспотизма Конституцией, прекращения вмешательства колониальных держав.

В годы Второй мировой войны и в начале 50-х гг. в ходе борьбы за национализацию нефти духовенство выступало организованной политической силой, а религиозно-политический модернизм стал оказывать определяющее влияние на всю общественную мысль.

Мохаммад Реза Пехлеви, взяв курс на реформы общества и экономических отношений по западному образцу, пытался ограничить влияние богословов на социально-политическую жизнь. Под нажимом властей высшие религиозные деятели согласились на отделение религии от политики и выразили готовность следовать запрету для духовных лиц вступать в политические партии и организации. Однако на практике клерикалы не отказались от борьбы против шахской модели общественной модернизации, и противоречия по оси «шах – улемы» нарастали.

60–70-е гг. XX в. стали периодом расцвета исламской политической мысли. Религиозные и светские идеологи, разделявшие идеи религиозного модернизма: аятоллы Р. Хомейни, А. Таба-

2. Закят – добровольное пожертвование в пользу неимущих потомков пророка или «обездоленных». Хомс – доля имама, уплачиваемая шиитами духовенству, в размере 1/5 части своего годового дохода.

табаи, С.М. Талегани, М. Мотаххари, М. Бехешти, М.К. Шариатмадари, а также А. Шариати, М. Базарган и др. вырабатывают религиозную идеологию, которая легла в основу исламской революции. Причем тезис о неразделимости ислама и политики становится базисом этой концепции. По словам аятоллы Хомейни, «...имперские державы с радостью отделили религию от политики и политику от религии. С самого начала наши политиканы продвигали эту идею, и мы, духовенство, поверили, что нам нет дела до политики и мы должны ограничиться только религией» [Доктрина исламской революции 2009, с. 85]. Развивая эту мысль, он заявлял: «Наш долг работать над установлением исламского правления. Первое, что мы должны предпринять в этом направлении, это пропаганда наших целей (...) враг не в состоянии отобрать у вас средства воздействия на массы. Вы должны учить людей всему, что связано с поклонением Аллаху, конечно, но более важны политический, экономический и юридический аспекты ислама. Наш долг приложить все силы к тому, чтобы установить истинное исламское правление. Мы должны поднимать волну интеллектуального пробуждения, проникать внутрь общества, постепенно формировать в умах просыпающихся религиозных масс образ исламского правления и, наконец, установить его» [там же, с. 65].

Параллельно с выработкой идейной концепции исламского движения начинается деятельность по созданию организационной структуры духовенства. С начала 60-х гг. аятолла Хомейни становится во главе оппозиционно настроенных улемов и ведет активную пропагандистскую работу. В 1961 г.

в Куме на базе его семинаров его ученики нелегально создают Общество преподавателей Кумского теологического центра (ОП КТЦ).

В Уставе организации было заявлено, что основные цели ее деятельности – это защита и распространение ислама и Корана, подготовка религиозных пропагандистов и направление их в различные районы страны, борьба за внедрение исламских норм в политику, экономику, судебную систему, социальную и культурную сферу. Кроме того, Устав требовал включиться в беспощадную борьбу с деспотизмом и социальным злом, оказывать всестороннюю поддержку угнетенным и неимущим³. Впервые Общество проявило себя как организатор выступлений против иницируемой шахом модернизации страны в июне 1963 г. Его членам удалось поднять мелких торговцев, ремесленников, полупролетарские элементы на борьбу с реформами и спровоцировать в Куме, Тегеране и ряде других городов столкновения с правительственными войсками. Эти события в современной иранской историографии оцениваются как предшественники исламской революции.

Стоит отметить, что духовенство Ирана не было едино. Сторонники Хомейни представляли наиболее радикальное крыло, открыто осуждавшее политику шаха и стремившееся укрепить свои позиции в политической сфере. В то же время группа аятоллы Кума и Мешхеда придерживалась более сдержанной позиции, хотя и критиковала действия шаха. Их называли традиционалистами или умеренными.

Арест Хомейни и ряда его сторонников в 1963 г. и последовавшая высылка аятоллы из страны на 15 лет не сни-

3 Общество преподавателей Кумского теологического центра // <http://www.jameehmodarresin.org/aboutmenufa.html>, дата обращения 14.05.2018 (на перс. яз.).

зили накала противостояния. Духовенство ощущало необходимость большей организационной работы в народных массах и приступило к созданию политической организации, которая бы координировала действия всех проиранских сил. В 1973 г. по инициативе Кумского общества улемы, близкие к Хомейни, создали Общество борющегося духовенства Тегерана (ОБД). Среди его организаторов выделялись А. Хаменеи, А.А. Хашеми Рафсанджани, М. Мотахари, М. Бехешти и др. ОБД была сформирована как закрытая политическая организация духовенства, в состав которой вошли 95 богословов. За несколько лет они сумели взять под свое руководство большинство мечетей и культовых мест и мобилизовать массы на антишахскую борьбу. Организация распространяла обращения к верующим, проводила проповеди во время пятничных намазов, поддерживала постоянные контакты с Хомейни, находящимся в Неджефе (Ирак), тиражировала его письма и речи, оказывала помощь малоимущим [Дараби 2011/12, с. 187–189].

Оба общества стали рупором идей аятоллы Хомейни в Иране и, по сути, штабом религиозно настроенных сил накануне и в период революционных событий. Высокий уровень организованности духовенства способствовал тому, что оно сумело включиться в антишахскую борьбу и встать во главе массовых народных выступлений в 1978 г.

Теория исламского правления

Р. Хомейни, находясь вне Ирана, продолжал теоретическую разработку концепции исламской революции. В его речах и выступлениях просматриваются основные подходы к решению вопроса о власти, которые были кон-

кретизированы в его лекциях и в 1971 г. и получили завершение в его работе «Хокумат-е эслами» («Исламское правление»). Исходя из идеи, что вся власть от бога, и опираясь на шиитский догмат о посреднике между скрытым имамом (имамом Махди) и уммой – вали факихом, а также отмечая, что только шариат – мусульманское право – должен регулировать экономическую, политическую, юридическую и социально-культурную сферы жизни государства, Хомейни трансформирует традиционные представления о власти и вводит понятия «исламская республика», «исламское народовластие». Эта новая интерпретация шиитского учения предполагает, что базовым принципом иранской модели исламского государства становится принцип «веляят-е факих», т.е. руководство обществом и государством со стороны наиболее знающего и почитаемого богослова-правоведа, и вместе с тем включает в себя выборные институты. Большое место в проекте исламской республики отводилось воплощению идей социальной справедливости. По мнению иранских исследователей, исламская республика как цель исламской революции «представляет собой новую модель государственного устройства, сочетающую в себе принципы республиканизма (демократии. – Авт.) и исламскую сущность, которая может рассматриваться как соответствующая интересам модернизации Ирана, способствующая осуществлению народовластия и учитывающая традиционные ценности» [Хаджесарви 2011/12, с. 63].

Помимо «хомейнизма» идеи политического ислама звучали и у других представителей исламского модернизма. Активно их пропагандировали представители леворадикального толка в шиизме – светский идеолог А. Шарияти и аятолла М. Талегани, в работах которых ислам сочетался с социалисти-

ческими идеями [Лукоянов 2008, с. 132–163].

Аятолла Хомейни, вернувшись в Иран на пике революционного движения в начале 1979 г., сумел его возглавить, облечь в организационные рамки и воплотить в жизнь свою идею исламского правления в современном мире.

Становление исламской республики: духовенство борется за власть

Сразу после февральского восстания (1979 г.) на повестку дня встал вопрос о создании новой системы власти в стране. Часть духовенства и некоторые представители либеральной буржуазии поддерживали идею исламской республики; однако рассматривались и другие проекты республиканского устройства. Само понятие «исламская республика» трактовалось неоднозначно. Часть высших шиитских богословов – представители традиционных кругов – великие аятоллы К. Шариатмадари (глава шиитской общины в Иране), Ш. Мараш-Неджафи и М.Р. Гольпагани не разделяли идеи государственного устройства во главе с вали-факихом и выступали против проекта Хомейни по переустройству государства. Либерально-буржуазные круги и левые силы, действовавшие в рамках сложившихся еще в 40–60-е гг. политических объединений, продвигали свое видение новой политической системы. Проект новой конституции, разработка которого началась по указанию Хомейни еще в конце 1978 г., имел несколько вариантов. В условиях обострения политической борьбы сторонники Хомейни, обеспокоенные возможностью быть отодвинутыми от власти, попыта-

лись перехватить инициативу и развернули борьбу за преобладание во вновь создаваемых на местах органах власти. Остро ощущалась необходимость объединения всех исламских сил в рамках единой организации.

Еще накануне революции аятолла М. Бехешти разрабатывал планы создания массовой партии во главе с духовенством⁴. В первые послереволюционные дни Общество борющегося духовенства (ОБР) объявило о создании религиозной политической партии – Партии исламской республики (ПИР). С согласия Хомейни, которого уже стали называть имамом, несколько религиозных деятелей инициировали создание политической организации с целью способствовать установлению исламского режима и обеспечению политического лидерства духовенства. Причем новое политическое объединение позиционировалось не как исламская партия, а именно как партия духовенства.

По мнению автора работ по истории исламской революции и политических партий А. Шадлу, «после победы исламской революции руководители исламского течения, осознавали необходимость взятия власти в свои руки. Они считали, что причиной поражения двух предыдущих народных движений – Конституционной революции и движения за национализацию нефти – стал тот факт, что духовенство, активно участвуя в них, не встало у руля власти» [Шадлу 2002/03, с. 281].

Внедряя в массы идеи Хомейни о неразрывности религии и политики и необходимости духовенства встать у руля государства, оно сумело вовлечь верующих в партийные ряды. Запись в местные ячейки происходила, как правило, на собраниях в мечетях, и ссылки на участие в революционном движении

4 Р. Мохтари Эсфахани (2008) Опыт первой религиозной партии // Этемад-е мелли. 22 января 2008 (на перс. яз.).

было достаточно, чтобы стать ее членом⁵. В провинции в кратчайшие сроки были созданы территориальные структуры партии, во главе которых стояло духовенство. Органом ПИР стала газета «Джомхури-йе эслами» («Исламская республика»).

Создание ПИР можно расценивать как развитие идей исламского модернизма. Эта организация представляла собой институт современной политической практики, руководителями и членами которого были представители религиозного сословия. В то же время как дань традиции, закрепленной еще шахской Конституцией, помимо руководящих органов партии создавался совет из пяти высших богословов, которые были одобрены имамом. Он выносил свои суждения о соответствии решений и деятельности партии нормам шариата⁶.

В ПИР были представлены различные течения, и она превратилась в коалиционное объединение исламских сил, от сторонников А. Шариати до последователей Партии исламской коалиции (ПИК), выражавших интересы консервативных групп. В первое послереволюционное десятилетие эта религиозно-политическая структура стала основным инструментом мобилизации народных масс, осуществлявшейся на основе популистских исламско-радикальных идей.

Благодаря деятельности ПИР и двух обществ духовенства сторонникам имама Хомейни удалось закрепить в проекте Конституции принцип *веляят-е факих*, добиться его одобрения большинством голосов на общенародном референдуме и консолидировать власть в руках духовенства.

Реализация идеи исламского правления

Конституция страны сформулировала основные принципы политического устройства исламской республики и закрепила исламские нормы организации общества и экономической деятельности как государственные. Официальное утверждение принципа «веляят-е факих», на основе которого духовный лидер становится первым государственным лицом, обеспечило легитимность власти духовенства. Он обладает чрезвычайно широкими полномочиями. В его компетенцию входят определение общей политики государства, руководство вооруженными силами страны, назначение ряда высших должностных лиц. Пост лидера не является пожизненным. Духовного лидера страны выбирает и смещает Совет экспертов, в который входят представители высшего шиитского духовенства, избираемые каждые восемь лет. Первым духовным лидером – главой страны стал сам имам Хомейни. После его смерти в 1989 г. на этот пост был избран аятолла С.А. Хаменеи, который занимает этот пост до сих пор. К органам исламского правления также относятся Наблюдательный совет и Совет по определению целесообразности принятых решений.

Наблюдательный совет включает в себя гражданских правоведов и знатоков мусульманского права (факихов). Шесть из них назначаются духовным руководителем, шестерых выбирает парламент. В обязанности этого органа входит определение соответствия решений, принимаемых парламентом, положениям ислама и нор-

5 Р. Мохтари Эсфахани (2008) Опыт первой религиозной партии // Этемад-е мели. 19 февраля 2008 (на перс. яз.).

6 По Конституции Ирана 1906–1907 гг., комиссия из пяти высших богословов решала вопрос о соответствии вносимых в меджлис законов нормам ислама.

мам конституции страны. Наблюдательный совет контролирует проведение выборов и референдумов в стране, утверждает кандидатуры на парламентские и президентские выборы и в Совет экспертов. Этот орган, по сути, может отклонить кандидатов, неудобных ему по политическим взглядам или иным причинам, что позволяет религиозным структурам влиять на результаты выборов демократического органа. Так, неоднократно в практике ИРИ Наблюдательный совет, стоящий на позициях радикального консерватизма, отклонял большинство кандидатов от либерального крыла. Он блокирует прохождение новых законов, уже принятых парламентом, поскольку считает их не соответствующими нормам ислама.

Совет (ассамблея) по определению целесообразности (СОЦП) – структура, формируемая самим духовным лидером на пятилетний срок. Согласно изменениям, внесенным в Конституцию ИРИ в 1989 г., вновь созданный орган наделен функциями консультативного совета при духовном лидере и призван определять государственную целесообразность решений, принимаемых органами законодательной власти, разрешать конфликты между Наблюдательным советом и меджлисом.

Однако в модели иранского государства присутствуют и элементы либерально-демократической системы. Конституция провозглашает принцип разделения властей. Высшим органом законодательной власти страны является однопалатный парламент – Собрание народного совета, или меджлис. Он избирается каждые четыре года прямым тайным всеобщим голосованием. Парламент принимает решения по всем вопросам в рамках, определенных Конституцией, ратифицирует все международные договоренности, утверждает кандидатуры членов кабинета. Де-

ятельность меджлиса осуществляется под контролем Наблюдательного совета, что в определенной степени ограничивает его потенциал.

Во главе исполнительной власти стоит президент, избираемый всеобщим голосованием на четыре года, и он не может занимать этот пост в течение более чем двух сроков. Президент – высшее после лидера официальное лицо в стране. Можно говорить о том, что в отличие от лидера, представляющего духовную власть, президент олицетворяет светскую. Полномочия президента охватывают управление экономической, политической и культурной жизнью страны, осуществление связей с иностранными государствами, обеспечение общественного порядка, но не включают контроль за вооруженными силами страны. Президент назначает министров и руководителей высших структурных звеньев государственного аппарата. По сути же деятельность президента сводится к руководству кабинетом министров.

В последние десятилетие неоднократно делались попытки расширить полномочия президента. А.А. Хахеми Рафсанджани пытался получить возможность переизбраться на третий срок. Реформатор М. Хатами провел через меджлис законопроект о расширении своих прав, однако они были заблокированы Наблюдательным советом. В период президентства М. Ахмадинежада предпринимались шаги с целью ослабить подконтрольность исполнительной власти со стороны меджлиса и даже духовного лидера, однако они натолкнулись на жесткое противодействие со стороны консервативных сил, что вызвало политический кризис в стране и противостояние властей.

Руководитель судебной власти назначается сроком на пять лет духовным лидером из числа известных моджтахе-

дов⁷. Судебная система включает в себя общие суды и специальные суды: исламские революционные, по делам духовенства, военные трибуналы и проч. Она полностью управляется духовенством.

Таким образом, система государственного устройства ИРИ представляет собой переплетение элементов теократии и республиканизма при преобладании первых. В первое послереволюционное десятилетие клерикалы занимали лидирующее положение во всех властных структурах и преобладали в меджлисах первых двух созывов⁸.

Оценивая политическую систему ИРИ, стоит иметь в виду, что система принятия решений не ограничивается лишь государственными органами. Великие аятоллы религиозных центров Кума и Мешхеда, религиозно-политические общества духовенства (ОБВ и ОПКРЦ), канцелярия духовного лидера, руководство КСИР, Высший совет культурной революции, Высший совет национальной безопасности, совет пятничных имамов, Организация исламской пропаганды прямо или косвенно вовлечены в процесс выработки решений по наиболее актуальным внутренним и международным вопросам. Однако последнее слово остается за духовным лидером.

Одновременно были созданы специальные институты мобилизации масс и подавления инакомыслия – КСИР и басидж⁹. Религиозные институты, намазы, сообщества по проведению шиитских церемоний использовались в целях укрепления режима и стали носить политическую окраску. Так, мечети превращались в выборные

участки. Пятничный намаз включал в себя не только проповедь и молебен, но и обязательную лекцию об основных проблемах внутреннего и внешнего характера. Причем политические вопросы, поднимающиеся в ходе молебнов, вырабатываются специальным советом. Эта традиция сохраняется до сегодняшнего дня и порой оценки, даваемые руководителем намаза тем или иным событиям, не согласуются с линией, проводимой правительством.

К середине 80-х гг. духовенство сумело установить полный контроль над политической жизнью страны, и ислам стал системообразующим элементом политической системы. Это позволило авторам и в России, и на Западе говорить о диктатуре духовенства, авторитарном режиме муллократии. Так, российский иранист Л.Е. Скляров рассматривает исламскую республику как авторитарную систему, Хомейни называет диктатором и полагает, что «после свержения шахского режима к власти пришло не духовенство как сословие, а узкая группа богословов (...) и не ислам как религия стал официальной государственной идеологией, а его искаженная версия в интерпретации Хомейни» [Скляров 1993, с. 230–231]. Его мысли о том, что созданный в Иране режим нельзя рассматривать как исламский, подтверждает Жиль Кепель. Он рассматривает иранский проект как неудавшуюся попытку воплощения исламской утопии, исламскую республику считает «исторически изжившей себя, отсталой и отвергнутой моделью (...), которая уже перестала быть утопией и носителем будущего» [Кепель 2002].

7 Моджтахед – богослов, имеющий право на эджтехад, т.е. могущий толковать Коран и выносить собственные решения по тем или иным вопросам.

8 В меджлис 1-го созыва было избрано 164 представителя духовенства из 245 депутатов, среди депутатов меджлиса 2-го созыва было 153 духовных лица – <http://sedayiran.com/fa/news/108938>, дата обращения 16.05.2018 (на перс. яз.).

9 КСИР – Корпус стражей исламской революции. Басидж – полувоенное добровольное объединение молодежи.

Действительно, нельзя не согласиться с тем, что исламский режим в Иране авторитарен. Однако приведенные выше характеристики режима относятся к периоду формирования системы власти и ее функционирования в условиях восьмилетней ирано-иракской войны. Следующие десятилетия продемонстрировали готовность этой системы к эволюции, что и позволило аналитикам увидеть новые грани в модели исламского правления. Они отмечают сочетание идей исламизма и республиканизма. Так, демократическую составляющую можно увидеть в избирательной системе ИРИ. Регулярное проведение выборов президента, парламента и местных советов на альтернативной основе, проходящих при активном участии населения, оценивается в Иране как достижение исламской демократии [Вознесенский 2011, с. 266]. Эту точку зрения разделяет американский автор иранского происхождения Э. Абрахамиян: «Конституция скрестила принцип велят-е факих, сформулированный Хомейни, с принципами Французской республики по Базаргану при превалировании первого над вторым. Этот закон соединил понятия божественное право и права человека (гражданские. – Авт.), теократию и демократию, голос Бога и голос народа, власть духовенства и народное самоуправление» [Abrahamiyan 2008, p. 164]. О развитии демократического потенциала в условиях исламской республики говорят и другие авторы. Так, А. Ансари и Э. Мусави отстаивают существование потенциала для развития демократического тренда даже в условиях реализации принципа велят-е факих и именно в этом сочетании видят национальную специфику иранского проекта [Ansary 2006, pp. 18–23; Moussawi 2011, p. 15]. Причем Мусави отмечает, что никакая демократия, навязанная извне, не сможет укорениться

на иранской почве, поскольку посылы к демократизации заложены в религиозно-политических традициях страны [Moussawi 2011, p. 14].

Раскол исламского течения

Спецификой иранского политического ландшафта второй половины 80-х гг. стало оформление двух идеологических направлений в исламском политическом дискурсе, что отразило раскол среди духовенства. Разногласия правых и левых проявились внутри ПИР, вылились на трибуны меджлиса, отразились на страницах газет и охватили все государственные структуры и институт пятничных имамов. Противоречия во взглядах касались экономического и внутрисполитического развития страны, внешней политики, богословских вопросов. Правые выступали за сохранение режима велят-е факих в неизменном виде, однако требовали обеспечения свободы экономической деятельности и укрепления частной собственности, не одобряли широкомасштабное вмешательство государства в экономику, т.е. были сторонниками идеи свободного рынка и капиталистического развития. Левые, поддерживая идею велят-е факих, акцентировали развитие исламской демократии, реализацию идеи справедливости, не признавали имущественное неравенство, продвигали идеи государственной или кооперативной собственности (социализации), расширения системы субсидий и всесторонней поддержки малоимущих слоев. В сфере внешней политики левые призывали к экспорту революции, оказанию помощи всем угнетенным и борьбе с диктаторскими режимами Запада и Востока. Правые не скрывали своего интереса к расширению связей с Западом и с США

[Дараби 2011/12, с. 180–185]. Их опорой стали базари – торговцы и мелкие и средние предприниматели, т.е. представители традиционных слоев. Левое крыло исламского течения было представлено Организацией моджахедов исламской революции, исламской интеллигенцией и частью студенчества.

В сфере теологии правые отстаивали сохранение всех традиций шариата и фикха в неизменном виде. Именно поэтому их стали называть традиционалистами или консерваторами, и это понятие до сих пор сохраняется в политической литературе страны. Их оппоненты видели необходимость развития фикха и наделяли духовного лидера правом пересмотра некоторых норм шариата и толкования их согласно требованиям времени, т.е. были проводниками идей исламского модернизма [Дараби 2011/12, с. 186–187]. Сам имам Хомейни, хотя позиционировал себя как политический лидер, стоящий над разногласиями, на практике чаще оказывал поддержку левым.

Руководители ПИР осознавали невозможность продолжения ее деятельности в сложившейся ситуации. Отсутствие единства представляло угрозу для стабильности государства, находящегося в условиях войны с Ираком. С разрешения имама Хомейни в 1988 г. ПИР была распущена. Раскол в лагере духовенства сохраняется до сих пор. На политической арене страны три десятилетия представлены сторонники консерватизма и исламского модернизма, которые попеременно возглавляют органы исполнительной и законодательной власти и пытаются реализовать свои идеи на практике, что, с одной стороны, придает определенный баланс системе. Однако, с другой стороны, периодически их соперничество обостряется и переходит в конфликт, и только вмешательство духовного лидера уравнивает ситуацию.

Государственные интересы берут верх над исламскими принципами

Начало 90-х гг. открывает новый период в развитии исламской республики. Избранный по окончании ирано-иракской войны президентом ходжато-ль-эслам А.А. Хахеми Рафсанджани, одновременно занимая пост руководителя СОЦР, ставит целесообразность во главу угла своей политики, демонстрируя тем самым, что государственные интересы превалируют над идеологическими установками. Его программа либеральных экономических реформ была вызвана значительным сокращением экономического потенциала за годы войны и падением жизненного уровня населения, что угрожало стабильности режима. Правительство призывало начать широкий международный диалог с целью привлечения технологий и инвестиций и открыло возможности расширения рыночных отношений. Реформы этого периода стали попыткой увязать принципы неолиберальной западной модели с «исламскими экономическими механизмами и выработать экономическую модель, более привлекательную для стран с мусульманским населением, чем доказавшие свою эффективность модели европейских стран» [Ульченко, Мамедова 2006, с. 257]. Часть духовенства поддержала этот курс, положив начало процессу политической либерализации.

К середине 90-х гг. идеи религиозного модернизма получили новое развитие. Религиозные идеологи, среди которых надо выделить аятоллу Х.А. Монтазери, бывшего соратника имама Хомейни, переосмыслили соотношение религиозных и демократических начал в концепции исламского правления, основываясь на опыте первого десятилетия. Монтазери разрабатывал идеи ре-

лигиозной демократии и осуждал пре-валирование теократических тенден-ций в существующей государственной модели, что поставило его в ряды оп-позиционеров режима. Однако его воз-зрения дали толчок переосмыслению идей исламского правления религиоз-ными и светскими идеологами, в пер-вую очередь А. Сорушем, и стали идео-логической программой реформатор-ского течения, выходящего на полити-ческую арену страны.

С середины 90-х гг. активизирует-ся деятельность политических партий и организаций и начинается формиро-вание партийной системы¹⁰. Отошед-шие от консервативного лагеря в сере-дине 90-х прагматики-технократы, под-держанные президентом А.А. Хашеми Рафсанджани, сформировали партию Каргозаран, деятельность которой под-готовила почву для развития либераль-ных идей. На нее стали ориентировать-ся представители нового среднего клас-са, оторванного от традиционных цен-ностей. К этому периоду в лагере «ле-вых» произошло значительное измене-ние позиций. Они дистанцировались от идеологии исламского левого ради-кализма, приняв идеи свободного рын-ка, приватизации, развития граждан-ских свобод, заговорили об изменении в политической системе, поддержа-ли расширение связей с западным ми-ром и посчитали возможным допуск культурных достижений западной ци-вилизации в исламское общество.

Накануне президентских выборов 1997 г. под лозунгами политических реформ и демократического развития была сформирована коалиция рефор-маторов и прагматиков, которая су-мела в результате выборов привести к власти ходжат-оль-эслама М. Хатами. После его избрания 18 политических

групп и партий объединились на плат-форме исламской демократии и сфор-мировали «Фронт 23 мая» в поддерж-ку нового президента. Это и положи-ло начало движению, которое в Иране известно как реформаторское. Идей-ным штабом движения стала Ассоци-ация борющегося духовенства – поли-тическая организация религиозных де-ятелей реформаторской направленно-сти, отколовшихся еще в конце 80-х гг. от Общества борющегося духовенства.

Реформаторам противостоял кон-сервативный фланг. Он также объеди-нял почти два десятка партий и воз-главлялся Обществом борющегося ду-ховенства. Такое положение отража-ло специфику ИРИ конца 90-х гг., ко-гда служители культа стояли во главе процесса создания партийной системы и инициировали политическую модер-низацию в рамках исламской системы.

Первые попытки осуществления политической либерализации

М. Хатами сформулировал идеи укрепления республиканских начал и демократизации политической жизни, создания основ гражданского общества, призывал к скорейшему прове-дению реформ в социально-политиче-ской и культурной сфере. Активизиро-вались женские, молодежные, профес-сиональные организации, защитни-ки прав национальных и религиозных меньшинств. Был принят закон о дея-тельности НГО, появились многочис-ленные СМИ. В стране наблюдался не-виданный подъем политической актив-ности. Впервые в истории ИРИ были проведены выборы в местные ислам-ские советы. Реформаторам удалось по-

¹⁰ До распада ПИР в конце 80-х гг. деятельность других партий была официально запрещена.

лучить большинство мест в парламенте. Под давлением Движения 23 мая президент инициировал демократические реформы, которые были одобрены парламентом. Однако попытки их осуществить натолкнулись на сопротивление консервативного лагеря, сохранившего сильные позиции в системе государственной власти, в котором были напуганы быстротой развития политического процесса, и вызвали обеспокоенность духовного лидера. Можно говорить о том, что система сдержек и противовесов защитила режим от вызовов либерализации. Ряд авторов характеризуют эти годы как попытку демократического транзита [Ansary 2006, pp. 20–21].

Некоторая либерализация политической жизни привела к ослаблению исламской составляющей, выразившемуся в снижении влияния религиозных институтов на общество. Политические процессы начала XXI в. демонстрируют падение влияния организаций духовенства на политическую жизнь, что особо заметно в ходе выборных кампаний. Усиливается сегментация внутри идеологических течений, происходит обособление наиболее радикальных группировок двух флангов. Идет смена элит. Партии и формирующиеся в ходе выборов коалиции возглавляются уже не представителями духовенства. На политическую сцену выходит новое поколение, не познавшее революцию и войну, которое не разделяет революционные исламские ценности. Это поколение хорошо образованно. Несмотря на существующие в Иране запреты, оно вовлечено в систему глобальных коммуникаций, стремится к большей свободе, мобильности и не готово терпеть тотальный контроль духовенства. Молодежь все больше ориентируется на религиозно-политических идеологов новой волны реформаторства, которые, уехав за

рубеж после «оттепели Хатами», разрабатывают альтернативные проекты государственного устройства, объединяющие ислам и демократию. Среди них светский идеолог А. Соруш и религиозный деятель М. Кадивар. Их концепции исламского государства отличает более «современный подход к вопросу о соотношении гражданско-демократических и религиозных начал в государственно-политической системе» [Федосеев 2011, с. 28].

Однако большую часть населения ИРИ составляют еще традиционные слои. Не понимающие сути социально-политической модернизации, не готовые к восприятию множественных инноваций, привыкшие детально следовать указаниям духовного наставника, они в период реформаторства поддерживали консервативный фланг и выступили за укрепление авторитарной власти вали факиха.

Консерваторы берут реванш

На президентских выборах 2005 г. победу одержал представитель новой волны консерваторов М. Ахмадинежад (2005–2013). Впервые за всю историю ИРИ основные центры власти оказались в руках представителей консервативного фланга, что можно рассматривать как отступление от завоеванных реформаторами позиций. В эти годы на фоне возврата к лозунгам первого послереволюционного десятилетия начались репрессии против либеральных сил, ограничивалась свобода прессы – одно из главных достижений М. Хатами, ужесточались исламские нормы в быту.

М. Ахмадинежад, опираясь на идеологию фундаментализма, вместе с тем олицетворял новое поколение консерваторов, которое стремится найти свое место на политической сцене и

ради этого готово потеснить духовенство. В годы его президентства наблюдалось сокращение количества клерикалов в исполнительной и законодательной власти¹¹. В своей деятельности он опирается больше на КСИР, нежели традиционные религиозные структуры, конфликтует с великими аятоллами, а к концу второго срока пытается выйти из-под контроля А. Хаменеи. Он даже неоднократно упоминает о контакте с сокрытым имамом, умаляя тем самым значение лидера.

Можно говорить о том, что в первом десятилетии XXI в. на политическую арену выходят новые светские элиты, представляющие третье поколение революционеров, которые постепенно заменяют духовенство в государственных органах и укрепляют светское начало во власти. Их представители формируют новые партии и возглавляют фракции в меджлисе и коалиционных объединениях.

Религиозно-политическое руководство консервативного лагеря, одобрявшее деятельность М. Ахмадинежада в первые годы президентства, постепенно отказывает ему в поддержке. Его опорой остается лишь узкая группа крайних радикалов.

Прореформаторские силы, вытесненные из властных структур и практически изгнанные с политической арены, опираясь на свой социальный ресурс, предпринимают попытку вновь вернуться во власть на президентских выборах 2009 г. Предвыборная кампания демонстрирует невиданный подъем сил, выступающих против радикальной политики М. Ахмадинежада, за упрочение основ республиканизма, развитие демократических институтов и дальнейшие либеральные реформы.

Часть духовенства, критически настроенная по отношению к Ахмадинежаду, поддерживает кандидатов от реформаторов. К оппозиционному лагерю присоединилась часть представителей консервативного фланга, стоящая на умеренных и прагматичных позициях.

Эта предвыборная кампания отличалась особо острой политической борьбой. Подготовка к выборам вывела новые реалии общества – снижение авторитета религиозных политических организаций, которые ввиду изменения социально-экономических условий страны и новых запросов общества перестают быть идейным ядром для сплочения сил. ОБД и ОПКТЦ, в первые два десятилетия ИРИ ставшие одним из основных механизмов консолидации, хотя и откликаются на все события внутренней и международной жизни, явно утратили свое влияние. Несмотря на то что система современных политических партии в ИРИ еще не сложилась и они не обрели необходимого веса в иранском обществе, традиционные религиозно-политические институты уже плохо вписываются в новый внутривнутриполитический контекст.

Модернизм против фундаментализма

Повторная победа М. Ахмадинежада на выборах вызвала взрыв возмущения среди иранцев. Кандидаты от реформаторского лагеря (С.Х. Мусави и ходжат-оль-эслам М. Кяруби) не признали итоги выборов и призвали своих сторонников выйти на протестные акции. Протестное движение, которое стали называть «зеленым», первоначально обращалось к властям с тре-

11 За годы президентства М. Ахмадинежада в меджлис 8-го созыва было избрано 44 представителя духовенства и 27 – в меджлис 9-го созыва – Духовенство в парламенте (с 1-го по 10-й) // <http://sedayiran.com/fa/news/108938>, дата обращения 20.05.2018 (на перс. яз.).

бованием пересмотреть итоги выборов. Однако по мере его расширения над ним все больший контроль устанавливали радикальные группы прореформаторской ориентации, связанные с иранской эмиграцией на Западе. Оппозиционные властям идеологи «новой волны» исламского модернизма опубликовали манифест, в котором открыто обвинили аятоллу А. Хаменеи в утверждении в Иране системы единоличной власти и предложили свое видение трансформации режима через демократические преобразования [Федосеев 2011, с. 28]. Внутри страны идейной опорой «зеленого движения» стал опальный аятолла Х.А. Монтазери, духовный наставник реформаторского течения. Его похороны вылились в крупнейшую манифестацию сторонников преобразования исламского строя. Некоторые из великих аятолл на первом этапе поддерживали протестующих. Содействием оппозиционерам оказывал руководитель СОЦР аятолла А.А. Хашеми Рафсанджани, что и стало причиной его политического затворничества в течение нескольких лет.

Впоследствии в рядах демонстрантов появились лозунги против исламского режима. Призывы к ликвидации «велят-е факих» не нашли понимания в обществе. В ходе ответных массовых демонстраций иранцы заявляли о поддержке лидера и исламской республики. В акциях в защиту власти принимали участие известные сторонники лагеря реформаторов и даже активисты «зеленого движения». Эти события привели к резкому сокращению его социальной поддержки. События осени 2009 г. показали, что большая часть населения не разделяет идей изменения системы власти и пока не готова отказаться от принципа *велят-е факих*, а выступает лишь за реформирование режима. Это движение не стало общенародным и остановилось на стадии

протестных акций средних городских слоев и студенчества, поскольку ввиду особенностей экономического и социально-культурного развития Ирана ему не удалось привлечь на свою сторону представителей других социальных групп.

Власти в целях поддержания внутренней стабильности попытались задействовать все мобилизационные способности режима и применили насильственные методы. Хотя кризис был ликвидирован, его результатом стал раскол общества на две большие группы: сторонников сохранения режима в неизменном виде и выступающих за его трансформацию. Это размежевание наблюдалось и среди духовенства. Стоит признать, что с осени 2009 г. само понятие «реформаторство» воспринималось частью общества как антигосударственная и даже антиисламская деятельность, а участники движения ассоциировались с мятежниками. Это понимание до сих пор сохраняется в наиболее радикальных исламских кругах.

Однако, несмотря на разгром реформаторских организаций после выборов, полностью искоренить это идейное течение не удалось. Хотя оппозиционное движение было подавлено, причины, приведшие к его возникновению, устранены не были. Внутри общества лишь усилился интерес к идеям демократии. События 2009 г. были расценены как самый сложный период в истории исламской республики. Они поставили перед руководством страны вопрос: каким путем пойдет дальнейшее развитие Ирана? путем усиления исламской компоненты или развития дихотомии – ислам-демократия?

Высшие шиитские богословы осознали необходимость реформ в политической сфере для укрепления стабильности режима. Свое видение реформ продемонстрировал и духовный

лидер, сильно обеспокоенный разбалансировкой всей системы власти. Он открыто заявил о намерениях в будущем внести корректировки в политическую систему, с тем чтобы законодательно закрепить контроль парламента над президентом, предоставив депутатам право избирать главу исполнительной власти, и тем самым превратить президентскую республику в парламентскую¹². Консервативное крыло, отслеживая усиливающиеся в обществе тенденции модернизации, предлагало усиление религиозной парадигмы и ограничение демократических институтов.

Усиление внешнего давления на Иран и ужесточение санкционного режима в связи с развитием ядерной программы настолько обострило экономическую ситуацию, что на время отодвинуло дискуссии по политическим вопросам. Духовный лидер говорил о сплочении всех внутренних сил для противостояния врагам республики, однако внутри страны усиливалось противостояние религиозно-политических элит и их дальнейшая сегментация. От консервативного фронта отделились наиболее радикальные группы, которые открыто противостояли умеренно-традиционной и прагматично-либеральной частям этого лагеря.

Реформаторский фланг, переживший жесточайшие репрессии, отмежевался от радикальных группировок и, опираясь на позиции умеренного реформаторства, попытался вернуться на политическую арену. Его лидер М. Хатами заявлял о верности идеям исламской революции, принципу *веляят-е факих* и конституции страны и призывал оставшиеся в стране либераль-

ные силы пересмотреть стратегию действий.

В 2013 г. в условиях международной изоляции и обвала экономики либерально настроенное духовенство сумело мобилизовать общество на создание широкой коалиции в составе вновь созданных и восстановленных реформаторских партий, прагматиков-технократов и части умеренных консерваторов, которая привела на президентских выборах к победе их кандидата – ходжат-оль-эслама Х. Роухани. Его программа поставила основной целью деятельности нового правительства снятие санкций и обеспечение гражданских свобод. Х. Роухани, представляя высшее духовенство, реализует идеи умеренного направления в религиозном модернизме и увязывает их с интересами новых средних слоев. Он выступает за более активное участие населения в общественно-политической жизни, за равноправие женщин, освобождение культурной сферы от излишнего контроля со стороны религиозных структур.

Деятельность его правительства открыла новый этап политической и социокультурной либерализации. На фоне заметного повышения уровня политического участия граждан в последние годы наблюдается усиление интереса к проблемам дальнейшего развития страны. Часть шиитского духовенства поддерживает идеи либерализации общественно-культурной жизни и даже готово к реформированию политической сферы в рамках исламской республики. Оно ставит вопрос о пересмотре функций Наблюдательного совета с целью сокращения его влияния на выборы светских органов власти, об изменении Закона

12 А. Мейсами Техрани. О возможности ликвидации поста президента в рамках религиозного народовластия // www.tabnak.ir/fa/news/197898, дата обращения 24.05.2018 (на перс. яз.).

о выборах и партиях. Недовольство духовенства вызывает обязательный экзамен для кандидатов в члены Совета экспертов. На последних выборах в этот орган в 2016 г. внук имама Хомейни, отказавшийся пройти тестирование, не был допущен к участию в кампании. Много лет ждет решения Наблюдательного совета вопрос о возможности женщины стать президентом, хотя многие религиозные лидеры дают на него положительный ответ.

В религиозном сообществе обсуждается вопрос и о возможности замены вали факиха советом факихов (3–5 чел.), создание которого было предусмотрено в первом тексте иранской конституции. Ряд ведущих аятолл допускают, что руководство обществом со стороны духовенства может быть коллегиальным. Некоторые высказываются относительно необходимости ограничивать полномочия духовного лидера. Однако этот политический дискурс воспринимается в штыки радикальным духовенством, представители которого видят решение всех проблем в усилении исламизации и укрепления института вали факиха. Отмечая разложение иранского общества из-за проникновения западных ценностей, они усиливают борьбу за ужесточение исламских норм в быту, в общественной жизни и делают ставку на исламские институты – мечети, пятничные намазы, религиозные церемонии, которые проводят индоктринацию населения, используя традиционные образы и понятия. Радикальное духовенство прилагает максимум усилий, чтобы отстранить правительство Х. Роухани от власти и предотвратить дальнейшую эволюцию режима.

Недовольство политикой властей нарастает: сумеют ли изменить курс

В самом начале 2018 г. по Ирану прокатилась волна выступлений и демонстраций, на которых звучало недовольство экономической ситуацией в стране и снижением уровня жизни. Высказывались обвинения в адрес правительства в связи с неспособностью разрешить бытовые трудности населения. Экономические трудности в ряде мест стали перерастать в политические протесты. Впервые за всю историю ИРИ открыто осуждались диктатура духовенства, исламский режим и лично духовный лидер. Были предприняты попытки восстановить имидж шахов Пехлеви, что свидетельствует о выходе на политическую сцену нового поколения иранцев, далеких от идей исламской революции. Протестующие в ряде мест нападали на представителей духовенства, обвиняя их в коррупции и отказе от принципа социальной справедливости, препятствовали проведению пятничных намазов. Аналитики на Западе рассматривали эти события как преддверие антиисламской революции, сильно преувеличив их размах и политическую суть протестов. Даже окружение М. Ахмадинежада заговорило о приближении существующего режима к своему концу и сопоставляло события января 2018 г. с антишахскими демонстрациями 1978 г.¹³.

Январские протесты отразили широкий спектр настроений иранского общества и отличались разнонаправленностью лозунгов и устремлений. Тем не менее многочисленные демонстрации так и не переросли в массовое движение. С социальной точки зрения, протестующие представляли низшие слои

13 Mashaei Opened the Tasks of Ahmadienejad's Mission: to Bring the Regime to a Revolutionary Situation – <http://www.tabnak.ir/fa/news/766109>, дата доступа 25.05.2018 (на перс. яз).

среднего класса и самые низы общества. Основная масса городских слоев не поддержала эти выступления. Эти социальные группы, опасаясь дестабилизации ситуации по сирийскому сценарию, заявили о поддержке властей, поскольку еще не потеряли надежду на либерализацию режима. Соцопросы, проведенные по окончании акций, показали, что 75% населения недовольны ситуацией в стране, но лишь 9% корень проблем видят в руководящей роли духовенства. Почти 60% убеждены в том, что режим можно реформировать, и только треть опрошенных не видит перспектив для существующей политической системы¹⁴.

Недавние события показали, что пока в стране не сложились предпосылки для революционной ситуации. Власть еще сохраняет запас прочности, однако недовольство политикой духовенства среди молодых поколений нарастает. Молодежь требует расширения политических и социальных свобод, ликвидации вмешательства в личную жизнь, перехода от политизированного общества к гражданскому. Прослойка недовольных режимом в его нынешней форме день ото дня расширяется, что демонстрируют многочисленные кампании неповиновения властям в интернете и увеличивающееся число протестных акций в стране.

Значительная часть религиозно-политической элиты осознает необходимость кардинальных преобразований ради выживания исламской республики. Х. Роухани пытается воспользоваться моментом, ослабить экономические позиции радикального духовенства и КСИР, продвинуть более либерально настроенных шиитских улемов на посты пятничных имамов и руководителей религиозных структур, провести ряд мер, направленных на либера-

лизацию социально-культурной сферы. Он имеет поддержку в среде духовенства, готового к смягчению исламских норм, внесению некоторых изменений в Конституцию. Но очевидно, что он и его сторонники не готовы принять тот факт, что духовенство не должно управлять обществом, и допустить секуляризацию режима.

Крайние радикалы говорят о необходимости жестко подавлять все проявления недовольства, ограничить доступ к интернету и усилить исламскую составляющую. Эти круги, полностью контролирующие религиозную трибуну, при поддержке КСИР будут пытаться и далее дискредитировать правительство, мобилизуя против него традиционные слои, чтобы не допустить снижения авторитарности религиозной власти. В условиях сильнейшего внешнего давления со стороны США, их поддержки эмигрантских организаций, отсутствии перспектив продолжения СВПД, ужесточение внутренней политики и игнорирование требований нового поколения может подставить под угрозу будущее режима.

Борьба умеренных либералов и радикальных консерваторов отражает противостояние двух идеологических течений: мусульманского консерватизма (фундаментализма) и религиозно-политического модернизма по вопросам исламской модели управления обществом. Причем по сути это столкновение традиционности и стремления к модернизации. Духовенство, вставшее почти 40 лет назад у руля власти в Иране, предложило народу свою модель политического и социально-экономического развития. Несмотря на установление абсолютного доминирования духовенства, выстроенная система несла в себе демократический потенциал. По мере разви-

14 <http://aftabnews.ir/fa/news/507140>, дата доступа 25.05.2018 (на перс. яз).

тия общества в направлении модернизации в нем возрастали запросы на развитие этого потенциала. Духовенство, разделявшее идеи модернизма в исламе, возглавило процесс экономической и политической либерализации и выразило готовность к трансформации системы. Из-за сохранения наиболее сильных рычагов власти в руках консервативно настроенного духовенства, выступающего за доминирование религиозной компоненты, попытки реформирования политической сферы оказались безуспешными. Однако пока еще надежды на преобразование системы в сторону усиления республиканских органов власти и демократических начал при сохранении исламской компоненты не исчерпаны.

Существующую в Иране на протяжении почти 40 лет систему исламского правления можно рассматривать как модель модернизации общества, которое идет незападным путем и опирается на традиционные ценности, сочетая их с принципами демократии и сохраняя свою политическую идентичность.

Список литературы

- Вознесенский А.Д. (ред.) (2011) Восток и политика. Политические системы. Политические культуры. Политические процессы. М.: Аспект-Пресс.
- Дараби А. (2011/12) Политические течения в современном Иране. Тегеран: Исследовательский центр культуры и научной мысли (на перс. яз.).
- Доктрина исламской революции. Избранные мысли и взгляды Имама Хомейни (2009). М.: Научная книга.
- Дунаева Е.В. (2016) Политическая система Исламской республики Ирана: вызовы либеральной модернизации // Восток (Oriens). № 1. С. 111–120.
- Кепель Ж. (2002) К «мусульманской демократии»? // Неприкосновенный запас. № 6 (26) // <http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/kepel.html>, дата обращения 21.05.2018.
- Лукоянов А.К. (2009) Исламская революция. Иран – опыт первый. М.: Май-принт.
- Мамедова Н.М., Санаи М. (ред.) (2001) Иран: ислам и власть: Сб. статей. М.: Институт востоковедения.
- Скляр Л.Е. (1993) Иран 60–80-х годов: традиционализм против современности. Революция и контрреволюция. М.: Наука.
- Ульченко Н.Ю., Мамедова Н.М. (2006) Особенности экономического развития современных мусульманских государств (на примере Турции и Ирана). М.: Городец.
- Федосеев А.Н. (2011) Религиозно-политический модернизм в современном Иране. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата исторических наук. М.: ИВ РАН.
- Филин Н.А. (2014) Концепция «марджаата» в реалиях современного Ирана // Государство, общество, международные отношения на мусульманском Востоке (Афганистан, Иран, Пакистан, Турция, этнический Курдистан, соседние мусульманские районы). М.: ИВ РАН, Крафт+. С. 210–218.
- Хаджесарви Г. (ред.) (2011/12) Политика и власть в Исламской республике Иран. Тегеран: Университет имама Садега (на перс. яз.).
- Шадлу А. (2002/03) Фракционизм в исламском течении. 1360–1380. Тегеран: Возара (на перс. яз.).
- Abrahamian E. (2008) A History of Modern Iran, New York: Cambridge University Press.
- Ansari A.M. (2006) Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change, London: Chatam House.
- Moussawi I. (2011) Shi'ism & The Democratisation Process in Iran with a Focus on Wilayat al-faqih, London, UK: Saqi Books.

Shiite Clergy in Iran's Political Life

Elena V. DUNAEVA

PhD in History, Senior Researcher, Centre of Middle East Studies, Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences; Assistant Professor, Institute of Asia and Africa, Lomonosov Moscow State University. Address: 12, Rozdestvenka St., Moscow, 107031, Russian Federation. Address: elena-vd@list.ru

CITATION: Dunaeva E.V. (2018) Shiite clergy in Iran's political life. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 169–189 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-169-189

ABSTRACT. *The article is devoted to the role of Shiite clergy in the Islamic revolution and in the political life of Islamic Republic of Iran. The author attempts to analyze the possibilities of the Islamic regime's survival in the context of modernizing society. IRI is a special model of the state system that embodies the idea of the Islamic rule of Imam Khomeini. Its political, socio-economic, legal spheres are based on Islamic principles. The clergy managed to establish almost absolute control over secular institutions. At the same time, the Iranian regime can not be regarded as the only theocratic. It combines Islamic ideas with republican principles and admits democracy as a form of political participation. Iran's political system combines elements of the modern Islamic theocracy with republican principles. Over nearly 40-years of its existence (since 1979), the political system underwent certain transformations which were caused by the economic and socio-cultural development of the society and external factors. The liberalization of the economic sphere and the development of political parties put on the agenda political changes. Liberal-minded clergy relying on the ideas of religious modernism support the strengthening of democratic elements within the Islamic Republic. Some of them are ready to abandon the principle of "velayat-e faqih" or to reduce the authority of the leader in political sphere. They initiated reforms in political and public sphere*

However, the clergy standing on the positions of fundamentalism, is not ready to reduce the Islamic component. They condemn the modernization trends intensified in Iranian society in recent years and are trying to bring the country back to the first post-revolutionary decade. However, the society is not ready to share such approaches. During the recent election campaigns Iranians have supported the liberal forces. The events of early 2018 demonstrated the protest potential of the society. This shows the desire of the citizens for further democratization of the political system and secularization of the public life. Although, there are calls for overthrowing the dictatorship of the clergy among the opposition groups in the West and inside the country. Hopes for the democratisation of the regime have not been lost. If external factors do not have a destructive effect, then the implementation of the Iranian model of modernization can become a reality.

KEY WORDS: shiism, Islamic government, political structure of IRI, Islamic modernism, reformists, conservatives

References

- Abrahamian E. (2008) *A History of Modern Iran*, New York: Cambridge University Press.
- Ansari A.M. (2006) *Iran, Islam and Democracy. The Politics of Managing Change*, London: Chatam House.

Darabi A. (2011/12) *Jaryanshenasi-ye siyasi dar Iran* [Political Currents in Contemporary Iran], Tehran: Centre for Culture and Islamic Thoughts studies (in Persian).

Doktrina islamskoj revolyutsii. Izbrannye mysli i vzglyady Imama Homejni [Theory of the Islamic Revolution. Chosen Thoughts of Imam Khomeini] (2009), Moscow: Nauchnaya kniga.

Dunaeva E.V. (2016) Politicheskaya sistema Islamskoj respubliki Irana: vyzovy liberal'noj modernizatsii [Political System of the Islamic Republic of Iran and the Challenges of Liberal Modernization]. *Vostok (Oriens)*, no 1, pp. 111–120.

Fedoseenkova A.N. (2011) *Religiozno-politicheskij modernizm v sovremennom Irane. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoj stepeni kandidata istoricheskikh nauk* [Religious and Political Modernism of the Modern Iran. PhD Thesis], Moscow: IV RAN.

Filin N.A. (2014) Kontseptsiya «mar-dzhaata» v realiyakh sovremennogo Irana [The Concept of “Marjaat” in Modern Iran]. *Gosudarstvo, obshchestvo, mezhdunarodnye otnosheniya na musul'manskom Vostoke (Afghanistan, Iran, Pakistan, Turtsiya, etnicheskij Kurdistan, sosednie musul'manskije rajony)* [State, Society, Interstate Relations on the Muslim West (Afghanistan, Iran, Pakistan, Turkey, Kurdistan and Neighboring Muslim Countries)], Moscow: IV RAN, Kraft+, pp. 210–218.

Kepel G. (2002) K «musul'manskoj demokratii?» [Towards a Muslim Democracy?]. *Neprikosnovennyj Zapas*, no 6(26). Available at: <http://magazines.russ.ru/nz/2002/6/kepel.html>, accessed 21.05.2018.

Khajesarvi Gh. (ed.) (2011/12) *Siyasat va Hokumat dar jomhuri-ye eslami-ye Iran* [Politics and Government in the Islamic Republic of Iran], Tehran: Imam Sadegh University (in Persian).

Lukoyanov A.K. (2009) *Islamskaya revolyutsiya. Iran – Opyt pervyj* [Islamic Revolution. Iran – First Experience], Moscow: May-print.

Mammedova N.M., Sanaei M. (eds.) (2001) *Iran: islam i vlast'* [Iran: Islam and Power], Moscow: IV RAN.

Moussawi I. (2011) *Shi'ism & The Democratisation Process in Iran with a Focus on Wilayat al-faqih*, London, UK: Saqi Books.

Shadlu A. (2002/03) *Takassorgaraii dar jaryan-e eslami. 1360–1380* [Factionism in the Islamic Current. 1360–1380], Tehran: Vozara (in Persian).

Sklyarov L.E. (1993) *Iran 60–80-kh godov: traditsionalizm protiv sovremennosti. Revolyutsiya i kontrrevolyutsiya* [Iran of 60–80th: Traditionalism against Contemporaneity. Revolution and Counter-revolution], Moscow: Nauka.

Ulchenko N.Yu., Mamedova N.M. (2006) *Osobennosti ekonomicheskogo razvitiya sovremennykh musul'manskikh gosudarstv (na primere Turtsii i Irana)* [Specific Features of Economic Development of Modern Muslim States (Experience of Turkey and Iran)], Moscow: Gorodets.

Voznesenskij A.D. (ed.) (2011) *Vostok i Politika. Politichiskie sistemy. Politichiskie kultury. Politichiskie protsessy* [Orient and Politics. Political Systems. Political Culture. Political Process], Moscow: Aspekt-Press.

Ислам и исламизм: пример трансформации религиозности в политику

Марат Фахрисламович МУРТАЗИН

кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник Центра постсоветских исследований, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е.М. Примакова Российской Академии наук. Адрес: 117997, Москва, Профсоюзная ул., д. 23. E-mail: mmurtazin@mail.ru

ЦИТИРОВАНИЕ: Муртазин М.Ф. (2018) Ислам и исламизм: пример трансформации религиозности в политику // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 190–205. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-190-205

АННОТАЦИЯ. В статье рассматриваются принципиальные различия между исламом как религиозной системой и исламизмом как политической идеологией. Хотя исламизм корнями уходит в религиозную систему ислама, но на каждом последующем этапе развития он пересматривал религиозную составляющую ислама в пользу социокультурных акцентов и все больше трансформировался в политическую идеологию. Особое внимание уделено дифференциации исламизма как политического движения от ислама как религиозного учения. Статья анализирует особенности формирования и развития разнообразных форм исламизма, включая его суннитскую и шиитскую разновидности. Рассмотрена связь исламизма с салафией. Проанализирован процесс активизации исламизма на современном этапе на примере транснациональной египетской организации «Братья-мусульмане». Автор рассматривает социальные причины развития радикальных форм исламизма, которые усиливают политический характер исламистских организаций и движений. Главным противоречием между исламистской идеологией и государством становится проти-

востояние религиозного сознания масс и светского характера государства. Негативным последствием дальнейшей политизации исламизма предстает легитимация насильственных действий против действующих властей и их лидеров. В статье отражены религиозные, исторические и идеологические послы, к которым обращались идеологи радикального исламизма для обоснования своих насильственных действий в форме джихадизма. Дается оценка исламистскому терроризму как экстремистской форме развития исламизма, которая полностью перестает быть религиозно ориентированной по своей сути и становится в один ряд с различными античеловеческими идеологиями.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: ислам, исламизм, политика, радикализм, терроризм

Введение

Термин «политический ислам», или его эквивалент «исламизм», получил широкое распространение после Иранской революции 1979 г. и стал одним из наиболее активных компонентов со-

временного политического дискурса. Этим термином стали обозначать новый феномен в форме возглавляемых образованными мусульманскими активистами политических движений, которые выступили за реисламизацию стран с преимущественно мусульманским населением, с одной стороны, и мусульманских миноритарных сообществ во всех остальных частях света, с другой [Roy 2017]. Само движение исламизма зародилось намного раньше, но не находилось в фокусе западного политического и идеологического внимания до того момента, пока не превратилось в серьезный перманентный общественно-политический фактор, объединивший различные слои населения в постоянно расширяющемся мусульманском мире. Исламизм трансформировался в широкое оппозиционное движение, направленное против вестернизации и глобализации. Очень часто истоки современного исламизма видят в том, что с начала XIX в. мусульманская цивилизация оказалась под растущим влиянием западных идей, но до определенного времени на Западе господствовало легковесное, если не сказать пренебрежительное, отношение, в частности со стороны европейских исследователей и востоковедов, к внутримусульманским политическим движениям. Это сдерживало их интерес к изучению взглядов таких сторонников мусульманского возрождения (*нахды*)¹, как Мухаммад Абдо (1849–1905) в Египте, Джамаль ад-Дин аль-Афгани (1839–1897) в Иране и Афганистане, Мухаммад Икбал (1876–1938) в Индии и др. Именно это ученые инициировали свои религиозные и идеологические изыскания для того, чтобы дать отпор

все возрастающему экономическому, политическому и культурному вторжению западной цивилизации в мусульманский мир. Однако сами основатели возрожденчества и реформы в исламе еще не были исламистами в современном понимании, поскольку их главной целью являлось культурное и идейное обновление жизни мусульманского сообщества – уммы, а не решение политических задач. Реформаторы не рассматривали европейские страны в качестве главных виновников упадка исламской цивилизации, а пытались найти имманентное объяснение, почему мусульманские страны оказались в числе отстающих по всем показателям. Панацеей от социально-экономических бед и культурного отставания они считали возрождение ислама и его исконных ценностей, благодаря которым можно было бы трансформировать мусульманский мир так, чтобы его государства заняли достойное место на цивилизационной карте человечества [Ходжсон 2013, с. 938, 961, 992].

После разгрома могущественной Османской империи и раздела ее территории в результате Первой мировой войны на Западе стало превалировать представление, что главный его противник на мусульманском Востоке, владевший частью европейской территории, побежден навсегда. По окончании этой войны весь мусульманский мир оказался разделенным на новые территории под протекторатом или колониальным правлением различных европейских стран. Главными игроками на этом пространстве стали Великобритания, Франция, Италия, к которым позднее неформально присоединились США. Практически до конца Второй мировой войны западный мир

¹ Термин «исламизм» еще не имел широкого хождения в мусульманской среде, поэтому чаще использовались слова «возрождение» и «реформа».

старался не вникать в идеологические процессы, происходившие в различных частях мусульманского мира, считая это делом внутримусульманским и не имеющим отношения к развитию западной цивилизации. В этих условиях идея единства Арабского Востока, и еще шире – мусульманской *уммы*², на основе духовной и религиозной общности продолжала сохраняться в умах просвещенных мусульман и религиозных деятелей. После того как Мустафа Кемаль Ататюрк объявил в Анкаре в 1924 г. о ликвидации халифата, главой которого являлся османский султан, в ходе различных исламских конференций выдвигались идеи возрождения этой формы объединения мусульман, но они не нашли реального воплощения в силу крайней разрозненности мусульманских правящих элит и их лидеров. Тем не менее новая общественно-политическая ситуация в мусульманском мире, лишившемся формально собственного исламского государства, стала причиной формирования религиозно ориентированной оппозиции, которая противостояла колониальному господству Запада и светски ориентированным правительствам новообразованных мусульманских стран.

Ислам и исламизм

Философия исламизма исходит из того, что не только арабы как исконные носители идей ислама, но и все остальные мусульманские народы могут жить на пространстве, имеющем общий религиозно-политический исламский фундамент. Исламизм как феномен современной геополитической ситуации имеет глубокие корни и в исто-

рическом, и в социальном, и в политическом аспектах, поэтому, как пишет российский исламовед А.В. Малашенко, ему «не стоит давать односложное определение» [Малашенко 2006, с. 48]. Поскольку понятия «ислам» и «исламизм» генетически и онтологически тесно связаны между собой, возникает необходимость в научном исламоведческом дискурсе отличать не имеющий по религиозному и догматическому содержанию политической направленности *ислам* как одну из наиболее широко распространенных в мире религий от узко политического и чаще всего негативно окрашенного феномена *исламизма*, который в той или иной мере проявлялся на различных этапах развития мусульманской *уммы*, а также в пределах отдельных мусульманских государств на протяжении более чем 14 веков бытования ислама. В этой области существует навязанный рядом западных и отечественных исламоведов [Grunebaum 1956, pp. 153–169; Батунский 1974] и поддержанный самими мусульманскими исламистами стереотип, что религия и политика в исламе соединяются воедино, поскольку ислам не имеет деления на церковное и мирское. Неразделенность религии и политики в исламе, воплощенную в «теологически-рационалистическом монизме» (по Батунскому), видят в отсутствии института, равнозначного христианской церкви, слитности религиозного и общественного аспектов существования *уммы*, непосредственном участии мусульманских богословов в судебно-правовой сфере деятельности государства и т.п. Однако более беспристрастный и объективный взгляд на эту проблему указывает, что все это было характерно для сред-

2 Понятие «*умма*» в его религиозной трактовке охватывает всех людей, принявших учение ислама, независимо от их этнической, социальной или географической принадлежности.

невекового периода развития мусульманских государств – во времена праведных халифов, Омейядского и Аббасидского халифата, но в ходе формирования и развития Османской империи, Сефевидского и Каджарского государств в Иране религия все меньше вмешивалась в политические дела и отделялась от властных компонентов в существовании мусульманской *уммы*.

Кроме того, более внимательный анализ главных источников ислама и его религиозной практики совершенно очевидно свидетельствует об обратном.

В соответствии с Кораном и Сунной все здание ислама покоится на пяти столпах (*аркан*):

- 1) *шахада* предписывает всякому верующему признавать единственность Бога-Аллаха и посланничество миссию Мухаммада;
- 2) *саяят* обязывает совершать пятикратную ежедневную молитву, а также еженедельную пятничную и праздничные молитвы;
- 3) *закят* предусматривает, чтобы обеспеченные мусульмане отдавали некоторую часть своих урожаев и доходов в пользу нуждающихся;
- 4) *саум* устанавливает соблюдение поста в течение месяца Рамадан;
- 5) *хадж* регламентирует совершение паломничества в Мекку к главному мусульманскому храму.

Из этих пяти предписаний, которые обязательны для всех мусульман, независимо от их принадлежности к течению и направлениям в исламе, не вытекает никаких указаний или предписаний относительно обязательности и необходимости ведения политической деятельности, связанной с обустройством мусульманской общины и жизнью ее рядовых членов. Мусульманин обязан верить в Бога и Его Посланника, молиться, поститься, более обеспе-

ченные из них должны также отдавать часть своего дохода и совершать паломничество. Ислам не вменяет в обязанность верующих исполнение каких-либо общественно-политических функций. Точно так же и вероучение ислама – *акыда* предписывает верить в Единого Бога, Его ангелов, священные писания, посланников, жизнь последнюю и вечную, а также в предопределение, что абсолютно не коррелирует ни с какими общественно-политическими задачами.

Сравнивая эти два комплекса религиозной догматики и практики, можно сделать вывод, что ислам, как и многие другие религии, ставит во главу угла взаимоотношения человека с Богом, веру в существование сверхъестественных и трансцендентных сил и явлений, которые способствуют моральной адаптации верующего к суровой действительности. Рядовой мусульманин не может, а по мнению большинства богословов и не должен, вдаваться во все детали текста Корана. Верующий обязан читать отдельные суры и аяты во время молитвы только на арабском языке, не понятном не только иноязычным мусульманам, но и самим арабам, которые в подавляющем большинстве владеют только арабскими разговорными диалектами, существенно отличающимися от классического языка Корана. Еще более сложная ситуация складывается с Сунной. Она содержит сотни тысяч преданий и высказываний пророка Мухаммада – *хадисов*, большая часть которых признаются «слабыми» – *да'иф*, «подложными» – *мауду'*, «редкими» – *шазз*, то есть нерелевантными ни в религиозной жизни, ни в общественной мусульманской практике. Изучить все тексты Сунны было не под силу даже самым широко образованным мусульманским ученым-энциклопедистам, поэтому очень часто комментирование ха-

дисами разнообразных аспектов жизни уммы предстает как предвзятое и нацеленное на оправдание не свойственных исламу политических феноменов. Таким образом, ислам как религиозное учение в своих главных источниках для основной массы мусульман является духовным наставлением и регулятором духовной жизни, но вовсе не дает им пути и способы решения экономических, общественных или производственных проблем. Именно благодаря такой аполитичности и чисто духовной ориентированности ислам смог обрести и сохранить более 1,7 млрд последователей, которые мирно проживают во всех странах мира и адаптируются к любому общественно-политическому и экономическому строю и режиму.

Истоки исламизма

В совершенно ином виде предстает исламизм как политическая идеология нового времени, которая видит в основе обустройства мусульманской уммы главенство шариата как набора социорелигиозных установок, выведенных в результате богословских изысканий – *иджтихада* мусульманских ученых разных эпох. Хотя свои выводы эти богословы делали на основе текстов Корана и Сунны, но они были уже результатом рационалистического истолкования священных текстов, а не самими религиозными догмами.

В социологическом аспекте исламизм исходит из постулата отстраненности основной массы мусульман от политики. Это объясняется принципом деления уммы на массу – *'амма* и элиту – *хасса*. Согласно этой теории, термины которой впервые упоминаются еще в произведениях Абдаллаха ибн аль-Мукаффа (721–757), мусульманское общество делится на два основных класса: *хасса* (мн. ч. *хавасс*) –

«элита, избранные, особые люди»; *'амма* (мн. ч. *'авамм*) – «масса, простонародье, чернь» [Наумкин 1981, с. 40]. Это деление касалось различий людей и в социальном плане, и в интеллектуальном отношении, и в религиозном и духовном аспектах, а также и в плане участия в управлении политической жизнью общества и государства.

Ислам как абсолютно открытая религиозная система доступен всем массам-*'авамм*, но он оставляет проблемы общественно-политического обустройства уммы за границами религиозного учения. Поэтому с самого начала цивилизационного развития уммы массы-*'авамм* оказались отстраненными от непосредственного участия в решении социально-политических, культурных или интеллектуальных проблем своего сообщества, которые были отданы на откуп элитам-*хавасс*. И именно в интересах этой элиты, а далее и в интересах тех внутренних и внешних общественно-политических сил, с которыми приходилось сталкиваться огромному мусульманскому миру, выстраивалась система социально-политической практики на протяжении всей истории его существования. При этом ислам в той форме, в которой он бытовал среди массы верующих мусульман различного этнического, социального, материального статуса, сохранял только религиозно-обрядовый характер, а институты религиозной организации редко вмешивались в дела власти и государства. Скорее наоборот, религия и ее институты использовались в интересах правящих слоев для управления огромной полиэтнической массой людей, оказывавшихся под властью мусульманских государств.

Мусульманская умма с самого момента своего возникновения в Мекке и Медине столкнулась с необходимостью выстраивания взаимоотношений как внутри себя, так и с внешни-

ми общественно-политическими силами. Среди современных мусульманских исследователей господствует мнение, что уже сам пророк Мухаммад, облеченный божественным откровением, сразу же после переселения-хиджры в 622 г. возложил на себя функцию политического руководителя сообщества племен, живших в городе Йасриб (позднее Медине), и групп переселенцев из Мекки, прибывших сюда вместе с пророком [Мифтах 2003, с. 25]. Таким образом, предтечей исламизма и первым политическим деятелем в исламе можно считать самого пророка Мухаммада, который возглавил новый город-государство в Медине, будучи избранным всеми вождями племен города, включая мусульманские, языческие и иудейские. В основу племенных и общественных взаимоотношений был положен текст договора-сахифа, который мединцы заключили с Мухаммадом и его сподвижниками, переселившимися из Мекки. Главным юридическим актом этого договора стало то, что племена Медины принесли клятву верности – *бай'а* Мухаммаду и признали его своим третейским судьей во всех спорах и конфликтах. При этом сам пророк не получил никаких светских титулов и должностей и легитимировал свою власть лишь теократическим авторитетом, благодаря тому что его признавали посланником Аллаха³. Своей главной миссией пророк Мухаммад считал утверждение ислама среди тех племен и народов, которые жили на Аравийском полуострове и близлежащих территориях. В этом он руководствовался многочисленными откровениями, которые он получал от Бога по различным конкретным поводам и со-

бытиями (*асбаб ан-нузул*), и все свои решения соотносил с божественной мудростью.

Из этого можно заключить, что период правления пророка Мухаммада в Медине с момента хиджры в 622 г. до смерти в 632 г. стал примером первой и чистой теократии в истории ислама, когда политическая власть пророка была признана как проявление божественной воли, а не власть силы или общественного выбора. Логическим продолжением чистой теократии стало правление четырех праведных халифов – Абу Бакра (632–634), Умара (634–644), Усмана (644–656) и Али (656–661), которые были не только ближайшими сподвижниками Мухаммада, но и продолжателями его религиозной и политической традиции и практики. Они непосредственно из уст самого пророка воспринимали божественные откровения и были хранителями тех общественных норм и законов, которые воплощались через посланника Аллаха в реальной жизни. Различие между пророком и праведными халифами заключалось в том, что первый имел право и возможность дополнять и даже изменять религиозные положения и общественные нормы от имени Бога, а халифы, которые унаследовали от Мухаммада только политическую власть, но не миссию посланничества и пророчества⁴, могли вносить преобразования в форму и методы управления расширяющегося по территории и числу адептов мусульманского халифата. Их тридцатилетний период правления признается суннитами образцом и идеалом исламского государства в форме праведного халифата, поскольку каждый из этих четырех халифов является

3 Здесь напрашивается параллель с христианским ритуалом помазания Божия на царствование.

4 Согласно аяту 40 суры 33 Корана, богооткровенная миссия окончательно и бесповоротно завершилась со смертью пророка Мухаммада.

праведным (*рашид*). Однако если период правления Мухаммада можно определить как чистую теократию, то праведный халифат после смерти пророка как носителя божественного откровения превратился в опосредованную теократию, в рамках которой праведные халифы могли лишь руководствоваться текстом Откровения в виде Корана и Сунны и личным примером поведения самого посланника Аллаха при решении религиозных и общественно-политических вопросов.

Первоначальным источником исламизма стали взгляды раннемусульманских религиозных лидеров и богословов на проблемы обустройства власти и ее передачи в протогосударстве, которое сформировалось в Медине и к 661 г. объединило под знаменем ислама не только различные племена Аравийского полуострова, но и территории современного Йемена, Ирака, Ирана, Сирии, Ливана, Иордании, Палестины, Египта и Ливии. Это протогосударство-халифат стало объектом идеализации последующих поколений *уммы*, поскольку воплощало в себе пример теократии, где в наиболее явной форме актуализировалась богоданная власть, ниспосланная пророку Мухаммаду через Откровение и унаследованная его ближайшими сподвижниками в лице праведных халифов.

По мнению многих мусульманских богословов, по прошествии 30 лет со смерти пророка и с приходом к власти династии омейядов в 661 г. само мусульманское государство перестало быть теократией, а превратилось в монархию, как было предсказано Мухаммадом в одном из хадисов⁵. Признаки отхода от теократии проявились сразу же после кончины пророка, поскольку,

согласно суннитской традиции, сам он не назначил своего преемника во власти, чем было вызвано возникновение первого крупного раскола в мусульманском сообществе. В ближайшем окружении Мухаммада возник конфликт по поводу того, кто должен стать преемником-халифом посланника Аллаха во главе тогда еще не столь многочисленной и не столь широко распространенной мусульманской общины. Одни из сподвижников выступили за принцип выборности халифа из числа старейших мусульман и членов мекканского племени Курайш, что и было реализовано де-факто сразу же в день смерти Мухаммада. Заложенный этим событием принцип перехода власти на выборной основе лег в основу учения о *халифате* в рамках главного ортодоксального течения в исламе, последователи которого называются суннитами – *ахл ас-сунна*. Другая, меньшая, часть сподвижников предлагала поставить во главе общины двоюродного брата пророка Али ибн Абу Талиба, который был женат на его дочери Фатиме и был отцом внуков Мухаммада, что являлось основанием династического принципа передачи власти. Этот принцип позволял в большей степени сохранить теократические черты правления мусульманского общества и стал основополагающим в учении об *имамате* в рамках оппозиционного суннизму течения шиитов – *ахл аш-ши'а*. Каждое из этих течений со временем выстроило свою особую систему взглядов и идеологием не только в вопросе назначения/избрания правителя, который стал главной причиной раскола *уммы*, но и в сфере богослужения, ритуальной практики, вероучения и толкования Священного Писания. В любом случае, к настояще-

5 В переводе на русский текст хадиса звучит так: «В моей общине халифат просуществует тридцать лет, после чего наступит царствование».

му моменту мусульманская *умма* разделяется на два основных лагеря, первый из которых относится к суннитскому большинству, составляющему приблизительно 90% общего числа, а второй – к шиитскому меньшинству, формирующемуся соответственно только из 10% мусульман.

Вот как характеризуют различия в принципах передачи власти правителя-имамом⁶ мусульманские исследователи: «Сунниты считают, что источником власти имама является решение *уммы* как в виде референдума, так и через выборщиков. Но, даже получая власть от *уммы*, имам обязан признавать суверенитет шариата, и в этом отличие теории власти в исламе от светской демократии, где источником власти и суверенитета является народ. Что касается теократии, то при ней власть правителя исходит непосредственно от Бога, и никто не вправе отстранить его от власти. Шииты утверждают, что имам получает власть от Аллаха, поскольку он может быть назначен только из потомков рода последнего праведного халифа Али ибн Абу Талиба, двоюродного брата и зятя Пророка. Переход власти к имаму не относится к вопросам, касающимся всех членов общины. По мнению шиитов, Пророк не мог оставить без решения вопрос назначения своего преемника-имам или порекомендовать это дело выбору *уммы*, поэтому он сам назначил следующего имама, чистого от грехов больших и малых. По мнению шиитов, предназначением имама является управление людьми в вопросах земной и будущей жизни по тому подобию, как это делал Пророк. Но если Пророк правил от имени Аллаха без посредника, то имам правит от имени Аллаха при посредничестве Пророка» [Ал-Хайят 1999, с. 69].

На основании вышесказанного мы можем заключить, что феномен исламизма начал складываться уже на самом раннем этапе развития ислама и заложил принципиальные различия в вопросы общественно-политического обустройства мусульманской *уммы*. Основным противоречием стала дихотомия выборности правителя или династического принципа передачи власти. В соответствии с этим, рассматривая корни современного исламизма, необходимо концептуально различать исламизм суннитский и исламизм шиитский, которые по-разному трактуют основной вопрос обустройства мусульманского сообщества и исламского государства.

Суннитский исламизм и салафия

Суннитский исламизм берет начало в одной из центральных проблем общественного развития *уммы* после смерти пророка Мухаммада – проблеме передачи религиозно-политической власти. Суннитское направление в исламе легитимировало принцип выборности наместника-халифа, который выступает в качестве заместителя пророка Мухаммада в вопросах управления делами мусульманской *уммы*, а идеалом политического правления в суннизме стал халифат. Именно поэтому возрожденные теории обновленного исламского государства в современном мусульманском мире фундируются на идее возрождения халифата времен пророка Мухаммада и его сподвижников-асхабов.

Зачастую истоки суннитского исламизма возводят к религиозно-богословскому концепту, который называ-

6 Как сунниты, так и шииты предпочитают называть религиозно-политического руководителя имамом.

ют салафизмом. Этимологически это название происходит от арабских слов *салаф* *салихун*, что на русский язык можно перевести как «поколение праведных предшественников». Учитывая, что по сути сам этот концепт не является политическим, мы предпочитаем использовать арабизированное название *салафия*, которое представляется нам предпочтительным по сравнению с политически маркированным и более русифицированным вариантом «салафизм».

Салафия представляет собой направление исламской религиозной мысли, основанное на понимании Корана и Сунны в соответствии с теми представлениями, которые имелись у *салаф* *салихун*. К ним относятся сам пророк Мухаммад, его сподвижники (ар. *асхаб*), ближайшие поколения «последовавших» (ар. *таби'ун*) и «последовавших за последовавшими» (ар. *атба' таби'ин*). На последних *салаф* *салихун* прекратились. Салафия – не отдельное религиозное течение в исламе, как суннизм и шиизм, и не отдельная религиозно-богословская школа (*мазхаб*), каковыми в суннизме являются ханафиты, шафииты, маликиты, ханбалиты. Салафия сформировалась как религиозная концепция суннитских мусульманских богословов и правоведов, которые выступали за строгое выполнение изложенного в Коране и достоверных хадисах и предписывали пользоваться только авторитетными источниками, переданными со слов *салаф* *салихун*. Салафия в богословском дискурсе выступала, прежде всего, против многочисленных религиозных нововведений – *бид'ат*, которые появились уже в первые столетия существования ислама, но первоначально мало затрагивала вопросы общественно-политического устройства *уммы*. Однако главные особенности салафитских трактовок положений Корана и Сун-

ны, а именно – нетерпимость к любым нововведениям как в религиозной, так и в общественной сферах, категорическое отрицание рациональных подходов в богословских вопросах, если они хоть в чем-то противоречили мнению *салаф*, – трансформировались впоследствии в общественно-политические идеи, вытекающие из этих религиозных установок. В *теологическом* плане салафию можно рассматривать в качестве одной из богословских концепций мусульманской мысли наравне со многими другими, включая *мутазилизм*, *суфизм*, *фалсафу*, *калам* и пр., но ее истоки находятся не в политической, точнее исламистской, а в религиозно-богословской сфере, поскольку ранняя салафия не решала вопросы передачи власти, общественно-политического и экономического устройства жизни *уммы*.

С течением времени положения салафии стали активно использоваться более поздними мусульманскими идеологами, которые стали вторгаться в сферу политики и властных отношений как внутри различных мусульманских государств, на которые распался первоначальный единый халифат, так и в вопросах их внешних связей. Идеологические взгляды и общественная деятельность таких ученых, как Ибн Таймия (1263–1268), Ибн ал-Каййим (1292–1350), Мухаммад ибн Абд ал-Ваххаб (1703–1792), трансформировали салафитские концепции в один из компонентов идеологии исламизма. Именно эти богословы стали предшественниками современного исламизма, их взгляды и сочинения составляют религиозную основу подавляющего большинства современных радикальных и экстремистских исламистских движений и организаций, включая «Аль-Каиду» и «Исламское государство» (запрещены в РФ). Таким образом, хотя современный суннитский исламизм

и имеет определенные онтологические связи с салафией, но они не являются полностью идентичными друг другу, поскольку первый концепт чисто политический, а второй тяготеет к религиозной составляющей.

Большинство суннитских исламистов-теоретиков второй половины XX в. во главе с Абу ал-Аля ал-Маудуди (1903–1979) выдвигали идею воссоздания исламского государства, в котором верховенство власти-*хакимийя* будет принадлежать Аллаху. «Верховенство власти во всех смыслах принадлежит только Аллаху, поскольку Он является истинным правителем в реальной действительности» [Ал-Маудуди 1985, с. 137]. При этом главный идеолог салафитского исламизма выделяет два вида верховенства власти: законодательное и политическое. Законодательная власть воплощена в положениях шариата, который является прерогативой самого Аллаха, но политическая власть реализуется людьми путем выполнения богоданных положений шариата. Очевидно, здесь ал-Маудуди пытается найти компромисс между кораническим установлением всемогущества Аллаха и реальной практикой политического обустройства современного общества, но его тезисы пока не находят реального воплощения.

Шиитский исламизм

Шиитский исламизм имеет более глубокие исторические корни, поскольку происходит из главной идеи шиизма об особом, благословенном самим Богом праве на руководство мусульманским сообществом-*уммой* зятем пророка Мухаммада Али ибн Абу Талибом (ум. 661) и его потомками, которые получили в шиизме почетный титул *Аль аль-Байт* – «Род Дома Пророка». С первых лет существования мусульманско-

го государства шиизм занял место религиозно-политической оппозиции, которая изначально признала незаконным избрание Абу Бакра, Умара и Усмана халифами посланника Аллаха. Приход к власти Али после убийства Усмана в 656 г. стал причиной первой гражданской войны в мусульманском государстве, которая навсегда разделила единую *умму* на два противоборствующих лагеря и привела к власти династию омейядов. Они, по мнению многих суннитских и шиитских богословов, не только отступили от принципа выборности халифа или принадлежности имама к *Аль аль-Байт*, но и узаконили монархическую династию в рамках исламского халифата. После омейядов монархии продолжили свое существование вплоть до наших дней. Сохранение монархического правления в современном исламском мире часто используется исламистами, чтобы обвинить не только республиканские, но и монархические режимы современного мусульманского мира в отступлении от норм шариата.

Идеи шиитского исламизма основаны на учении об *имамате*, которое канонизирует и в религиозном, и в политическом аспекте передачу власти только внутри рода Али. Оно было разработано в антиомейядских сочинениях шиитских богословов, которые придали интерпретации отдельных коранических текстов и хадисов политическое звучание. Тем самым они провозгласили «божественную природу» власти рода Али, а последующих имамов-правителей объявили продолжателями «божественного руководства» пророка Мухаммада, подкрепив это учением об эманации «божественного света» в души имамов. Согласно шиизму, имамы не нуждаются в каком-либо земном источнике власти, каким для суннитов является *иджма* – единогласие *уммы* при выборе правителя-халифа. По

мнению шиитских богословов, имамы, являясь наместниками самого Аллаха, безгрешны и чисты в своих деяниях, поэтому их право на власть является неоспоримым. Шиитский исламизм лег в основу религиозно-политической идеологии иранской революции 1979 г. В обновленном виде доктрина имамата воплотилась в идеологии «*веляят-е факих*», которая обосновывает право аятоллы как носителя высшей духовной субстанции на власть в современном Иране [Прозоров 2004, с. 279–285].

Исламизм в новой истории

Одной из первых и наиболее известных во всем мире организацией исламистского характера следует считать запрещенное в РФ движение «Братьев-мусульман» (БМ), возникшее в Египте в 1928 г. Идейный основатель и лидер БМ Хасан аль-Банна (1906–1949) выступал за чисто просветительский характер этого движения, но уже в 1932 г., после первой конференции БМ, началась его усиленная политизация [Ражбадинов 2004, с. 44]. В последующие годы филиалы БМ и аффилированные с ними организации появились не только в арабских странах, но и во многих других странах суннитского мусульманского мира, что стало ярким проявлением растущего международного характера современного исламизма. Параллельно с БМ в различных странах мусульманского мира в середине XX в. развернули свою деятельность и другие международные исламистские организации, наиболее известными из которых стали запрещенные в РФ *Таблиги Джамаат* («Группы призыва»), созданная в Индии, и *Хизб ат-тахрир аль-ислами* («Партия исламского освобождения»), основанная в 1953 на территории Палестины [Муртазин 2017, с. 111–114].

Тем не менее вплоть до 70-х гг. XX в. исламизм оставался в тени националистических политических процессов, которые были связаны с борьбой мусульманских народов за освобождение от колониальной зависимости. Как на арабском Востоке, так и во многих других частях мира ислама во главе освободительных движений стояли национально-политические организации, к которым самым тесным образом примыкали офицерские группы. Сама идеология освободительной борьбы была национальной, в меньшей мере классовой, но отнюдь не религиозной. Более того, подавляющее большинство новых лидеров освободившихся арабо-мусульманских стран, начиная с Гамаля Абдель Насера, всячески пресекали любые попытки исламистских организаций влиять на политическую жизнь, хотя и признавали ислам как основу культурной и духовной жизни своих стран. Наиболее показательным в этом отношении является положение БМ в Египте: организация поддержала революционный переворот Насера 1952 г., но в последующие годы была подвергнута жесточайшим репрессиям, вплоть до казни руководителей [Ражбадинов 2006, с. 179–192].

Исламизм и джихадизм как его радикальная форма

В Египте в середине 50-х гг. XX в. возникли первые религиозно-экстремистские организации, которые трансформировались из умеренного крыла БМ в такие, как *Аль-Гамаа аль-исламия* («Исламская группа»), *Аль-джихад аль-ислами* («Исламский джихад»), *Ат-такфир валь-хиджра* («Объявление безбожниками и переселение»). Одна из главных причин подобных трансформаций заключалась в том, что движение БМ, обладавшее сильным влия-

нием в среде религиозно-ориентированного населения египетской провинции, стало серьезной политической оппозицией новой светской власти, во главе которой встала военная элита из крупных городов. В конечном итоге антагонизм между секулярным и исламистским трендами дальнейшего развития арабо-мусульманского общества привел к тому, что исламисты в подавляющем большинстве подверглись преследованиям и гонениям и многие из них оказались в местах заключения.

Джихадистские движения строили свой религиозно-политический концепт на триаде: *хиджра*, *такфир*, *джихад*. Они выдвигали шариат как комплекс основополагающих религиозных и социальных доктрин, нацеленных на реализацию нового общественно-политического обустройства мусульманской *уммы*. По мнению сторонников джихадизма, восстановить религиозную идентичность любого мусульманского сообщества возможно только путем силовых и насильственных действий, направленных против внутренних и внешних врагов ислама. Первым шагом, необходимым для борьбы за установление исламского порядка, джихадисты выдвигали *хиджру* как самоизоляцию от общества, в котором правят чуждые исламу светские законы, нормы общественного поведения и культурные традиции. Само слово *хиджра* обозначает переселение пророка Мухаммада из языческой Мекки в Медину в 622 г. Джихадисты стремятся уподобиться в своих действиях Пророку и его сподвижникам, которые ушли из языческого общества и создали собственную религиозную общину и государство и уже из него начали вооруженную борьбу со своими противниками. Но поскольку в современном мире подобное исламское государство не существует, то и *хиджру* джихадисты предлагают совершать внутри самого себя, своей семьи, своего окружения, отдаля-

ясь от всего светского и стремясь благочестиво соблюдать те нормы и предписания, которые были присущи первым праведным поколениям мусульман – *салаф салихун*. Вторым постулатом джихадистской триады стал *такфир*, который был разработан ранними салафитами для того, чтобы определить, кого из людей, в том числе и мусульман, можно отнести к категории неверующих-*кафиров* и, исходя из этого, считать достойным наказания и даже смертной казни. Согласно шариату, жизнь и имущество вероотступника перестают быть запретными для других мусульман, поэтому постулат *такфира* оправдывает различные насильственные действия в отношении неверующих. При этом обвинение в *такфире* чаще всего выдвигалось в отношении руководителей мусульманских стран, которых джихадисты под разными предлогами обвиняли не только в отступлении от норм шариата и следовании чуждым исламу светским принципам, но и в притеснении истинных мусульман, каковыми они считали прежде всего себя. Из этих двух постулатов вытекала обязательность ведения борьбы против существующей власти насильственными методами. Следует отметить, что *джихад* на протяжении всей истории ислама является одним из самых спорных по содержанию и статусу предписаний ислама. *Джихад* не входит в число пяти обязательных религиозных обязанностей мусульман, установленных Кораном и Сунной. Несмотря на то, что его чаще трактовали как духовную и идейную борьбу за веру, сама обязанность вести вооруженную борьбу в защиту ислама против неверующих никогда не оспаривалась ни одним мусульманским богословом. Более того, один из самых авторитетных салафитов Ибн Таймийа установил *джихад* как шестой столп ислама наряду с остальными каноническими пятью, что стало основанием для всех сторонников джихадизма

оправдывать свои насильственные действия в отношении тех, кого они признают *кафирами*.

Исламизм и терроризм

К концу XX в. идеология исламизма получила все более широкое распространение в отдельных государствах огромного мусульманского мира, особенно в Алжире, Египте, Йемене, монархиях Аравийского полуострова, Афганистане, Пакистане, Малайзии, Индонезии и др. География исламизма также расширилась в 90-х гг. прошлого столетия за счет образования новых независимых мусульманских стран на постсоветском пространстве, где деятельность исламистов осталась на определенном этапе без контроля со стороны государства: в Азербайджане, Таджикистане, а также на российском Северном Кавказе. Кроме того, джихадизм приобрел не только международный, но и глобальный характер. «Аль-Каида» объединила сторонников экстремистских организаций из афро-азиатского региона, впоследствии за «Исламское государство» (ИГ)⁷ выступили представители практически всех континентов, включая Западную Европу, США и Австралию. Глобализация исламизма, исламистского экстремизма и терроризма стала объективной реальностью.

Изменились и методы деятельности радикальных исламистов, которые перешли от насилия по отношению к отдельным представителям и учреждениям власти, от вооруженных актов неповиновения и ведению локальных войн к действиям по массовому устрашению значительных групп населения, включая самих мусульман. Последующее развитие джихадизма при-

вело к псевдорелигиозному терроризму против масс людей без учета их этнической и религиозной принадлежности. Исламистский терроризм оказался к настоящему моменту самым жестоким результатом политизации ислама. Крупнейшими проявлениями подобного терроризма стали взрывы жилых домов в России, нападение на Всемирный торговый центр в Нью-Йорке и др.

Наконец, важно отметить расширение социального, возрастного и гендерного спектра вступающих в ряды исламистских террористических организаций. Первые исламистские группы объединяли мусульман достаточно зрелого возраста, в основном мужчин, религиозно окрепших, имеющих относительно высокий уровень образования, которые стремились распространить свои идеологические принципы главным образом среди верующей части мусульманского населения. Переход к стадии джихадизма существенно расширил круг вовлеченных в экстремистские группы, охватил больше молодых мусульман, не столь строго соблюдающих религиозные предписания ислама, но отличающихся максималистскими и радикальными убеждениями. Распространение джихадизма шло особенно активно в среде заключенных, где вели пропаганду наиболее активные исламисты, оказавшиеся за решеткой за политические убеждения. Именно они увлекли за собой большое число не окрепших в религиозном плане молодых мусульман, преступивших закон, но готовых пойти на любые насильственные действия под воздействием исламистских призывов. Современный международный терроризм, действуя намного активнее и шире, в том числе через социальные сети в интернете, вовлекает людей абсолютно различного социального и на-

⁷ «Аль-Каида» и ИГ запрещены в РФ.

ционального происхождения, вступивших на религиозный путь не по убеждениям, а на фоне эмоциональных порывов, главной мотивацией действий которых являются не духовные ценности, а стремление проявить свою необычность, желание выйти за принятые в обществе нормы и традиции. Очень часто этому воздействию оказываются подвержены женщины и совсем молодые люди. Именно поэтому многие террористические акты в различных странах мира, особенно в Европе, в последние годы совершены людьми, которые были в течение всей предыдущей жизни далеки от религии и даже, наоборот, заняты в таких запрещенных в исламе сферах деятельности, как продажа алкоголя, реализация наркотиков, услуги сексуального характера. Отход исламистского терроризма от религиозных ценностей особо ярко проявился в деятельности ИГ, которое даже его бывшие участники, определили как неисламское⁸.

Заключение

Проследив трансформационные процессы, которые привели к тому, что исламизм, берущий начало в религиозном учении ислама, на каждом последующем этапе развития все более отдалялся от духовных ценностей и религиозных норм, мы приходим к выводу, что исламизм в его современном виде следует трактовать как явление политического порядка. Религиозные элементы исламизма отражают его историческую связь с исламом, но сама идеология исламизма ставит во главу угла политическую проблему власти и устройства общества в соответствии с отдельными установлениями Корана

и Сунны. Каждый последующий этап развития исламизма расширяет разрыв между его политической идеологией и религиозным учением ислама. Кроме того, сам исламизм становится основой для возникновения радикальных политических движений, которые провозглашают насилие как основной метод борьбы за власть. Наиболее ярким примером использования идеологии насилия в исламизме стал джихадизм. И наконец, наиболее опасной для мирового сообщества стала практика международного исламистского терроризма, который полностью противоречит религиозной сути ислама, поскольку терроризм стоит в одном ряду с разнообразными античеловеческими идеологиями, а ислам остается мировой религией, которую исповедует значительная часть человечества.

Список литературы

- Ал-Маудуди А.А. (1985) Теория ислама и его путь в политике, законодательстве и конституционном праве. Джидда (на араб. яз.).
- Ал-Хайят А. (1999) Политическая система в исламе: политическая теория и система власти. Каир (на араб. яз.).
- Батунский М.А. (1974) К проблеме взаимоотношений религиозной и политической элит на мусульманском Востоке // Общество, элита и бюрократия в развивающихся странах Востока. Кн. 1. М.: Наука. С. 82–105.
- Малашенко А.В. (2006) Исламская альтернатива и исламистский проект. М.: Весь мир.
- Мифтах А.А. (2003) Система власти в исламе. Теория и практика. Каир (на араб. яз.).

8 «Сафари по-сирийски». Рассказ бывшего боевика, сбежавшего из ИГИЛ (б/р) // Кавказский узел // http://www.kavkaz-uzel.eu/articles/Safari_Siria_rasskaz_boevika, дата обращения 19.05.2018.

Муртазин М.Ф. (2017) Международные террористические организации и их деятельность на постсоветском пространстве // *Россия и новые государства Евразии*. № 4. С. 105–116.

Наумкин В.В. (1981) К вопросу о хасса и амма (традиционная концепция «элиты» и «массы» в мусульманстве) // Смилянская И.М., Кямилев С.Х. (ред.) *Ислам в истории народов Востока*. М.: Наука. С. 140–150.

Прозоров С.М. (2004) *Ислам как идеологическая система*. М.: Институт востоковедения, Восточная литература.

Ражбадинов М.З. (2004) *Египетское движение «Братьев-мусульман»*. М.: Институт востоковедения РАН, Институт изучения Израиля и Ближнего Востока.

Ражбадинов М.З. (2006) *Умеренный исламизм в Египте на примере деятельности организации «Братья-мусульмане»*. М.: Русский язык.

Ходжсон М. (2013) *История ислама: Исламская цивилизация от рождения до наших дней*. М.: Эксмо.

Grunebaum G.E. von (1956) *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago.

Roy O. (2017) *Political Islam after the Arab Spring. Between Jihad and Democracy* // *Foreign Affairs*, November/December, 2017 // <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring>, дата обращения 18.05.2018.

Islam and Islamism: a Case Study of the Religion Transforming into the Politics

Marat F. MURTAZIN

PhD in Philosophy, Leading Researcher, Center of Post-Soviet Studies, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations of the Russian Academy of Sciences. Address: 23, Profsoyuznaya St., Moscow, 117997, Russian Federation. E-mail: mmurtazin@mail.ru

CITATION: Murtazin M.F. (2018) Islam and Islamism: a Case Study of the Religion Transforming into the Politics. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 190–205 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-190-205

ABSTRACT. *The article deals with the principal peculiar differences between Islam as a religious system versus Islamism as a political ideology. Despite of some religious roots connecting Islamism with the theological system of Islam at the early stage each subsequent step of Islamist progress was in its way to the political transformation as an ideology but not a religious phenomenon. So it means the differentiation of Islam as a religious idea and Islamism as a political concept. This work analyses the origins and transforma-*

tions of Islamism in its different types including the Sunni and Shi'i branches. The links between Islamism and Salafiya are revealed. The Muslim Brotherhood is presented as an example of a modern transnational Sunni Islamist organization. The article reveals some social reasons and basement of Islamist radicalization which intensified political character of this movement. The main contradiction between Islamist movement and state is focused on the religious sense of the society contra secular character of the State. As

a result a lot of Islamist groups legalize violence against their state authorities and leaders in Jihadism form. The article describes some historical samples and ideological theses used by Islamists. As a result the Islamist terrorism is classified as an extreme antihuman political form of Islamism that is ultimately far from the Religion.

KEY WORDS: *Islam, Islamism, politics, radicalism, terrorism*

References

- Al-Khayyat A. (1999) *Politicheskaya sistema v islame: politicheskaya teoriya i sistema vlasti* [Political System in Islam: Political Theory and System of Power], Cairo (in arabic).
- Al-Maududi A.A. (1985) *Teoriya islama i ego put' v politike, zakonodatel'stve i konstitutsionnom prave* [The Theory of Islam and Its Way in Politics, Jurisprudence and Constitution], Jidda (in arabic).
- Batunskij M.A. (1974) K probleme vzaimootnoshenij religioznoj i politicheskoy elit na musul'manskom Vostoke [About the Problem of Relations between Religious and Political Elite in Islamic East]. *Obshchestvo, elita i byurokratiya v razvivayushhikhsya stranakh Vostoka. Kn. 1* [Society, Elite, Bureaucracy in Developing Countries of East. Book 1], Moscow: Nauka, pp. 82–105.
- Grunebaum G.E. von (1956) *Medieval Islam: A Study in Cultural Orientation*, Chicago.
- Hodgson M. (2013) *Istoriya islama: Islamskaya tsivilizatsiya ot rozhdeniya do nashikh dnei* [The Venture of Islam: Conscience and History in a World Civilization], Moscow: Eksmo.
- Malashenko A.V. (2006) *Islamskaya al'ternativa i islamistskij proekt* [Islamic Alternative and Islamic Project], Moscow: Ves' mir.
- Miftakh A.A. (2003) *Sistema vlasti v islame. Teoriya i praktika* [System of Government in Islam: Theory and Practice], Cairo (in arabic).
- Murtazin M. (2017) *Mezhdunarodnye terroristicheskie organizatsii i ikh deyatelnost' na postsovet'skom prostranstve* [The International Terroristic Organizations and Their Activities in the Post-soviet States]. *Russia and New States of Eurasia*, no 4, pp. 105–116.
- Naumkin V.V. (1981) K voprosu o khassa i amma (traditsionnaya kontseptsiya «elity» i «massy» v musul'manstve) [Approach to Hassa and 'Amma (Traditional Concept of “Elite” and “Masses” in Islam)]. *Islam v istorii narodov Vostoka* [Islam in the History of Oriental Peoples] (eds. Smilyanskaya I.M., Kyamilev S.Kh.), Moscow: Nauka, pp. 140–150.
- Prozorov S.M. (2004) *Islam kak ideologicheskaya sistema* [Islam as the Ideological System], Moscow: Institut vostokovedeniya RAN.
- Rajbadinov M.Z. (2004) *Egipetskoe dvizhenie «Brat'ev-musul'man»* [The Egyptian Movement of “Muslim Brothers”], Moscow: Institut vostokovedeniya RAN.
- Rajbadinov M.Z. (2006) *Umerennyj islamizm v Egipte na primere deyatelnosti organizatsii «Brat'ya-musul'mane»* [The Moderate Islamism in Egypt Modelled after “Muslim Brothers” Activities], Moscow: Russkiy Yazyk.
- Roy O. (2017) Political Islam after the Arab Spring. Between Jihad and Democracy. *Foreign Affairs*, November/December, 2017. Available at: <https://www.foreignaffairs.com/reviews/review-essay/2017-10-16/political-islam-after-arab-spring>, accessed 18.05.2018.

Точка зрения

Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианства

Лариса Анатольевна АНДРЕЕВА

доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник, факультет философии, культурологии и искусства, научно-образовательный центр религиозоведческих и этнополитических исследований, Ленинградский государственный университет им. А.С. Пушкина. Адрес: 196605, Ленинградская обл., Пушкин, Петербургское ш., д. 10; ведущий научный сотрудник, Центр цивилизационных и региональных исследований, Институт Африки Российской Академии наук. Адрес: 123001, Москва, ул. Спиридоновка, д. 30/1. E-mail: larchen1969@gmail.com

ЦИТИРОВАНИЕ: Андреева Л.А. (2018) Миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в секулярную Европу в начале XXI века: встреча «северного» и «южного» христианств // Контуры глобальных трансформаций: политика, экономика, право. Т. 11. № 4. С. 206–218.
DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-206-218

АННОТАЦИЯ. В начале XXI века мы наблюдаем революционные изменения, которые под влиянием процесса глобализации охватили весь христианский мир: с одной стороны – это стремительное смещение центра христианства из стран т.наз. «глобального Севера» в страны т.наз. «глобального Юга», с другой стороны – миграционные потоки «южных христиан» из стран Тропической Африки в Европу несут арахизацию не только современному европейскому христианству, но и самой секулярной европейской цивилизации. Проведенный в статье анализ показал, что современные европейские ценности являются секулярными, а само христианство в Европе стремительно превращается в культуру, ценности же афрохристианства являются под-

линно религиозными, а само общество в странах Тропической Африки является традиционным, с доминированием общинных ценностей. Таким образом, можно констатировать, что «северное» и «южное» христианство живут в разных цивилизационных и временных измерениях. Можно с определенной долей уверенности прогнозировать, что встреча «южного» христианства с «северным» в условиях чуждого для афрохристианства современного европейского цивилизационного кода принесет много проблем обеим ветвям христианства. Проблема массовой миграции «южных» христиан из стран Тропической Африки в обозримой перспективе будет не менее острой, чем широко дискутируемая исламизация Европы, хотя обе эти проблемы и лежат в одном рус-

ле, а именно – ренессанса архаики в Европе, принесенного потоками мигрантов.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: мигранты, Тропическая Африка, Европа, «северное» христианство, «южное» христианство, архаика

В начале XXI в. мы наблюдаем глобальную трансформацию, охватившую весь мир. Одним из проявлений этого процесса являются революционные изменения в христианском мире: с одной стороны, это стремительное смещение центра христианства из стран т.наз. «глобального Севера» в страны т.наз. «глобального Юга», с другой стороны – миграционные потоки «южных» христиан из стран Тропической Африки в Европу несут архаизационный импульс не только современному европейскому христианству, но и всей европейской цивилизации. В процессе глобализации культуры различных типов вступают в тесное взаимодействие. Очень часто оно перерастает в цивилизационный конфликт, что мы видим на примере т.наз. «исламизации» Европы, когда потоки мигрантов из мусульманских стран создают, по существу, параллельное общество в Европе, однако о «рехристианизации» Европы мигрантами-афрохристианами не задумываются ни политики, ни европейские религиозные деятели. Осознание глобальных перемен, которые переживает современный мир, актуализируют дискуссии о закате Запада, исследователи и публицисты активно обсуждают сценарии архаизации Запада. Алармистские прогнозы разрабатывались С. Хантингтоном, З. Бжезинским, Д. Мойиниха-

ном [Хантингтон 2003; Brzezinski 1993; Моуниан 1994]. Сама же проблема миллионных неконтролируемых (курсив мой – Л.А.) миграционных потоков африканских христиан в Европу, те процессы и последствия, которые она может вызвать в западном христианстве и европейской цивилизации, не только не получили освещения в научных трудах – отсутствует сама постановка такой проблемы.

Изменение традиционного христианского геопространства в начале XXI в. подтверждается данными исследования «Глобальное христианство», проведенного исследовательским центром The Pew Research Center¹. В 2010 г. мировая численность христиан составляла 2,18 млрд, что составляет почти 30% от мировой численности населения. В начале XXI в. только 26% всех христиан приходится на долю Европы, доля христиан в странах Тропической Африки составляет 24%. Доля населения, исповедующего христианство, в странах Африки к югу от Сахары, выросла с 9% в 1910 г. до 63% в 2010 г. Очевидно, что страны «глобального Севера» теряют свои позиции в христианском мире в пользу «южных христиан», прежде всего из региона Тропической Африки, а также из Южной Америки и Азии. Заметим, что население Тропической Африки является самым молодым на планете, а доля европейцев старшего возраста неуклонно возрастает.

По данным The Pew Research Center международная миграция из стран Африки к югу от Сахары в Европу резко возросла за последнее десятилетие². Число мигрантов из стран, расположенных к югу от Сахары, увеличилось

1 Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population (2011) // Pew Research Center, December 19, 2011 // <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec>, дата обращения 22.03.2018.

2 At Least a Million Sub-Saharan Africans Moved to Europe Since 2010 (2018) // Pew Research Center, March 22, 2018 // <http://www.pew-global.org/2018/03/22/at-least-a-million-sub-saharan-africans-moved-to-europe-since-2010>, дата обращения 22.03.2018.

там почти на 1 млн в период с 2010 по 2017 г. за счет притока претендентов на убежище (970 000 тыс. чел.), а также африканцы из стран к югу от Сахары перебирались в страны Европейского союза, Норвегию и Швейцарию в качестве иностранных студентов, по линии воссоединения семей и другими способами. Из стран с преобладающим или значительным христианским населением Нигерия, Южная Африка, Гана, Кения, Демократическая Республика Конго (ДР Конго) являются основными источниками мигрантов в ЕС. Что касается стран назначения, то в 2017 г. почти три четверти (72%) иммигрантов из стран Африки к югу от Сахары были сосредоточены всего в четырех странах: Великобритании (1,27 млн), Франции (980 000 тыс. чел.), Италии (370 000 тыс. чел.) и Португалии (360 000 тыс. чел.). Заметим, что с 2015 г. особой популярностью у мигрантов из Тропической Африки стала пользоваться Германия.

Идея миграции прочно поселилась в уме африканцев как по экономическим причинам, так и по причинам политической и конфессиональной нестабильности. Весьма примечательно мнение монаха-францисканца Богуслава Домбровского, священнослужителя из Уганды, что у молодежи его прихода только одна мечта – любимыми путями добраться до Германии, которая видится им страной всеобщего благоденствия, где мигрантам платят хорошие деньги в качестве социального пособия, нет необходимости работать и можно завести семью, денег хватит на всех³. Проблема миграции из стран Тропической Африки становится актуальной проблемой для руководства ЕС.

Крушение правящих режимов в странах Магриба в ходе «арабской весны» ликвидировало последнее сдерживающее препятствие для массовой миграции африканцев. В интервью газете *Die Welt* в марте 2017 г. президент Европейского парламента г-н Антонио Траяни сделал алармистский прогноз, что Африка находится в драматическом положении: пустыня наступает на плодородные земли, террористическая организация «Боко Харам» преследует христиан и умеренных мусульман в Нигерии, в Нигере господствует бедность, в Сомали засуха и гражданская война. И если Европейский Союз ничего не сделает для решения насущных проблем в африканских странах, то в Европу придут через десять лет уже 10, 20 или даже 30 млн иммигрантов⁴.

Для того чтобы попытаться ответить на вопрос о том, каким будет взаимодействие «южного» и «северного» христианства, надо остановиться на компаративистской характеристике христианства и роли христианских ценностей в Европе и в регионе Тропической Африки.

«Северное» христианство в секулярной Европе

Европа с образованием Европейского союза как наднационального объединения в своей новой институционализации закрепила некоторые итоги долгого процесса секуляризации. Европейские ценности, служащие фундаментальной базой Европейского Союза и закреплённые в основных законодательных документах Европейского Союза, носят подчеркнуто светский характер, де-юре

3 Европа бессильна перед наплывом мигрантов (2017) // Иносми.ру, 23 июня 2017 // <https://inosmi.ru/social/20170623/239648614.html>, дата обращения 22.03.2018.

4 «Dann werden 30 Millionen Einwanderer in die EU kommen» (2017) // *Welt*, March 29, 2017 // <https://www.welt.de/politik/ausland/article163215714/Dann-werden-30-Millionen-Einwanderer-in-die-EU-kommen.html>, дата обращения 22.03.2018.

дистанцированы от христианства, декларируют примат таких общечеловеческих ценностей, как уважение человеческого достоинства, верховенство закона, уважение прав и свобод человека, свобода слова, толерантность, индивидуализм, солидарность и многокультурность. В Европейском Союзе «общечеловеческие ценности» главенствуют в системе цивилизационных ценностей, которая детерминирует цивилизационное развитие как направленный процесс общественных изменений, совершаемых во имя неких высших принципов и идей. Следовательно, можно рассматривать закрепленные на законодательном уровне европейские ценности, под которыми понимаются основные принципы устройства семьи, общества и государства, разделяемые большинством граждан как один из результатов процесса дехристианизации права в Европейском Союзе.

Еще в 2001 г. президент Франции Жак Ширак и канцлер Германии Герхард Шредер выступили с заявлением о необходимости принятия Конституции ЕС. Именно с этого времени началась дискуссия о возможности законодательного закрепления в Конституции ЕС роли и значения христианских ценностей. В сентябре 2003 г. восемь стран ЕС инициировали внесение в преамбулу Европейской Конституции упоминания о христианских ценностях, а Ватикан прилагал особые усилия по законодательному закреплению положения о христианских корнях Европы. Напомним, что при обсуждении Всеобщей Декларации прав человека в 1948 г. ряд стран с доминированием католического населения пытались включить в Преамбулу упоминание Бога и подчеркнуть божественное происхождение

прав человека. В результате Декларация закрепила достоинство человека без всякой привязки к религии. Позиция противников упоминания о христианских корнях Европы основывалась на том, что демократия базируется на нейтральном мировоззрении и принципах свободы совести, право не должно выражать какого-либо предпочтения одной конфессии [Белявска, Вишневски 2005, с. 50].

29 октября 2004 г. в Риме все страны ЕС подписали новую европейскую Конституцию, где не упоминалось о христианских корнях Европы. Под документом стояли подписи представителей 8 стран, ранее выступавших за внесение положения о роли христианского наследия. Это явилось результатом своеобразного торга, поскольку итоговый результат конституционной реформы был достигнут ценой множества уступок государствам, инициировавшим внесение поправки о христианских корнях [Телегин, Телегина, Шмидт 2012, с. 106]. Принятый документ необходимо было ратифицировать на национальных референдумах. В 18 странах Конституция была ратифицирована, во Франции и Нидерландах в 2007 г. в результате референдума ратификация Конституции была отклонена из-за недовольства частичной потерей национального суверенитета, чрезмерной централизацией и бюрократизацией ЕС; вопрос о христианских корнях Европы не оказал значительного воздействия на процесс ратификации.

В Преамбуле Договора о Европейском Союзе в редакции Лиссабонского договора универсальные демократические ценности поставлены выше религиозных. В тексте отсутствует упоминание о христианстве или Боге⁵. Учре-

5 Договор о Европейском Союзе в редакции Лиссабонского договора (2010) // Право Европейского Союза. 18 октября 2010 // http://eulaw.ru/treaties/teu_old, дата обращения 22.03.2018.

дительные документы Европейского союза ограничивают христианство рамками политкорректности и многокультурности, которые являются ценностями либерально-атеистическими. Следует отметить, что некоторые современные европейские ценности, закрепленные де-юре, такие как уважение к людям нетрадиционной сексуальной ориентации и легализация однополых браков, прямо противоречат нормам *традиционной* христианской догматики.

Как же реагирует одна из главенствующих христианских конфессий в Европе – католическая церковь на доктрину прав человека, лежащую в основе государственности Европейского Союза? Долгий путь прошел Ватикан в своем отношении к общечеловеческим ценностям. С момента Великой Французской революции конца XVIII в. и до середины XIX в. Святой Престол находился в непримиримой оппозиции и объявлял борьбу за права человека богоборчеством. В 1891 г. папа Лев XIII (1810–1903) опубликовал энциклику *Rerum novarum*⁶, где отвергал индивидуальные политические права, но с сочувствием относился к правам социальным; тогда же произошло признание доктрины естественного права, но в строго церковной интерпретации. В понтификат Иоанна XXIII (1881–1963) Ватикан открыто поддержал Всеобщую Декларацию прав человека. В 1980-е гг. Ватикан перед лицом все усиливающейся секуляризации общества опять стал сомневаться в ценностях, заложенных Всеобщей Декларацией прав человека, и папа-консерватор Иоанн Павел II (1920–2005) предупреждал об опасности абсолютизации индивида. Такой же политики придерживался и последующий па-

па Бенедикт XVI (2005–2013). Каково отношение к этой проблеме нынешнего папы Франциска, имеющего репутацию реформатора? В преддверии нового 2018 г. папа на аудиенции аккредитованным при Ватикане послам выступил с предостережением от ложной интерпретации Всеобщей Декларации прав человека. В своей речи Франциск исходил из формулировки о финальности божественной воли, а не человеческой, т.е. повторял католическую интерпретацию естественного права. Права человека признаются только тогда, когда они согласуются с христианскими представлениями о морали. Понтифик противопоставил правам человека достоинство человека как образа Бога. В этой речи папа строго осудил аборт, а также предостерег от наметившейся тенденции распада семьи как устаревшего учреждения. Основание семьи он понимает согласно Катехизису католической церкви, как неразрушимую общность союза мужчины и женщины⁷.

Казалось бы, католическая церковь осталась последним бастионом традиционных христианских ценностей, однако и в ней происходят трансформации под воздействием секулярной повседневности. По существу, авторы послания считают, что догматика церкви должна меняться вслед за изменением повседневной жизни верующих, а не традиционные христианские ценности должны воздействовать на «греховные» поступки верующих.

Заметим, что многие европейские протестантские церкви уже благословляют однополые браки, что свидетельствует о переосмыслении догматики под воздействием социальных факторов, дальнейшей трансформации хри-

6 *Rerum Novarum* // La Santa Sede // http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html, дата обращения 22.03.2018.

7 Papst Franziskus und die Menschenrechte (2018) // HPD.de, January 12, 2018 // <https://hpd.de/artikel/papst-franziskus-und-menschenrechte-15156>, дата обращения 22.03.2018.

стианских церквей из духовно-социального в социально-культурный институт.

Европейские ценности, как они изложены в основополагающих документах Европейского Союза, по характеру своему являются договорными и декларируют гражданскую идентичность на основе примата прав человека как высшую универсальную ценность, что предопределяет их дистанцирование от традиционных христианских религиозных ценностей. По существу, права человека приобретают в Европейском Союзе *сакральный* характер и ценность. Европейское право институционализирует равенство религии, пола и сексуальности. Таким образом, права человека в Европе ограничивают традиционную религию. Европейская цивилизация в лице Европейского Союза перестает быть христианской⁸.

Определенные коррективы в восприятие христианства в странах ЕС внес миграционный кризис. Новые реалии, в которых живет, например, Германия с 2015 г., приводят к парадоксу, зафиксированному в опросе общественного мнения, проведенном социологическим центром «Алленсбахский институт»⁹ и опубликованном в декабре 2017 г.¹⁰ Согласно этому опросу, только 55% немцев заявили о своей принадлежности к евангелической или католической церкви (после Второй мировой войны было более 90%), из них только 32% регулярно посещают церковные службы (в 1960-е гг. 60%). Очевидно, что все меньше немцев имеют какое-либо отношение к христианству как к системе религиозных верований. При этом на первый взгляд па-

радоксально выглядят данные социологического опроса, согласно которому 63% опрошенных считают, что Германия характеризуется христианством и христианскими ценностями (по данным опроса 2012 г. было только 48%), а 56% опрошенных считают, что Германия должна более ясно позиционировать себя как христианская страна. Эти результаты четко указывают, что христианство стало рассматриваться как «культурный бастион» от нарастающих исламизации и архаизации общества, которые приносят миллионные потоки мигрантов. Подводя итоги, можно констатировать, что в европейском христианстве доминирует приоритет личности и ее прав над любыми религиозными принципами.

Поскольку христианство является мировой религией, то миграционные волны «южных» христиан из стран Тропической Африки окажут серьезное влияние на европейский континент. Чтобы понять, как будет происходить контакт «южных» христиан с «северными», необходимо проанализировать религиозность христиан из тех стран Тропической Африки, откуда переселяется в Европу наибольшее число мигрантов.

Особенности «южного» христианства в странах Тропической Африки

Тропическая Африка – весьма специфический регион, в котором архаика, существуя в цивилизационной реальности государства, городов, экономики с элементами индустриализа-

8 Бондаренко Д.М., Андреева Л.А., Евгеньева Т.В., Кавыкин О.И. (2007) Судьбы христианства в современной России в контексте глобализационных процессов // Новые российские гуманитарные исследования. № 2 // <http://nrgumis.ru/articles/109/>, дата обращения 22.03.2018.

9 Das Institut für Demoskopie Allensbach – IfD Allensbach.

10 Das Deutsche Christentums – Paradox (2017) // HPD.de, December 21, 2017 // <https://hpd.de/artikel/deutsche-christentums-paradox-15109>, дата обращения 22.03.2018.

ции, утратив свой целостный характер, при всем этом остается силой, способной в ряде случаев выступать оппонентом цивилизации и оказывать влияние на всю социальную структуру (см. подробнее: [Хачатурян 2009, с. 196–197]). Африканское христианство существует и развивается в обществах, где общинность, в противовес европейскому индивидуализму, до сих пор является базовым организационным и социокультурным принципом. Именно это роднит современное афрохристианство с ранним христианством.

Тропическая Африка – это наиболее бедный регион планеты. Согласно «Докладу о человеческом развитии 2016»¹¹ ООН, по составному индексу человеческого развития (ИЧР)¹² страны – доноры мигрантов в Европу занимают крайне низкие места в рейтинге. Так, ЮАР занимает 119 место, Гана – 139-е, Кения – 146-е, Нигерия – 153-е, ДР Конго – 177 место. Все страны т. наз. «глобального Севера» входят в группу стран с очень высоким уровнем человеческого развития. Несмотря на определенные успехи в борьбе с нищетой в странах Тропической Африки, в обозримом будущем поляризация Север–Юг будет только усиливаться.

Именно в этом специфическом регионе сформировался такой феномен, как «южное» христианство, особенности которого позволяют поставить вопрос: а не имеем ли мы дело с зарождением, по существу, новой религии? Согласно исследованию «Глобальное христианство»¹³, в странах, дающих наибольшее число мигрантов в Европу, на-

считывается следующая численность христиан: в Нигерии – 85,5 млн (50,8% от общей численности населения и 3,7% от общемировой численности христиан), в Южной Африке – 40,5 млн (80,9% и 1,9%), в Гане – 18,2 млн (74,9% и 0,8%), в Кении – 34,3 млн (84,8% и 1,6%), в ДР Конго – 63,1 млн (95,7% и 2,9%).

Встает вопрос: действительно ли христианство победило автохтонные африканские религии или мы имеем, в той или иной мере, дело с феноменом двоеверия? Согласно данным опроса, в Нигерии 28% христиан верят в силу заклятий и проклятий, в Южной Африке – 45%, Гане – 45%, Кении – 24%, ДР Конго – 60%. Принимали участие в традиционных африканских церемониях в честь духов предков 9% христиан в Нигерии, в ЮАР – 50%, в Гане – 26%, Кении – 15%, ДР Конго – 15%. К традиционным религиозным целителям среди христиан Нигерии обращалось 26%, в ЮАР – 47%, Гане – 40%, Кении – 19%, в ДР Конго – 29%. Большое число христиан в этих странах верят в защитную силу амулетов от порчи и сглаза: в Нигерии в это верят 8%, в ЮАР – 19%, Гане – 21%, Кении – 10%, ДР Конго – 22%. Таким образом, можно констатировать, что в этих странах значительное число христиан являются двоеверцами.

В качестве живой иллюстрации этих социологических данных обратимся к материалам экспедиции африканиста К. Бабаева в 2012 г. в Гану, Того и Бенин. Бабаев записал рассказ Квеси Хатчисона, 46 лет, профессионального гида и исследователя народного творчества Ганы, уроженца г. Ку-

11 Доклад о человеческом развитии 2016 // HDR.UNDP.org // http://hdr.undp.org/sites/default/files/HDR2016_RU_Overview_Web.pdf, дата обращения 22.03.2018.

12 Индекс человеческого развития (ИЧР) является интегральным показателем и объединяет три базовых измерения человеческого развития: ожидаемая продолжительность жизни при рождении, средняя продолжительность обучения и ожидаемая продолжительность обучения, а также валовый национальный доход на душу населения.

13 Global Christianity – A Report on the Size and Distribution of the World's Christian Population (2011) // Pew Research Center, December 19, 2011 // <http://www.pewforum.org/2011/12/19/global-christianity-exec>, дата обращения 22.03.2018.

маси, дающий образное представление о специфике «южного» христианства и о его тесной связи с наследием автохтонных культов: «Насчет христианских священников я вам так скажу: они вообще-то против вуду. То есть если спросить в церкви пастора, спросить католического отца, принимает ли он вуду, он, конечно, скажет, что нет никакого вуду, не существует его. Скажет, что он не бывал никогда в Храме питонов или других местах почитания вуду. Но это он говорит просто так, а сам-то считает совсем по-другому. Священник, как и все мы, знает силу вуду и приходит к жрецу, чтобы получить эту силу. Только приходит он будет по ночам, чтобы никто его не заметил» [Бабаев 2012, с. 220–222].

При характеристике христианской религиозности африканцев из стран, дающих наибольшее число мигрантов в Европу, следует обратиться к особенностям религиозного сознания. Для религиозного сознания характерна вера в чудеса: так, 38% христиан ЮАР, 72% – Нигерии, 74% – Ганы, 54% – Кении и 60% – ДР Конго заявили, что были свидетелями или испытали на себе божественное исцеление. В уповании на божественное исцеление проявляется не только религиозная вера, которая не отделима от веры в чудеса (ведь Иисус Христос сотворил столько чудес и исцелений), но и недоступность здравоохранения для самых бедных слоев населения стран Тропической Африки. Вера в чудо, упование на божественное исцеление паствы часто приводят к трагедиям: священнослужители в Тропической Африке пытаются «исцелять» тормозной жидкостью, растворенным в воде крысиным ядом и т.д. Очень часто «исцеление»

становится для священнослужителей источником беззастенчивой коммерческой наживы. Например, в Кении пастор торговал тем, что внушал прихожанам, что может общаться с Богом напрямую и задавать от имени паствы вопросы. Стоила эта услуга 20 долларов. Он обещал исцеление от прикосновения к своей одежде – эта услуга стоила 15 долларов¹⁴. Поскольку юридическая сторона функционирования христианских церквей в Тропической Африке очень слабо регулируется, стать пастором, особенно в независимых протестантских церквях, может практически любой (исключение составляет католическая церковь).

Для традиционного общества крайне важным является коллективное участие в религиозном ритуале. Согласно опросу, еженедельно посещают богослужения 88% христиан Нигерии, 60% – ЮАР, 83% – Ганы, 80% – Кении, 72% – ДР Конго. Христиан, соблюдающих предписание Великого поста, в Нигерии 69% от общего количества христиан, в ЮАР – 35%, Гане – 83%, Кении – 53%, ДР Конго – 56%. Таким образом, можно констатировать, что для христиан в рассматриваемых странах Тропической Африки регулярно и часто совершаемый религиозный ритуал является неотъемлемой и стержнеобразующей частью повседневной жизни. Заметим, что высокие показатели посещения христианских богослужений никак не противоречат тому, что многие прихожане после службы в храме спокойно могут пойти к традиционному знахарю или жрецу автохтонных культов.

Как афрохристианство формирует отношение к социальной действительности, к «должной» социальной орга-

14 Селфи в Раю. Как Церкви в Африке продают чудеса (2017) // Republic.ru. 18 марта 2017 // <https://republic.ru/posts/80837>, дата обращения 22.03.2018.

низации? С этой точки зрения весьма важным был вопрос о поддержке Священного Писания в качестве правовой основы жизни в стране. В Нигерии среди христиан 70% поддержки, в ЮАР – 66%, в Гане – 70%, в Кении – 57%, в ДР Конго – 52%. Религиозные тексты как источник права – это свидетельство теократического сознания, которое стремится и в посюсторонних отношениях руководствоваться священными текстами своей религии. В этом мы видим проявление того, что т. наз. «южное» христианство представляет собой, по существу, тип альтернативной социальной системы. Можно полностью согласиться с мнением И.Г. Каргиной, что это является следствием неспособности государственных структур удовлетворить элементарные потребности людей [Каргина 2013, с. 113]. Подтверждением этому могут служить данные социологического опроса 2017 г., проведенного в 36 африканских странах социологической службой «Афробарометр» (Afrobarometr¹⁵). Согласно опросу, наибольшим авторитетом пользуются религиозные лидеры – 72% от всех опрошенных, а 62% процента доверяют традиционным лидерам. Этот же опрос выявил недоверие такой важнейшей структуре государства, как судебная власть. Например, в Нигерии судам доверяют только 38% опрошенных, что становится понятным на фоне того, что в стране до 70% заключенных отбывают наказание без приговора суда¹⁶. Если государство не справляется со своими основными функциями, то религиозные лидеры вполне могут в качестве представителей альтернативной социальной системы взять часть их на себя.

Ввиду все нарастающей мигрантской волны из стран Тропической Африки в Европу интересен вопрос об отношении христиан Тропической Африки к западной системе либеральных ценностей. На вопрос о том, повредили ли западные фильмы, музыка, телевидение мораль в стране, утвердительно отвечают 53% христиан Нигерии, 46% христиан ЮАР, 74% христиан Ганы, 72% христиан Кении, 64% христиан ДР Конго. Гомосексуализм порицают как морально неправильное явление – в Нигерии к нему отрицательно относятся 95% христиан, в ЮАР – 87%, в Гане – 96%, в Кении – 98%, в ДР Конго – 84%. Абсолютно не приемлем для христиан в этих странах и аборт (Нигерия 93%, ЮАР – 86%, Гана – 89%, Кения – 91%, ДР Конго – 76%). Светская система нравственности не поддерживается христианами этих стран; чтобы быть нравственным, обязательно надо верить в Бога – так считают 76% христиан Нигерии, 85% христиан ЮАР, 68% христиан Ганы, 71% христиан Кении, 65% христиан ДР Конго.

Но наиболее важной, на мой взгляд, характеризующей современное афрохристианство является набирающая силу тенденция осмысления Африки как богоизбранного континента, которому предстоит миссия новой эвангелизации стран «северного» христианства. Этому немало способствовала позиция католической церкви, разуверившейся в перспективах христианства в Европе и с вожделием смотрящей на Африку, где она видит колоссальный прирост своей паствы. Еще II Ватиканский собор (1962–1965) пошел на уступки в части ритуала – дал право африканцам пользоваться при богослужении

15 Afrobarometr является панафриканской независимой социальной сетью – <http://www.afrobarometer.org>, дата обращения 22.03.2018.

16 Yomi Kazeem (2017) Africans Have More Faith in Religious Leaders than in Courts // Quartz.com, March 14, 2017 // <https://qz.com/931884/africans-do-not-trust-their-court-systems-or-judges>, дата обращения 22.03.2018.

местным языком, сопровождать мессы танцами и игрой на национальных инструментах. В 2009 г. в Риме был созван Второй африканский синод, в повестке которого значился вопрос о межрелигиозном диалоге, в том числе с адептами автохтонных африканских культов. Папа Бенедикт XVI по итогам Синода выпустил послание «Вызов Африки»¹⁷ (*Africae Munus*), где назвал Африку любимым континентом, а католическую церковь в Африке – «солью земли». Весьма интересны заключительные пункты (176 и 177) послания, где зафиксировано предназначение католиков в Африке – нести евангельский свет в мир, который погружается во тьму, а католическая церковь в Африке всегда будет одним из «духовных легких человечества» и станет благословением для благородного африканского континента и всего мира.

В 2010 г. на Третьей Лозаннской конференции в Кейптауне, собравшей более 4 тыс. религиозных деятелей из 190 стран, в выступлениях участников от Африки прозвучали идеи африканского мессианизма. Эта тенденция коррелирует с еще одним течением в современном афрохристианстве – противопоставлением истинного «черного христианства» «белому», пришедшему вместе с колониализмом. Некоторые его адепты провозглашают богоизбранность черной расы и объявляют Иисуса Христа и всех пророков чернокожими, в то время как белый цвет кожи считается присущим дьяволу и бесам.

Питается это течение «черного христианства» идеями негритюда и афроцентризма. Негритюд как философская и социальная концепция сформулирован еще в начале 1930-х гг. философом Леопольдом Сенгором [Сенгор 1969].

Негритюд исходит из идеи противопоставления европейской цивилизации с ее рационализмом, техницизмом, индивидуализмом, безличностью социальной организации – и африканской с ее магической интуицией, цельностью мироощущения, общинным идеалом справедливости и социального устройства. Основные постулаты этой концепции можно свести к положениям об исключительности и неповторимости африканской цивилизации, ее своеобразии и единстве, об особом складе души, необъяснимых с позиций рационализма или материализма. Одно из центральных мест в концепции негритюда занимает постулат об особой роли черной расы в духовном развитии человечества.

Итак, то, что мы видим, в современной Тропической Африке, это не неправильное христианство, это архаическое общинное христианство XXI в. С этой точки зрения цивилизационное развитие Европы, на наш взгляд, будет детерминировано противоборством цивилизационных ценностей постиндустриального общества и архаических ценностей, носителями которых являются мигранты из стран, где господствует традиционная культура, – как из мусульманских стран ближнего Востока, Северной Африки, так и из стран Тропической Африки с преобладающим христианским населением.

Анализ «северного» и «южного» христианства свидетельствует о том, что эти ветви христианства пребывают в разных цивилизационных временных измерениях. Можно с определенной долей уверенности прогнозировать, что встреча «южного» общинного христианства с «северным» либеральным в условиях чуждого для афрохристианства совре-

17 "Africae Munus" // La Santa Sede // http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/en/apost_exhortations/documents/hf_ben-xvi_exh_20111119_africae-munus.html, дата обращения 22.03.2018.

менного европейского цивилизационного кода принесет много проблем обеим ветвям христианства, что, вероятно, приведет к конфликту между ними, а также к конфликту с европейской секулярной государственностью и обществом.

Можно согласиться с мнением исследователя «нового» христианства Ф. Дженкинса, что «южное христианство» является вызовом универсальной христианской идентичности [Jenkins 2002]. Однако «южное христианство» – это прежде всего вызов самой секулярной европейской цивилизации. Думается, эта проблема в обозримой перспективе будет не менее острой, чем широко дискутируемая исламизация Европы, хотя обе проблемы лежат в одном русле – ренессанса архаики в Европе.

Список литературы

Андреева Л.А. (2017) Трансформация христианства в XXI в.: феномен «южного христианства» // Социологические исследования. № 5. С. 76–83.

Бабаев К.В. (2012) Колдуны и ведьмы Западной Африки: XXI век (полевые материалы экспедиции в Гану, Того и Бенин) // Антропологический форум онлайн. № 17. С. 219–229.

Белявска А., Вишневски Я. (2005) Европейская конституция: спор об *ivocatio dei* и акцентировании христиан-

ских корней Европы // История и современность. № 1. С. 32–55.

Каргина И.Г. (2013) Феномен «следующего христианского мира»: типичные черты и тенденции // Вестник Моск. Ун-та. Сер. 18. Социология и политология. № 1. С. 105–113.

Сенгор Л. (1969) Избранная лирика. М.: Молодая гвардия.

Телегин В.Н., Телегина С.В., Шмидт В.В. (2012) Религиозный фактор как инструмент политики стран Европейского Союза // Евразия: духовные традиции народов. № 2. С. 92–107.

Хантингтон С. (2003) Столкновение цивилизаций. М.: АСТ.

Хачатурян В.М. (2009) «Вторая жизнь» архаики: архаизующие тенденции в цивилизационном процессе. М.: Academia.

Brzezinski Z. (1993) *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century*, New York: Scribner; Toronto: Maxwell MacMillan Canada; New York: Maxwell MacMillan International.

Bondarenko D.M. (2011) The Second Axial Age and Metamorphoses of Religious Consciousness in the Christian World // *Journal of Globalization Studies*, vol. 2, no 1, pp. 113–136.

Jenkins F. (2002) *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Future of Christianity Trilogy)*, Oxford University Press.

Moynihan D.P. (1994) *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford University Press.

Point of View

Migration Flows of the "Southern" Christians from the Countries of Tropical Africa to Secular Europe at the Beginning of the 21st Century: The Meeting of "Northern" and "Southern" Christianity

Larisa A. ANDREEVA

DSc in Philosophy, Professor, Chief Researcher, Faculty of Philosophy, Culturology and Art, Research and Educational Centre of Religion and Ethnopolitics, Pushkin Leningrad State University (Saint Petersburg). Address: 10, Saint-Petersburgskoe Shosse, the Leningrad Oblast, 196605, Russian Federation; Leading Researcher, Centre for Civilizational and Regional Studies, Institute for African Studies of the Russian Academy of Sciences. Address: 30/1, Spiridonovka St., Moscow, 123001, Russian Federation. E-mail: larchen1969@gmail.com

CITATION: Andreeva L.A. (2018) Migration Flows of the "Southern" Christians from the Countries of Tropical Africa to Secular Europe at the Beginning of the 21st Century: The Meeting of "Northern" and "Southern" Christianity. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 206–218 (in Russian). DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-206-218

ABSTRACT. *In the 21st century we observe revolutionary changes that happen under the influence of globalization. These changes have covered the whole world. On the one hand, they manifest as a rapid shift of the centre of Christianity from the countries of so-called "global North" to the countries of so-called "global South". On the other hand, they manifest as migration flows of "Southern" Christians from the countries of Tropical Africa to Europe that bring some archaization not only to modern European Christianity but to secular European civilization itself. This paper presents results of the analysis which has shown that modern European values are secular, and European Christianity is rapidly transforming into culture. In comparison to European values, the values of African Christianity have a genuine religious ground, and the society in*

countries of the Tropical Africa is traditional and being dominated by community values. Therefore, we can conclude that the "Northern" and the "Southern" Christianity exist in different temporal dimensions from the civilizational point of view. We can make a certain prediction that the meeting of "Southern" and "Northern" Christianity in the environment of modern European civilizational code alien to African Christianity will bring lots of challenges to the both branches of Christianity. In the foreseeable future, the issue of mass migration of "Southern" Christians from the countries of Tropical Africa will not be less acute than extensively discussed Islamization of Europe, although both of these issues have similar origin, namely the Renaissance of archaic in Europe brought about by migration flows.

KEY WORDS: *migrants, Tropical Africa, Europe, "Northern" Christianity, "Southern" Christianity, archaic*

References

- Andreeva L.A. (2017) Transformatsiya khristianstva v XXI v.: fenomen «yuzhnogo khristianstva» [Christianity's Transformation in the XXI Century: the Phenomenon of the "Christianity of South"]. *Sotsiologicheskie issledovaniya*. No 5. Pp. 76–83.
- Babayev K.V. (2012) Kolduny i ved'my Zapadnoj Afriki: XXI vek (polevye materialy ekspeditsii v Ganu, Togo i Benin) [Sorcerers and Witches of the Western Africa: 21st Century (Materials of a Fieldwork of the Expedition to Ghana, Togo and Benin)]. *Antropologicheskij forum onlajn*. No 17. Pp. 219–229.
- Belyavska A., Vishnevski Ya. (2005) Evropejskaya konstitutsiya: spor ob ivocatio dei i aktsentirovanii khristianskikh kornej Evropy [European Constitution: Dispute on ivocatio dei and Emphasis of Christian Roots of Europe]. *Istoriya i sovremennost'*. No 1. Pp. 32–55.
- Bondarenko D.M. (2011) The Second Axial Age and Metamorphoses of Religious Consciousness in the Christian World. *Journal of Globalization Studies*. Vol. 2. No 1. Pp. 113–136.
- Brzezinski Z. (1993) *Out of Control: Global Turmoil on the Eve of the Twenty-first Century*, New York: Scribner; Toronto: Maxwell MacMillan Canada; New York: Maxwell MacMillan International.
- Huntington S. (2003) *Stolknovenie tsivilizatsij* [The Clash of Civilizations], Moscow: AST.
- Jenkins F. (2002) *The Next Christendom: The Coming of Global Christianity (Future of Christianity Trilogy)*, Oxford University Press.
- Kargina I.G. (2013) Fenomen «sleduyushhego khristianskogo mira»: tipichnye cherty i tendentsii [Phenomenon of "the Following Christian World": Typical Lines and Tendencies]. *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Ser. 18. Sotsiologiya i politologiya*. No 1. Pp. 105–113.
- Khachaturian V. M. (2009) «Vtoraya zhizn'» arhaiki: arkhazuyushhie tendentsii v tsivilizatsionnom protsesse ["The Second Life" of Archaic: Tendencies to Archaization in Civilization Process], Moscow: Academia.
- Moynihan D.P. (1994) *Pandaemonium: Ethnicity in International Politics*, Oxford University Press.
- Sengor L. (1969) *Izbrannaya lirika* [The Selected Lyrics], Moscow: Molodaya gvardiya.
- Telegin V.N., Telegina S.V., Schmidt V.V. (2012) Religioznyj faktor kak instrument politiki stran Evropejskogo Soyuza [Religious Factor as a Tool of Policy of the Countries of the European Union]. *Evrasiya: dukhovnye traditsii narodov*. No 2. Pp. 92–107.

The Rise of the Hindu Religious Factor in Indian Politics and State Theory

Côme Carpentier de GOURDON

Convener of the International Board of WORLD AFFAIRS – The Journal of International Issues (India). Address: D-322, Defence Colony, New Delhi, 110 024, India. E-mail: comecarpentier@gmail.com

CITATION: de Gourdon C.C. (2018) The Rise of the Hindu Religious Factor in Indian Politics and State Theory. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 219–232. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-219-232

ABSTRACT. *We are living in an age of re-affirmation and revival of religious/national and cultural identities as a reaction to the sweeping onslaught of socio-economic, cultural and technological globalization. In India the demand for a definition of national identity based on Hinduism or on Hindutva (Hinduness) predates the achievement of independence in 1947 and it was gradually reinforced by successive political crises, such as the partition between India and Pakistan, successive wars with Pakistan, the continuing separatist agitation in the Kashmir Valley and the rise of large-scale Islamist terrorism since the 11th of September 2001 if not before. Historically a distinction has been made between Hinduism, as the religion and way of life of more than a billion people in India and in other countries and Hindutva, a cultural ideology and a socio-political doctrine which defines a modernized version of Hindu or in broader sense Indic civilisation (encompassing Buddhism, Jainism, Sikhism and other indigenous minority religions). Many Hindus do not accept the premises or least the political theory of Hindutva whereas Hindutva proponents may not be ‘believers’ in the ritual and theological aspects of Hindu Dharma and may define themselves as sceptics, materialists or atheists. However they conceive of the common Hindu national civilisation and millenary historical heritage as the cement that can bind the country’s diverse people together*

and they usually reject the ‘secular’ view that India is the home of a composite culture forged out of many domestic and foreign elements and consisting of diverse ethnic groups which were brought together as a nation by British colonization. This paper succinctly retraces the evolution and expansion of Hindu nationalism in the politics of the country and distinguishes between the various nuances of the ideology which is now the source of inspiration for the National Democratic Alliance led by Prime Minister Narendra Modi. It strives to answer the often asked question: Is India becoming a Hindu State?

KEY WORDS: India, Hinduism, Dharma, Secularism, Hindutva, Nationalism, Indic, Indian Constitution, Syncretism, J. Nehru, B.R. Ambedkar, Hindu Mashasabha, RSS (Rashtriya Swayamsevak Sangh), Bharatiya Janata Party, Muslim League, M A Jinnah

Introduction

In the decades leading up to independence from British rule the Hindu majoritarian identity of India was accepted as a fact by both the indigenous population and the foreign colonizers. The name Hindu, of alien (Persian) origin, had an ambiguous significance, being rooted in geography (after the river Sindhu/Hindu or

Indus in Greek). All denizens of Hindustan were since many centuries regarded as 'Hindoos', as opposed to the American 'Indians' and in Latin languages like Spanish or French any inhabitant of India is still commonly called a Hindu.

There was also some controversy about the definition of the Hindu religion which encompasses multiple sectarian and cultural identities bound together by geography and history. Yet clear distinctions were kept between Hindus, Muslims and other religious communities of 'foreign origin', as shown by the cleavages between the two major confessions which became a critical factor in the 1857 rebellion against the East India Company and its defeat [Dalyrmyple 2006; Jain 2010], despite efforts to bridge old divisions and suspicions between Hindus and Muslims.

The Break Up of the Indian Raj

However paradoxically it was the freedom struggle which, initiated on a common platform, gradually set apart a section of the Muslim community from the Indian mainstream and eventually led to the partition of the subcontinent. By the 1930s many members of the Muhammadan elite in the subcontinent grew wary of the Hindu dominance of the National Congress and began to plan, through the Muslim League for a state of their own in the event of British departure from the subcontinent. The colonial administrators found this rift very congenial to their interest and demonstrably favoured it [Sarila 2006; Tunzelmann 2007]. Declassified correspondence between British statesmen and colonial administrators and Muslim leaders such as Sir Muhammed Agha Khan and Muhammed Ali Jinnah in India reveals London's support for Muslim separatism and the Two Nation theory propounded by the Muslim League.

In 1939 Jinnah, the godfather of the future Pakistan called the Indian National Congress a 'Hindu Raj' (Hindu Regime) and broke ranks with its decision to oppose the British viceroy's decision to declare India at war with the Axis power without a popular consultation. Muslim separatists systematically sided with the colonial authorities against the Independence movement which they saw as the harbinger of Hindu majority rule.

It has been argued that the religiously nationalistic discourses of some of the great 19th– 20th century Hindu reformers and freedom fighters such as Swami Vivekananda, Sri Aurobindo Ghose, 'Lokamanya' Bal Gangadhar Tilak and the Maratha founders of the RSS and other nationalist "identitarian" outfits, V N Savarkar (1883–1966) first president of the *Hindu Mahasabha*, K.B. Hedgewar (1889–1940) and M.S. Golwalkar (1905–1973) who built the *Rashtriya Swayamsevak Sangh* or RSS ('League of the Nation's Servants') decisively influenced in reaction some Muslim leaders in claiming a separate identity.

Jinnah, though a non-practicing Muslim from a minority sect, inspired by the pan-Islamic discourse of the great poet and philosopher Muhammed Iqbal, opportunistically embraced the theories of the hardliners in the Muslim League who described 'Muhammedans' of the subcontinent as representatives of a different civilization which could not co-exist with a Hindu 'heathen' majority.

Iqbal became an outspoken advocate of the Two Nation theory and of Muslim separatism after his return from a four year stay in Europe, in 1908. In 1910 he penned his famous poem *Tarana e Milli* which became a founding hymn for Pakistan. The beginning is:

*Muslim hain ham Chin o Arab hamara
Hindustan hamara*

Watan hai saara Jahan hamara

(We are Muslims. China, Arabia and India are ours, the whole world is our nation).

In 1930 in his presidential address the Muslim League in Allahabad he made an eloquent plea for the two-nation theory. In 1937 he wrote to Jinnah calling for “a separate federation of Muslim provinces”, arguing that Muslims of India were a nation just as there were other nations in India.

Muslim separatists argued that the Islamic confession and law does not allow its followers to live under the rule of non-Muslims who in a democratic India would inevitably enjoy hegemony and they called for a second *Hijra* a flight from the lands of the idolaters or unbelievers (*kuffara*) to a new ‘pure’ state for the *ummah*: Pakistan [Dhulipala 2013].

Conversely Golwalkar, one of the RSS founding leaders argued that India ought to be purified of its invading foreign elements so that its pristine hindu identity may be restored. Although in the prevalent language of his time Golwalkar talks of the ‘hindu race’, he actually means a socio-cultural historic community, in keeping with Savarkar’s concept, and not necessarily a genetic stock as such. On the other side of the political spectrum, the outspokenly ‘anti-Hindu’ B.R. Ambedkar, the main framer of India’s national constitution and its first law minister believed that Muslims could not coexist with the majority in independent India and should move to Pakistan, the state being created for them. In that opinion he expressed the old European concept that each state is defined by a majority culture and a main language.

Ambedkar, born in an “outcaste” community, from a father who served in the British Indian army, and educated in the English and American academic systems wrote many highly critical reflections about Hinduism which he regarded as a discriminatory, oppressive, superstitious and unjust religion. He converted to a ‘reformed’ Buddhism and promoted conversion among the Dalits (outcastes) as a way to rise above their generally miserable condition. In 1940 he wrote: “If Hindu Raj

does become a fact, it will, no doubt, be the greatest calamity for the country. No matter what the Hindus say, Hinduism is a menace to the liberty, equality and fraternity. In that regard it is incompatible with democracy. Hindu Raj must be prevented at any cost” [Ambedkar 1940].

For him the common basis for Indian citizenship ought not to be religious Hinduism but a secular form of Indianness, contrary to Iqbal with whom he corresponded at length and who held religion to be the basis of nationality although in Islam he saw a supra-national world-spanning creed.

Champions of Unity

The separatist point of view was by no means shared by all Indian Muslims and many, following eminent figures like Maulana Abdul Kalam Azad (1888–1958), who became India’s first minister for education and Dr Zakir Husain (1887–1969), India’s third president held on to an opposite perspective. Like most of their Hindu colleagues in the Congress they saw their future in India ruled by secular law inherited from the British dispensation and confining religion to private life.

To them their democratic freedom and civic equality as Muslims as a formerly dominant minority, with their personal laws and customs preserved, would be ensured by the fact that the State would remain confessionally and legally non-hindu as it had been during centuries of imperial muslim rule in most of the country’s northern and eastern regions and under the British Raj since the early 19th century.

This compromise formula was espoused by the leaders of the Congress, headed by Mahatma Gandhi (despite his strong personal hindu religiosity) and the sceptically minded, rationalist Nehru who shared some of Ambedkar’s hostility to socio-political manifestations of the Hindu

tradition. Although not anti-religious Nehru was suspicious of Hindu revivalism which he saw as a throwback to the feudal, superstitious past. Unsurprisingly Gandhi and Nehru are not highly regarded in the Hindutva ideological family which accuses them of appeasing Muslims and inflicting a step-fatherly treatment to the religion of their birth.

A number of critical assessments of Nehru's personality, ideology and politics have been written in recent years, some by supporters of the BJP and scholars from affiliated organizations [Singh 2015; Puranik 2016]. Gandhi has also come under criticism for his alleged refusal to take sides between Hindus and Muslims during the tragic days of the bloody partition and also for some of his impractical ideas and often eccentric precepts pinpointed in Von Tunzelmann's earlier cited book. The recent republication of Nathuram Godse's memoir [Godse 2015] sums up the thesis of Gandhi's bitterest critics. The present government's tendency is to highlight the roles and revive the memories of other stalwarts of the Independence movement such as Bal Gangadhar Tilak, Vallabhbhai Patel and Subhash Chandra Bose who had fallen into relative obscurity under the long rule of Nehru's descendants and their allies.

One of the points often made by those critical or dismissive of the adoption of secularism as a fundamental principle of the Indian polity is that Muslims wanted and got it both ways. They got their own officially Islamic state while the Hindu majority abstained from granting an equivalent status to their faith and culture partly in recognition of the sensitivity of its largest religious minority. It could be argued that independent India recognized to its remaining Muslims 'a state within the state', at least from a legal, cultural and educational standpoint, evidenced by the fact that the Ministry of Religious and Minority Affairs financially sponsored the Haj pilgrimage to Mecca and Medina for poor

Indian Muslims, a practice which the current government has discontinued.

The unofficial but fundamental secularism of the policy was reinforced by Indira Gandhi when, taking advantage of the Emergency Rule she had declared on rather tenuous pretexts, she added to the Constitution's Preamble through the 42nd Amendment [Constitution of India 1978], that India was a secular and socialist republic, two qualifiers which the document's architect Ambedkar had resisted including, probably because he was a US educated jurist who held on to rather economically and socially liberal views, shared by a strong contingent of conservative stalwarts of the Independence movement such as Sardar Vallabhbhai Patel, the first home minister, C Rajagopalachari, India's first non-British governor general, Dr Rajendra Prasad, first president of the Republic, Dr S Radhakrishnan, first vice-president and Dr Shyama Prasad Mookerji, a former vice-president of the Hindu Mahasabha and the founder of the Jan Sangh, the ancestor of the Bharatiya Janata Party.

Indeed the RSS under Golwalkar's stewardship affirmed its opposition to communism and socialism which it saw as foreign anti-Hindu ideologies and it remains a socially and economically conservative organization. Conversely Muslims in India, although socially conservative, often vote for the purportedly 'left of centre' Congress Party or for left-wing parties which are seen as more favourable to the interests of minorities.

Mrs. Gandhi was influenced in her decision to proclaim state socialism by the then powerful communist parties, close to the USSR, whose support she needed at a time when she was politically isolated. She decided to give those additional sops to religious minorities and leftist politicians in order to retain their backing. Her late father's well known sympathy for the Soviet Union also played a role in her political

choices. However, by making secularism an explicit tenet of state policy, she unwittingly opened a Pandora's box, notably because there has never been a consensus on the meaning of secularism, a word which is alien to and even meaningless in the Indian cultural context as it applies to almost any attitude to religion, from formal atheism to Nehru's famed 'scientific temper' and can include multi-religious syncretism such as many Hindus instinctively practice or at least invoke but which cannot be imposed either. Indeed translations of secularism in the national languages are necessarily awkward and can only be subjective interpretations.

Hindu Dharma and Secularism

The sanskrit-hindi word *Adharma* (devoid of Dharma, the natural sacred law, morality and dutifulness) had to be rejected for obvious reasons as it suggested immorality or cynicism. *Dharmaniropeksa* (non-discrimination about Dharma which smacks of moral confusion or ethical relativism) was also pejorative and indeed secularism, a concept conceived by the Roman Church originally means 'living in the century' like a priest (not in a monastery but amidst society), or as a lay person i.e. not a member of a religious order. Obviously secular people were still supposed to be Catholics since that was the state religion. However spiritual and moral writings in medieval Europe often took a dim view of the 'secular man' whom they described as superficial and concerned only with the outer reality of the world and the mundane benefits of social life. Thus according to Oscar Wilde's witticism, a secular person is one who has 'no invisible means of support', not a very auspicious way to define an individual attitude or a human community.

All Hindus who are not ascetics or members of a religious order may be re-

garded as secular by one definition but that does not preclude them being devout practitioners of their faith according to one definition although, according to another they should have a skeptical outlook or at least keep their faith private.

Arvind Sharma [Sharma 2018] is one of the scholars who has pointed out that 'religion' is an inaccurate and misleading translation for the word Dharma and that the common interpretation of secularism in Sanskrit and most Northern Indian languages as *sarva-dharma-samabhava*: same attitude to all dharmas or a belief that all dharmas are the same also creates misgivings, firstly because followers of most religions would not agree to equate all religions as being similar or identical and secondly because it puts Hindus as a disadvantage since they are expected to agree that all other creeds are equivalent to theirs, even when some of those faiths (such as Christianity and Islam) deny the validity of Hinduism and urge conversion from 'idolatry' or paganism. That concept of secularism may be understood either as a mystical pantheistic or syncretistic realization or as a politically convenient compromise which does not rest on a commonly shared conviction.

If Hinduism or Dharma in its many forms and nuances is seen as a culture or as a fundamental component of Indian civilization for several thousand years, it is illogical to proscribe it in matters of public policy, education and law, just as it would be absurd to ban expressions of the national culture in the socio-political and legal system of any country. Insofar as Dharma or 'hinduness' does not specify an obligatory form of worship, political ideology and educational model but only lays out broad, adaptable principles, it is not antithetical either to a democratic system of government or to changes required by the passage of time and evolution of mankind.

History shows that Hindu kingdoms which survived under british paramount-

cy in the subcontinent until Independence were open and hospitable to all creeds and sects and gave them freedom to build sanctuaries and educational facilities, celebrate their festivals and propagate their beliefs, even absolutist exclusive ones.

The traditional vedic reverence for spiritual teachers and holders of knowledge in all fields especially in the scientific and mystical domains remains alive among the Indians and many Muslim rulers in the subcontinent adopted that tolerant attitude as well. Such was the Mughal Emperor Akbar, perhaps the most 'Hindu' in his dynasty, who visited saintly men of all faiths (as most of his successors did) and hosted debates between representatives of major religions in his palace, listening with impartiality and honoring them all according to the principle of *Suhl e Kul*, An Arabic term of Sufi inspiration which means 'universal peace' and expresses an ideal of inter-religious concord.

Supporters of an officially Hindu India or Bharat (her ancient native name) usually point out that, contrary to missionary, prophetic religions which command obedience to a formal hierarchy and belief in edicted precepts, usually contained in a holy book, the Hindu or Indic civilization accepts many scriptures as sacred but places a higher emphasis on the living word and on actual human (or super-human) spiritual teachers, putting the accent on the quest for personal spiritual happiness, liberation or bliss through mental, devotional, physical or social practices.

'Veer' Savarkar called Hindus 'people who live as children of a common motherland, adoring a common holyland' [*Savarkar* 1928] and he fought for the nation's territorial integrity (*Akhand Bharat*), fiercely resisting partition. Indeed in the years before Pakistan's secession, his Hindu Mahasabha formed coalition governments with Islamic parties in Muslim majority provinces which were soon to become parts of West and East Pakistan, in

an attempt to keep India together, showing that it put national unity above religious differences.

The Vedas and related texts are the touchstones of Hinduness, at least conventionally, but most Hindus, even though accepting the divine character of the Vedas, follow personal teachers, living or dead, traditional or reformist, and are more familiar with vernacular popular texts and forms of worship than with the often obscure mythological, ritual and symbolic hymns of the plurimillennial *Śruti* (received or heard vedic gnosis) which does not call for a single interpretation and a uniform set of rules applicable to all.

Buddhists, Jains and Sikhs abide by other indic creeds which do not regard the Vedas as authoritative and yet are indisputably branches of the *Bharatiya Dharma* as all hindu nationalist movements affirm.

Indira Gandhi who did not share her father's agnosticism often evinced, like many Indians her respect for and even her acceptance of the basic tenets of all great faiths: Hinduism, Buddhism, Islam, Jainism, Sikhism, Christianity and Zoroastrianism. She wanted India to be legally multi-religious but not irreligious and remained personally a Hindu.

The Identitarian Impulse

However, as we point out at the outset of this paper, worldwide there is a growing trend to return to one's roots, to reassert national and regional cultural identities and traditions, howbeit in a modernized form. We can notice that trend at work in countries as diverse as Turkey, Poland, the United Kingdom, China, the United States and Russia.

Universalistic and 'globalist' ideologies are not necessarily rejected but they don't appeal to the less privileged majorities which see them as abstract, theoretical and not suitable to their needs and desires

to retain distinct features and prerogatives. In India, in reaction to what has happened in Pakistan and in the wider Islamic region but also to a lesser degree in Sri Lanka and in other predominantly Buddhist nations there is a widespread yearning for more indigenous forms of education and administration which sometimes combine and yet conflict with the westernizing tropism of reformers and modernizers still following Nehru and Ambedkar, heavily inspired by the colonial notions and structures left by the British Raj and indoctrinated in foreign schools of thought, whether liberal, marxist or social-democratic.

Significantly the global hindu diaspora, particularly from the prosperous communities settled in North America and other Anglo-Saxon regions, plays an active role in the religious-nationalistic reassertion. Like many “exiles”, voluntary or deported migrants at various periods of history, the Hindus overseas feel the nostalgia of the mother country as they remember or imagine it and cultivate revivalist ideals which they frequently support financially and by their activism.

Rajiv Malhotra is an American Indian widely known in his native land for his books and his polemics against Indian leftists and secularists and against indological scholars who take a jaundiced view, often influenced by Freudian psycho-analytical or Marxist interpretations of Hindu tenets and practices but there are several less famous persons of Indian origin who campaign in various ways against Nehruvian secularism and Marxist versions of history and culture and in support of the current BJP-led Government.

Among influential foreign scholars who defend the hindu nationalist programme the American sanskritist and historian David Frawley (Vamadeva Shastri), a prolific author and practicing Hindu and the Belgian agnostic Indologist Koenraad Elst, who defines himself as a secular humanist, are perhaps the most eminent. Elst

has written extensively on the well known controversy about the destruction of the Babri mosque on the holy hindu site of Ayodhya in 1992.

It is important to keep in mind that there are at least two major intellectual factions within the domestic Hindutva family. The first is made up of ‘traditional’ spiritualists, attached to their religious and/or metaphysical heritage in all its facets. They highlight its diversity, tolerance and lack of dogmatism and reject the materialistic objectivism implanted through western influence in the contemporary Indian educational system. Many of them actually don’t quite accept the standard Hindutva definition which they find too ‘collectivist’ and restricted in contrast to the immensely varied and constantly evolving paradigm of *Sanathana Dharma* (the eternal law) which takes a different aspect to every individual Hindu.

Members of the second faction can be defined as cultural materialists, often inspired by the writings of Savarkar who described himself as an atheist, a pragmatist and a positivist. In their desire to modernize and upgrade society they borrow the western rationalist and Cartesian approach but, also like Savarkar, they see religion as a nation-building, unifying factor once it is normalized as a state creed as in countries where it is a pillar of the state.

Those Hindu rationalists have little time for beliefs, rituals and spiritual teachings which they regard as superstitious, impractical and quaint but they hold on to Hinduism as the principle of the civilizational identity of the people although they tend to heed Nehru’s call for ‘scientific temper’ to redefine Hinduism instead of adopting a westernized agnostic cosmopolitan approach as Nehru did. Like Savarkar they reject caste-based and ethnic distinctions, including the practices rooted in the concept of untouchability.

Unsurprisingly those ‘rationalist’ *hindutvadis* take a dim view of other, foreign-

born denominations because of their potentially fissiparous and divisive influence on the body politic and they actually prefer atheists to the faithful of non-hindu creeds. They would probably subscribe to Napoleon's reported quip that "if religion did not exist, it would be necessary to invent it", and like him they wish it to serve political objectives. They may be regarded as intellectual heirs of the ancient and medieval *lokayata*, *carvaka* or *brhaspatya* 'pragmatic' and materialistic philosophical systems which were fiercely opposed by both the Buddhist and spiritualist Hindu logicians and metaphysicians in their days.

However materialist doctrines inspired the science of statecraft (*nitisastra*) expounded in Chanakya's *Arthashastra* and in other political treatises which take a cynical view of human nature and behaviour and separate public policy from religious concerns.

This ideological division does not prevent the votaries and militants of 'hinduness' and many simple 'pious Hindus' from working together towards the goal of reaffirming what they describe as the essence of the nation's identity in its polity and institutions. They often jointly argue or at least disagree with more "quietist" or mystical co-religionaries who regard their beliefs and customs as personal matters that need not be reflected explicitly in matters of state policy and social ideology. One of the major concerns of the latter is not to upset the delicate balance that has usually maintained social peace between the various communities and still prevents major long term conflicts, with Muslims and Christians in particular.

In response the supporters of Hindutva make the case that a conscious and affirmed awareness of the common ancestral identity, transcending personal or communal creeds can only strengthen the country and protect its unity by preventing new splits after the tragic secession of Pakistan which still fuels the fires of anti-

Indian rebellion in Kashmir. They point to the threats raised by leftist tribal and 'out-caste' rebellions in other regions which are often supported by subversive foreign political or religious forces.

Therefore, in spite of their allegedly divisive doctrine, they call for organic unity of all patriotic *Bharatiyas* (Indians) whereas formal secularists, following the prevailing theories of western Indologists, are wont to put the emphasis on the many communities, castes, creeds and ethnic origins of Indians to support the conclusion that, as Strachey famously declared, India was never a nation before the British forged it into one -or rather into two when they left ("*There is not and never was an India possessing...any sort of unity, physical, political, social or religious, no Indian Nation*" [Strachey 1888]).

Is Hindutva a theocratic doctrine?

Hinduness is held by Hindutva proponents to be different from the confessional exclusiveness claimed by the upholders of Islamic, Christian or even Buddhist states –or by the religious Jewish citizens of Israel – who may tolerate the followers of other faiths without accepting the validity of their doctrines, wrong or incomplete from the standpoint of prophetic revealed creeds.

Buddhists are not believers in a particular concept of God taught by a prophet or divine figure but they are still required to 'take refuge in the Buddha, the Dharma and the Sangha' whereas Hindus or adepts of the Sanathana Dharma as they define themselves, are mainly connected by a common geo-historical ethos which encompasses many diverse linguistic and ethnic communities, beliefs (including atheism), practices and traditions.

In that sense Hindutva or Hinduness would be closer to "Britishness" or "Latinity", or even to Jewishness (which is cul-

turally plural and not necessarily religious or even ethnic) than to a theistic denomination. That is how many Hindus point out that ‘real secularism’ or, more precisely genuine religious freedom, respect and acceptance is enshrined in their heritage and goes much deeper than the essentially sceptical or agnostic ‘laïcité’ (in practice atheistic) practiced by the French Republic because it does not say that all religions are the same in their truth or lack of it but rather professes that they are connected by their common transcendent source. The difference is that whereas *laïcité* is rooted in a materialistic vision of the world which a priori does not accept any claim to a higher realm of being or is indifferent to it, *Sanathana Dharma* is fundamentally spiritual. It is not indifferent but accepts and even honours differences. It says that truth is one (*Ekam Sat*) and always prevails (*Satyameva Jayate*) but not that it belongs to one religion alone. Instead it points out that sages speak of it in many ways (*vipra bahudha vadanti*) as is repeated in many sacred and canonical texts.

The Current Debate

Since the BJP led Government came back to power in 2014, the long-standing controversies between supporters and opponents of the Hindutva ideology have predictably intensified now that the ruling power has absolute majority in the lower member of Parliament and governs a majority of the States of the Union. The President of India Ramnath Kovind is a former BJP cadre. Prime Minister Narendra Modi and several members of his cabinet as well as most top members of the BJP belong to the RSS in which they were trained for public life. Although Modi has shown a pragmatic disposition and focuses on growing the economy and modernizing the state apparatus there is no doubt that his personal convictions are in tune

with the RSS philosophy. His government is ostensibly committed to reforming and transforming the country on the lines set by Hindutva thinkers drawing inspiration from the ancient native civilization of the land.

The well known historian Romila Thapar in a book edited by Ramin Jahanbegloo and Niladri Bhattacharya and titled *Talking History* [Jahanbegloo, Bhattacharya 2017] has argued that equating Hindutva to Hinduism is problematic as Hindutva according to her homogenizes Hinduism around a uniform set of beliefs and therefore sets Hindus apart from other Indians who don’t accept it.

While conceding that Hindutva does not attempt to redefine Hinduism as a religion per se she claims that “it redefines the social controls exercised by the religion. Hindutva is trying to make Hinduism uniform by incorporating all the sects so that it becomes a monolithic religion” which she dubs as ‘syndicated Hinduism’. She notes that ‘the emphasis is on social organization and political mobilization’ (*Scroll.in*, 4 February 2018).

An eminent intellectual and Congress politician, Shashi Tharoor in a interview [Tharoor 2018] has accused the government of Narendra Modi of planning a “major attack’ on the Constitution by stripping it of references to secularism and socialism and affirming the Hindu character of the nation, declaring it a *Hindu Rashtra*. He calls that ‘religiously derived majoritarianism’ and recalls that one of the intellectual father-figures of the nationalist Hindu camp, Deen Dayal Upadhyaya wanted the Constitution to be ‘shredded’ because it was built around alien, western ideas of state and society. Tharoor adds that a Committee has been formed by the Modi government under the chairmanship of Dr Govindacharya in order to study possible amendments to it.

Tharoor opposes his own and Congress’s ‘private’ practice of religion to the

BJP's sponsorship of Hinduism as a political axis for the nation but he acknowledges that his own party, beginning with Congress President Rahul Gandhi is now also emphasizing the Hindu allegiance of most of its members by staging highly publicized visits to, and ritual worship in temples. He thereby concedes the changing public mood which gives greater importance to the country's fundamental religious legacy.

Although there is no consensus among supporters of the current government on the exact extent of the reform desired, it is to be expected that the latter will reflect, if it is carried out, the views of the RSS which promotes a nationalist, activist, egalitarian and collective kind of Dharma, favourable to free enterprise but suspicious of globalization and sceptical about Mahatma Gandhi's pacifist and arguably utopian doctrine which at a certain level has permeated the country's polity since before Independence, at least in theory.

An important step in the process of changing India's self perception and its image in the outside world is the Ministry of Education's initiative to appoint an interdisciplinary scientific committee for revising and rewriting the educational manuals on history [A Committee Chosen by Modi Government To Rewrite India's 2018].

The official purpose of this body headed by senior Archaeologist KN Dikshit is the "holistic study of the origin and evolution of Indian culture since 12000 before present and its interface with other cultures of the world". The task is to build a new narrative to balance the liberal and secular philosophy expressed by Nehru and his successors. One of the concerns of the present dispensation is to affirm the mostly indigenous nature of indic civilisation, its continuity since the period of the Indus-Saraswati archaeological sites while dismissing the reality or at least the cultural importance of the long-alleged 'Aryan Invasion' promoted by European scholars in the 19th century on the ba-

sis of flimsy or erroneous data and without any solid proof.

Despite its pan-Indian and somewhat supra-religious definition, the project to formally define the country as a Hindu State is being opposed and will continued to be resisted by many, on the left of the political spectrum but also among nominal and 'moderate' Hindus as within the religious and political minorities, especially Muslims and Christians, who usually resent, or at least are suspicious of, any formulation which seeks to bracket them within the majority but may leave them feeling that they are 'dissenters' from the common national creed, which is how the RSS ideologues tend to describe them. Indeed a campaign for *ghar wapsi* (home return) or reconversion to Hinduism is being carried out in various parts of the country by religious organizations affiliated or sympathetic to the RSS but they mostly address recent converts to protestant or evangelical christianity, usually among disadvantaged or tribal communities although there are some cases of Indian Muslims rejoining the hindu faith.

Both Christianity and Islam gather and inspire supra-national faith communities which have their respective centres in Rome, Jerusalem and Mecca and many in those populations, especially in the missionary churches and fundamentalist muslim sects would not like to be regarded as members of an officially hindu national polity. The issue is thus a thorny one even if most Indian Christians and Muslims are indigenous and take pride in the specifically Indian and syncretistic features of their practices, called *Ganga-Yamuna Tehzeeb* in the Sufi Islamic Indian context.

Dogmatists on all sides sometimes make pregnant and even ominous distinctions between those who see themselves as Muslim Indians and those who would rather be treated as Muslims in India (the latter being the term adopted by the Muslim League and the founders of Pakistan).

Conclusion

Given the real prospect that, if reelected to power in 2019, the current Indian Government could amend the Constitution to declare the country a Hindu State or Republic and no longer a secular, socialist one, it is necessary to consider the possible consequences of such a reform both at home and abroad, even if little changes in reality and in practice.

A formally Hindu India would constitute a long delayed response to Pakistan's self-proclamation as a Muslim nation and would join smaller neighbours such as Sri Lanka, Myanmar and Thailand, officially Buddhist States in affirming a foundational civilisational identity. Further afield, Japan's Imperial head embodies the nation's Buddhist-Shinto identity whereas Russia is a Christian orthodox country.

In the West the British monarch remains the head of the national church and "protector of the faith" as is the case nominally for the other Kings of Europe. Germany and the USA among many others define themselves as Christian countries although, like the monarchies mentioned above they guarantee freedom of conscience and worship and enshrine in their constitutions the separation of religion from the exercise of governance. Yet it must be observed that until recently the relative tolerance of Christian and of some Muslim states in matters of religions extended only to monotheistic (Abrahamic) faiths and to atheism (still frowned upon in the USA) and had no formal space for 'paganism'. Hindu India obviously never enforced such discrimination as the notion of paganism is alien to the Indic religious universe, even if certain schools of thought (such as *loka-yata*) fell into disrepute and are still rejected by the majority of the population.

The various communities were entitled to their own religious traditions and practices even though the Brahminical castes

held a hierarchical superiority in the social order but had to negotiate their role with other communities, mainly the royal and aristocratic *ksatriya* families and the merchant (*vaisya* or *bania*) clans from which they usually drew their livelihood.

If handled well and appropriately defined, the assumption of its Hindu heritage as the foundation of its civilization should not be seen as a challenge to Bharat-India's organic unity and social stability.

As various voices, even within the minorities communities have noted, the essential quality of India's native, universalistic secularism (*vasudhaiva kutumbakam*: 'the world is a family'), its openness and lack of dogmatism, its respect for all spiritual traditions and teachings and its generally non-violent attitude to differences and contradictions lies precisely in the Sanathana Dharma which the Hindutva doctrine must faithfully preserve without taking cues from the more rigid and hierarchical religions (whether monotheistic or atheistic) that see it as their enemy because of its resistance to their projects for conversion and expansion.

References

A Committee Chosen by Modi Government To Rewrite India's History (2018). *NDTV Newsdesk* (with inputs from Reuters), March 6, 2018. Available at: <https://www.ndtv.com/india-news/a-committee-chosen-by-modi-government-to-rewrite-indias-history-report-1820397>, accessed 20.07.2018.

Ambedkar B.R. (1940) *Pakistan or The Partition of India*, Bombay: Thackers.

Constitution of India, 42nd Amendment (1978), Preamble.

Dalrymple W. (2006) *The Last Mughal, The Fall of a Dynasty. Delhi 1857*, New Delhi: Bloomsbury.

Dhulipala V. (2013) *Towards a New Medina: Jinnah, the Deobandi Ulama and*

the Quest for Pakistan in late Colonial India, New Delhi.

Elst K. (2000) *Decolonizing the Hindu Mind – Ideological Development of Hindu Revivalism*, New Delhi: Rupa.

Elst K. (2001) *The Saffron Swastika – The Notion of Hindu Fascism*, New Delhi: Rupa.

Frawley D. (1998) *Awaken Bharata, A Call for India's Rebirth*, New Delhi: Aditya Prakashan.

Frawley D. (2010) *Universal Hinduism: Towards a New View of Sanathana Dharma*, New Delhi: Voice of India.

Godse N. (2015) *Why I Assassinated Mahatma Gandhi*, New Delhi: Hindi Sahitya Sadan.

Golwalkar M.S. (1966) *Bunch of Thought*, New Delhi: Sahitya Sindhu Prakashana.

Jahanbegloo R., Bhattacharya N. (2017) *Romila Thapar, Talking History*, New Delhi: OUP.

Jain M. (2010) *Parallel Pathways – Essays on Hindu-Muslim Relations, 1707–1857*, New Delhi: Konark.

Malhotra R. (2011) *Being Different, An Indian Challenge to Western Universalism*, New Delhi: Harper Collins.

Malhotra R. (2016) *Indra's Net, Defending Hinduism's Philosophical Unity*, New Delhi: Harper Collins.

Puranik R. (2016) *Nehru's 97 Major Blunders*, New Delhi: Pustak Mahal.

Ramaswamy K., Banerjee A. (2007) *Invading The Sacred –An Analysis of Hinduism Studies in America*, New Delhi: Rupa.

Rajan R. (2009) *Eclipse of the Hindu Nation – Gandhi and his Freedom Struggle*, Kolkata: New Age Publishers.

Sarila N.S. (2006) *Shadow of the Great Game – The Untold Story of India's Partition*, London: Constable.

Savarkar V.D. (1928) *Who is a Hindu?* New Delhi: Veer Savarkar Prakashan.

Sharma A. (2018) *Western Concepts and Indian Realities*, New Delhi (IIC Additional Publication 84).

Singh R.N.P. (2016) *Nehru: A Troubled Legacy*, New Delhi: Wisdom Tree.

Strachey J. (1888) *India, Its Administration and Progress*, London: MacMillan.

Tharoor S. (2018) BJP Planning 'Major Assault' on the Constitution. *NDTV Newsdesk*, February 8, 2018. Available at: <https://www.ndtv.com/india-news/bjp-planning-major-assault-on-constitution-shashi-tharoor-1810236>, accessed 20.07.2018.

Tunzelmann A. von (2007) *Indian Summer – The Secret Story of the End of an Empire*, New York: Henry Holt and Company.

Усиление влияния религиозной традиции индуизма в индийской политике и политической теории

Ком Карпентье де ГУРДОН

координатор международного совета по вопросам мировой политики – Журнал международных проблем (Индия). Адрес: D-322, Defence Colony, New Delhi, 110 024, India. E-mail: comecarpentier@gmail.com

ЦИТИРОВАНИЕ: de Gourdon C.C. (2018) The Rise of the Hindu Religious Factor in Indian Politics and State Theory. *Outlines of Global Transformations: Politics, Economics, Law*, vol. 11, no 4, pp. 219–232. DOI: 10.23932/2542-0240-2018-11-4-219-232

АННОТАЦИЯ. Мы живем в век переосмысления и возрождения религиозной, национальной и культурной идентичности как реакции на стремительный натиск социально-экономической, культурной и технологической глобализации. В Индии стремление к национальной идентичности, основанное на индуизме или на индускости, предшествовало обретению независимости в 1947 году. Это стремление постепенно укреплялось в силу постоянных политических кризисов, среди которых можно отметить разделение на Индию и Пакистан, войны между ними, непрекращающуюся сепаратистскую агитацию в долине Кашмира и рост широко-масштабного исламистского терроризма с 11 сентября 2001 года. Исторически принято проводить различие между индуизмом как религией и образом жизни более миллиарда человек в Индии и других странах – и индуистской культурой, культурной идеологией и социально-политической доктриной, которая определяет модернизированную версию индуистской или, шире, индийской цивилизации (включая буддизм, джайнизм, сикхизм и другие религии коренных народов). Многие индусы не согласны с идеей или политической теорией индускости, тогда как сторонники последней

могут не быть верующими в ритуальных и богословских аспектах индуистской Дхармы и могут определять себя как скептики, материалисты или атеисты. Однако они воспринимают общую индуистскую национальную цивилизацию, рассматривая тысячелетнее историческое наследие как цемент, который может связывать разнообразные группы людей, живущих в стране. Кроме того, они обычно отвергают «светское» мнение о том, что Индия – место общей культуры, скрепляющее воедино многие внутренние и внешние элементы и состоящее из разнообразных этнических групп, которые были объединены как нация британской колонизацией. Эта статья содержит общий обзор эволюции и расширения индуистского национализма в политике страны и показывает разнообразные нюансы идеологии, которая сейчас является источником вдохновения для Национального демократического альянса во главе с премьер-министром Нарендрой Модой. Предлагаемая статья – попытка ответить на часто задаваемый вопрос: превращается ли Индия в индуистское государство?

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: Индия, индуизм, дхарма, секуляризм, индускость, национализм, индийский, индийская конституция

туция, синкретизм, Дж. Неру, Б.Р. Амбедкар, Хинду Махасабха, Раиштрия сваямсевак сангх (Союз добровольных слуг Родины), партия Бхаратия Джаната, Мусульманская лига, М.А. Джинна

Список литературы

A Committee Chosen by Modi Government To Rewrite India's History (2018) // NDTV Newsdesk (with inputs from Reuters), March 6, 2018 // <https://www.ndtv.com/india-news/a-committee-chosen-by-modi-government-to-rewrite-indias-history-report-1820397>, дата обращения 20.07.2018.

Ambedkar B.R. (1940) Pakistan or The Partition of India, Bombay: Thackers.

Constitution of India, 42nd Amendment (1978), Preamble.

Dalrymple W. (2006) The Last Mughal, The Fall of a Dynasty. Delhi 1857, New Delhi: Bloomsbury.

Dhulipala V. (2013) Towards a New Medina: Jinnah, the Deobandi Ulema and the Quest for Pakistan in late Colonial India, New Delhi.

Elst K. (2000) Decolonizing the Hindu Mind – Ideological Development of Hindu Revivalism, New Delhi: Rupa.

Elst K. (2001) The Saffron Swastika – The Notion of Hindu Fascism, New Delhi: Rupa.

Frawley D. (1998) Awaken Bharata, A Call for India's Rebirth, New Delhi: Aditya Prakashan.

Frawley D. (2010) Universal Hinduism: Towards a New View of Sanathana Dharma, New Delhi: Voice of India.

Godse N. (2015) Why I Assassinated Mahatma Gandhi, New Delhi: Hindi Sahitya Sadan.

Golwalkar M.S. (1966) Bunch of Thought, New Delhi: Sahitya Sindhu Prakashana.

Jahanbegloo R., Bhattacharya N. (2017) Romila Thapar, Talking History, New Delhi: OUP.

Jain M. (2010) Parallel Pathways – Essays on Hindu-Muslim Relations, 1707-1857, New Delhi: Konark.

Malhotra R. (2011) Being Different, An Indian Challenge to Western Universalism, New Delhi: Harper Collins.

Malhotra R. (2016) Indra's Net, Defending Hinduism's Philosophical Unity, New Delhi: Harper Collims.

Puranik R. (2016) Nehru's 97 Major Blunders, New Delhi: Pustak Mahal.

Ramaswamy K., Banerjee A. (2007) Invading The Sacred – An Analysis of Hinduism Studies in America, New Delhi: Rupa.

Rajan R. (2009) Eclipse of the Hindu Nation – Gandhi and his Freedom Struggle, Kolkata: New Age Publishers.

Sarila N.S. (2006) Shadow of the Great Game – The Untold Story of India's Partition, London: Constable.

Savarkar V.D. (1928) Who is a Hindu? New Delhi: Veer Savarkar Prakashan.

Sharma A. (2018) Western Concepts and Indian Realities, New Delhi (IIC Additional Publication 84).

Singh R.N.P. (2016) Nehru: A Troubled Legacy, New Delhi: Wisdom Tree.

Strachey J. (1888) India, Its Administration and Progress, London: MacMillan.

Tharoor S. (2018) BJP Planning 'Major Assault' on the Constitution // NDTV Newsdesk, February 8, 2018 // <https://www.ndtv.com/india-news/bjp-planning-major-assault-on-constitution-shashi-tharoor-1810236>, дата обращения 20.07.2018.

Tunzelmann A. von (2007) Indian Summer – The Secret Story of the End of an Empire, New York: Henry Holt and Company.

ISSN 2542-0240



9 772542 024004

1 8 0 0 4



>