

ИНСТИТУТ ЕВРОПЫ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК,  
ИНСТИТУТ ЕВАНГЕЛИЧЕСКОЙ ЛЮТЕРАНСКОЙ ЦЕРКВИ  
ФИНЛЯНДИИ

НОВЫЕ ЦЕРКВИ,  
*старые верующие-*  
СТАРЫЕ ЦЕРКВИ,  
*новые верующие*

Религия  
в ПОСТСОВЕТСКОЙ  
России

Под редакцией проф. Киммо Каарияйнена  
и проф. Дмитрия Фурмана.



Москва—Санкт-Петербург  
2007

ББК 86.2в7(2Рос)  
С77

С77 Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие. Религия в постсоветской России / Под ред. Киммо Каариайнена, Дмитрия Фурмана — М.; СПб.: Летний сад, 2007. — 416 с.

ISBN 978-5-98856-021-0

## Оглавление

Предисловие.....	4
Глава 1 <i>Дмитрий Фурман, Киммо Каарияйнен, Вячеслав Карпов</i> Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI в. ....	6
Глава 2 <i>Анатолий Красиков</i> Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения в постсоветской России.....	88
Глава 3 <i>Анатолий Красиков</i> Русская Православная Церковь. От службы государевой к испытанию свободой .....	134
Глава 4 <i>Киммо Каарияйнен, Дмитрий Фурман</i> Религия и ценностные ориентации российской элиты .....	230
Глава 5 <i>Николай Митрохин</i> Социальный лифт для верующих парней с рабочих окраин: епископат современной Русской православной церкви.....	260
Глава 6 <i>Кирилл Емельянов</i> .....	325
Социальные аспекты современных канонизаций Русской православной церкви.....	325
Глава 7 <i>Григорий Косач</i> Татарстан: религия и национальность в массовом сознании .....	345
Глава 8 <i>Харри Хейно</i> Массовое сознание русских и их религиозность в условиях национального меньшинства.....	392
Глава 9 <i>Вячеслав Карпов, Елена Лисовская</i> Религиозная нетерпимость в современной России .....	400

# Предисловие

Данная книга является продолжением издания: «Старые церкви, новые верующие», вышедшего в 2000 г.<sup>1</sup>

В основу этого издания были положены данные четырех всероссийских опросов, проведенных Академией наук Финляндии и Российской Академией наук в 1991, 1993, 1996 и 1999 гг., а также проведенных в 1998 г. опроса российской элиты и в 1999 г. опроса населения Татарстана. В статьях, вошедших в это издание, авторы стремились интерпретировать полученные данные и дать картину эволюции отношения российского массового сознания к религии в период 1991—1999 гг., влияния религиозного фактора на другие аспекты массового сознания и специфики религиозного сознания элиты и населения мусульманского региона в составе Российской Федерации. Кроме того, в это издание были включены ряд статей, непосредственно не связанных с проведенными опросами, но раскрывающих различные аспекты религиозной жизни постсоветской России.

С тех пор прошло шесть лет. За это время Россия изменилась, и изменилось положение религии в российском обществе. Вместе с тем мы провели новые опросы. В 2002 г. и 2005 г.<sup>2</sup> были проведены все-российские опросы, охватывавшие соответственно 1541 и 2005 чело-

---

<sup>1</sup> Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. Под редакцией проф. Киммо Каариайнена и проф. Дмитрия Фурмана. Москва; Санкт-Петербург: Летний Сад, 2000.

<sup>2</sup> Опрос 2005 года был частью исследовательского проекта «Религиозная нетерпимость среди православных христиан и мусульман в России» (научный руководитель – В. Карпов). В 2004–2006 гг. проект финансировался Национальным Советом по Евразийским и Восточно-Европейским Исследованиям (NCEEER) из средств гранта от Государственного Департамента США (Title VIII). Дополнительное финансирование было обеспечено Университетом Западного Мичигана (Western Michigan University), где работают В. Карпов и Е. Лисовская. Дополнительная финансовая поддержка от Института Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии позволила расширить выборку опроса. Данные опроса 2005 года представлены в главах Д. Фурмана, К. Каариайнена и В. Карпова, а также В. Карпова и Е. Лисовской. Ни NCEEER, ни правительство США, ни другие спонсоры не ответственны за взгляды, высказываемые в этой книге.

век, а также в 2002 г. еще один опрос в Татарстане<sup>1</sup>. Как и прежде, они проводились методом личных интервью Институтом сравнительных социальных исследований во главе с профессором Владимиром Андреенковым, которому мы выражаем нашу искреннюю благодарность. Новые материалы, с одной стороны, фиксируют прошедшие за это время перемены в массовом сознании, с другой — заставляют по-новому взглянуть на старые материалы и отчасти пересмотреть сделанные на их основе выводы.

Это побудило нас подготовить новое издание. Как и в издании 2000 г., в его основе — интерпретация данных опросов. Им посвящены статьи К. Каарияйнена и Д. Фурмана и статья Г. Косача. При этом из старого издания мы сохранили две статьи, основанные на прежних опросах и освещающие те сферы, в которых у нас нет нового материала — статья нашего покойного друга Хари Хейно и статья об отношении к религии постсоветской элиты. Кроме того, как и в издании 2000 г., мы включили в данную книгу ряд работ (А. Красикова, Н. Митрохина, К. Емельянова), не написанных на основании наших опросов, но раскрывающих различные важные аспекты российского постсоветского религиозного развития.

В создании книги участвуют:

Емельянов Кирилл, кандидат социологических наук;

Каарияйнен Киммо, профессор, директор Института Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии;

Карпов Вячеслав, профессор социологии в Университете Западного Мичигана, доктор философии;

Косач Григорий, профессор, доктор исторических наук;

Красиков Анатолий, профессор, доктор исторических наук;

Лисовская Елена, профессор социологии в Университете Западного Мичигана, доктор философии;

Митрохин Николай, кандидат исторических наук, директор Института изучения религии в странах СНГ и Балтии;

Фурман Дмитрий, профессор, доктор исторических наук.

Харри Хейно до своей смерти, наступившей в 1999 г., был директором Института Евангелической Лютеранской Церкви Финляндии.

*Киммо Каарияйнен, Дмитрий Фурман*

---

<sup>1</sup> В этом же году были проведены опросы в Дагестане, Ингушетии и Кабардино-Балкарии. К сожалению, в настоящее время у нас еще нет интерпретаций их результатов. Мы надеемся подготовить их в дальнейшем.

Глава 1  
Дмитрий Фурман, Киммо Каарияйнен  
**Религиозность в России  
в 90-е гг. XX — начале XXI в.<sup>1</sup>**

С марта 1991 г. Институт Евангелической Лютеранской церкви Финляндии, Академия наук Финляндии и Академия наук РФ проводят совместное исследование изменений в религиозном сознании России. Было проведено 6 опросов — в 1991, 1993, 1996, 1999, 2002 и 2005 гг., представлявших собой модификации опросов по «Всемирной программе изучения ценностей (World Values Surveys)». Они проводились методом личного интервью по общероссийской выборке и охватывали от 1600 до 2000 человек. Вопросы менялись — мы вводили новые и изымали из списка другие, но основная группа вопросов сохранялась неизменной, и, таким образом, можно проследить все изменения в отношении к ним российского общества за 14 лет<sup>2</sup>.

В результате собран колоссальный материал по эволюции массового сознания России в постсоветскую эпоху, охватывающий не только отношение к религии, но и отношение к самым разным социально-политическим и моральным проблемам. Результаты исследований были обобщены в ряде статей и монографии «Старые церкви, новые верующие», вышедшей в 2000 г.<sup>3</sup>

С 2000 г. прошло относительно много времени, и Россия в целом и отношение российского массового сознания к религии в частности изменились. Были проведены новые опросы и собран новый материал. Изменились и взгляды авторов на многие проблемы, они стали яснее видеть ряд своих ошибок и огрехов. В данной статье мы делаем новое

<sup>1</sup> Предыдущая версия данной главы под этим же названием была опубликована в виде научного доклада (№ 173) Института Европы Российской Академии наук. В силу допущенных ошибок, в том докладе не было указано ни соавторство В. Карпова, ни его руководство исследованием 2005 г. Мы рады исправить эти неприятные ошибки в данной главе и книге (см. Введение).

<sup>2</sup> Кроме того, был проведен ряд специальных опросов — в мусульманских республиках в составе РФ и среди российской элиты, результаты которых в данной работе не рассматриваются.

<sup>3</sup> Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России. Под редакцией К. Каарияйнена и Д.Е. Фурмана. М.: «Летний сад», 2000. См. также: Kimmo Kaariainen. Religion in Russia after the Collapse of Communism. The Edwin Mellen Press. USA. 1998. *Каарияйнен К., Фурман Д.* Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6; *Фурман Д., Каарияйнен К.* Религиозная стабилизация в России // Свободная мысль — XXI. 2003. № 7; *Фурман Д., Каарияйнен К.* «Я доверяю президенту» // Свободная мысль — XXI. 2003. № 5.

обобщение нашего материала, учитывающее новые явления в российской жизни и новые данные, полученные в результате опросов 2002 и 2005 гг. и отражающие изменение нашей точки зрения на ряд вопросов.

## **1. «Маятник» отношения к религии российского общества**

Религия — один из элементов общественной системы, и как изменения в религии отражаются на всех других элементах этой системы, так и изменения в других элементах системы отражаются на религии.

Эволюцию отношения к религии, к православной вере, в России в течение Нового времени можно представить в виде своего рода движения маятника или в виде той синусоидальной кривой, которую оставляет движение маятника на движущейся ленте. Начальная точка этого движения — это тотальная средневековая православная религиозность<sup>1</sup>, которая в Новое время постепенно «размывается» процессами модернизации общества.

Модернизация общества — развитие современной науки и техники, рыночных отношений, демократизация социальных отношений — естественно, везде и всегда влечет за собой изменения в религиозной сфере. Средневековая жестко догматическая и жестко принудительная, связанная с архаическими магическими представлениями религиозность уступает место новым формам духовной жизни. Но особенности общества определяют то, как совершаются эти процессы.

В России воздействие модернизационных процессов на религиозную сферу принимает формы, в значительной мере отличные от тех, которые оно приняло в большинстве европейских стран. Крайний традиционализм православной церкви, ее полная, особенно с петровских времен, зависимость от самодержавного государства, жесткость и формализм идеологического контроля со стороны церкви и самодержавия подталкивали русское общество не к поискам новых форм религиозной жизни, а к идеологиям, прямо противоположным официальной идеологии «православия, самодержавия и народности», атеистическим.

Церковь и власти отслеживали и пресекали в корне любую религиозную «ересь». До самого конца самодержавия в России переход из православия в другие конфессии был уголовно наказуемым преступлением, во всех школах преподавались основы православного вероучения, изда-

---

<sup>1</sup> Разумеется, картина религиозного сознания Средневековья очень сложна и не сводится к тотальному господству православия. В сознании народа были и элементы дохристианских верований, не интегрированные в православную систему и осуждаемые церковью, и иногда — какие-то элементы сектантского «свободо-мыслия». Тем не менее очевидно, что 100 % русских людей на протяжении Средневековья на вопросы: «Православный ли ты?» и «Верить ли ты в Бога?» отвечали бы: «Да» без каких-либо запинок и колебаний.

ние книг, критикующих церковь и полемизирующих с официальным православием, было невозможно. И именно этими заслонами на пути свободной религиозной мысли церковь и самодержавие направляли общественную мысль в нерелигиозное и антирелигиозное направление.

Пресекая религиозные «ереси», власти ничего не могли поделать с полной утратой религиозной веры, когда соблюдение обязательной обрядности превращается в ничего не значащую для человека формальность. Ничего они не могли поделать и с распространением книг, не полемизирующих с православием, но выдвигающих не христианские и альтернативные христианству мировоззрения. Достаточно сказать, что перевод Библии на русский язык, распространения которого церковь боялась, как потенциального источника ересей, был издан позже, чем произведения французских просветителей, деистов и атеистов, а К. Маркс был вполне легально опубликован, в то время как неортодоксальные работы русских религиозных мыслителей печатались за границей. В царской России полное отрицание официальной религии было и проще, естественнее и даже безопаснее, чем заинтересованные попытки реформировать и «оживить» ее.

Уже в XVIII в. в России распространяются разные формы масонского и вольтерианского свободомыслия. В XIX в. появляются первые убежденные атеисты — Писарев, Чернышевский, Добролюбов, Бакунин и др. В кругах интеллигенции начинают доминировать разного рода материалистические и позитивистские философии, не столько борющиеся с официальным православием, сколько просто его игнорирующие. А в конце века в России распространяются мощные целостные антирелигиозные и одновременно — квазирелигиозные философские системы, дающие свои ответы на «вечные вопросы» и выдвигающие свои планы достижения идеального общества, прежде всего различные варианты марксизма.

До поры до времени, однако, церковь и самодержавие могли утешать себя тем, что «нигилизм» и безбожие — явление специфически интеллигентское, а простой народ все равно глубоко православен и предан царю. «Момент истины» наступает с революциями 1905 и 1917 гг., показавшими, до какой степени российский самодержавно-православный «монолит» был подточен изнутри. Крайняя жесткость самодержавно-православной системы породила крайний радикализм русской революции, приведшей не к либерализации и демократизации общества, а к установлению тоталитарного режима на основе атеистической, квазинаучной и квазирелигиозной марксистско-ленинской идеологии.

Победившая партия большевиков приступила к установлению тотального контроля над духовной жизнью общества и преобразованию его в соответствии со своими идеалами. Борьба с религией занимала в большевистской стратегии далеко не первостепенное место — боль-



шевики были убеждены, что религия — «надстройка», обреченная сама собой исчезнуть с революционным изменением «базиса» общества. Тем не менее в ходе революции и гражданской войны, когда церковь, естественно, поддерживала Белое движение и активно участвовала в нем, и затем в ходе коллективизации, «революции в деревне», тысячи церквей были разрушены (с тех пор и до 90-х гг. разрушенная церковь становится органической принадлежностью российского деревенского пейзажа), и тысячи священников убиты. Была развернута массовая атеистическая пропаганда, призванная освободить сознание людей от «религиозного дурмана». В 30-е гг. могло казаться, что дело идет к тому, что скоро в СССР вообще не останется ни церковной организации, ни верующих.

Но постепенно «мессианский» дух новой марксистской религии и ее преследование старой стали ослабевать. Преследуя любые неподконтрольные, спонтанные, новые религиозные движения, советская власть стала проявлять все больше терпимости к православию и другим «традиционным конфессиям», поскольку они не пытаются выйти за пределы «религиозного гетто», круга традиционных верующих, и не допускают какой-либо самостоятельной активности. Власть стремится через религиозные организации установить идеологический контроль над теми слоями, которые недоступны коммунистической идеологии.

В борьбе с фашистской Германией Сталин уже опирался не столько на идеи марксизма-ленинизма, сколько на традиционные русские ценности, на русскую историческую память и национальное самосознание и даже, как на одно из их составляющих, на православие. Хрущев, провозгласивший возвращение к досталинским, ленинским ценностям, возобновляет и атеистическое наступление на религию. Но вместе с тем эпоха Хрущева — начало либерализации советского режима, и кровавых репрессий при нем нет. Основные принципы религиозной политики, установившиеся в позднесталинское время, сохранились.

Вместе с ослаблением атеистического гонения появляются и первые признаки того, что «маятник» общественного сознания начал движение в обратном направлении — снова к религии. Церковь не имела возможности выйти за пределы своего «гетто» в «большой мир» советского общества, вести активную религиозную пропаганду. Но в самом этом «большом мире» возникает тяга к религии и церкви.

Логика обращений к православию при советской власти близка к логике обращений к атеистическим формам идеологии при царизме. Догматические идейные системы всегда проявляют большую нетерпимость к «ересям», к идеологиям, близким к ним, чем к идеологиям предельно далеким. В средние века на Руси отношение власти и церкви к «двоеверию», к пережиткам язычества, было значительно более мягким, чем отношение к еретикам. И когда в обществе начался

процесс отхода от ригидной официальной идеологии, переход в неправославные христианские конфессии, критика православия и любые проявления самостоятельной религиозной мысли были труднее и опаснее для человека, чем просто утрата религиозной веры и переход в атеистические идеологии. Утрату веры никакой формальный контроль не мог заметить, а принятие атеистических идеологий, в отличие от перехода в неправославные конфессии, вполне могло сочетаться с формальным соблюдением положенной религиозной обрядности.

И такая же логика действовала в советскую эпоху. Даже в самые страшные годы сталинских репрессий не вызывавшие политических опасений люди могли относительно спокойно жить, оставаясь открыто верующими людьми<sup>1</sup>, хотя нельзя представить себе, даже в сравнительно либеральные послесталинские времена, остающегося на свободе человека, который заявил бы о себе как о троцкисте или меньшевике. И как при царизме стать атеистом было проще и безопаснее, чем стать не православным христианином, так при советской «марксистской» власти стать и быть верующим было проще и безопаснее, чем стать и быть неортодоксальным марксистом. При утрате веры в догматическую марксистско-ленинскую идеологию жесткость и формализм советского идеологического контроля подталкивают людей к идеологиям, не относительно близким к ней по своим мировоззренческим основам, а именно к диаметрально противоположным.

Как и при первом ходе «маятника», первые признаки его обратного движения — это обращения в «противоположную официальной» веру отдельных представителей новой советской «диссидентской» интеллигенции — А. Синявского, А. Солженицына и других «функциональных эквивалентов» Чернышевского и Добролюбова при первом движении<sup>2</sup>. В интеллигентских кругах в 70—80-е гг. прошлого века интерес и уважение к религии (или даже просто религиозность) и чтение религиозных философов стали так же распространены, как в 60-е гг. позапрошлого века были распространены естественнонаучные опыты и материалистические философы. В 70-х гг. у интеллигентных девушек в моде стало ношение крестиков, с чем комсомол боролся, но очень «вяло». Конечно, нескрываемая

---

<sup>1</sup> Российский соавтор данного текста помнит, как в детстве его верующие (или скорее верующие, чем неверующие) бабушки говорили ему о разных уважаемых представителях старой интеллигенции, занимавших видное положение при советской власти и остававшихся открыто верующими людьми. Особо большую роль в этих рассказах играл великий русский физиолог академик Павлов, пример которого должен был показать, что религию можно совмещать с передовой наукой.

<sup>2</sup> Роль «связующего звена» между дореволюционной религиозностью, которую сохраняли многие представители старой дореволюционной интеллигенции, и новой религиозностью уже советской интеллигенции играл Б. Пастернак, чьи религиозные стихи не публиковались, но очень широко распространялись в машинописных списках и были широко известны.

религиозность исключала карьеру, но в конце советской эпохи ряд видных представителей интеллигенции, уже занимавших высокие статусные позиции, стали совершенно открыто заявлять о своей вере (В. Солоухин, С. Аверинцев и др.), не опасаясь никаких репрессий со стороны власти.

Под внешне недвижимым покровом официальной коммунистической идеологии, утратившей какую-либо способность к развитию, адаптации к меняющимся условиям, превратившейся в набор формул, смысл которых уже утрачен, шло движение, которое в конечном счете привело к падению советской системы, практически полному исчезновению марксистско-ленинской идеологии и торжеству еще лет двадцать до этого казавшейся совершенно бессильной и умирающей православной церкви.

## 2. Массовое сознание советской эпохи и воспоминания респондентов

Проследить эти процессы распада в массовом сознании позднесоветской эпохи коммунистической «веры» и постепенного изменения его отношения к религии — очень трудно и даже практически невозможно.

Советское общество, как и царское общество, было устроено так, что оно не могло иметь правдивой информации о самом себе. Сама идея опроса, проводимого в советское время, о том, как люди относятся к КПСС, советскому строю, Ленину и т. д., так же смешна, как смешна идея опроса о том, как люди относятся к царю и православной церкви, в царское время. Выяснение того, что люди реально думают об основных идеологических вопросах, подрывало бы основы общественного строя, догму «морально-политического единства» советского общества, как при царизме это подрывало бы догму «самодержавия, православия и народности».

Правда, в конце советской эпохи социологические опросы по отношению не важным с точки зрения официальной идеологии вопросам проводились. В том числе — и с целью выявить удельный вес верующих в населении.

Эти опросы позднесоветского времени показывают почти полное исчезновение православной веры. Например, в Воронежской области с 1979 по 1981 г. было проведено обширное исследование, которое охватывало более 20 000 информантов, и на которое часто ссылались советские исследователи в области «научного атеизма». Выявленный им процент лиц, верующих в Бога, в разных возрастных группах был следующим: 18—25 лет — 1,7 %, 26—30 лет — 1,4 %, 31—34 года — 2,7 %, 41—50 лет — 4,8 %, 51—60 лет — 10 %, 61—70 лет — 22,1 %, 71—80 лет — 35,3 %, старше 80 лет — 40,2 %<sup>1</sup>. Картина, полностью

<sup>1</sup> См.: Демьянов А. И. Религиозность: тенденции и особенности. Воронеж, 1984. С. 88.

соответствующая представлению о религии как «пережитке прошлого», обреченном уйти вместе с принадлежащим этому прошлому поколением.

Однако наши опросы, поскольку они позволяют в какой-то мере заглянуть в массовое сознание недавнего российского прошлого, дают совершенно иную картину.

С 1996 г. мы стали задавать вопрос, как оценивают респонденты своих мать, отца, бабушку и дедушку — как верующих, колеблющихся, неверующих и атеистов. Табл. 1 показывает удельный вес оценивающих своих родителей и бабушку с дедушкой как верующих и атеистов.

Табл. 1. Оценка опрошенными отношения к вере их родителей, 1996—2005 гг.

		1996	1999	2002	2005
Мать	Атеистка	4	3	3	4
	Верующая	48	51	53	60
Отец	Атеист	9	10	7	8
	Верующий	23	24	29	32
Дедушка	Атеист	3	3	3	4
	Верующий	43	39	44	50
Бабушка	Атеистка	1	1	2	3
	Верующая	67	63	64	71

Процент атеистов в поколениях, предшествующих поколению респондентов, как мы видим, — совершенно ничтожен, а процент верующих — очень велик и немного меньше, чем в поколении самих респондентов (в 2005 г. среди всех респондентов было 53 % верующих, в том числе 64 % женщин и 41 % мужчин).

И это — не результат того, что респонденты говорят о теперешних взглядах своих родителей, не результат обращения этих родителей к религии в горбачевские и постсоветские годы. В этом мы можем убедиться, если посмотрим, как зависит определение мировоззрения родителей и бабушки с дедушкой от возраста респондентов. См. табл. 2.

Табл. 2. Зависимость ответов об отношении к вере родителей от возраста респондентов, 2005 г.

		Все опро- шенные	18—23 года	24—29 лет	30—39 лет	40—49 лет	50—59 лет	60 лет и старше
Мать	Атеистка	4	3	1	7	1	5	4
	Верующая	60	58	48	57	60	60	70
Отец	Атеист	8	6	4	11	7	10	6
	Верующий	32	28	21	26	29	28	47
Дедушка	Атеист	4	3	4	6	4	2	2
	Верующий	50	45	43	42	47	48	65
Бабушка	Атеистка	3	1	1	2	2	1	2
	Верующая	71	75	70	67	70	66	76

Табл. 3. Удельный вес получивших религиозное воспитание и крещеных, 2005 г.

		18–23 года	24–29 лет	30–39 лет	40–49 лет	50–59 лет	60 лет и старше	Все опро- шенные
Воспитывались ли Вы в религиозном духе или нет?	Да	26	14	19	20	22	42	25
	Нет	61	73	73	64	64	45	62
Крещены ли Вы?	Да	77	77	76	82	83	86	81
	Нет	19	21	20	16	12	12	16

Дедушка и бабушка людей, которым в 2005 г. было от 40 и старше, то есть родившихся в 1965 г. и раньше, безусловно, уже давно умерли, и, говоря о них, респонденты могут говорить лишь о советском времени.

Мы видим картину, совершенно не похожую на картину советских опросов. Получается, что в эпоху Октябрьской революции (это — эпоха, когда были активны дедушки и бабушки респондентов, которым в 2005 г. было 60 лет и больше) неверующих вообще, практически, не было, и все советские годы атеисты были незначительным меньшинством. Но эта картина не только противоречит картине, создававшейся советской пропагандой, она противоречит и здравому смыслу.

Такую же картину, противоречащую здравому смыслу и всему комплексу ответов на другие мировоззренческие вопросы, создают в наших опросах и ответы респондентов на вопрос: «Воспитывались ли Вы дома в религиозном духе?». В 1991 г. утвердительно ответили на этот вопрос 18 % опрошенных, в 1999 г. — 17 %, 2002 г. — 17 %, а в 2005 г. — даже 25 %, причем лиц старше 60 лет — 42 % (см. табл. 3). Но люди, которым в 2005 г. было 60 лет и больше, — это люди, родившиеся в 1945 г. и раньше, в эпоху войны и первых пятилеток. Получается, что чуть ли не половина из них «воспитывались дома в религиозном духе», в то время получивших религиозное воспитание среди из родившихся в эпоху перестройки, — ровно в два раза меньше!

Как объяснить эти вопиющие противоречия между данными советских опросов и воспоминаниями наших респондентов и очевидную неправдоподобность их ответов на наши вопросы?

Мы не думаем, что дело в сознательном искажении фактов. «Научные» атеисты, проводившие опросы в советское время, скорее всего, не лгали, хотя и могли в какой-то мере подгонять процедуры и результаты исследования под идеологически приемлемые ответы, которые не испугают начальство<sup>1</sup>. Но и наши теперешние респонденты тоже не лгут.

<sup>1</sup> Так, в советских опросах фигурируют только верующие. Если бы в них была включена категория «колеблющихся», так определяющих себя людей могло бы оказаться больше, чем это было идеологически приемлемо.

Дело в самой природе массового сознания и особенно массового сознания в тоталитарном обществе. Сознание людей — противоречиво и многослойно, и данные опросов не могут отразить всей его сложности. Вопрос и ответ неразрывно связаны друг с другом. Вопрос порождает ответ, заставляет отвечающего как-то задуматься о своей позиции, сформулировать ее, его ответ кристаллизует и закрепляет его смутные мысли и чувства и одновременно всегда огрубляет, упрощает реальную сложность сознания. Но сознание людей тоталитарного общества, в котором вопросы невозможны, или предполагают стереотипные, единственно «правильные» ответы, — еще более противоречиво и «многослойно», чем сознание людей, живущих в открытом обществе.

Люди в советское время вполне могли одновременно верить в самые противоположные вещи, верить и не верить в то же самое время, в определенных ситуациях скорее верить в одно, а в других — в другое. Убежденная комсомолка, не только говорящая, но и думающая «как положено», могла тем не менее тайком зайти в церковь и поставить свечку перед экзаменом в вузе (и даже перед экзаменом по «научному атеизму», обязательному со времен хрущевской антирелигиозной кампании предмету). Вполне искренний коммунист мог сказать своей матери, чтобы она «на всякий случай», «для здоровья», окрестила своего внука в церкви, но так, чтобы он, отец, потом мог сказать, что он об этом не знал. Во время войны под пулями и снарядами коммунисты совершали крестное знамение и шептали молитвы<sup>1</sup>. Это несколько похоже на «двоеверие» периода Средневековья, когда люди, считавшиеся и искренне сами считавшие себя православными, могли одновременно выполнять древние языческие обряды. Поэтому на вопросы, сколько людей в СССР верили в такое-то время в истинность марксизма-ленинизма, или сколько оставалось православных верующих, получить ответ нельзя не только из-за отсутствия материала. Его нельзя получить и потому, что люди, которые не могли даже представить себе такие вопросы, не могли иметь и ясных (личных, а не обязательных, «единственно возможных») ответов на них. Сами такие вопросы по отношению к людям, живущим при тоталитарной системе, — «не корректны»<sup>2</sup>.

Когда только крохотное меньшинство опрошенных в конце 70-х —

---

<sup>1</sup> Само обращение Сталина к церкви во время войны могло иметь не только демагогический характер и служить прагматической цели превращения войны в национальную и противодействия нацистской пропаганде, но и личный характер, что, естественно, отнюдь не значит, что Сталин не был марксистом и коммунистом.

<sup>2</sup> Российский соавтор, вспоминая своих бабушек и дедушек и отца с матерью, не может ответить на вопрос, были ли они православными верующими и верили ли в коммунизм. Бабушки в Бога скорее верили, во всяком случае, на праздники были в церкви. Но сказать, что они «не верили» в коммунизм и КПСС, тоже нельзя. Родители скорее в Бога не верили и несколько больше верили в коммунизм. Но никаких ясных и однозначных ответов на эти вопросы быть не может.

начале 80-х гг. называли себя верующими, это не значит, что остальные лгали. Они лишь несколько «упростили» и «приукрашивали» картину своего сознания в соответствии с советскими нормами, также полагая, что, например, поставить свечку в церкви за чье-то здоровье или за упокой души не делает их верующими, как в средние века человек, задабривающий домового, не считал, что из-за этого он — не православный.

Но к 2005 г. по сравнению с 70-ми гг. социально одобряемое и не одобряемое поменялись местами. И теперь в соответствии с новыми представлениями о «должном», «нормальном» и «приличном» люди начинают представлять и изображать своих родителей более религиозными, чем они были на самом деле. Назвать отца или деда атеистом теперь даже как-то и неудобно. И какие-то мельчайшие и поверхностные проявления религиозности родителей и бабушки с бабушкой, которые в советские годы рассматривалось бы как извинительные для старых людей суеверия и «пережитки», в теперешнем сознании их детей преобразуются в «веру» и даже в их «религиозное воспитание». Люди не обманывают, но они «мифологизируют» прошлое, конструируют в своем сознании то прошлое, которое заслуживает одобрения в соответствии с теперешними нормами и представлениями, и искренне сами в него верят<sup>1</sup>.

Принимать на веру и «буквально» теперешние оценки респондентами мировоззрения своих родителей также нельзя, как нельзя и принимать на веру результаты советских исследований. Однако если полностью доверять ответам наших респондентов и невозможно, все же очевидно, что атеистический марксизм-ленинизм не смог стать в советское время такой же «общенародной» верой, какой в средние века было православие. Не говоря уже о «религиозных пережитках» в сознании большинства (сравнимых с пережитками язычества в сознании средневековых православных), в обществе всегда оставалось и религиозное меньшинство. При первом своем ходе наш «маятник» не достиг той высоты, с которой он начал свое движение, и свой второй ход он начал со значительно более низкой отметки.

Начальные стадии этого движения в наших опросах, начавшихся в 1991 г., проследить невозможно. Наш первый опрос фиксирует уже далеко зашедший процесс.

<sup>1</sup> Создается ощущение, что и данные об удельном весе крещеных, приведенные в табл. 2, также могут быть преувеличены.

Трудно поверить, что среди людей 40—49 лет, то есть родившихся в 1956—1965 гг., эпоху хрущевского гонения на религию и закрытия церквей, крещеных больше, чем среди молодежи, родившейся в либеральную по отношению к религии позднесоветскую эпоху или даже в годы горбачевской «перестройки». Вполне возможно, что здесь также играет роль «мифологизация» прошлого. Выступая по телевидению, один российский генерал сказал про себя, что он не так, как другие, которые говорят, что их крестила бабушка в детстве, — он честно пошел и крестился.



### 3. Массовое сознание в последний год советской власти

Непосредственной, ближайшей причиной распада советской социально-политической системы была неудача «перестройки», попытки ее реформирования, оживления, «лечения», предпринятой М. Горбачевым. Но и сама эта попытка, и ее неудача в громадной мере были обусловлены предельной «изношенностью» советского организма. Все события эпохи перестройки и постперестроечной истории России демонстрируют, что официальная идеология к концу советского времени уже не обладала никакой реальной силой. Искренних приверженцев ее почти не было (в том числе, как это показала последующая история, их практически не было и на вершине партийной иерархии).

Опрос, проведенный нами в марте 1991 г., в который был включен вопрос о членстве в КПСС (коммунистов было 14 % опрошенных), показывает, что принадлежность к коммунистической партии практически перестала быть фактором, влияющим на мировоззрение. Сама мощь КПСС, принадлежность к которой в СССР была необходимым условием практически любой карьеры и для приема в которую представителей интеллигенции в райкомах создавались длинные очереди (рабочих для поддержания «классового состава» принимали проще), обернулась ее полным бессилием.

В нашем опросе заявили, что не могут назвать партию, адекватно отражающую их взгляды, 49 % коммунистов, а КПСС назвали только 24 %(!). Различия во мнениях по основным вопросам этого времени среди коммунистов — почти такое же, как и среди всех опрошенных. «Полностью доверяли» советской политической системе 10 % всех опрошенных и 12 % членов КПСС, правительству СССР — 9 % и 14 %, правительству РСФСР — 16 % и 14 %, полностью были согласны с тем, что экономическая система нуждается в изменениях — 75 % и 76 %, сторонниками революционных перемен объявили себя 12 % коммунистов и 15 % всех опрошенных, верили в Бога — 16 % коммунистов и 34 % опрошенных.

Отличия в ответах коммунистов и беспартийных — есть (коммунисты — несколько «консервативнее»), но они невелики и скорее обусловлены своеобразием социального состава группы членов КПСС, среди которых, естественно, было больше, чем среди всех респондентов, лиц с высоким социальным положением<sup>1</sup>, которых не-

<sup>1</sup> В нашем опросе 29 % коммунистов были руководителями и «руководителями среднего звена», в то время как среди всех опрошенных таких было 21 %, «белых воротничков» — 17 %, среди опрошенных — 12 %, научных и творческих работников — 9 % и 5 %. «Синих воротничков», напротив, среди коммунистов было только 35 %, а среди всех опрошенных — 46 %. С высшим образованием были 54 % членов КПСС и 21 % респондентов.



сколько страшила перспектива потерять это положение при революции, а не собственно коммунистическими убеждениями. Скреплявшая общество организация, его «руководящая и направляющая сила» фактически уже распалась.

Практическое исчезновение официальной идеологии не означало, однако, что ее место заняла какая-то другая. Исчезновение внешнего идеологического контроля «вывело на поверхность» запертые под покровом коммунистической идеологии и советской системы аморфность и противоречивость массового сознания людей позднесоветской эпохи и атомизированность общества, в котором за годы советской власти не могли сложиться какие-либо ясные идеологии, программы действий и организации<sup>1</sup>.

Наш опрос 1991 г. дает картину «взбудораженного», политизированного общества. 36 % опрошенных заявили, что политика для них «важна» и «очень важна», что больше, чем во всех последующих опросах. 53 % интересуются и «очень интересуются» политикой. 82 % обсуждают политические вопросы с друзьями. 22 % часто и еще 33 % время от времени пытаются убедить других в правильности своих взглядов. Но это — взбудораженное общество с очень неопределенными идейными установками, с очень неясными представлениями о том, чего оно хочет.

77 % не могут назвать партию, которая наиболее адекватно представляет их взгляды (13 % называет КПСС). Только ничтожное меньшинство может определить свои взгляды как «левые» или «правые», «консервативные» или «либеральные»<sup>2</sup>.

Недовольство экономической системой — всеобщее. 48 % считают основной причиной бедности социальную несправедливость (33 % — лень, 9 % — неудачу). С тем, что экономическая система нуж-

<sup>1</sup> В какой-то мере хаотичность, неструктурированность общественного сознания была характерна для всех стран, в которых ослабление и затем полное снятие контроля со стороны Москвы привели к антикоммунистическим революциям. Но в странах Центральной Европы и Балтии совпадение векторов антикоммунизма и стремления к национальному освобождению и идея «возвращения в Европу», ведшая к принятию курса на интеграцию в ЕС и НАТО, создавали некоторый консенсус вокруг основных целей общества. В России эти факторы не действовали, и хаотичность, противоречивость, неопределенность массового сознания была, несомненно, значительно больше.

<sup>2</sup> По десятибалльной шкале как безоговорочно левые определяли себя 3%, а безоговорочно правые — 1%. Назвали свои взгляды «очень консервативными» 1%, «очень либеральными» 5%. В последующие годы людей, способных определить свои взгляды как «левые» или «правые», «либеральные» и «консервативные», больше не стало. В 2005 г. безоговорочно левых было 3%, безоговорочно «правых» — 2%, безоговорочно «консерваторов» в 2002 г. было 4%, «либералов» — 3%. Это, несомненно, связано со специфической ситуацией, когда формально крайне левая идеология правит более 70 лет и превращается в оплот и символ всего того, что ассоциируется с «правым» — традиции, прошлого, социальной иерархии.

дается в переменах, согласны 75 %, скорее согласны — 19 %, скорее не согласны — 1 % и не согласны — 0 %. Но хотя есть всеобщее согласие с тем, что перемены нужны, нет никаких ясных представлений о направлении этих перемен. Четко предпочитают (крайняя позиция по 10-балльной шкале) государственную собственность на предприятия — только 14 %, частную — 11 %, за то, чтобы предоставить больше простора индивидуальной инициативе — 22 %, за то, чтобы сделать доходы более равными — 4 %<sup>1</sup>.

Доверие к государству подорвано. 33 % — «не горды» тем, что они — граждане СССР. Полностью доверяют советской политической системе 10 %, доверяют — 30 %, не доверяют 31 % и совсем не доверяют 18 %. Верховному Совету СССР доверяют и полностью доверяют 23 %, а не доверяют и полностью не доверяют — 50 %, правительству СССР — 42 % и 50 % (см. табл. 7). Несколько больше доверие к российским «революционным» властям. Верховному Совету РСФСР доверяют и полностью доверяют 62 %, а не доверяют и полностью не доверяют — 31 %, правительству РСФСР — 63 % и 29 %.

Существуют некоторые общие представления о том, что правительство должно быть «более открытым для народа» (с этим согласны и полностью согласны 90 %), что «у нас будет больше шансов иметь здоровую экономику, если правительство предоставит людям больше свободы делать то, что они хотят» (согласных — 58 %). Только 24 % согласились и 36 % не согласились с тем, что «политические реформы идут слишком быстро». Но при этом идеи демократии даже в этот период «демократической эйфории» не занимают в массовом сознании большого места, и куда должны быть направлены эти идущие слишком медленно реформы, так же не ясно, как не ясно, куда должно быть направлено преобразование экономической системы. При выборе из четырех важнейших целей общества «создание условий, когда люди имеют больше возможностей решать, что должно делаться у них на работе, по месту жительства и т.д.» как первую цель выбрали только 15 %, вторую — 34 %, в то время как экономический рост выбрали как первую цель 69 %, вторую — 16 %. При выборе из другого такого набора целей «сохранение порядка в стране» выбрали как первую цель 57 %, вторую — 22 %, а «предоставление народу возможности больше влиять на решения правительства» — только 24 % и 23 %. При выборе между равенством и свободой свободу выбирает 40 %, равенство — 42 % (см. табл. 15).

Со смутными надеждами соседствуют смутные опасения и чувство собственного бессилия. Несмотря на желание скорейших пере-

---

<sup>1</sup> В 1993 г. мы предлагали респондентам выбрать, кем должны управляться предприятия. 15 % выбрали ответ «собственниками», 12 % — «государством», 22 % — «собственниками и работниками» и 42 % — «работниками».

мен, революционные изменения поддерживают только 15 %, за постепенные реформы — 43 %, а 23 % вообще считают, что надо прежде всего «защищать общество от подрывных элементов». С тем, что они ничего не могут сделать, чтобы изменить несправедливые законы, согласились 46 %, скорее согласились — 28 %, скорее не согласились 6 % и совершенно не согласились только 3 %.

Это — сознание растерянной, «неструктурированной», «атомизированной» массы, внезапно оказавшейся без привычного для нее внешнего контроля, в ситуации, когда она должна что-то решать, выбирать, но не имеет никаких ясных критериев, которыми она могла бы руководствоваться. Такую массу очень легко могло повести за собой активное меньшинство, которое освободило бы ее от необходимости мучительных поисков и трудных решений, что и сделали оказавшиеся в 1991 г. у власти Ельцин и его соратники<sup>1</sup>.

И если в политическом плане российскую массу повели за собой Ельцин и демократы, то в общемировоззренческом, «духовном» плане она устремляется к религии. Скрытый от глаз и ограниченный относительно узким слоем процесс изменения отношения к религии, совершавшийся в позднесоветскую эпоху, принимает массовый и «обвальный» характер.

Самые резкие перемены в массовом сознании приходится, очевидно, на 1989—1990-е гг.<sup>2</sup> В 1991 г. доверяют РПЦ уже 68 %

<sup>1</sup> Антисоциалистическая и антисоюзная идеология 1991 г. не была столь ясной и определенной, как идеологии революционных партий в России 1917 г. — эпоха таких идеологий уже прошла. Мы можем выделить две доминирующих антикоммунистические идеологические ориентации, «настроения». Во-первых, это преобладающее в эту эпоху «западничество», ориентация на демократическую и рыночную модель и стремление перенести ее в Россию. Во-вторых, это «славянофильская» ориентация на докоммунистическое русское прошлое, «Россию, которую мы потеряли».

Это — две естественные ориентации, возникающие при отвержении коммунистической идеологии и существовавшие во всех странах, расставшихся с коммунизмом. Но отношение между ними в разных странах — разное. В странах Центральной Европы эти ориентации более или менее совпали — ориентация на докоммунистическое прошлое была и ориентацией на «европейские ценности». В России, где коммунисты пришли к власти не на иноземных штыках, где на период их правления приходится максимальное усиление российского государства, и где демократические идеи не могли найти достаточной опоры в досоветском прошлом, они совпадать не могли.

Но для понимания изменений в отношении российского общества к религии очень важно, что отношение к религии представителей этих очень разных идеологических ориентаций было хотя и не тождественным, но схожим.

Для «западничества» свобода религии и ее почетное положение в обществе (прежде всего, естественно, почетное положение традиционной национальной религии, православия) — часть «нормального» западного образа жизни. Для «славянофильства», напротив, религия, православие — скорее антизападный символ, символ того, что отличает «русскую цивилизацию» от западной. Но оба этих направления сходятся в то время на «прорелигиозной» и «проправославной» позиции.

<sup>2</sup> Опрос, проведенный в Москве в 1988 г. АН СССР и американской социоло-

(коммунистов — 56 %), — больше, чем любому другому государственному или общественному институту (см. табл. 6)<sup>1</sup>. 72 % (и 61 % коммунистов) считают, что церковь дает ответы на моральные вопросы, 59 % (50 % коммунистов) — на семейные проблемы, 76 % (71 %) — на духовные запросы и 43 % (40 %) — даже на социальные вопросы. Это — значительно больше, чем лиц, определяющих себя как верующих (28 %) и больше, чем в последующие годы (см. табл. 4), хотя удельный вес верующих в населении затем значительно возрастает. и, на наш взгляд, говорит о колоссальной потребности людей этой смутной революционной эпохи в духовном и моральном авторитете и их готовности найти его в церкви.

Табл. 4. Вера в способность РПЦ дать ответы на различные вопросы, 1991—2005 гг.

Считаете ли Вы, что православная церковь дает ответы по:		1991	1993	1996	1999	2002	2005
Вопросам морали	Да	72	69	55	47	51	55
	Нет	10	15	24	27	30	27
Проблемам семейной жизни	Да	59	56	41	38	32	35
	Нет	21	27	37	34	47	44
Духовным потребностям людей	Да	76	77	63	56	57	63
	Нет	7	10	19	20	24	20
Социальным проблемам, стоящим сегодня перед нашей страной	Да	43	29	22	18	16	16
	Нет	29	46	52	51	59	58

#### 4. «Проправославный консенсус»

Потребности массового сознания и доминирующие идеологические течения приводят к быстрому установлению в обществе «проправославного консенсуса».

«Хорошее» и «очень хорошее» отношение к православию» становится

---

гической фирмой Marttila and Kiley, показал, что верят в Бога 10 % москвичей (мужчин — 5 %, старше 60 лет — 13 %, до 30 лет — 11 %), и 43 % уверены, что Бога нет. См. Project Understanding. A Survey of the Residents of Moscow. Tabular Report. Boston. 1988. Этот опрос, очевидно, фиксирует начало обвального процесса смены мировоззренческих идентификаций. Наш опрос 1991 г. показывает уже значительно более позднюю стадию процесса.

<sup>1</sup> Естественно, что это — чисто «априорное», идеологическое доверие, ибо в отличие от милиции, СМИ и даже правительства, с РПЦ подавляющее большинство опрошенных практически никогда не сталкивались.

Табл. 5. Отношение к разным религиям, 1996—2005 гг.

		1996	1999	2002	2005
Православие	Очень хорошее	41	44	52	54
	Хорошее	47	49	44	41
	Плохое	3	1	1	1
	Очень плохое	1	0	0	0
Ислам	Очень хорошее	7	8	10	13
	Хорошее	40	51	51	51
	Плохое	22	16	20	19
	Очень плохое	8	5	7	6
Католицизм	Очень хорошее	4	5	5	8
	Хорошее	36	52	50	53
	Плохое	17	9	14	15
	Очень плохое	8	3	8	6
Буддизм	Очень хорошее	3	3	4	6
	Хорошее	24	34	34	36
	Плохое	21	15	17	21
	Очень плохое	11	7	13	11
Старообрядчество	Очень хорошее	3	4	4	6
	Хорошее	30	33	34	33
	Плохое	25	21	23	25
	Очень плохое	9	8	12	12
Иудаизм	Очень хорошее	2	2	3	5
	Хорошее	21	28	27	33
	Плохое	22	19	21	22
	Очень плохое	13	8	15	13
Лютеранство	Очень хорошее	2	2	2	4
	Хорошее	20	27	24	22
	Плохое	19	13	19	21
	Очень плохое	11	6	11	12
Баптизм	Очень хорошее	2	2	2	4
	Хорошее	21	22	25	21
	Плохое	32	33	30	34
	Очень плохое	13	12	19	19
Кришнаизм	Очень хорошее	2	2	1	3
	Хорошее	15	19	19	19
	Плохое	23	20	20	24
	Очень плохое	16	12	20	19
Пятидесятничество	Очень хорошее	1	1	1	2
	Хорошее	12	15	15	16
	Плохое	29	24	26	31
	Очень плохое	14	13	18	21
Адвентизм	Очень хорошее	1	1	1	2
	Хорошее	13	13	14	14
	Плохое	21	17	21	22
	Очень плохое	13	10	15	16
Пятидесятничество	Очень хорошее	1	1	1	2
	Хорошее	13	15	15	16
	Плохое	28	24	26	31
	Очень плохое	14	13	18	21
Иеговизм	Очень хорошее	1	2	1	2
	Хорошее	11	13	13	13
	Плохое	28	26	26	31
	Очень плохое	19	22	33	35

Табл. 6. Отношение к православию в зависимости от религиозности, 2005 г.

	Все	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Очень хорошее	54	70	48	21	9
Хорошее	41	28	48	65	61
Плохое	1	0	1	3	8
Очень плохое	0	0	0	0	2

прочным и «безусловным» отношением подавляющего большинства, практически всеобщим. И хотя, когда мы сделали первый замер отношения к разным религиям в 1996 г., нам казалось, что отношение к православию — настолько хорошее, что улучшаться ему уже просто некуда, оно все же из года в год улучшается («очень хорошее» отношение вытесняет просто «хорошее»). Этот консенсус — именно «проправославный», а не вообще «прорелигиозный», ибо РПЦ резко выделяется из всех религий, отношение к которым — значительно хуже, и к некоторым — просто плохое. Мы видим это на табл. 5.

«Проправославный» консенсус — общенациональный, поскольку удельный вес «хорошо» и «очень хорошо» относящихся к православию — значительно больше, чем удельный вес верующих. «Хорошо относятся» к православию не только верующие, но и подавляющее большинство тех, кто идентифицирует себя как «колеблющиеся», «неверующие» и даже «атеисты» (см. табл. 6).

Уже в 1991 г. РПЦ, как мы уже говорили, пользуется доверием большим, чем любые другие институты (полностью доверяли РПЦ 21 %, просто доверяли — 47 %). В 2005 г. это доверие стало еще больше (полностью доверяют уже 26 %, просто доверяют — 45 %), хотя на первом месте по доверию все же оказывается не РПЦ, а президент Путин (см. табл. 7).

При этом доверяют РПЦ, опять-таки, не только верующие, но и большинство колеблющихся и значительное меньшинство неверующих и атеистов (см. табл. 8.)

Несколько «эйфорическое» отношение к способности РПЦ решить различные проблемы, характерное для 1991 г., уменьшилось — люди убедились, что проблемы быстро не решаются (см. табл. 4.).

Но это не влияет на представление о необходимости РПЦ. При выборе различных характеристик РПЦ характеристику «необходимая» безоговорочно выбрали в 1996 г. 43 %, «ненужная» — 4 %, в 1999 г. — 46 % и 2 %, в 2002 г. — 39 % и 3 %, в 2005 г. — 42 %, и 2 %<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Респонденты должны были выбрать соответствующую их взглядам позицию на 5-балльной шкале, на которой крайние позиции (1-я и 5-я) соответствуют полярным характеристикам, например, «нужная» и «ненужная».

Табл. 7. Доверие к различным институтам, 1991 — 2005 гг.

	Полностью и скорее доверяют					Скорее не доверяют и совершенно не доверяют					Разница между процентами доверяющих и не доверяющих				
	1991	1993	1999	2002	2005	1991	1993	1999	2002	2005	1991	1993	1999	2002	2005
Верховному Совету СССР	43	—	—	—	—	48	—	—	—	—	-5	—	—	—	—
Верховному Совету РСФСР (РФ)	61	26	—	—	—	31	66	—	—	—	+30	-40	—	—	—
Государственной Думе	—	—	15	30	32	—	—	77	63	62	—	—	-62	-33	-30
Правительству СССР	43	—	—	—	—	50	—	—	—	—	-7	—	—	—	—
Правительству РСФСР (РФ)	63	38	24	46	42	29	52	67	46	52	+34	-14	-43	0	-10
Советской политической системе в целом	40	—	—	—	—	48	—	—	—	—	-8	—	—	—	—
Российской политической системе в целом	—	26	—	—	—	—	60	—	—	—	—	-34	—	—	—
Милиции	34	34	27	27	33	63	64	65	69	64	-29	-30	-38	-42	-31
Правовой системе	37	36	34	32	43	60	60	55	62	52	-23	-24	-21	-30	-9
Армии	66	68	52	57	58	29	26	37	36	37	+37	+42	+15	+21	+21
Профсоюзам	45	36	32	—	—	51	55	54	—	—	-6	-19	-22	—	—
РПЦ	68	60	68	67	71	20	33	18	23	21	+48	+27	+50	+44	+50
Прессе	42	38	38	32	33	54	58	54	63	62	-12	-20	-16	-31	-29
Телевидению	53	50	49	42	46	43	46	45	54	51	+10	+4	+4	-12	-5
Политическим партиям	—	—	8	12	16	—	—	72	74	75	—	—	-64	-52	-59
Президенту России	—	—	—	78	76	—	—	—	17	20	—	—	—	+61	+56

Табл. 8. Доверие к РПЦ в зависимости от религиозности респондентов, 2005 г.

	Все	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Полностью доверяю	26	41	14	7	1
Скорее доверяю	45	47	56	23	20
Скорее не доверяю	14	7	19	30	31
Полностью не доверяю	7	2	4	19	34

Табл. 9. Характеристики РПЦ, 1996—2005 гг.

	1996	1999	2002	2005
Необходимая	43	46	39	42
Ненужная	4	2	3	2
Прогрессивная	—	25	23	25
Реакционная	—	2	2	1
Бедная	7	9	5	7
Богатая	25	16	18	19
Услужливая по отношению к властям	—	15	17	17
Независимая	—	11	8	10
Развивающаяся	33	23	18	22
Застойная	3	6	4	5
Заботящаяся в первую очередь о своих материальных интересах	—	3	11	11
Заботящаяся в первую очередь о благополучии людей	—	18	11	14
Гибкая	22	19	16	17
Негибкая	7	2	3	5
Близкая к человеку	43	43	31	35
Далекая от человека	5	2	3	3
Политически активная	15	14	14	14
Политически пассивная	13	9	6	7
Способствует развитию культуры	—	33	26	28
Мешает развитию культуры	—	2	3	2
Способствует демократии	—	17	12	14
Препятствует демократии	—	2	3	3
Терпимая	40	44	37	39
Нетерпимая	7	1	2	1



(см. табл. 9). При этом среди неверующих безоговорочно выбирают характеристику «ненужная» в 2005 г. только 5 %, и среди атеистов — только 10 %.

Хорошее отношение к РПЦ переносится и на православное духовенство. Так, при выборе различных эпитетов, характеризующих православных священников, который предлагался респондентам в 1996 г., безоговорочно преобладают выборы положительных характеристик (см. табл. 10)<sup>1</sup>.

*Табл. 10. Отношение к священникам РПЦ, 1996 г.*

Нужен	57
Не нужен	4
Современный	27
Консервативный	7
Корыстный	6
Бескорыстный	35
Националист	4
Интернационалист	31
Образованный	59
Невежественный	2
Хитрый	4
Прямодушный	30
Отличается широтой взглядов	37
Отличается узостью взглядов	3
Дружелюбный	45
Недружелюбный	2

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. Например, в 2005 г. обращались к священнику за каким-либо советом часто только 1 % населения, скорее часто — 3 %, скорее редко — 7 %, редко — 21 %, никогда — 66 %. Это — не эмпирические, а априорные оценки, выражение идеологической ценности РПЦ, ее символического значения для респондентов.

<sup>1</sup> Выбор характеристик респондентами производился по той же схеме, что и выбор характеристик РПЦ, обобщенный в табл. 9.

## 5. Почему религия и церковь нужны людям?

Мы видели, что отношение к церкви подавляющего большинства — хорошее и «очень хорошее», что существует убеждение, что она «необходима», и что доверие к ней очень высоко. Но почему к ней хорошее отношение, в чем ее необходимость и откуда доверие к ней? Какие функции, по мнению респондентов, выполняет и должна выполнять церковь?

На наш взгляд, из многочисленных ответов респондентов на разные вопросы мы можем вычленировать ряд взаимосвязанных характеристик религии и церкви в массовом сознании, объясняющих это отношение. Это: 1) ее «надмирный» характер, 2) ее неизменность и 3) ее национальный характер.

1) «Надмирность» церкви.

В 1996 г. и 1999 г. мы задали серию вопросов о том, чем должна заниматься церковь. Ответы обобщены на табл. 11.

Табл. 11. Как вы считаете, должна ли церковь заниматься:

		1996	1999
Духовными вопросами	Да	91	93
	Нет	3	2
Социальной помощью	Да	78	76
	Нет	13	14
Политической деятельностью	Да	19	18
	Нет	65	66
Коммерческой деятельностью	Да	8	7
	Нет	74	76

Мы видим, что подавляющее большинство определяет сферу церкви как специфически «духовную» (и отчасти — благотворительную). Но что это значит? Что входит в эту духовную сферу?

Отчасти это видно на ответах на вопросы, должна ли церковь высказываться по различным проблемам, обобщенных на табл. 12.

Мы видим, что если вопрос сформулирован абстрактно — вообще «духовные проблемы», вообще «моральные проблемы», вообще «помощь бедным», подавляющее большинство признает, что они относятся к сфере церкви. Но стоит попытаться как-то конкретизировать эти «духовные» и «моральные» проблемы, картина получается совершенно иная.

На вопрос, должна ли церковь высказываться по моральным проблемам, в 2002 г. «да» ответили 82 %. Но ждали от церкви каких-то высказываний даже по таким, непосредственно связанным с церковным учением вопросам, как проблема абортов в 1996 г., — только 50 %, по проблеме гомосексуализма в 1991 г. — 49 %, а в 1996 г. — 41 %, относительно борьбы с коррупцией в 2002 г. — 31 %. Считают, что церковь должна призывать

Табл. 12. «Считаете ли Вы правильным, чтобы церковь высказывалась по следующим вопросам?» (Ответившие: «Да»). 1991—2002 гг.

	1991	1993	1996	1999	2002
Разоружения	77	70	58	52	52
Абортов	51	53	50	—	—
Развивающихся стран	44	39	31	30	33
Внебрачных связей	55	58	53	—	—
Борьбы с безработицей	59	52	48	31	31
Расовой дискриминации	61	55	51	—	—
Правомерности прекращения жизни смертельно больных людей	48	51	47	—	—
Гомосексуализма	49	47	41	—	—
Экологии	80	77	70	65	53
Правительственной политики	53	39	33	—	—
Моральным проблемам	—	—	—	84	82
Проблемам семьи	—	—	—	78	75
Помощи бедным	—	—	—	84	81
Своевременной уплаты зарплаты и пенсий	—	—	—	31	26
Борьбы с коррупцией	—	—	—	31	32
Борьбы с антисемитизмом	—	—	—	41	41
Равных прав меньшинств	—	—	—	44	42
Преследования лиц других национальностей	—	—	—	43	44
Защиты прав русских в бывших союзных республиках	—	—	—	56	57
Предотвращения военных конфликтов	—	—	—	62	65
Защиты интересов России за рубежом	—	—	—	52	51

к «вообще» помощи бедным, 82 %, но только 26 % ждут от нее реакции на массовые задержки в выплате пенсий и зарплаты.

Мы уже отмечали, что удельный вес людей, обращающихся к представителям церкви за советами в своих личных жизненных вопросах, — микроскопически мал, и что удельный вес тех, кто считает, что церковь «имеет исчерпывающие ответы» на различные вопросы, с 1991 г. снижался, а не рос, причем это относится даже к «духовным потребностям» (см. табл. 4).

Табл. 9 показала безоговорочное преобладание хороших характеристик, которые дают церкви респонденты. Но при этом эпитеты, связанные с активностью, устремлением в будущее, выбираются относительно

редко. Характеристику «прогрессивная» безоговорочно выбрали в 2005 г. только 25 % («консервативная» — 5 %), «развивающаяся» — 23 % («застойная» — 5 %), «политически активная» — 14 % («политически пассивная» — 7 %), «способствующая развитию культуры» — 28 % («препятствующая развитию культуры» — 2 %), «способствующая развитию демократии» — 14 % («препятствующая» — 3 %). Между тем характеристику «необходимая» выбирают 42 %, и ясно, что необходимость церкви в сознании респондентов совершенно не связана с ее активностью.

От религии и церкви не ждут помощи в решении конкретных проблем личной и общественной жизни. Можно даже сказать, что сейчас ждут такой помощи меньше, чем в 1991 г. (удельный вес лиц, считающих, что церковь должна высказываться по тем или иным вопросам, падает).

Но это никак не отражается на положительном отношении и доверии к ней и представлении об ее необходимости. Положительное отношение и доверие растут параллельно уменьшению ожидания от нее какой-то активности, даже параллельно падению интереса к ее позиции в разных конкретных вопросах.

Религия в сознании респондентов — особая, «надмирная», «духовная» сфера, соприкасающаяся с повседневной жизнью очень ограниченно, прежде всего — в богослужении и ритуале, которые освящают жизнь, придают ей «сакральное измерение». Но потребность в этом освящении — велика и даже растет.

## *2) Неизменность церкви.*

Социальная, экономическая, политическая сферы, сфера повседневной жизни человека — это сферы, где неизбежны разногласия, споры, поиски каких-то новых путей. Но специфически «мистическая» и «надмирная» сфера — это сфера вечного, неизменного, где нет места поискам нового и разномыслию.

В 2005 г. мы дали респондентам на выбор два утверждения, с которыми они могли согласиться или нет. Из табл. 13 видно, что идея религиозного поиска отвергается не только большинством верующих, но и большинством неверующих и атеистов.

Посмотрим снова на табл. 5, в которой обобщено отношение респондентов к разным религиям. Мы видим, что не только отношение к православию — неизмеримо лучше, чем к другим религиям, но ко многим религиям отношение — скорее отрицательное. При этом религии по отношению к ним опрошенных образуют определенную относительно устойчивую (очень мало изменившуюся за 9 лет) иерархию — хотя ни одна религия не может сравниться с православием, есть более или менее «любимые» и «нелюбимые» религии. Попытаемся понять природу этой иерархии, что, на наш взгляд, позволяет лучше понять и ценность религии, православия для наших респондентов.

Табл. 13. Отношение к поискам нового в религиозной сфере, 2005 г.

	Все опро- шенные	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
<i>Следует опираться на авторитет духовенства традиционных религий</i>					
Согласны и полностью согласны	52	68	46	20	9
Не согласны и полностью не согласны	31	22	33	48	55
<i>Лучше пробовать и испытать разные варианты духовной жизни, предлагаемые разными религиями для того, чтобы прийти к своему пониманию веры.</i>					
Согласны и полностью согласны	13	11	14	17	16
Не согласны и полностью не согласны	65	75	60	45	58

Легко заметить, что это — отнюдь не иерархия религиозной близости к православию. Отношение к исламу и буддизму, например, лучше, чем отношение к баптизму, к иудаизму — лучше, чем к адвентизму. Что же это за иерархия? В каком отношении буддизм может быть «лучше» баптизма?

Единственным объяснением этой иерархии может быть только то, что ислам, буддизм, католицизм и иудаизм — это религии других народов, которые не пытаются распространяться среди русских. А баптизм или адвентизм — пытаются, вносят плюрализм в сферу, где нет места плюрализму, новое — в сферу, которая должна оставаться неизменной, создают возможность выбора в сфере, где не должно быть выбора.

И это — именно «общенациональное», «общекультурное» отношение, ибо иерархия отношения к разным религиям — общая у всех мировоззренческих групп, у атеистов — такая же, как и у верующих (см. табл. 14).

РПЦ в сознании респондентов должна быть отстранена от повседневной жизни, где неизбежны споры, разногласия, деления. Она должна оставаться неизменной, и ее положение в религиозной сфере также должно оставаться неизменным и неоспоримым.

### 3) Национальный характер церкви.

В отношении к разным религиям проявляется третья важнейшая характеристика церкви, объясняющая потребность в ней людей. Церковь должна быть «надмирной», не должна заниматься конкретными делами повседневной жизни. И этим она может освящать жизнь, придавать ей сакральное измерение. Она должна быть неизменной, в нее нет места

Табл. 14. Удельный вес высказывающих плохое и очень плохое отношение к разным религиям, 2005 г.

	Всего	Верующие	Атеисты
Православие	1	0	10
Католицизм	21	20	26
Тслам	25	23	31
Буддизм	32	30	27
Зарубежная православная церковь	32	32	32
Лютеранство	33	32	32
Иудаизм	35	33	28
Старообрядчество	37	37	33
Адвентизм	38	40	35
Кришнаизм	43	43	47
Пятидесятничество	52	53	43
Муниты	52	53	45
Баптизм	53	54	49
Иеговизм	66	68	57

разногласиям, поискам нового. И она должна быть национально русской. (Как мы увидим в дальнейшем, понятия «русский» и «православный» в современном массовом сознании практически сливаются.)

Эти характеристики — взаимосвязаны. Лишь своей отстраненностью и неизменностью церковь может объединять современных русских с их предками, олигарха и нищую старушку, «братка», который между разборками вполне может дать деньги на церковь<sup>1</sup>, и генерального прокурора, недавно призвавшего ввести институт полковых священников, правительственных чиновников и «коммуно-патриотическую» оппозицию. РПЦ — неизменный сакральный символ «русскости», «русской духовности» и русского единства.

Эволюцию отношения к церкви мы рассмотрим более подробно в дальнейшем. Но уже сейчас мы можем констатировать, что потребность в «надмирном» общенациональном и обязательном символе с годами не уменьшается, а увеличивается и что отношение к РПЦ улучшается параллельно ухудшению отношения к другим религиям, прежде всего религиям, распространяющимся среди русских (это ясно видно на табл. 5).

Чем объясняется эта эволюция в отношении к РПЦ? Понять ее можно, лишь принимая во внимание всю эволюцию российского общества и российского сознания в постсоветский период.

<sup>1</sup> В российском фильме «Бригада» ярко показана роль религии в жизни криминальной группы. Она — достаточно велика. Ее руководитель гордится построенными им церквями, а ее участники соблюдают все полагающиеся ритуалы при рождении, бракосочетании и похоронах.

## 6. Эволюция настроений постсоветского российского общества

В 1991 г. были распущены КПСС и СССР, и Россия вступила на путь строительства «демократического общества с рыночной экономикой».

Все эти события не являлись результатом какого-либо достигнутого в обществе консенсуса. В России 1991 г. не было ни консенсуса, ни ясного и резкого политико-идеологического размежевания. Россия 1991 г. — общество неорганизованных (с резко ослабленной и советским, и досоветским опытом способности к самоорганизации), «атомизированных» индивидов, которых пришедшие к власти «демократы» во главе с Ельциным ставили перед свершившимися фактами, не спрашивая их мнения<sup>1</sup>. И если в 1991 г. в обществе все же был некоторый всплеск радужных ожиданий, связанных с рынком и демократией, то после 1991 г. наступает эпоха разочарования в «идеалах 1991 г.», которые на деле и в 1991 г. были идеалами незначительного меньшинства.

Распад СССР был страшным шоком, психологические последствия которого будут ощущаться еще очень долго. В 1996 и 1999 гг. мы давали респондентам на выбор два утверждения: «Развал СССР является причиной того, что положение в России ухудшается. Развал можно и нужно было предотвратить» и «Развал СССР был неизбежен». В 1996 г. с первым утверждением согласились 47 %, со вторым — 33 %, в 1999 г. — 55 % и 29 %.

Рыночные реформы оказались очень болезненными и привели к резкому обнищанию большинства и громадному росту социального расслоения. Удельный вес людей, предельно (высшая оценка по 10-балльной шкале) недовольных жизнью, растет. В 1991 г. их 8 %, в 1993 г. — 11 %, в 1996 г. — 13 %, 1999 г. — 16 %, 2002 г. — 16 %. Предельно недовольны своим материальным положением в 1991 г. — 12 %, 1993 г. — 17 %, 1996 г. — 23 %, 1999 — 28 %.

Ухудшается моральное состояние людей. Уменьшается число респондентов, считающих, что «большинству людей можно доверять»: 1991 г. — 35 %, 1993 г. — 29 %, 1996 г. — 19 %, 1999 г. — 18 %. Респондентов, уверенных в том, что люди стали меньше помогать друг другу, в 1993 г. было 82 %, 1996 г. — 77 %, 1999 г. — 81 %.

<sup>1</sup> Беловежские соглашения полностью противоречили желаниям российского населения, выраженным на референдуме о судьбе СССР в марте 1991 г., они буквально «свалились на голову» не подготовленному к ним народу, мнение которого правящая группа не решилась спросить даже постфактум. Социально-экономические реформы — либерализация цен и приватизация — также несомненно противоречили мнениям большинства, как они видны в данных наших опросов.

В изменении ответов на ряд вопросов четко видно разочарование в рыночных реформах и рыночных идеалах (см. табл. 15).

Табл. 15. Изменения в отношении к рынку. 1991—1999 гг.  
(Крайние позиции по 10-балльной шкале)

	1991	1993	1996	1999
Разницу между доходами людей необходимо уменьшить	4	9	15	17
Разница между доходами должна быть значительна и зависеть от личного вклада.	22	10	9	8
Должно быть больше частных предприятий	11	7	6	4
Должно быть больше государственных предприятий	14	10	16	22
Конкуренция — это хорошо. Она стимулирует людей напряженно работать и развивать новые идеи	32	22	20	17
Конкуренция вредна. Она пробуждает в людях самое худшее.	3	4	3	4
Люди могут накапливать богатство только за счет других	7	7	10	10
Богатство можно накопить и не за чужой счет	16	10	8	11

Люди быстро устали от не приносящих им улучшения положения реформ и многие с ностальгией вспоминают стабильные советские времена. За возвращение к советским порядкам в 1999 г. было 17 %, в 2002 г. — 13 %. За то, чтобы взять все хорошее из советского строя и в 1999 г. и в 2002 г. — 69 %, за то, чтобы как можно быстрее избавиться от советского наследия — 7 % и 8 %. С утверждением: «вся организация общества должна быть радикально изменена путем революционных преобразований», в 1991 г. согласились 15 %, в 1993 г. — 4 %, в 1999 г. — 6 %. С утверждением: «наше общество должно быть постепенно улучшено с помощью реформ» — 43 %, 50 % и 46 %. С утверждением: «наше общество должно быть защищено от всех разрушительных сил» — 29 %, 37 % и 38 %.

С 1991 по 1999 г. резко снижается доверие ко всем политическим институтам общества (см. табл. 7). При этом наименьшее доверие вызывают как раз те институты, которые наиболее связаны с демократией и зависимы от народа — парламент и политические партии. Колоссальная степень разочарования во всем отчетливо видна в снижении числа людей, готовых в случае войны сражаться за Родину. В 1991 г. таких — 68 %, 1993 г. — 62 %, 1994 г. — 56 %. Не готовы сражаться — 13 %, 14 % и 17 %.

Недовольство происходящим ведет к общему разочарованию в политике. Число людей, для которых политика важна, и те, кто обсуждает вопросы политики со своими друзьями, уменьшается (см. табл. 16).



Табл. 16. Изменение значения политики для респондентов, 1991—2005 гг.

		1991	1993	1996 <sup>1</sup>	1999	2002	2005
Процент лиц, оценивающих значение политики для себя как	Очень важное	11	6	8	7	7	5
	Важное	25	18	22	20	18	21
	Не важное	41	43	41	41	45	43
	Совершенно не важное	20	30	27	30	29	29
Обсуждают политику с друзьями:	Часто	32	19	22	—	—	—
	Иногда	50	58	55	—	—	—
	Никогда	16	22	21	—	—	—

\* При оценке данных 1996 г. в этой и следующей таблице надо учитывать, что это — год президентских выборов, которые представлялись народному сознанию как важные и альтернативные.

Растет число лиц, отвечающих «никогда» на вопрос о том, готовы ли они принимать участие в различных политических акциях (см. табл. 17).

Табл. 17. Изменение удельного веса лиц, которые никогда не стали бы принимать участие в политических акциях, 1991—1999 гг.

	1991	1993	1996	1999
В подписании петиций	23	42	39	44
В демонстрациях	22	46	40	45
В бойкотах	50	67	60	—

Растет неверие в возможность рядового человека влиять на политику. В 1991 г. полностью согласных с тем, что если закон — несправедлив, они ничего поделать не могут — 46 %, согласных — 20 %, не согласных — 6 % и полностью не согласных — 3 %. В 1993 г. соответствующие цифры — 46 %, 29 %, 11 %, 4 %. В 1996 г. — 49 %, 30 %, 4 % и 1 %.

Разочарование в политике неразрывно связано с разочарованием в идее демократии. Как мы уже говорили, идея демократии не занимала значительного места в системе ценностей даже в 1991 г. На первом месте была ценность экономического роста, то есть улучшения материального положения. Но поскольку революция 1991 г. осуществляется под лозунгами демократии, все ужасы, свалившиеся на русских людей во время и после нее, связываются в их сознании с демократией. Демократия в глазах большинства все более ассоциируется с хаосом, обнищанием народных масс, ростом разрыва в доходах между богатыми и бедными, упадком внешнего могущества страны.

Ответы на некоторые вопросы прекрасно показывают иерархию со-

циальных ценностей в сознании народа и ее изменение. Респондентам предлагались наборы из четырех утверждений о различных главных задачах государства, из которых они должны были выбрать первую и вторую по степени важности. Вот как распределялись их ответы (см. табл. 18).

Табл. 18. Представления о главных задачах государства, 1991—2005 гг.

		1991	1993	1996	1999	2002	2005
1. Достижение высокого уровня экономического развития	Первый выбор	70	70	69	69	75	—
	Второй выбор	16	15	16	16	14	—
2. Обеспечение надежной обороноспособности	Первый выбор	7	8	11	10	12	—
	Второй выбор	21	25	36	38	39	—
3. Создание условий, когда люди имеют больше возможностей решать, что должно делаться у них на работе, по месту жительства, и т.д.	Первый выбор	15	15	14	16	9	—
	Второй выбор	34	36	28	29	29	—
4. Попытаться сделать наши города и села более красивыми	Первый выбор	4	3	3	2	3	—
	Второй выбор	19	13	11	12	12	—
1. Сохранение порядка	Первый выбор	57	61	64	59	59	60
	Второй выбор	22	25	22	27	24	20
2. Предоставление народу возможности больше влиять на важные решения правительства	Первый выбор	24	13	15	14	14	17
	Второй выбор	23	18	22	22	22	22
3. Борьба с ростом цен	Первый выбор	14	23	18	25	23	19
	Второй выбор	36	47	43	44	42	47
4. Защита свободы слова	Первый выбор	2	1	2	1	2	2
	Второй выбор	11	6	8	5	7	8
1. Стабильная экономика	Первый выбор	64	65	67	71	71	72
	Второй выбор	19	20	19	19	18	17
2. Движение к более гуманному обществу	Первый выбор	9	8	6	5	6	6
	Второй выбор	21	15	16	12	13	16
3. Движение к обществу, в котором идеи ценятся больше денег	Первый выбор	5	3	4	3	4	4
	Второй выбор	11	8	9	8	11	13
4. Борьба с преступностью	Первый выбор	19	22	21	19	18	17
	Второй выбор	42	50	51	58	54	53

Картина поразительная и яркая. Главные цели — материальное благополучие и порядок, и их значение растет<sup>1</sup>. Одновременно с этим такие ценности, как возможность народа влиять на решение правительства и возможность людей влиять на положение дел на их предприятии или на их месте жительства, не только занимают очень скромное место, но их значение падает. Про ценность свободы слова и говорить нечего. Люди хотят стабильности, порядка и экономического роста, то есть материального благополучия, но при этом не хотят сами влиять на власть и положение дел в стране. Порядок и экономический рост должны быть принесены «сверху», не зависящей от людей властью.

В 1999 г. с утверждением, что в России, как и в других странах, установится демократия, согласились 25 %, с тем, что «Россия еще не созрела для демократии» — 37 %. Удельный вес согласных с тем, что людям надо предоставить больше свободы, упал с 1991 г. по 1996 г. с 58 % до 46 %. При выборе между свободой и равенством в 1991 г. свободу выбрали 40 %, равенство — 42 %, в 1999 г. — 32 % и 43 %, 2002 г. — 29 % и 39 %, 2005 г. — 38 % и 40 %.

Разочарование в революции, конец революционной эйфории в разных ситуациях может иметь разные следствия. В той или иной мере через него прошли все посткоммунистические страны. Но если в странах Центральной Европы оно вело к утрате в результате поражения на выборах власти радикалами, стоявшими во главе стран в революционное время, и приходу к власти умеренных, связанных со старой элитой, что окончательно закрепило правовую демократическую систему, основанную на ротации власти, то в России оно имело иные и парадоксальные следствия.

Поскольку разочарование в результатах революции 1991 г. стало разочарованием в демократии, оно приводит к укреплению позиций той самой власти, которая установилась в результате этой революции. Общество боится возвращения хаоса 1991 г. и не хочет новых потрясений, связанных со сменой власти, оно убеждено, что любая твердая власть лучше, чем безвластие и борьба за эту власть<sup>2</sup>. Поэтому, несмотря на все

<sup>1</sup> Специфический «материализм» современного российского сознания виден как в неуклонном выборе экономического роста в качестве важнейшей задачи государства, так и в выборе хорошей зарплаты как самой важной характеристики работы. В 1996 г. мы дали респондентам список из различных характеристик работы, которые они должны были отметить как важные или неважные. Хорошую зарплату отметили 90 %, в то время как возможность проявлять инициативу — 26 %, полезность работы для общества — 43 %, «работу, где Вы чувствуете, что можете достичь чего-то» — 31 %, «работу, которая интересна» — 65 %, «работу, где можно проявить себя» — 34 %.

<sup>2</sup> Особенности российского политического процесса — отсутствие консенсуса по поводу основных решений власти в революционный период 1991 г., навязывание властью своих решений не способному сопротивляться обществу — отражались

недовольство политикой власти, в решающие моменты (на референдумах 1993 г., на президентских выборах 1996 г.) народ голосует за власть.

И чем больше власть укрепляется, чем больше она становится «безальтернативной» и независимой от общества, чем дальше она отходит от демократической идеологии 1991 г., чем отчетливее сквозь контуры новой демократической власти проглядывает старый лик российского авторитаризма, тем больше примиряется с ней общество.

Когда самые трудные в экономическом отношении времена остались позади, а первый президент России Ельцин ушел, передав пост избранному им преемнику, не связанному так, как Ельцин, с падением СССР и демократической риторикой 1991 г., и приступившему к выстраиванию жесткой «вертикали власти», этот преемник, Путин быстро достиг колоссальной популярности и доверия, не сопоставимого с доверием к каким-либо политическим институтам и превышающего даже доверие к РПЦ. Путин стал объединяющим подавляющее большинство общества символом конца «смутного времени» и возвращения к порядку, который в российском сознании практически синонимичен независимости власти от общества, авторитаризму.

Российское общество при Путине обретает новую стабильность в традиционных для него, привычных ему формах. И ряд наших данных говорят об улучшении морального состояния общества, о возвращении людям некоторой уверенности в своем государстве и даже — чувстве гордости им. На табл. 7 мы видим, что в последние годы несколько увеличивается доверие ко всем государственным институтам. Колоссальное доверие к президенту как бы переносится на другие институты, доверие к ним растет по мере того, как растет их зависимость от президентской власти и независимости от общества.

Улучшается «моральный климат» общества. Выше мы приводили цифры, показывающие неуклонное падение числа лиц, считающих, что большинству людей можно доверять. В 1999 г. таких людей осталось 18 %. Но к 2002 г. нового падения не было. Процент доверяющих — тот же, 18 %. А к 2005 г. их процент уже возрос до 21 %. Выросло число людей, гордых своей страной (см. табл. 19).

---

и на особенностях российской оппозиции. Эта «коммуно-патриотическая» оппозиция не могла не взять своими лозунгами «Банду Ельцина — под суд!», «Долой оккупационный режим!» и т.д. Сила оппозиции заключалась в отвержении самыми широкими слоями общества революции 1991 г. и ее идеалов, в «контрреволюционности» оппозиции. Но в этом же заключалась и ее слабость. Приход такой радикально «контрреволюционной» оппозиции к власти имел бы совсем иные следствия, чем приход к власти «умеренных» в центрально-европейских странах, разделявших с революционными силами, вставшими у власти при свержении коммунистических режимов основные, базовые ценности. Ее приход к власти был бы новым социальным потрясением, новой «революцией». Поэтому, сочувствуя ее лозунгам, большинство одновременно боится ее прихода к власти.

Табл. 19. Удельный вес гордящихся своей страной. 1993—2005 гг.

	Очень горды	Горды	Не горды	Совершенно не горды
1993	21	46	19	8
1996	27	40	17	8
1999	23	42	20	9
2002	30	45	17	5
2005	33	44	13	4

Эволюция общественного сознания и общественных институтов России в постсоветский период — это эволюция в антидемократическом направлении, и новая стабилизация и улучшение морального климата достигнуты за счет отказа от многих, так и не заработавших в полную мощь, демократических институтов и так и не ставших массовыми и прочными демократических ценностей.

В 2005 г. мы задали новую серию вопросов, касающихся общих политических позиций, ответы на которые во многом были для нас неожиданны и выявили громадное распространение антидемократических и антизападных установок (см. табл. 20).

Табл. 20. Отношение к демократии, 2005 г.

	Совершенно согласны	Скорее согласны	Скорее не согласны	Совершенно не согласны
Беспорядок и беззаконие в России — следствие демократии	20	29	28	9
Люди смогут навести порядок в стране, если им дать больше свободы	6	20	43	17
От выборов и споров между партиями больше вреда, чем пользы	33	43	13	3
Правительства западных стран стремятся к ослаблению и развалу России	30	36	17	3
Чем больше мы будем сближаться и сотрудничать с западными странами, тем лучше будем жить	7	30	33	12
От попыток устроить жизнь в России по западному образцу — один вред	18	34	28	5
Россия — по сути, европейская страна и в будущем станет частью западного мира	8	27	29	9

Какое отношение описанные выше процессы в массовом сознании имеют к религии? Самое непосредственное.

Стремление к сильной, не зависящей от общества, «безальтернативной» власти предполагает стремление к какой-то освящающей эту власть и воплощающей единство с ней общества идейной и символической системе. Но никакой такой «светской» идейной системы после падения коммунистической идеологии нет и, очевидно, и быть не может. Любые экономические и политические вопросы вызывают разногласия, решение их всегда спорно, результаты его всегда неопределенны. И есть только одна идейная сила, способная в какой-то мере выполнить эту роль. Это — религия, православие. Церковь — «надмирна», она не имеет отношения к вызывающим разногласия проблемам мирской жизни, и поэтому она может объединить всех. Она неизменна, в ней самой нет места спорам, разногласиям, плюрализму, не отделимым от современного демократического общества. Она неразрывно связана с русской историей и может играть роль символической ограды русского общества от западных влияний.

И чем дальше общество переходит от неопределенных стремлений к переменам, от разномыслия и анархии 1991 г. к новой стабильности и единству, от «Демократической России» к «Единой России», тем больше у него стремление утвердить новое «морально-политическое единство», придав религии характер обязательности и всеобщности, фактически утвердив ее как свой официальный и обязательный сакральный символ.

## **7. Стремление к утверждению православия как государственной религии. Рост нетерпимости к религиозному инакомыслию**

Мы уже видели, как рост «хорошего» и «очень хорошего» отношения к православию сопровождается ростом «плохого» и «очень плохого» отношения к другим, новым для России конфессиям, деятельность которых воспринимается как опасная для «морально-политического единства постсоветского российского общества», подрывающая единство «русскости» и православия.

Другой стороной этого усиления негативного отношения к новым конфессиям является рост поддержки идеи придания РПЦ статуса официальной государственной церкви и принудительного ограничения государством деятельности других религий.

Это видно и в ответах на многие вопросы. Так, в 1996 г. нами был задан вопрос о том, «как бы Вы отнеслись, если бы религиозные группы,

которые я перечислю, организовали по радио и телевидению религиозные программы?». Ответы выявляют уже знакомую нам иерархию отношения к разным религиям, в которой протестанты находятся ниже мусульман, и ясную поддержку привилегированного доступа РПЦ к СМИ и ограничения этого доступа для других религий (см. табл. 21).

Табл. 21. Отношение к радио и телепередачам разных конфессий, 1996 г.

	Очень положительно	Довольно положительно	Довольно отрицательно	Очень отрицательно
РПЦ	33	45	7	4
Мусульмане	6	32	23	14
Баптисты	3	18	30	21
Другие протестанты	2	14	29	23
Свидетели Иеговы	2	12	27	27

На табл. 22 мы видим, как с 1996 г. по 2005 г. ослабла поддержка религиозной свободы и равноправия и усилилась поддержка привилегий РПЦ. При этом «согласны» и «скорее согласны» с привилегиями РПЦ в 2005 г. 45% неверующих и 36% атеистов!

Табл. 22. Поддержка религиозной свободы и привилегий РПЦ, 1996—2005 гг.

		1996	1999	2002	2005				
		Все	Все	Все	Все	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Все религии должны обладать равными правами в России	Совершенно согласен	33	26	24	21	22	21	20	15
	Скорее согласен	37	37	33	32	30	36	37	31
	Скорее не согласен	18	20	22	26	30	24	16	20
	Совершенно не согласен	2	3	8	9	9	7	9	12
РПЦ должна обладать определенными привилегиями в России	Совершенно согласен	24	21	27	30	37	26	20	10
	Скорее согласен	27	30	34	34	35	36	25	26
	Скорее не согласен	31	30	21	20	18	21	22	31
	Совершенно не согласен	6	4	7	6	3	5	12	15

Сторонников обязательного обучения в средней школе всех де-

тей основам православной веры в 1996 г. было 11 %, 1999 г. — 14 %, 2002 г. — 11 %, 2005 г. — 24 %.

В 2002 г. с тем, что представители РПЦ должны участвовать в управлении государством, согласились («полностью» и «скорее») 44 %, в том числе верующих — 52 %, колеблющихся — 46 %, не верующих — 29 %, атеистов — 21 %. С тем, что телевидение имеет право показывать программы, запрещенные РПЦ, не согласились и скорее не согласились — 39 % всех опрошенных, в том числе 44 % верующих, 37 % колеблющихся, 29 % неверующих и 32 % атеистов. С тем, что власти не должны принимать решения и законы, противоречащие учению РПЦ, согласились 45 %, верующих — 55 %, колеблющихся 49 %, неверующих — 26 % и атеистов — 19 %.

Если принять во внимание, что, как мы уже видели, в 2002 г. только 16 % в согласии с тем, что церковь имеет ответы на социальные вопросы, стоящие перед страной, считают, что церковь должна выступать по вопросам, связанным со своевременной уплатой пенсий и жалования 26 %, по вопросам безработицы — 31 %, по вопросам борьбы с коррупцией — 32 %, ясно, что это участие в управлении мыслится не как реальное участие в выработке конкретных политических решений, а как общее религиозное и моральное освящение власти и участие в поддержании религиозного контроля над обществом, мер по укреплению его символического «морально-политического единства».

В 2005 г. считали, что нельзя позволять новым для России церквям строить религиозные здания или покупать для религиозных целей старые здания — 55 %, проповедовать в общественных местах — 66 %. распространять свои издания — 60 %, открывать религиозные школы — 62 %, проповедовать по телевидению — 62 %<sup>1</sup>.

В этом же году считали, что должны быть запрещены публичные выступления против религии — 36 %, в том числе 24 % атеистов и 22 % неверующих (!), что противникам религии нельзя позволять преподавать в университетах — 17% (5% атеистов и 15% неверующих!), что книги, написанные противниками религии, надо изъять из местных библиотек — 22 %, в том числе 14% атеистов и 12% неверующих. (Все это скорее напоминает Ближний Восток, чем современные западные общества.)

Практически полное исчезновение марксистско-ленинской идеологии не означало столь же резких изменений в психологии общества. Привычки к «безальтернативности» власти и к единой идеоло-

---

<sup>1</sup> Это — заметно больше, чем тех, кто считает, что надо ограничить деятельность мусульман и иудеев. Стронников запрета на постройку церквей новых религий — 55 %, мечетей — 33 %, синагог — 37 %. Стронников запрета публичной проповеди проповедникам новых религий — 66 %, мусульманским — 57 %, иудейским — 56 %, сторонников запрета распространения печатных изданий — соответственно 60 %, 44 % и 46 %, открытия школ — 62 %, 42 % и 44 %.



гии, «морально-политическому единству» формировались не только в советский период. Они формировались и весь самодержавный период российской истории и глубоко укоренены в русском сознании. Поэтому образ «нормальной», желаемой большинством России, который возникает из результатов наших опросов — это образ, не так далекий от несколько «смягченного» образа советской системы (и также несколько смягченного образа самодержавной системы с ее идеологической «троицей» самодержавия, православия и народности) с президентом в роли генерального секретаря, «Единой Россией» в роли КПСС, а православием — в роли того тщательно охраняемого символа «морально-политического единства», которым в эпоху СССР была марксистско-ленинская идеология.

Церковь и власть — снова вместе, как до революции 1917 г., и укрепляют друг друга. Демонстрируемая Путиным серьезная православная религиозность, несомненно, способствует его популярности<sup>1</sup>. Церковь как бы переносит на Путина свой авторитет. С другой стороны, религиозность президента способствует и дальнейшему усилению «проправославного консенсуса», роли религии как символа единства, ибо президент также переносит свой авторитет на церковь.

## 8. Настоящий русский — православный

В 2005 г. мы включили серию вопросов, ответы на которые, на наш взгляд, ярко демонстрируют идеологию, на которой основывается российский «проправославный консенсус» и раскрывают специфически национальную роль православия в России. Вопросы задавались только русским респондентам (см. табл. 23).

Мы видим, что понятия «русский» и «православный» настолько сближаются, что становятся почти синонимами. «Православный» — это «настоящий русский», и защита православия — это обеспечение «национальной безопасности».

В силу этого в полном противоречии с «нормальной» логикой и прямым значением терминов в современной России понятие «православный» не является частью более широкого понятия «верующий», а, скорее, наоборот — понятие «верующий» стало частью понятия «православный». Людей, определяющих себя как православных, в России значительно больше, чем тех, кто определяет себя как верующих.

---

<sup>1</sup> Во всяком случае популярность Путина, громадная во всех категориях опрошенных, у верующих все же больше, чем в среднем. В 2002 г. «полностью доверяли» Путину 27 % опрошенных (доверяли — 49) и 29 % верующих, в 2005 г. «полностью доверяли» — 27 % и 30 %.

Табл. 23. Ответы на вопросы, показывающие роль православия как символа русской идентичности, 2005 г.

	Все	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
<i>Русский человек, даже если не крещен и в церковь не ходит, все равно православный в душе</i>					
Согласен	44	51	48	27	18
Скорее согласен	40	39	40	43	29
Скорее не согласен	7	5	5	12	10
Не согласен	2	1	1	4	9
<i>Если русский человек обращается в другую, не православную веру, он перестает быть по-настоящему русским</i>					
Согласен	12	15	11	6	8
Скорее согласен	22	26	24	11	16
Скорее не согласен	36	35	37	41	26
Не согласен	14	12	14	17	24
<i>Православные церкви есть и у других народов, но истинную православную веру можно найти только в России</i>					
Согласен	22	28	21	9	9
Скорее согласен	31	33	34	29	12
Скорее не согласен	22	22	23	26	26
Не согласен	6	5	4	13	13
<i>Не русский человек, даже если он крещен и ходит в церковь, все равно никогда не станет по-настоящему православным</i>					
Согласен	15	18	17	10	10
Скорее согласен	32	32	35	23	23
Скорее не согласен	24	26	26	20	20
Не согласен	8	9	6	9	9
<i>Русские, хотя и живут беднее западных народов, но духовно их богаче и верой сильнее</i>					
Согласен	40	45	37	38	19
Скорее согласен	35	36	41	26	21
Скорее не согласен	9	7	8	10	20
Не согласен	2	2	1	2	10
<i>Западные церкви, проповедующие в России, подрывают истинную веру русского народа и наносят ему вред</i>					
Согласен	20	25	18	11	12
Скорее согласен	33	36	33	26	17
Скорее не согласен	22	21	24	23	26
Не согласен	6	5	8	6	8
<i>Государство должно защищать православную веру русского народа от ее противников</i>					
Согласен	31	40	28	15	13
Скорее согласен	42	44	47	36	18
Скорее не согласен	10	6	12	15	27
Не согласен	3	3	3	5	7

В 1991, 1993 и 1996 гг. мы задавали вопрос: «Вне зависимости от того, ходите ли Вы в церковь, считаете ли Вы себя приверженцем определенного вероучения?». Ответили «Да» в 1991 г. 34 %, в 1993 г. — 43 %, в 1996 г. — 36 %. Это больше, чем называвших себя верующими (соответственно, 23 %, 32 % и 34 %), что означает, что для части респондентов можно быть приверженцем определенного вероучения, не будучи верующим. Когда же у тех, кто причисляет себя к приверженцам определенного вероучения, спрашивали: какого? — подавляющее большинство (в 1991 г. — 80 %, в 1993 и 1996 гг. — 91 %) отвечало: православного. Не православные — это прежде всего представители разных национальных меньшинств, в основном мусульмане. Удельный вес баптистов и адвентистов все эти годы никогда не достигал более 1 % отождествлявших себя с каким-либо вероучением, не говоря уже о всех респондентах (что, на наш взгляд, говорит о несколько «патологическом» характере страхов перед новыми конфессиями, столь распространенных в русском обществе). «Православными» оказываются и многие неверующие, и даже атеисты (по замечательной формуле белорусского президента А. Лукашенко: «Я — православный атеист»).

В 1999 г. мы задали схожий вопрос, но сформулированный несколько иначе. Мы уже не спрашивали предварительно, считают ли опрошиваемые себя приверженцами какого-либо вероучения, а сразу же спросили: «Считаете ли Вы себя православным?» Если на этот вопрос не было ответа «да», интервьюер перечислял другие религии: «католиком, протестантом, иудеем, мусульманином, другое...», пока не добивался положительного ответа. При поставленном так вопросе православными назвали себя уже 82 % респондентов. В 2002 г. — 80 % (6 % — мусульмане). В 2005 г. — 79 % (3 % мусульман и 1 % протестантов), в том числе — 92 % верующих, 88 % колеблющихся, 39 % неверующих и 22 % атеистов.

Ясно, однако, что это — православие, которое имеет лишь очень опосредованное отношение к религиозной вере. Оно может порождать «установку на веру», «желание веры». Но расстояние от «установки на веру» до веры может быть очень большим.

Далее мы попытаемся понять, насколько «проправославный» консенсус и практическое отождествление православия с «русскостью» переходят в религиозную веру, веру в Бога и догматы православной церкви.

## 9. Вера в Бога и догматы церкви

О том, как меняется удельный вес верящих в разные религиозные догматы, мы можем судить на основании табл. 24.

Табл. 24. Удельный вес верующих в различные религиозные доктрины

	1991	1993	1996	1999	2002	2005	Рост с 1991 по 2005 гг.
В Бога	34	48	47	61	59	66	+32
В бессмертие души	44	54	56	58	57	62	+8
В загробную жизнь	17	26	24	24	27	31	+14
В грех	40	56	55	60	57	63	+13
В существование дьявола	12	28	27	31	32	38	+26
В ад	13	24	22	26	27	36	+23
В рай	15	26	24	31	32	39	+24
В ангелов	—	—	—	36	40	37	
В воскресение мертвых	7	12	9	10	10	15	+9
В чудеса	—	—	—	—	43	48	—

Мы видим, что удельный вес верящих в Бога за 1991—2005 гг. вырос почти в два раза и сейчас верят в Бога (или, вернее, отвечают «да» на вопрос, верят ли они в Бога) большинство населения<sup>1</sup>.

Значительно меньше растет удельный вес лиц, верящих в другие христианские догматы, неразрывно связанные с верой в Бога в структуре православного вероучения. При этом есть определенная относительно устойчивая их иерархия — в некоторые догматы людям поверить легче, в некоторые труднее.

Схожую картину дают и ответы на ряд других вопросов, касающихся христианских догм, которые мы задавали в 2002 и 2005 гг. (см. табл. 25).

Мы не беремся объяснить иерархию догматов, которая вырисо-

<sup>1</sup> Из таблицы видно, что рост удельного веса верящих в Бога и другие церковные догматы рос неравномерно. Было два периода резкого подъема — с 1996 по 1999 гг. и с 2002 по 2005 гг. С чем связана эта неравномерность, мы не знаем. Можно предположить, что первый период резкого роста — с 1996 по 1999 гг. — связан с психологическими последствиями дефолта 1998 г., а второй, с 2002 по 2005 гг., имеет совсем иную причину. Это — годы стабилизации постсоветской системы и колоссальной популярности подчеркнуто религиозного Путина.

Табл. 25. Вера в христианские догматы, 2002 и 2005 гг.

	Твердо верю		Считаю вероятным		Считаю маловероятным		Совсем не верю	
	2002	2005	2002	2005	2002	2005	2002	2005
Иисус существовал*	23	29	41	38	14	13	8	8
Иисус воскрес из мертвых	16	22	30	33	23	19	13	13
Бог сотворил мир	21	23	30	31	20	18	13	13
Бог отвечает на наши молитвы	20	25	28	33	20	16	14	12
Иисус — сын Божий	24	29	24	34	32	12	14	9
Грех — нарушение Божьей воли	24	29	33	35	14	11	11	10

\* Следует отметить поразительно, на наш взгляд, большое число лиц, не верящих или считающих маловероятным то, что Иисус вообще существовал. Отрицание исторического Иисуса, утверждение, что Иисус — лишь миф, было одним из положений советской атеистической псевдонауки. Удивительно, как эта атеистическая догма оказалась живучей в годы, когда отношение к религии радикально изменилось.

вываается из наших таблиц. Ответить на вопрос, почему людям легче поверить в загробную жизнь, чем в воскресение мертвых, и в существование рая — чем в существование ада, трудно<sup>1</sup>. Но вера в Бога, как мы видим, значительно распространеннее, чем вера во все иные догматы, в том числе и в то, что Бог сотворил мир и что он отвечает на наши молитвы. В 2005 г. верили в Бога 66 %, в то, что Бог сотворил мир — 51 %, и в то, что он отвечает на молитвы — 45 %.

Скорее всего это объясняется тем, что взятое вне конкретных систем религиозных верований, понятие Бога становится предельно не определенным и соответственно, и ответ «да» на вопрос, верите ли Вы в Бога, становится относительно простым. Верить в комплекс христианских догматов — сложно, но верить в вообще какого-то Бога, который, может быть, даже не сотворил мира и не отвечает на молитвы — довольно просто, и именно потому, что не совсем ясно, что это значит<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Гипотетически можно предположить, что значительно большее распространение веры в загробную жизнь, чем в воскресение мертвых, может быть связано с воздействием массовой культуры. Есть очень много фильмов и художественных произведений, в которых изображается общение с мертвыми. Но нет, насколько нам известно, ни одного, где бы изображалось воскресение мертвых. Стоит отметить, что такая иерархия верований — явление не специфически российское. В Финляндии, например, верят в Бога 74 %, а в то, что Бог сотворил мир — только 59 %.

<sup>2</sup> Возможно, эта же логика позволяет объяснить, почему вера в бессмертие души значительно распространенней веры в загробную жизнь. Идея «бессмертной» души без идеи загробной жизни души и загробного воздаяния — такая же неопределенная, как идея Бога без идей сотворения им мира и возможности молитвенного общения с ним.

На наш взгляд, это подтверждается и ответами на вопрос, о том, как люди понимают слово «Бог», который мы задавали во всех наших опросах (см. табл. 26).

Табл. 26. Представления о Боге, 1991—2005 гг.

	1991	1993	1996	1999	2002	2005
Есть Бог, с которым человек может установить личные отношения	7	12	15	18	19	19
Есть что-то вроде Духа или жизненной силы	34	33	35	38	34	34
Не знаю	39	26	24	21	23	25
Нет никакого Бога, Духа или жизненной силы	21	22	18	16	16	15

Мы видим, что удельный вес лиц, понимающих Бога по-христиански, как живого Бога, с которым человек вступает в личные отношения, растет, но остается значительно ниже удельного веса тех, кто вообще «верит в Бога», и тех, для кого Бог — некий безличный символ.

Картина незначительного распространения веры в церковное учение становится еще более рельефной, если мы дополним ее данными о вере в различные суеверия и в современные паранаучные и парарегиозные мифологемы.

В ряде опросов в список вопросов «Верите ли Вы» в различные христианские догматы мы включали и вопросы о вере в нехристианские представления. Ответы обобщены в табл. 27.

Табл. 27. Вера в нехристианские религиозные представления, 1991—2005 гг.

	1991	1993	1996	1999	2002	2005
В переселение душ	17	21	20	21	20	22
В астрологию	—	—	37	42	43	42
В магию*	—	—	—	45	43	45

\* В 1999 г., кроме вопроса о вере в магию, мы задали отдельный вопрос о вере в колдовство. В колдовство верили 47 %.

Картина получается очень яркая и очень причудливая. Выясняется, что в нехристианское представление о переселении душ русским постсоветским людям поверить значительно проще, чем в христианскую идею воскресения мертвых, а в магию — чем в загробную жизнь.

Эта картина дополняется ответами на вопросы о различных суевериях и современных паранаучных верованиях, которые мы задавали в 2002 и 2005 гг. (в 2005 году мы несколько сократили предложенный список). См. табл. 28.

Табл. 28. Старые и новые суеверия. 2002 и 2005 гг.

	Твердо верю		Считаю вероятным		Считаю маловероятным		Совсем не верю	
	2002	2005	2002	2005	2002	2005	2002	2005
Число «13» приносит несчастье	6	6	18	18	34	33	35	35
Человек может предсказывать будущее	14	—	47		23	—	10	—
Судьба каждого человека predetermined	22	22	40	37	22	22	9	10
Есть целители, которые могут совершать чудеса	14	—	46		23	—	10	—
Человеку могут сниться сны с предзнаменованиями	30	30	50	46	12	15	4	5
Предметы можно передвигать силой мысли	5	5	18	19	38	33	29	30
С умершим человеком можно общаться	5	6	12	16	35	28	36	38
Люди могут читать мысли друг друга	10		32	—	30	—	18	—
Душа может покидать на время тело	11	—	24	—	27	—	24	—
Черный кот приносит несчастье	5	5	14	15	32	32	42	40
Расположение звезд при рождении человека влияет на всю его жизнь	14	12	35	34	24	22	11	16
Существуют внеземные существа, посещающие землю, например, НЛО	10	11	31	30	27	24	17	19
Разбитое зеркало приносит несчастье.	11	11	28	24	28	27	25	26

Перейдя от цифр, характеризующих идеологию, отношение к религии, к цифрам, характеризующим собственно религиозность, мы сразу же спускаемся на уровень на порядок более низкий. Всеобщее убеждение в том, что православие — высшая ценность, что оно неотделимо от русского самосознания и русской культуры, что РПЦ надо доверять и надо оберегать ее, ограничивая деятельность других религий, лишь очень слабо переходит в веру (даже чисто «вербальную» веру) в собственно учение РПЦ. 67 % доверяют РПЦ, 63 % считают, что она дает исчерпывающие ответы на духовные запросы людей», более того, 36% — за запрет публичных выступлений против религии, 22 % — за изъятие из библиотек антирелигиозных книг, но при этом в личного Бога верят только 19 %!

И если поддержка идей официального характера национальной религии и государственного ограничения антирелигиозной пропаганды и новых для России религий заставляют вспомнить скорее о мусульманском Ближнем Востоке, чем о современной Европе, то по распространенности веры в Бога Россия не дотягивает (может быть, конечно, пока не дотягивает) до средневропейского уровня. По данным межстранового, общеевропейского опроса 2000 г. верящих в Бога в Европе в целом было 71 %<sup>1</sup>, в России — 61 %<sup>2</sup>.

## 10. Мировоззренческие самоидентификации. Категория верующих

В наших опросах предлагалось выбрать для себя одно из следующих определений: «верующий», «колеблющийся», «неверующий» и «атеист». Вот как менялось соотношение между этими категориями (см. табл. 29).

Таблица 29. Мировоззренческие группы по самоидентификации

	1991	1993	1996	1999	2002	2005
Верующие	23	32	34	40	44	53
Колеблющиеся	28	28	30	30	29	24
Неверующие	7	30	24	22	20	14
Атеисты	35	5	6	5	5	6

Число лиц, называющих себя верующими, не совпадает с числом лиц, дающих ответ «да» на вопрос: «Верите ли Вы в Бога?», которое мы видим на табл. 24, — оно всегда меньше. Самоидентификация как верующих в глазах респондентов — нечто более серьезное, чем просто сказать, что ты веришь в Бога. Отвечая так, человек как бы берет на себя определенные обязательства и включает себя в некоторую мировоззренческую категорию, отделяя себя от других категорий, противопоставляя себя им. Но ритм роста числа верующих, естественно, совпадает с ритмом роста числа «верящих в Бога». За 1991—2005 гг. число «верующих» выросло более чем в двое, а число отвечающих «да» на вопрос «Верите ли Вы в Бога?» — чуть меньше чем вдвое.

Параллельно с ростом числа и удельного веса в населении верующих в начале рассматриваемого периода идет падение числа и удельного веса

<sup>1</sup> Страны, где удельный вес верящих в Бога максимален — Мальта (99 %), Ирландия и Польша (96 %) и Румыния (93 %). Минимален он в Швеции — 46 %, Эстонии — 42 %, Чехии — 35 %.

<sup>2</sup> Цифра — очень близкая к полученным нами в 2002 г. — 59 % и 2005 г. — 66 %.



атеистов. С 1991 по 1993 г. процент атеистов упал «катастрофически» — с 35 % до 5 %. Но далее он стабильно держится на этом уровне.

В какие категории перешли атеисты? Разумеется, они могли перейти в любые категории, но, скорее всего, с 1991 по 1993 г. большинство из них перешло в бурно и симметрично с падением числа атеистов растущую категорию «неверующих». В 1991 г. называть себя атеистом стало уже немного «неприлично». Массовый конформистский атеизм распался, и его представители, если не объявили себя «колеблющимися» или просто верующими, стали предпочитать более «мягкую» и не «вызывающую» самоидентификацию как «неверующих», уже затем, в последующие годы, переходя в «колеблющиеся» и «верующие» — после бурного роста с 1991 по 1993 г. численность категории «неверующих» постепенно уменьшается. Почему, однако, численность атеистов после 1993 г. стабилизируется? Почему эта группировка вообще не исчезает?

На наш взгляд, с атеистами происходит то, что обычно бывает при массовых колебаниях народного сознания, и что происходило с верующими при первом движении нашего «маятника».

Массовая формальная православная религиозность после революции 1917 г. стала быстро распадаться, и в 20-е — 30-е гг. можно было предполагать, что в обозримый период в России вообще не останется ни одного верующего. Но на деле все было далеко не так. Масса формальных, конформистских приверженцев легко и быстро покидает потерпевшую поражение религию. Но всегда существует небольшое меньшинство, для которого изменить свою самоидентификацию, свою идейную принадлежность очень трудно. И те верующие, которые сохранили веру в революционный период и в годы самого бурного атеистического натиска, в массе своей так и прожили верующими до конца своих дней. Никакие усилия атеистической пропаганды уже ничего с ними поделать не могли.

Нечто похожее, на наш взгляд, происходит и с атеистами при втором ударе «маятника». Конформистские атеисты «ушли из атеизма» в 1989—1992 гг., остались «твердые», выдержавшие натиск религиозной волны, которые, наверное, теперь уже и останутся атеистами до конца своих дней — им уже поздно меняться.

Когда человек говорит о себе — «Я — верующий» или «Я — атеист», это все же относительно серьезное утверждение мировоззренческой и жизненной позиции. Поэтому при громадной аморфности, эклектичности и разнообразии различных индивидуальных «вер» группы по самоидентификации дают нам как бы точки опоры в дальнейшем исследовании.

Однако надо четко понимать, что грань между ними — проницаема и подвижна, и что заявление о том, что ты верующий или атеист, не означает, что человек «подписывается» под неким «кредо», и лишь

в незначительной мере дает возможность предсказать его ответы на другие вопросы.

Выше мы говорили о том, что атеисты и неверующие в той или иной мере входят в «проправославный консенсус». Атеисты, из которых 9 % «очень хорошо» и 61 % — «хорошо» относятся к православию, 21 % — доверяют и скорее доверяют РПЦ, 36 % согласны с необходимостью привилегий для РПЦ, 47 % считают, что каждый русский — православный в душе, а 4 %, как мы увидим ниже, просто «верит в Бога» — это все же не совсем «настоящие атеисты». Советский термин 30-х гг. «воинствующий атеист» к ним никак не приложим. С другой стороны, многие, заявляющие о себе как о верующих, не верят в основные христианские догматы.

Табл. 30 иллюстрирует эту аморфность массового сознания и мировоззренческих категорий, к которым относят себя респонденты, материалами из опроса 2005 г.

Табл. 30. Вера представителей разных мировоззренческих категорий, 2005 г.

	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
<i>Твердо верят, что</i>				
Иисус существовал	49	12	3	2
Иисус воскрес из мертвых	38	5	2	1
Бог сотворил мир	40	6	2	1
Бог отвечает на молитвы	44	6	1	1
Иисус — Сын Божий	48	12	2	1
Грех — нарушение Божественной воли	48	15	1	1
<i>Верят</i>				
в Бога	94	57	9	4
в жизнь после смерти	47	17	5	8
в существование дьявола	58	24	5	4
В воскресе сение мертвых	24	4	5	1
В переселение душ	31	15	7	12
В астрологию*	46	42	33	25
<i>Твердо верят, что</i>				
Предметы можно передвигать силой мысли	7	4	1	2
Существуют веземные существа, посещающие землю, например, НЛО	13	8	7	10

\* При этом и в 2002, и в 2005 г. 24 % вообще не верили гороскопам, а 2 % — очень верили (по 10-балльной шкале). Большинство — «полуверило».

Мы видим очень причудливую и хаотичную картину. Только 49 % верующих твердо уверены в том, что Иисус существовал, и только 38 % — что он воскрес из мертвых. Зато 46 % из них верят в астрологию и 13% — в НЛЮ. Верующие не только больше, чем не верующие, верят в догматы церкви — они больше верят во все новые и старые суеверия<sup>1</sup>.

С другой стороны, 4 % атеистов верят в Бога, 12% — в переселение душ и 8% — в жизнь после смерти.

## 11. Насколько важна вера?

Пока мы находимся на уровне слов, причем слов очень неопределенных, в чем мы могли убедиться, когда пытались выяснить, что имеется в виду под словами «Я верю в Бога» или «Я —верующий». Но важно не только содержание верований, но и их интенсивность. Для одного человека сказать: «Я верю в Бога», может означать полную перестройку жизни, для другого это может вообще ничего не значить.

Насколько важны для людей их верования? В какой мере утверждения о вере в Бога и идентификация себя как верующего действительно что-то значат?

Посмотрим сначала, как оценивают сами респонденты важность для них религии и Бога (см. табл. 31).

<sup>1</sup> Верования, приведенные в последних двух строках табл. 30, — только часть большого списка всяких не христианских верований и суеверий, о которых мы спрашивали респондентов в 2002 и 2005 гг. Мы не приводим все данные об отношении верующих ко всем этим суевериям, ибо текст и без того перегружен таблицами и цифрами. Но здесь, в сноске, мы приведем некоторые данные из ответов на эти вопросы.

В то, что число «13» приносит несчастье, в 2005 г. твердо верят 6 % опрошенных и 9 % верующих., в то, что жизнь человека предопределена, — 22 % и 40 %, в пророческие сны — 30 % и 51 %, в возможность общения с умершими — 6 % и 22 %, в то, что черная кошка приносит несчастье, — 5 % и 7 %, в то, что позиция звезд на небе в момент рождения человека определяет его судьбу, — 5 % и 7 %, в то, что разбитое зеркало предвещает несчастье — 11 % и 21%. Нет ни одного суеверия, в которое и по данным 2002 г., и по данным 2005 г. верующие не верили бы больше, чем все опрошенные.

И эта корреляция суеверий с верой — не статистический «артефакт», связанный с тем, что среди верующих — больше женщин и старых людей, склонных к суевериям. Если мы математически вычленим действие факторов возраста и пола, мы увидим, что вера (принадлежность к группе «верующих») — значимый самостоятельный фактор. Для веры в переселение душ зависимость от принадлежности к верующим —  $B = -,238$ , Std. Error -, 025, Beta — -, 263,  $t = -9,508$ , Sig — ,000. Для веры в астрологию —  $B = -,082$ , Std. Error -, 027, Beta — -, 082,  $t = -3,040$ , Sig — ,002. Для веры в возможность передвигать предметы силой мысли —  $B = -,275$ , Std. Error — , 048, Beta — -, 154,  $t = -5,762$ , Sig — ,000. И т.д.

Табл. 31. Важность разных сфер жизни, 1991—2005 гг.

		1991	1993	1996	1999	2002	2005	2005, верующие
Работа	Очень важна	45	49	57	61	54	53	52
	Довольно важна	36	33	27	23	26	24	24
	Не очень важна	12	12	10	8	10	11	12
	Совсем не важна	4	5	5	7	8	10	11
Семья	Очень важна	78	76	75	76	77	78	81
	Довольно важна	18	19	19	19	18	17	15
	Не очень важна	3	3	3	4	3	4	3
	Совсем не важна	1	1	1	1	1	1	0
Друзья	Очень важны	29	26	35	28	32	34	32
	Довольно важны	47	48	46	50	47	48	49
	Не очень важны	21	23	18	20	19	16	17
	Совсем не важны	2	2	1	2	2	2	2
Досуг	Очень важен	28	24	26	19	25	30	27
	Довольно важен	42	45	42	45	44	41	43
	Не очень важен	23	24	24	29	24	23	25
	Совсем не важен	4	4	5	4	5	4	5
Политика	Очень важна	11	6	8	7	7	5	6
	Довольно важна	25	18	22	20	18	21	20
	Не очень важна	41	43	41	41	45	43	43
	Совсем не важна	20	30	27	30	29	29	30
Религия	Очень важна	11	11	11	12	10	15	25
	Довольно важна	20	21	21	23	26	30	44
	Не очень важна	6	37	38	37	37	33	23
	Совсем не важна	30	28	27	24	25	20	6
Насколько важен Бог в Вашей жизни	Совершенно не важен*	30	24	20	17	15	11	1
	Очень важен	9	12	12	13	14	16	29

\* Мы приводим только удельный вес крайних оценок по 10-балльной шкале.

Утверждение: «Религия — важна» в значительной мере отражает общую положительную оценку религии. Если ты признаешь, что религия — необходима и важна вообще, как-то трудно после этого сказать, что она не важна лично для тебя. Тем не менее мы видим, что в иерархии разных сфер жизни по степени их важности место религии — более чем скромное. В 1991 г. среди 6 разных сфер жизни религия занимала последнее место, а предпоследнее занимала политика. Затем религия и политика поменялись местами. С 1991 по 2005 г. важность политики последовательно уменьшалась, а важность религии и

Бога — последовательно росли параллельно с ростом других вербальных показателей религиозности. Но выше предпоследнего места религия так и не поднялась. При этом процент тех, для кого религия не важна, пока остается выше процента тех, для кого она важна (53 % и 45 %), и даже среди верующих религия «не важна» и «не очень важна» для 29 % и занимает то же предпоследнее место<sup>1</sup>.

Еще более скромное место по степени важности занимает религия, когда мы спрашиваем не просто о ее важности, а о важности в определенных жизненных ситуациях, ситуациях выбора. На табл. 32. мы видим, какие факторы, по мнению респондентов, важны для успешного брака.

*Табл. 32. Условия, решающие для благополучного брака*

	1991	1993	1996
Общность религиозных взглядов. Очень важна	10	12	14
--- Довольно важна	17	19	22
--- Не очень важна	71	65	58
Удовлетворенность сексуальными отношениями. Очень важна.	46	35	48
Проживание отдельно от родственников супруга (и). Очень важно	35	36	42
Материальный достаток. Очень важен	36	35	39
Хорошие жилищные условия. Очень важны.	50	49	55

Мы видим, что хорошие жилищные условия, проживание отдельно от родственников и удовлетворенность от сексуальных отношений — значительно важнее общности религиозных взглядов.

Но, пожалуй, наиболее видно очень небольшое значение религии в том, какое значение придается родителями религиозности детей. В 1996 г. мы предложили респондентом список из 11 качеств, которые они хотели бы видеть в своем ребенке, из которых они могли выбрать 5 важных, с их точки зрения, качеств, Результаты обобщены в табл. 33.

*Табл. 33. Качества, которые респонденты хотели бы видеть в своем ребенке (удельный вес от отмеченных респондентами качеств), 1996 г.*

Трудолюбие	10
Чувство ответственность	23
Терпимость и уважение к другим людям	29

<sup>1</sup> Если так можно выразиться, это — «нормальный» средневропейский уровень. По межстрановому опросу 1990 г. во Франции «очень важна» религия для 14%, в Британии — для 18 %, ФРГ — 13 %, Финляндии — 15 %. В США «очень важна» религия для большинства населения — 54 %.

Настойчивость	55
Хорошие манеры	57
Бережливость	60
Независимость	63
Послушание	75
Бескорыстие	82
Воображение	89
Религиозность	93

Мы видим, что религия респондентами почти не упоминается, и даже «хорошие манеры» их детей для них неизмеримо важнее их религиозности.

## 12. Институциональная религиозность

При анализе данных о субъективной важности религии и Бога мы пока не вышли за пределы слов. Если для 29 % тех, кто определяет себя как верующих, религия может быть не важна, то и ответ — «религия — очень важна» также может быть чисто конформистским стереотипным заявлением, которое нельзя подтвердить никакими фактами. Нам важно понять, в какой мере утверждения о собственной вере, о важности православия и т.д. претворяются в действия. И прежде всего — в специфически религиозные действия — посещение церкви, молитвы, соблюдение постов и т.д.<sup>1</sup> Начнем с совершения таинств, сопровождающих основные вехи человеческой жизни — рождение, брак, смерть.

Даже в советское время крещение детей и церковный обряд похорон были очень распространены. Церковный брак был распространен значительно меньше — во-первых, он был относительно опасен — за это могли исключить из комсомола, во-вторых, распространенность разводов лишает брак того ореола исключительно важного, единственного раз в жизни происходящего события, которое требует особого, религиозного освящения. Постсоветская эпоха внесла здесь лишь незначительные изменения. На табл. 34 представлена динамика ответов на вопрос: «Как Вы считаете, важно или нет совершение религиозных обрядов в следующих случаях?»

<sup>1</sup> Строго говоря, в опросе мы вообще не выходим за пределы слов и о действиях респондентов узнаем с их слов. В этих словах могут содержаться и преувеличения — люди могут полусознательно стараться приписать себе действия, более соответствующие их представлениям о должном, чем их реальное поведение.

Табл. 34. Совершение религиозных обрядов при рождении, заключении брака и смерти, 1991—2005 гг.

		1991	1993	1996	1999	2002	2005
При рождении	Важно	67	72	76	74	78	80
	Нет	13	19	14	15	12	11
При заключении брака	Важно	52	51	53	57	56	57
	Нет	16	34	29	38	27	28
При смерти	Важно	63	65	70	71	76	79
	Нет	14	21	16	15	12	11

Удельный вес признающих важность крещения детей и отпевания умерших (и, очевидно, частота действительного совершения крещений и отпеваний) несколько выросли, но удельный вес признающих важность церковного брака практически не вырос, а число лиц, считающих, что церковный брак — не важен, по сравнению с 1991 г. даже возросло, причем особенно возросло среди верующих — в 1991 г. 85 % верующих считали церковный брак важным и только 6 % — не важным, в 2005 г. — 70 % и 21 %.

Рождение, смерть близкого человека и, в значительно меньшей мере, бракосочетание — это исключительные жизненные ситуации, и это те случаи, когда в церкви бывает большинство русских постсоветских людей. Вне этих случаев посещение церкви — значительно более редкое событие (см. табл. 35).

Табл. 35. Динамика посещения церквей, 1991—2005 гг.

Посещают церкви:	1991	1993	1996	1999	2002	2005	2005, верующие
Не реже раза в месяц	6	7	6	7	7	11	20
Несколько раз в год	8	10	20	19	19	21	32
Раз в год или реже	27	21	25	29	31	30	32
Никогда	59	62	48	45	42	38	19

Посещение церквей раз в месяц — нормальное общепринятое в социологии религии измерение религиозности, и по этому измерению Россия находится на одном из последних мест в Европе и мире<sup>1</sup>. Рост регулярного посещения церкви, и очень небольшой, отмеча-

<sup>1</sup> По данным общеевропейского опроса 2000 г., на который мы уже ссылались, российское ежемесячное посещение церкви было на уровне 10 % при среднеевропейском уровне — 31 %. Ниже России была только одна страна — Швеция, где ежемесячное посещение было на уровне 9 %. В Финляндии не реже раза в месяц церковь посещали 14 %.

ется только в самые последние годы и абсолютно не пропорционален росту числа открытых церквей. Правда, значительно возросло число людей, посещающих церковь несколько раз в году, на большие праздники.

Схожую картину дает и динамика ответов на вопрос: «Как часто Вы молитесь Богу не во время религиозных служб?» (см. табл. 36).

Табл. 36. «Как часто Вы молитесь Богу не во время церковных служб?», 1991—2005 гг.

	1991	1993	1996	1999		2002	2005	2005, верующие
Часто	8	13	13	15	Каждый день*	14	18	32
Иногда	8	12	14	12	По крайней мере раз в неделю	10	12	14
Очень редко	6	7	8	9	По крайней мере раз в месяц	7	8	10
Только в критических ситуациях	13	15	15	16	Несколько раз в год	14	12	17
Никогда	66	51	45	44	Раз в год	6	5	6
Не знаю		2	4	3	Никогда	48	45	21

\* В 2002 г. формулировка вопроса была изменена.

Мы видим, что никогда не молятся сейчас 45 %, а молятся каждый день — 18 %<sup>1</sup>. Очень интересно, что при этом 25 % твердо верят и 33 % просто верят, что Бог отвечает на молитвы, а не верят в это — только 28 %, то есть значительно меньше тех, кто никогда не молится.

Все данные об институциональной религиозности дают примерно одинаковую картину очень медленного и незначительного роста. См., например, табл. 37.

Полностью соблюдали пост в 1996 г. 4 %, в 1999 г. — 4 %, в 2002 г. — 3 %, в 2005 г. — 6 %, частично — 22 %, 21 %, 24 % и 26 % и вообще не соблюдали 55 %, 56 %, 60 % и 52 %.

Только 1 % (!) опрошенных и только 3 % верующих в 2002 г. и те же 1 % и 3 % в 2005 г. сказали, что они часто обращаются к священнику за советом по жизненным вопросам. 1 % и 5 % в 2002 г. и 3 % и

<sup>1</sup> В общеевропейском опросе 2000 г. вопрос задавался несколько иначе и, наверное, правильнее, чем у нас. По данным этого опроса молились не реже раза в месяц 34 % россиян. Реже молились англичане (32 %), французы (25 %), датчане (24 %) и эстонцы (23 %).



Табл. 37. «Принимали ли Вы когда-либо Святое причастие?», 1999—2005 гг.

	1999	2002	2005	2005, верующие
Никогда	53	45	42	27
Когда-то давно, в детстве	17	21	20	19
Несколько лет назад	12	15	16	23
Приблизительно год назад	5	6	7	11
Меньше года назад	4	3	4	7
Месяц назад	2	1	3	5
Меньше месяца назад	2	2	2	4

6 % в 2005 г. обращались относительно часто, 5 % и 8 % в 2002 г. и 7 % и 11 % в 2005 г. — относительно редко, а 75 % всех опрошенных и 58 % верующих в 2002 и 66 % и 49 % верующих 2005 г. не обращались никогда. (И это при том, что большинство верит, что церковь имеет ответы на моральные и семейные вопросы!)

В 2002 г. мы спрашивали респондентов, читали ли они Библию. Читали, но не всю, 40 %, только Новый Завет — 5 %, только Ветхий завет — 1 %, всю Библию — 9 %, вообще никогда ее не читали 45 %. На вопрос, как часто они ее читают, ответы были: «постоянно» — 3 %, иногда — 40 %, никогда — 56 %. В 2005 г. не реже раза в неделю читали Библию 4 % опрошенных и 7 % верующих, не реже раза в месяц — 4 % и 6 %, несколько раз в год — 5 % и 12 %, реже — 19 % и 10 % и никогда не читают — 60 % и 26 %. (При этом в 2005 г. согласились с тем, что Библия — Слово Божие 21 % опрошенных и 34 % верующих.)

Как только мы перешли с уровня слов на уровень дел, движение нашего «маятника» сразу резко замедлилось. «Хорошее отношение» к церкви, убеждение в ее необходимости и убеждение, что без православия нет «русскости», даже объявление себя «верующим» лишь с громадным трудом переходит в личную веру, хоть в какой-то мере подкрепленную делами.

Мы видим удивительную картину очень высокого идеологического значения религии и церкви и даже высокой степени религиозной нетерпимости при очень невысокой степени собственно религиозности и «воцерковленности».

### 13. «Традиционные верующие»

По мере перехода с уровня идеологии на уровень сначала чисто «слесовой» веры в Бога, а затем — на уровень претворения этой веры в какие либо действия, признаки «религиозного возрождения» стано-

вятся все менее заметными, а «поверхностность» и скорее идеологическое, чем собственно религиозное содержание новых самоидентификаций как «верующих» и «православных» все очевидней.

При этом по мере приобретения церковью квазигосударственного характера, и «хорошим» отношением к православию — характера общенационального консенсуса, понятия «верующий» и «православный» девальвируются. Мы видели, что понятие «православный» стало практически синонимом понятия «русский» и соответственно, положительный ответ на вопрос, православный ли Вы, очень мало говорит о реальных взглядах и действиях «православных» — они могут быть даже атеистами. Нечто похожее происходит и с понятием «верующий». Люди, заявлявшие о себе как о верующих, в советское время и даже в какой-то минимальной мере в 1991 г., совершали акт нонконформизма. Это был серьезный и, если в конце советской эпохи уже не слишком опасный, то, во всяком случае, не приносящий никакой выгоды мировоззренческий выбор. Заявить о себе как о православном и верующем в 2005 г. — скорее уж наоборот, акт конформизма, определенное мужество теперь надо, наоборот, для того, чтобы сказать о себе: «Я — атеист». (С понятиями «православный» и «верующий» в постсоветское время происходит то же, что происходило с понятиями «коммунист» и «атеист» в советское. Чем больше становилось коммунистов и атеистов, тем меньше реального значения имели их атеизм и коммунизм.)

Сравнение некоторых данных о верующих 1991 г. и верующих 2005 г. позволяет увидеть эту девальвацию понятия «верующий». Так в 1991 г., когда верующих было 23 %, заявили, что религия для них — важна и очень важна, 75 %, а в 2005 г., когда верующих стало 53 %, — 69 %, посещали церковь раз в месяц и чаще в 1991 г. — 20 % верующих, хотя при незначительном количестве церквей для каких-либо деревенских старушек пойти в церковь, расположенную в далекой деревне, было почти то же, что совершить паломничество к святым местам, а в 2005 г., несмотря на множество новых церквей, — те же 20 %, часто молились в 1991 г. — 33 % верующих, в 2005 г. — 22 %, считали церковный брак не важным в 1991 г. 6 % верующих, а в 2005 г. — 21 %<sup>1</sup>.

Поэтому мы попытались вычленить категорию лиц, которых с большей или меньшей обоснованностью можно считать действительно верующими.

---

<sup>1</sup> Естественно предположить, что с неверующими и атеистами происходит обратный процесс — чем меньше их становится и чем больше объявление себя неверующим и атеистом становится актом нонконформизма, тем серьезней должен стать их атеизм. К сожалению, проверить эту гипотезу — очень трудно, поскольку атеистов стало очень мало, и значение случайных факторов в их ответах резко возросло.

Для этого мы 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».

Динамика их удельного веса в населении и во всей массе верующих дана в табл. 38.

*Табл. 38. Динамика удельного веса традиционных верующих, 1991—2005 гг.*

	1991	1996	1999	2005
Верующие	23	34	40	53
Традиционные верующие	3	6	7	8,8
Удельный вес традиционных верующих среди всех верующих	13	18	17,5	16,6

Мы отлично понимаем, что наши критерии вычленения «настоящих» православных верующих очень не строги.

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 %), 6 % — в высшей степени (максимальная оценка по 10-балльной шкале) доверяют гороскопам, 40 % твердо верят, что жизнь человека предопределена, 14 % — что материальные предметы могут двигаться силой мысли, 14 % — что древние дохристианские и даже новые суеверия они верят значительно больше, чем опрошенные в целом и чем верующие в целом. См. табл. 39.

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. А если бы применяли более строгие критерии, группа «традиционных верующих», очевидно, вообще оказалась бы «неуловимой» опросами, как не «улавливаются» ими разные небольшие меньшинства.

Мы последовательно переходили в нашем изложении материала от факторов, влияющих на отношение к религии, сначала к анализу этого отношения, идеологической роли религии, затем к личной

Таблица 39. Традиционные верующие и суеверия. 2005 гг.

	Твердо верю			Считаю вероятным			Считаю мало-вероятным			Совсем не верю		
	Все опрошенные	Верующие	Традиционные верующие	Все опрошенные	Верующие	Традиционные верующие	Все опрошенные	Верующие	Традиционные верующие	Все опрошенные	Верующие	Традиционные верующие
Число «13» приносит несчастье	6	7	9	18	22	23	33	31	27	35	32	37
Судьба каждого человека predetermined	22	30	40	37	44	38	22	15	11	10	6	4
Человеку могут сниться сны с предзнаменованиями	6	10	22	16	21	28	28	30	19	38	27	22
Предметы можно передвигать силой мысли	5	7	14	19	20	19	33	33	30	13	15	13
С умершим человеком можно общаться	6	10	22	16	21	28	28	30	19	38	27	22
Черный кот приносит несчастье	5	6	7	15	16	19	32	33	33	40	36	34
Расположение звезд при рождении человека влияет на всю его жизнь	12	18	22	34	38	32	22	19	15	15	15	20
Существуют внеземные существа, посещающие землю, например, НЛО	11	16	21	24	28	34	27	25	23	26	19	14
Разбитое зеркало приносит несчастье	11	16	21	24	28	34	26	19	14	12	12	7

вере в православное учение и, наконец, к претворению этой веры в поступки, в религиозное поведение. Следующей ступенью нашего анализа должно быть «обратное» влияние религии на не религиозную сферу — психологию верующих, их отношение к моральным вопросам, к политике.

Но здесь мы сталкиваемся с одной проблемой. Если группы верующих резко отличаются от всего массива опрошенных по соци-

альным и демографическим параметрам, отличие их взглядов на не собственно религиозные вопросы может быть связано с этими социально-демографическими факторами, а не с верой. Поэтому прежде чем попытаться понять влияние религии, мы должны выяснить особенности социально-демографического состава групп верующих и традиционных верующих.

## 14. Социально-демографические и психологические характеристики верующих и традиционных верующих

Начнем с гендерного состава. На табл. 40 показан удельный вес мужчин и женщин в мировоззренческих группах в 1991—2005 гг.

Табл. 40. Гендерный состав мировоззренческих групп, 1991—2005 гг.

		Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
1991	мужчины	43	14	25	34	48	56
	женщины	57	86	75	66	52	44
1993	мужчины	39	10	23	37	56	56
	женщины	61	90	77	63	44	44
1996	мужчины	47	22	31	44	66	71
	женщины	53	78	69	56	34	29
1999	мужчины	44	19	32	41	62	79
	женщины	56	81	68	59	38	21
2002	мужчины	44	—	30	46	64	76
	женщины	56	—	70	54	36	24
2005	мужчины	46	18	35	51	65	70
	женщины	54	82	65	49	35	30

Мы видим, что традиционные верующие — группа с громадным преобладанием женщин и атеисты — группа с преобладанием мужчин. Во всех наших опросах удельный вес мужчин увеличивался от самой религиозной группы — традиционных верующих — до самой не религиозной — атеистов. При этом с годами удельный вес мужчин в группе традиционных верующих растет, но очень слабо (меньше, чем в группе верующих в целом), а атеисты, наоборот, стали к 2005 г. более «мужской» группой, чем в 1991 г.

Также четко отличаются группы по возрастной структуре. См. табл. 41.

Табл. 41. Возрастная структура мировоззренческих групп. 1991—2005 гг.

		Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
1991	До 30 лет	23	4	15	18	33	23
	От 30 до 60 лет	58	35	50	69	61	65
	Старше 60 лет	19	61	35	13	6	12
1993	До 30 лет	20	12	14	26	21	17
	От 30 до 60 лет	58	38	52	62	64	51
	Старше 60 лет	22	50	34	12	15	32
1996	До 30 лет	19	9	18	20	20	16
	От 30 до 60 лет	60	48	50	66	66	58
	Старше 60 лет	21	53	32	14	14	26
1999	До 30 лет	21	6	18	23	23	16
	От 30 до 60 лет	57	41	53	58	59	64
	Старше 60 лет	22	53	29	18	19	20
2002	До 30 лет	21	—	21	22	21	23
	От 30 до 60 лет	56	—	50	68	64	52
	Старше 60 лет	23	—	29	10	15	25
2005	До 30 лет	23	10	20	29	23	28
	От 30 до 60 лет	55	43	51	56	58	48
	Старше 60 лет	22	47	29	15	19	24

Традиционные верующие, как мы видим, не только «очень женская» группа, но и очень «старая». Верующие в целом — старше, чем все опрошенные, но в среднем моложе, чем традиционные верующие. Однако такого «правильного» перехода от наиболее к наименее религиозной группе, который мы могли видеть на таблице, показывающей гендерный состав, здесь нет. Атеисты — не самая молодая группа, и с 1991 г., когда произошел массовый «уход из атеистов», они заметно «постарели». Наиболее молодая группа — «колеблющихся».

Третья важнейшая социальная характеристика — образование. См. табл. 42.

Традиционные верующие во всех опросах — наименее образованная группа, верующие в целом — несколько менее образованны, чем все опрошенные, и наиболее образованные — атеисты.

Табл. 42. Образовательный уровень мировоззренческих групп, 1991—2005 гг.

		Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Лица с высшим образованием	1991	21	5	11	19	24	23
	1993	22	14	19	21	25	31
	1996	22	14	18	24	19	32
	1999	19	13	16	20	20	30
	2002	17	—	15	20	16	24
	2005	19	11	19	20	15	36
Лица с образованием ниже средней школы	1991	21	63	40	17	9	17
	1993	20	45	32	17	15	11
	1996	19	48	31	14	14	7
	1999	22		37	17	17	11
	2002	18		23	16	16	13
	2005	17	33	19	13	21	10

Остальные характеристики легко «выводятся» из этих трех. Откуда происходят и где живут старые необразованные женщины? Естественно предположить, что среди них много — деревенских женщин, перебравшихся в города при советской власти или даже так и не перебравшихся и оставшихся в деревне.

Так и есть. Табл. 43 показывает нам, что среди традиционных верующих — значительно больше, а среди всех верующих — несколько больше, чем среди всех опрошенных, лиц деревенского происхождения.

Табл. 43. Удельный вес живущих в деревне и людей деревенского происхождения

		Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Жили в деревне до 16 лет	1991	36	54	43	37	31	33
	1993	38	44	44	32	36	48
	1999	35	—	41	35	36	23
	1996	36	53	44	33	33	35
	2002	34	—	37	30	39	30
	2005	32	50	36	27	35	24
Живут в деревне	2002	36		35	30	49	33
	2005	25	31	26	24	34	15

В значительной мере их религиозность — действительно традиционная, уходящая корнями в мир старой русской деревни. Во всяком случае на вопрос, «разделяют (разделяли ли Ваши родители Ваши религиозные взгляды), который мы задавали в 1991—1996 гг. традиционные верующие отвечали «да» значительно чаще, чем остальные респонденты, они значительно чаще определяют своих мать и отца как верующих и чаще говорят, что они были воспитаны религиозно. См. табл. 44.

Табл. 44. Традиционность религиозности

		Все опрошенные	Верующие	Традиционные верующие
Разделяют ли (разделяли) Ваши родители Ваши религиозные взгляды (ответ «да»)	1991	49	69	88
	1993	63	70	76
	1996	61	74	82
Мать — верующая	1996	49	79	87
	2005	60	70	89
Отец — верующий	1996	23	45	62
	2005	32	40	60
Получили религиозное воспитание	1991	18	51	77
	2005	25	37	63

Очень естественно предположить, что традиционные верующие — в основе своей старые и необразованные женщины, — бедны. И опять-таки, данные опросов это полностью подтверждают. См. табл. 45.

Табл. 45. Семейный доход мировоззренческих групп, 1991—2005 гг.

	Принадлежат по семейному доходу	Традиционные верующие	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
1991	к верхнему дециму	4	6	9	14	13
	к нижнему дециму	26	17	13	17	9
1993	к верхнему дециму	3	11	13	17	11
	к нижнему дециму	31	18	8	4	10
1996	Семейный доход до 300 р.	25	19	10	8	8
	Семейный доход выше 1200	29	35	45	52	46
1999	к верхнему дециму	—	11	11	9	10
	к нижнему дециму	—	14	8	9	3
2002	к верхнему дециму	—	13	10	3	12
	к нижнему дециму	—	13	11	6	12
2005	к верхнему дециму	5	10	11	13	8
	к нижнему дециму	23	12	6	12	10



Мы видим, что к верхнему дециму по доходам принадлежит ничтожное число традиционных верующих, и наоборот, удельный вес традиционных верующих, принадлежащих к нижнему дециму — значительно больше, чем среди всех опрошенных. У верующих в целом — та же картина, но «смягченная».

Схожую картину мы получаем, если просим респондентов оценить самих свое материальное положение по сравнению со средним по России и его динамику. См. табл. 46.

Табл. 46. Самооценка материального положения, 1996—2005 гг.

		Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Материальное положение в сравнении со средним по России хуже и значительно хуже	1996	44	51	50	41	43	42
	1999	37	—	42	38	38	36
	2002	48	—	45	48	55	47
	2005	41	47	43	40	43	33
Материальное положение в сравнении с 5 годами раньше хуже и значительно хуже	1996	49	60	51	49	48	51
	1999	52	—	56	54	53	49
	2002	38	—	49	42	39	35
	2005	27	30	29	26	26	21

Естественно также, что среди верующих — очень много пенсионеров. См. табл. 47.

Табл. 47. Удельный вес пенсионеров в мировоззренческих группах, 1991—2005 гг.

	Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие	Атеисты
1991	19	59	36	16	3	12
1993	23	51	38	15	15	30
1996	23	42	36	17	17	22
2002	26	—	33	23	19	22
2005	28	49	33	21	24	21

Чем больше в группе старых женщин, тем больше в ней должно быть одиноких — родители у этих женщин давно умерли, мужья тоже вполне могли умереть — женщины живут в России значительно дольше мужчин, дети — уже взрослые и живут отдельно. Именно эту картину мы видим на табл. 48.

Таблица 48. Семейное положение представителей разных мировоззренческих групп, 1991—2005 гг.

		Все опро- шенные	Традиционные верующие	Верую- щие	Колесблю- ющиеся	Неве- рующие	Атеис- ты
Родители умерли	1991	19	43	30	17	9	14
	1993	19	36	27	12	18	25
	1996	23	44	29	20	17	24
	1999	22	—	25	19	18	20
	2002	18	—	20	29	13	15
	2005	20	41	25	17	16	12
Вдовы	2002	16	-	21	14	8	13
	2005	16	35	20	12	11	8
Без детей или живут отдельно от детей	1991	26	52	36	23	14	22
	1993	30	52	40	24	27	34
	1996	45	54	49	39	44	57
	1999	33	—	37	27	33	48
	2002	37	—	39	40	33	31
	2005	39	59	41	33	45	36
Живут одни	1991	10	36	17	9	7	6
	1993	13	39	20	10	9	13
	1996	15	28	20	10	11	19
	1999	17	—	21	14	15	15
	2002	20	—	22	19	18	17
	2005	19	34	22	15	23	12

В 1991 и 1993 гг. мы задавали вопрос о здоровье. Как и следовало ожидать, здоровье верующих — резко хуже здоровья «среднего россиянина». См. табл. 49.

Табл. 49. Удельный вес лиц, оценивающих свое здоровье как «плохое» и «очень плохое», 1991 и 1993 гг.

	Все опро- шенные	Традиционные верующие	Верующие	Колесблю- ющиеся	Неверую- щие	Атеисты
1991	17	41	29	16	8	14
1993	23	41	34	17	17	27

Психология людей зависит от их объективного положения. Как должна чувствовать себя старая, не образованная, бедная женщина, тем более, если она одинока и здоровье у нее плохое?

Она должна чувствовать себя несчастной. Эту картину «несчастья» традиционных верующих мы видим на табл. 50.

Табл. 50. Психологические черты мировоззренческих групп, 1991—2005 гг.

		Все опро- шенные	Традицион- ные верующие	Верую- щие	Коллеб- лющиеся	Неверу- ющие	Ате- исты
Крайняя степень недовольства материальным положением	1991	12	14	15	12	17	11
	1993	17	22	19	16	19	11
	1996	23	32	25	21	26	22
	1999	26	—	32	24	27	25
	2002	18	—	16	16	26	14
	2005	16	20	16	17	20	10
Крайняя степень недовольства жизнью (по 10-балльной шкале)	1991	8	14	10	5	10	8
	1993	6	19	14	9	10	15
	1996	13	22	15	11	13	10
	1999	14	—	18	13	16	14
	2002	9	—	8	9	14	5
	2005	6	12	7	6	8	2
Уверенны, что через 10 лет будут крайне недовольны жизнью (по 10-балльной шкале)	1991	5	11	6	4	6	5
	1993	8	15	10	8	7	15
	1996	6	11	6	5	5	7
	1999	8	—	8	10	9	11
	2002	5	—	6	4	6	5
	2005	3	8	4	2	3	3
Несчастливы и очень несчастливы	1991	43	63	48	43	41	42
	1993	46	56	49	46	45	46
	1996	44	52	48	44	41	32
	1999	44	—	48	50	49	53
	2002	38	—	36	44	38	27
	2005	35	42	37	32	38	32
Испытывают чувство беспокойства	1991	32	32	36	36	31	27
	1993	26	33	28	26	24	17
.... гордости	1991	21	18	20	23	15	21
	1993	23	18	20	28	21	28
.... одиночества	1991	24	50	30	25	24	20
	1993	23	39	30	25	17	17
.... скуки	1991	35	55	43	34	31	32
	1993	31	46	34	32	29	24
.... подавленности	1991	27	50	33	28	25	24
	1993	28	46	35	28	19	25
Часто думают о смерти	1991	18	50	33	—	—	—
	2005	21	50	28	—	—	—

## **15. Изменение социально-демографической структуры групп верующих и традиционных верующих**

Мы говорили о социально-демографической структуре и психологии мировоззренческих групп, обращая внимание прежде всего на группу традиционных верующих, обладающую очень яркими характеристиками. За 14 лет, в течение которых мы проводили наши опросы, эти характеристики изменились, но очень незначительно. Традиционные верующие так и остались группой с доминированием старых, бедных, необразованных и несчастных женщин.

Значительно большие изменения произошли в более широкой группе всех верующих. Эта группа с самого начала, с 1991 г., была ближе по своей структуре к структуре населения в целом. И с годами эта близость стала больше. Если в 1991 г. среди всех верующих было только 25 % мужчин, то в 2005 — 35 %. Лиц до 30 лет стало практически столько же, сколько во всем массиве опрошенных. (21 % в группе верующих и 21 % в населении в 2002 г. и 20 % и 23 % в 2005 г.). В 2005 г. среди верующих было столько же лиц с высшим образованием, сколько среди всех опрошенных — 19 %. Принадлежащих по доходам к верхнему дециму в 2002 г. было 13 %, а в 2005 г. — 10 %. Соответственно меняется и психология группы верующих. Недовольных материальным положением и недовольных жизнью сейчас в ней — примерно столько же, сколько среди всех опрошенных.

Эти изменения прямо связаны со значительным ростом этой группы. Группа традиционных верующих выросла очень мало и, очевидно, ее пополнение происходит в основном за счет того же социального типа, старых женщин, вышедших на пенсию. Но в большую группу верующих пришло много совершенно других людей — не старых, образованных и не бедных мужчин, приток которых изменил облик этой группы.

Мы можем зрительно представить себе эти перемены. Представим себе прихожан в церкви в 1991 г. в непростой день. Мы почти не видели бы в их толпе мужских лиц: 86 человек из 100 — женщины. В толпе практически нет и юных лиц. До 30 лет — только 4 человека из 100, а 61 % — старше 60 лет. Таким образом, мы видим полное доминирование пожилых женщин, это — «клуб старушек», причем старушек определенного социального и социально-психологического типа. Видно, что эти старушки — бедные (26 % принадлежат к низшему дециму по доходам) и не интеллигентные (63 % с образованием ниже средней школы). 59 % — пенсионерки.

Если поговорить с ними и расспросить их о жизни, мы узнаем много того, о чем можно было предположить уже по их облику. Очень

многие из них — одинокие (36 % живут одни). Дети — взрослые и живут отдельно, а старушка доживает свой век одна и реже — со своим стариком. Чаще всего старик уже давно умер.

Старушка, наверняка, ощущает себя несчастной и, вероятно, пожаловалась бы нам на здоровье, на одиночество, на чувство подавленности и скуки. Она, возможно, сказала бы, что часто думает о приближающейся смерти. Религия для нее — очень важна<sup>1</sup>. Она приносит ей утешение<sup>2</sup>, дает ей спокойнее отнестись к перспективе смерти<sup>3</sup>, возвращает ее к миру ее деревенского детства, церковь дает возможность общаться с другими такими же старушками и как-то участвовать в жизни<sup>4</sup>.

Перемены, происходящие в обществе в 1991 г., скорее пугают, чем радуют старушку<sup>5</sup>. Ее, конечно, могло бы теоретически радовать изменение отношения к религии в обществе. Но прямо ее это не затрагивает — разрушение церковей осталось в далеком прошлом, и в последние десятилетия никто ей ходить в церковь не мешал. А предстоящие революционные социально-экономические перемены не принесут ей ничего хорошего, так что, когда она не ожидает впереди никакого улучшения своего положения, она совершенно права.

Образ нашей старушки — примерно тот же образ, который создавали опросы и исследования, сделанные советскими «научными атеистами», подчеркивавшими «компенсаторную функцию религии».

В большие праздники в 1991 г. толпа становится больше, и ее облик несколько меняется. Преобладают все равно женщины, но мужчины уже более заметны, их — 25 человек из 100. Встречаются молодые (15 % — до 30 лет) и интеллигентные (11 % с высшим образо-

<sup>1</sup> В 1991 г. религия была «очень важна» для 11 % опрошенных и 57 % традиционных верующих, Бог по десятибалльной шкале очень важен для 9 % опрошенных и для 66 % традиционных верующих

<sup>2</sup> В 1993 г. 36 % опрошенных и 96 % традиционных верующих и в 1996 г. 32 % и 97 % ответили «да» на вопрос, приносит ли религия мир их душе. (В 1991 г. и после 1996 г. этот вопрос не задавался.)

<sup>3</sup> В 1991 г. 18 % всех опрошенных и 68 % традиционных верующих согласились с утверждением: «Смерть приобретает смысл, лишь если веришь в Бога», 15 % опрошенных и 68 % — с утверждением: «Горе и страдания имеют смысл лишь тогда, когда веришь в Бога».

<sup>4</sup> Создается впечатление, что при всей своей одинокости и несчастьи наша старушка любит поучать других. В 1993 г. в нашем опросе было утверждение: «Я часто даю советы другим». С такой характеристикой согласились 19 % опрошенных и 29 % традиционных верующих.

<sup>5</sup> С утверждением, «когда в жизни происходят большие перемены, надо быть очень осторожным» полностью согласились (по 10-балльной шкале) 12 % всех опрошенных и 16 % традиционных верующих, с противоположным утверждением, «надо действовать решительно» — 9 % и 2 %. С утверждением, «когда в моей жизни происходят изменения, я испытываю тревогу», согласились 14 % опрошенных и 18 % традиционных верующих.

ванием) и даже хорошо одетые люди (6 % принадлежит к верхнему дециму по доходам). Это — уже признаки нового (мы — в 1991 г.), вряд ли такие люди решились быть на празднике в церкви в 60-е — 70-е гг.

Проходит 14 лет, и к 2005 году общее количество прихожан в будничные дни стало чуть больше (в 1991 г. не реже раза в месяц в церкви было 6 %, в 2005 г. — 11 %)<sup>1</sup>, и их облик изменился. Но изменился он очень немного. Большинство старушек 1981 г. уже умерли, но общество все время воспроизводит этот социальный тип — оставшаяся одна, вышедшая на пенсию (даже в 2005 г. половина постоянных прихожан — пенсионеры) старая женщина начинает ходить в церковь, тем более, что теперь, с открытием множества новых церквей, это стало значительно проще. Женщин все равно — преобладающее большинство, хотя мужчин стало чуть-чуть больше (в 1991 г. — 14 на 100, в 2005 г. — 18 на 100). Молодых лиц в ней тоже стало чуть больше (до 30 лет было 4 %, стало 10 %), старых — чуть меньше (старше 60 лет было 61 %, стало — 47 %). В толпе стало немного больше интеллигентных (было 5% с высшим образованием, стало — 11 %) лиц, и она стала чуть лучше одета (к высшему дециму принадлежали 4 %, теперь — 5 %, к низшему принадлежали 26 %, теперь — 23 %).

Но на большие праздники, когда по телевидению показывают службу в Елоховском соборе, где присутствуют президент и вся правящая верхушка России, картина меняется значительно. В это время социальный состав толпы в церкви начинает приближаться к социальному составу населения в целом, ибо в церкви устремляются богатые, образованные мужчины средних лет со своими женами. Это — люди с совсем иной психологией, не несчастные и думающие не столько о смерти, сколько о жизни и своем успехе в ней.

Социальный состав верующих отражает социальное положение религии. В атеистическом советском обществе в массовом масштабе быть религиозными могли только люди, которым уже не надо, или они уже не могут работать и, во всяком случае, делать карьеру, которые — маргинальны в обществе, в какой-то мере уже — вне его. Энергичные молодые мужчины, стремящиеся к деньгам и карьере, верующими быть не могли. В социально-демографическом плане верующий был антиподом коммунисту-атеисту, что можно наглядно увидеть на табл. 51.

С советских времен, однако, ситуация изменилась почти на противоположную («маятник» сделал ход). Религиозность не стала необходимым условием карьеры (еще не стала?), но из признака социальной маргинальности превратилась в признак социальной респектабель-

---

<sup>1</sup> Но при громадном числе вновь открытых церквей в каждой отдельной церкви прихожан должно быть меньше.

Табл. 51.\* Сравнение социально-демографического состава групп коммунистов и традиционных верующих в 1991 г.

		Традиционные верующие	Коммунисты
Образование	7 классов и ниже	52	5
	Высшее	5	52
Мужчины		14	63
Руководители организаций		0	14
Руководители среднего звена		5	40
Рабочие		47	22
Интеллектуальные профессии		0	14
Принадлежат к верхним 10% по доходам		0,4	19
Принадлежат к низшим 10% по доходам		27	5

\* Мы сознательно противопоставили традиционных верующих не атеистам, а именно коммунистам. Группа атеистов в 1991 г., когда массовая, «обвальная» перемена самоидентификаций еще только начиналась и сохранялся старый конформистский атеизм, была менее элитарной, чем группа коммунистов.

Дальнейшая судьба этой группы — очень интересна. Мы уже видели, что в период 1991—1996 г. она стремительно уменьшается и затем стабилизируется на уровне 5—6% населения. Кто эти люди, сохранившие верность если не старой идеологии в целом, то одному из ее важнейших аспектов?

Это, как мы видели (см. табл. 39—44), — очень «мужская» группа, наиболее образованная из мировоззренческих групп, не самая бедная и не самая молодая. Скорее всего, к ней принадлежат многие представители интеллигенции, сохранившие рационалистическое мировоззрение большинства интеллигенции советской эпохи. Очевидно, ярким представителем этой группы является академик В. Гинзбург.

ности. Пример Путина, энергичного, не старого и «современного» президента, верующего и со всей серьезностью относящегося к религиозной обрядности, не может не оказывать колоссального воздействия на людей, стремящихся преуспеть в обществе. Социальный состав группы верующих меняется.

## 16. Религия и мораль

До сих пор мы рассматривали факторы, воздействующие на отношение к религии и религиозность, и собственно уровень религиозности российского населения. Но изменение религиозности, несомненно, не только следствие социально-политических процессов, но и фактор, сам влияющий на эти процессы. Когда человек становится верующим, меняется не только его отношение к религии. В какой-то мере меняется (или должно меняться) его поведение — он начинает ходить в церковь, соблюдать пост и т.д. Должно меняться и его отношение к миру, к не собственно религиозным сферам жизни.

Вопрос о влиянии религии на мораль — вопрос колоссальной сложности. Прежде всего — в разных культурах и религиях в разное время моральное и аморальное поведение оцениваются по-разному. Если убийство и причинение другим страдания, воровство, обман в той или иной мере и с теми или иными оговорками осуждаются всеми религиями и во всех культурах, то разброс, например, оценок разных форм сексуального поведения — громаден. То, что для одних — извинительный проступок или даже норма, то для других — абсолютно аморальный акт.

Возьмем далеко не самый яркий, но наиболее близкий нам пример различия моральных оценок в разных культурах. Моральные оценки в России в значительной мере отличается от моральных оценок в Финляндии. Это отчасти видно на табл. 52.

*Таблица 52. Приемлемость разных поступков. Доля русских, финнов и европейцев в целом, которые никогда не одобрили бы данный поступок (процент выбравших оценку 1 — «никогда не приемлемо» по шкале от 1 до 10)*

	Россия (2005)	Финляндия (2000)	Европа (2000)
Употребление наркотиков	75	76	75
Угон чужой машины для увеселительной прогулки	75	81	84
Вождение автомобиля в состоянии опьянения	70	81	-
Гомосексуализм	62	28	40
Проституция	61	44	—
Получение взятки должностным лицом	57	80	70
Самоубийство	57	40	57
Половые отношения до достижения совершеннолетия	39	37	—
Получение от государства льгот, на которые у Вас нет прав	36	49	58
Соккрытие доходов, чтобы не платить налоги	30	53	53
Эвтаназия	28	17	29
Безбилетный проезд	27	50	—
Ложь в личных интересах.	27	37	44
Внебрачная половая связь	26	50	53
Аборт	22	11	27
Развод	11	3	15

Мы видим довольно большие различия<sup>1</sup>. Россияне «строже» («консервативнее?») в вопросах сексуальной этики, особенно — в вопросе об отношении к гомосексуализму. Финны — строже в «со-

<sup>1</sup> Причины этих различий не могут здесь рассматриваться. Отчасти, конечно, это — различия морали протестантской страны от морали страны православной.



циальной» этике, этике отношений с государством и договорных отношений<sup>1</sup>.

Мы не собираемся обсуждать, насколько действительно приемлем или не приемлем тот или иной поступок, и какая мораль — лучше. Наша цель — попытаться выяснить влияние религиозности в России на мораль, то есть, как моральные оценки меняются в зависимости от того, религиозен человек или нет.

Различия отношения к разным моральным вопросам российских верующих, и особенно — традиционных верующих от опрошенных в целом — очевидны. См. табл. 53.

*Таблица 53. Приемлемость разных поступков для всех опрошенных и для верующих (процент выбравших оценку 1 — «никогда не приемлемо» по шкале от 1 до 10), 2005 г.*

	Все опрошенные	Традиционные верующие	Верующие
Употребление наркотиков	75	83	78
Угон чужой машины для увеселительной прогулки	75	78	75
Вождение автомобиля в состоянии опьянения	70	79	74
Гомосексуализм	62	76	65
Проституция	61	79	66
Получение взятки должностным лицом	57	69	60
Самоубийство	57	77	63
Половые отношения до достижения совершеннолетия	39	55	50

<sup>1</sup> Разницу в оценке степени приемлемости того или иного поступка нельзя смешивать с распространенностью этих поступков в обществе. Распространенность их, конечно, зависит от оценки, но не только от нее, а и от организации и состояния общества. Ясно, например, что в ситуации обнищания и голода даже в обществе, строго осуждающем воровство, число случаев воровства будет расти, а распространение гомосексуализма в тюрьмах связано отнюдь не с особенностями сексуальной этики сидящих в них людей. Русские несколько мягче, чем финны, относятся к взятке, и это, несомненно, влияет на поведение людей. Но различия — не так велики, как различия в реальном поведении чиновников в Финляндии, которая в 2004 г. была признана самой некорруптированной страной мира, и России, одной из самых коррумпированных стран. Дело не только в различиях в оценках, но и в различиях в социальной организации обществ.

Другой пример — отношение к аборту и число абортгов. Отношение русских к аборту — «строже», чем у финнов. Но в Финляндии на 1000 рожденных детей в 2001 г. приходилось 20 абортгов, а в России — 163.

У нас нет данных о распространенности гомосексуализма, но совершенно очевидно, что разительные различия в отношении к нему русских и финнов отнюдь не связаны с большей распространенностью гомосексуализма в Финляндии, чем в России.

Получение от государства льгот, на которые у Вас нет прав	36	53	44
Соккрытие доходов, чтобы не платить налоги	30	42	39
Эвтаназия	28	39	33
Безбилетный проезд	27	37	30
Ложь в личных интересах.	27	27	29
Внебрачная половая связь	26	35	30
Аборт	22	36	31
Развод	11	21	22

Оценки всех без исключения перечисленных поступков у верующих — «строже», чем у всех опрошенных, а у традиционных верующих — строже, чем у верующих в целом<sup>1</sup>. Вывод о том, что религия влияет на мораль в сторону большего ужесточения моральных оценок разных поступков, напрашивается сам собой.

Однако здесь мы сталкиваемся с одним противоречием. То, что исследуемое нами 14-летие — годы неуклонного роста всех показателей религиозности (хотя и в разной степени по отношению к разным показателям), — очевидно, и уже показано нами. Удельный вес верующих в населении вырос за это время значительно, и даже несколько вырос удельный вес традиционных верующих. Между тем, если мы посмотрим, как менялись оценки на протяжении этого времени, мы увидим неожиданную картину. См. табл. 54.

Мы видим, что на протяжении этого периода оценки всех перечисленных поступков значительно смягчились. Как это можно объяснить? Если религия «ужесточает» оценки, то почему параллельно росту религиозности они смягчались?

Дело в специфике социально — демографического состава групп верующих. Моральные оценки зависят от множества факторов и религиозная группа, состоящая в основном из бедных и не образованных старых

<sup>1</sup> Вопросы, касающихся моральных проблем, особенно в сфере семейной и сексуальной морали, в наших опросах было очень много. Ответы на них заслуживают специального исследования, и в данном контексте анализировать их мы посчитали излишним. Но на все эти вопросы верующие и особенно традиционные верующие отвечают с позиций более «жесткой» морали. Приведем здесь лишь еще один, достаточно выразительный пример.

Вопрос звучал так: «Если бы кто-нибудь сказал, что люди должны иметь возможность наслаждаться полной сексуальной свободой безо всяких ограничений, Вы бы скорее согласились или не согласились с этим?». «Скорее согласились бы» в 1991 г. 14 % опрошенных, 9 % традиционных верующих и 12 % всех верующих, в 1993 г. — 19 %, 10 % и 15 %, в 1996 г. — 16 %, 7 % и 12 %, в 1999 г. — 14 % и 10 % верующих, в 2002 г. — 13 % и 20 %. «Скорее не согласились бы» в 1991 г. — 60 %, 68 % и 61 %, 1993 г. — 54 %, 65 % и 60 %, 1996 г. — 52 %, 69 % и 59 %, 1999 г. — 59 % и 60 % верующих, в 2002 г. — 47 % и 31%.

Таблица 54. Изменение оценок различных поступков, 1991—2005 гг.

	1991	1993	1996	1999	2002	2005
Употребление наркотиков	91	90	84	88	85	75
Угон чужой машины для увеселительной прогулки	91	91	84	89	84	75
Вождение автомобиля в состоянии алкогольного опьянения	81	81	72	79	76	70
Гомосексуализм	83	81	72	68	65	62
Проституция	74	77	63	64	61	61
Получение взятки	83	74	66	69	63	57
Самоубийство	61	56	53	58	56	57
Покупка краденой вещи	77	62	57	59	53	47
Половые отношения до достижения совершеннолетия	58	58	45	45	42	39
Получение от государства льгот, на которые у Вас нет прав	59	52	47	48	38	36
Уклонение от налогов	48	42	31	35	31	30
Эвтаназия	43	35	—	—	—	28
Безбилетный проезд	50	37	23	26	25	27
Обман ради собственной выгоды	46	34	32	29	25	27
Внебрачная половая связь	46	37	36	34	28	26
Сопrotивление милиции	33	39	31	25	22	20
Аборт	18	14	12	11	14	22
Развод	15	12	8	5	8	11

женщин, отличается по своим моральным оценкам от массы опрошенных отнюдь не только потому, что она — религиозная. И при составлении регрессий выясняется, что из трех факторов — религиозности (самоопределение как верующего), пола и возраста, фактор религиозности на моральные оценки почти никакого влияния не оказывает (см. табл. 55).

Некоторое, и незначительное, влияние религиозность (принадлежность к группе «верующих») оказывает лишь на отношение к самоубийству и к некоторым вопросам семейной и половой этики<sup>1</sup>.

Самым главным фактором, влияющим на моральные суждения,

<sup>1</sup> Религиозность также выступает как значимый независимый фактор в таких вопросах, как — несогласие с утверждением: «Брак — устаревший институт» (зависимость ответов от религиозности —  $B = -$ , 313; Std. Error — , -, 096; Beta — -, 083; Sig. — , 000) и ряд вопросов, конкретизирующих отношение к абортam (согласие с тем, что аборт недопустим, если беременность угрожает здоровью матери, если есть опасность рождения ребенка с физическими дефектами, если женщина — не замужем и если супруги не хотят иметь больше детей).

Характерно также, что если в самом отношении к гомосексуализму влияние собственно религиозного фактора не прослеживается, оно отчетливо выступает в том, что верующие более склонны запретить гомосексуалистам преподавать в университетах ( $B = -$ , 107; Std. Error — , -, 027; Beta — -, 112; Sig. — , 000) и изъять из публичных библиотек книги, защищающие легализацию однополых браков ( $B = -$ , 070; Std. Error — , -, 024; Beta — -, 078; Sig. — , 004)

Табл. 55. Влияние факторов религиозности (принадлежности к группе верующих), пола и возраста на моральные оценки, 2005

	Религиозность						Пол						Возраст					
	B	Std. Error	Beta	t	Sig.	B	Std. Error	Beta	t	Sig.	B	Std. Error	Beta	t	Sig.			
Употребление наркотиков	-,166	-,081	-,052	-2,057	,040	-,327	,081	-,101	-4,035	,000	-,014	,002	-,154	-6,236	,000			
Угон чуждой машины для увеселительной прогулки	-,030	-,075	,010	,403	,687	-,160	,075	-,055	-2,144	,032	-,009	,002	-,106	-4,244	,000			
Вождение автомобиля в состоянии алкогольного опьянения	-,160	-,076	-,053	2,106	,035	-,259	,076	-,086	3,413	,001	-,011	,002	-,129	5,195	,000			
Гомосексуализм	-,088	-,104	-,022	-,848	,396	,050	,104	,012	,486	,627	-,027	,003	-,234	-9,370	,000			
Проституция	-,157	,100	-,039	-1,571	,116	-,301	,100	-,075	-2,996	,003	-,026	,003	-,229	-9,334	,000			
Получение взятки	-,036	,100	-,009	-,361	,718	-,275	,100	-,070	-2,750	,006	-,020	,003	-,184	-7,370	,000			
Самоубийство	-,322	,105	-,079	-3,079	,002	-,126	,105	-,031	-1,201	,230	-,014	,003	-,121	-4,768	,000			
Покупка краденого	-,115	,113	-,026	-1,011	,312	-,358	,144	-,080	3,150	,002	-,020	0,003	-,158	-6,338	,000			
Секс в несовершенно-летнем возрасте	-,270	,123	-,054	-2,189	,029	-,307	,123	-,061	-2,485	,013	-,046	,003	-,326	-13,550	,000			
Получение необоснован-ных льгот	-,154	,135	-,030	-,141	,254	-,166	,135	-,032	-1,228	,220	-,015	,004	-,104	-4,027	,000			
Уклонение от налогов	-,043	,139	-,008	,307	,759	-,382	,139	-,069	-2,748	,006	0,41	,004	,262	10,627	,000			
Эвтаназия	-,286	,177	-,044	1,619	,106	-,491	,176	-,075	4,722	,005	-,023	,005	-,125	-4,722	,000			
Безбилетный проезд	-,041	,143	-,007	-,290	,772	-,276	,144	-,050	-1,919	,055	-,014	,004	-,091	-3,952	,000			
Обман ради собственной выгоды	-,146	,125	-,030	-1,167	,243	-,339	,125	-,069	-2,714	,007	-,028	,003	-,201	-8,067	,000			
Внебрачная половая связь	-,428	,135	-,079	-3,180	,001	-,421	,135	-,077	-3,120	,002	-,039	,004	-,253	-10,350	,000			
Сопрогивление милиции	-,031	,131	-,006	-,233	,816	-,372	,131	-,074	-2,831	,005	-,018	,004	-,127	-4,938	,000			
Аборт	-,312	,136	-,059	-2,289	,022	,131	,136	,025	9,959	,338	-,018	,004	-,123	-4,847	,000			
Развод	-,302	,134	-,058	-2,258	,024	,011	,134	,002	0,080	,936	-,017	,004	-,114	-4,543	,000			

оказывается возраст. «Строгая мораль» — это прежде всего «старая мораль» и мораль старых людей<sup>1</sup>.

Изменение отношения к различным поступкам — процесс, зависящий как от общекультурных факторов (мораль «смягчается» не только в России, но и в других странах<sup>2</sup>), так, очевидно, и от специфически российских факторов<sup>3</sup>, но рост религиозности на него практически не влияет — не ускоряет и не сдерживает. Верующие «включены» в него также, как и не верующие. Это можно наглядно увидеть на табл. 56, где показано различие оценок всех респондентов, традиционных верующих и верующих в 1991 и 2005 гг.

Громадная масса новых верующих не меняет с изменением своего отношения к религии и своей самоидентификации моральных оценок (они меняются, но отнюдь не под влиянием их новых самоидентификаций), и рост религиозности практически не влияет на моральную эволюцию российского общества<sup>4</sup>. Мы можем констатировать парадоксальное явление — «секуляризацию» морали, идущую параллельно росту религиозности.

<sup>1</sup> В какой мере эта «старая мораль» — действительно старая, доминировавшая в ушедшую советскую эпоху, и в какой это просто — мораль старых людей, где здесь — фактор возраста, и где — поколения, определить очень трудно. Ясно, например, что человек, у которого меньше искушений нарушить нормы половой этики, склонен строже относиться к таким нарушениям вне зависимости от того, когда он родился. (Этот вопрос аналогичен вопросу о роли возраста в религиозности. Среди традиционных верующих старых больше потому, что это — люди прошлой, более религиозной эпохи, или потому, что со старостью и приближением смерти человек начинает думать о Боге?) Последовательное «смягчение» моральных суждений на протяжении изучаемого периода говорит о том, что главное все же — фактор эпохи, поколения. Тем не менее фактор возраста, несомненно, тоже значим.

<sup>2</sup> Например, в Финляндии удельный вес совершенно не допускающих уклонение от налогов упал с 1981 г. по 2000 г. с 66 % до 53 %, получение взятки — с 84 % до 80 %, гомосексуализм — с 56 % до 28 %, аборт — с 30 % до 11 %, развод — с 18 % до 3 %, самоубийство — с 60 % до 40 %. (Очень характерно, что перемены — очень велики в отношении к проблемам половой этики, но относительно невелики в отношении к проблемам социальной морали).

Мы здесь не можем вдаваться в вопрос о причинах этого сложного явления. Отметим лишь, что оно не означает «всеобщего падения нравов». Люди начинают менее «догматично» относиться к морали, лучше видят сложность моральных проблем и им все труднее ответить: «никогда», «ни в коем случае».

<sup>3</sup> Общий для развитого мира процесс «дедогматизации», «смягчения» моральных оценок может в России накладываться на процесс другого рода, связанный с сугубо российскими постсоветскими факторами. Когда, например, налоговая система организована так, что не уклоняться от налогов — крайне сложно, уклонение от них, естественно, начинает расцениваться как поступок извинительный.

<sup>4</sup> Характерно, что, как мы видели на табл. 11, удельный вес тех, кто считает, что церковь должна высказываться по таким вопросам, как аборт, внебрачные связи, эвтаназия и гомосексуализм, не только не растет, но даже уменьшается.

Табл. 56. Изменение оценок различных поступков всеми опрошенными, традиционными верующими и верующими, 1991 и 2005 гг.

	1991			2005		
	Все опрошенные	Традиционные верующие	Все верующие	Все опрошенные	Традиционные верующие	Все верующие
Употребление наркотиков	91	91	92	75	83	78
Угон автомобиля	91	93	89	75	78	75
Вождение автомобиля в состоянии алкогольного опьянения	81	89	84	70	79	74
Гомосексуализм	83	84	79	62	76	65
Проституция	74	91	81	61	79	66
Получение взятки	83	95	81	57	69	60
Самоубийство	61	75	65	57	77	63
Покупка краденого	77	91	77	47	55	50
Секс в несовершеннолетнем возрасте	58	82	69	39	53	44
Получение необоснованных льгот	59	73	61	36	42	39
Уклонение от налогов	48	66	44	30	39	33
Эвтаназия	43	61	51	28	37	30
Безбилетный проезд	50	63	52	27	27	29
Обман ради собственной выгоды	46	77	53	27	35	30
Внебрачная половая связь	46	77	55	26	36	31
Сопrotивление полицейским	33	70	41	20	21	22
Аборт	18	29	24	22	36	25
Развод	15	32	23	11	15	13

## 17. Религия и политика

Мы уже говорили, что в массе своей российское общество в 1991 г. не было расколото на какие-то четкие «партии». Но серия событий начала 90-х гг. — ГКЧП, Беловежские соглашения, запрет КПСС, затем — начавшаяся экономическая реформа, а также серия голосований, в том числе — дихотомических голосований на референдуме марта 1993 г. приводят к разделению общества на относительно жестко оформленные политические лагеря.

Это — лагерь сторонников победившей «партии» революционных преобразований и лагерь «коммуно-патриотической» оппозиции, борьба между которыми занимает почти все десятилетие 90-х гг. В этот период мы можем говорить, что большинство верующих, и прежде всего — традиционных верующих, скорее сочувствует оппозиции. Это видно по многим данным наших опросов этого времени.

Так, с утверждением, что «распад СССР можно и нужно было предотвратить», в 1996 г. согласились 47 % опрошенных, 68 % традиционных верующих и 51 % всех верующих, в 1999 г. — 55 % опрошенных, 65 % традиционных верующих и 57 % верующих. С утверждением, что «распад СССР был неизбежен» в 1996 г. согласились 18 % опрошенных, 14 % традиционных верующих и 16 % верующих, в 1999 г. — 31 %, 25 % и 14 %. В 1996 г. считали, что «Россия всегда была великой державой, Так оно останется и в будущем. Россия должна играть такую же роль в мире, как и США», 58% опрошенных, 65% традиционных верующих и 60% всех верующих. С утверждением: «Государства ближнего зарубежья и в будущем будут зависеть от России» согласились 39 % опрошенных, 43 % традиционных верующих и 38 % всех верующих.

С тем, что предприятиями должны управлять собственники, в 1999 г. безоговорочно согласились (выбор позиции по 10-балльной шкале) 13 % опрошенных, 11 % традиционных верующих и столько же всех верующих, с противоположным утверждением, что предприятиями должно управлять государство — 21 %, 24 % и 22 %. С тем, что конкуренция — это хорошо, в 1996 г. согласились 20 % опрошенных, 15 % традиционных верующих и 16 % верующих, в 1999 г. — 18 %, 15 % и 16 %.

С тем, что надо «как можно скорее вернуться к советским порядкам», в 1999 г. согласились 16 % всех опрошенных, 18 % верующих и 25 % традиционных верующих, с противоположным утверждением, что надо как можно скорее отойти от них — 8 %, 5 % и 2 %. С тем, что КПРФ — партия, лучше других выражающая их политические взгляды, согласились 15 % опрошенных, 17 % верующих и 18 % традиционных верующих. Собирались голосовать за КПРФ на ближайших выборах — 17 %, 19 % и 23 %.

Во всех опросах, где ставился выбор между свободой и равенством, верующие чаще, чем все опрошенные, отвергали свободу и выбирали равенство. См. табл. 57.

Мы приводим не все данные о политических ориентациях верующих, содержащиеся в наших опросах, ибо нам сейчас важно просто подтвердить тезис о скорее «коммуно-патриотической» ориентации верующих, особенно «традиционных».

Коммуно-патриотическая оппозиция выражала протест народных масс против политики властей, которые выдвигали лозунги демократии, но принимали наиболее важные решения в узком кругу, ставя общество перед свершившимися фактами, и постепенно переходили к строительству авторитарной системы власти. Но наличие в идеологии и психологии оппозиции мощного антидемократического компонента разоружало оппозицию перед властью, и тем более разоружала, чем жестче становилась сама власть, тем больше в обществе устанавливался тот «порядок», которого требовала оппозиция.

Табл. 57. Выбор между свободой и равенством

	Выбирают свободу		Выбирают равенство	
	Все опрошенные	Традиционные верующие	Все опрошенные	Традиционные верующие
1991	40	20	42	55
1993	45	24	37	51
1999	34	22	43	53
2002	29	27	39	40
2005	38	31	40	41

Даже в условиях острейшего недовольства и большой политизированности общества оппозиция не могла получить большинства на действительно важных дихотомических голосованиях референдумов 1993 г. и на выборах президента в 1996 г. Громадная масса людей, скорее сочувствующая оппозиции, тем не менее не решается голосовать против власти, она все равно предпочитает стабильность переменам. А с приходом к власти Путина и окончательным восстановлением «порядка» те же, кто в 90-е гг. поддерживают оппозицию, становятся массовой народной поддержкой власти.

Различия политических взглядов верующих и неверующих, несколько большая склонность верующих, особенно «традиционных», к антидемократическим и антизападническим позициям, сохраняется и сейчас. См. табл. 58.

Но если в 90-е гг. симпатии верующих — скорее на стороне оппозиции, то в следующем десятилетии они уже скорее на стороне власти. См. табл. 59.

Различия политических взглядов верующих и неверующих — достаточно очевидны. Но мы снова сталкиваемся с вопросом, аналогичным вопросу, возникшему у нас при анализе моральных суждений — какую роль при этом играет именно религиозный фактор?

При больших отличиях в социально-демографическом составе всей массы опрошенных и групп верующих, а особенно — традиционных верующих, особенности их политических взглядов могут быть никак не связаны с религиозностью. Ясно, что нищая старушка иначе относилась бы к капиталистическим реформам и демократии, чем молодой бизнесмен, даже если бы эта старушка была неверующей<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> В этом отношении очень интересно, что традиционные верующие в своих оценках очень часто отклоняются от всего массива опрошенных в том же направлении, что и атеисты. Например, в 1999 г. с тем, что развал СССР можно и нужно было предотвратить, согласились 55 % опрошенных, 65 % традиционных верующих и 60 % атеистов, что нужно вернуться к советским порядкам, в 1999 г. согласились — 16 %, 25 и 20 %, а в 2002 г. — 13 % опрошенных, 16 % верующих и 14 % атеистов. Атеисты и традиционные верующие, как было показано выше, резко отличаются друг от



Табл. 58. Отношение всех опрошены и верующих к демократии, 2005 г.

		Все опро- шенные	Верую- щие	Тради- ционные верующие
Беспорядок и беззаконие в России — следствие демократии	Совершенно согласны	20	20	24
	Согласны	29	30	26
	Не согласны	28	28	22
	Совершенно не согласны	9	8	12
От выборов и споров между партиями больше вреда, чем пользы	Совершенно согласны	33	35	38
	Согласны	43	44	37
	Не согласны	13	11	13
	Совершенно не согласны	3	2	2
Правительства западных стран стремятся к ослаблению и развалу России	Совершенно согласны	30	31	43
	Согласны	36	38	31
	Не согласны	17	14	9
	Совершенно не согласны	3	3	2
От попыток устроить жизнь в России по западному образцу — один вред	Совершенно согласны	18	20	28
	Согласны	34	36	32
	Не согласны	28	25	18
	Совершенно не согласны	5	4	4

Табл. 59. Доверие к президенту

		Полностью доверяют	Доверяют	Скорее не доверяют	Полностью не доверяют
2002	Все опрошенные	26	52	14	3
	Верующие	29	52	12	2
2005	Все опрошенные	27	49	15	5
	Верующие	30	48	15	5
	Традиционные верующие	41	37	14	3

Поэтому мы математически вычленили роль возрастного и гендерного факторов и роль собственно фактора религиозности в ответах на все вопросы опроса 2005 г., которые имеют хотя бы отдаленное отношение к политике.

Как и при анализе ответов на моральные вопросы, выяснилось, что главным фактором является возраст — большая склонность старых людей к антидемократическим и антирыночным позициям. Религиозность как таковая действует в том же направлении, что и возраст, но играет относительно небольшую роль. В табл. 60 мы объединяем все вопросы, имеющие отношение к политической сфере, в которых роль этого фактора — велика.

друга по социально-демографическому составу. Но в одном аспекте они — относительно близки. Атеисты — тоже очень не молодая группа. Частичное совпадение их взглядов со взглядами традиционных верующих может в значительной мере объясняться этим — обе эти группы связаны с прошлым. Но атеисты, маленькая и очень, как нам представляется, интересная группа требуют отдельного изучения.

Табл. 60. Ответы на политические вопросы, в которых определяющим фактором является религиозность

		Традиционные верующие	Верующие	Все опрошенные	Математическая зависимость от фактора религи- озности
1	2	3	4	5	6
Считаете ли Вы, что в школах Основы православной веры надо преподавать	Всем обязательно	67	36	24	B — -,387; Std. Error — ,028, Beta — -,336; t — -13,886, Sig. — ,0000
	По желанию и выбору уча- щихся и их родителей	27	56	61	
	Не преподавать совсем	1	3	5	
РПЦ должна обладать при- вилегиями в России	Полностью согласен и скорее согла- сен	79	72	64	B — -,299; Std. Error — ,048, Beta — -,165; t — -6,285, Sig. — ,0000
	Не согласен и скорее не согласен	16	21	12	
Представьте себе, что кто-то заявляет, что он противник лю- бой религии и церкви. Нужно ли разрешить или запретить ему публично высказывать эти взгляды на собраниях митингах	Разрешить	14	18	19	B — -,197; Std. Error — ,028, Beta — -,198; t — 7,148, Sig. — ,0000
	Запретить	78	71	66	
А если такой противник религии преподает в вузе, нужно его уволить или оста- вить преподавать	Уволить	28	22	17	B — -,122; Std. Error — ,024, Beta — -,146; t — -5,041, Sig. — ,0000
	Оставить	52	55	59	
А теперь представьте, что книги, написанные противни- ками религии и церкви, есть в местной библиотеке. Нужно ли разршить или запретить биб- лиотеке держать такие книги	Разрешить	44	50	46	B — -,151; Std. Error — ,026, Beta — -,166; t — 5,858, Sig. — ,0000
	Запретить	37	28	22	
Представьте себе, что кто-то открыто признает себя гомо- сексуалистом и требует узако- нить брак между гомосексу- алистами. Если он преподает в вузе, нужно ли его уволить или оставить преподавать	Уволить	56	57	52	B — -,107; Std. Error — ,027, Beta — -,112; t — -4,020, Sig. — ,0000
	Оставить препо- давать	22	25	28	

Книги, написанные таким человеком, должны быть изъяты из библиотек	Полностью согласен и скорее согласен				B — ,070; Std. Error — ,024, Beta — -,078; t — 2,883, Sig. — ,0004
	Не согласен и скорее не согласен				
От выборов и споров между партиями больше вреда, чем пользы	Согласен и скорее согласен	77	79	76	B — -,141; Std. Error — ,041, Beta — -,089; t — -3,397, Sig. — ,001
	Не согласен и скорее не согласен	15	13	16	
Западные церкви, проповедующие в России, подрывают истинную веру русского народа и наносят ему вред	Согласен и скорее согласен	72	61	53	B — -,229; Std. Error — ,054, Beta — -,128; t — -4,250, Sig. — ,000
	Не согласен и скорее не согласен	15	26	28	
Государство должно защищать православную веру русского народа от ее противников	Согласен и скорее согласен	80	84	73	B — -,282; Std. Error — ,045, Beta — -,181; t — -6,265, Sig. — ,000
	Не согласен и скорее не согласен	6	9	13	

В основном, это — специфическая группа вопросов, связанная с интересами РПЦ и стремлением к установлению «государственной монополии» РПЦ в религиозной сфере.

Как и в моральной сфере, в политической процессы идут в основном не независимо от изменений в религиозной сфере и скорее изменения в политическом сознании влияют на религиозность, чем рост религиозности — на политическое сознание.

## 18. Перспективы российской религиозности

Мы рассмотрели довольно большой круг вопросов — факторы, влияющие на отношение российского общества к религии, само изменение этого отношения и рост религиозности и, наконец, влияние религиозности на не религиозные сферы жизни. В заключение попытаемся ввести эти данные в некоторый общий контекст.

На наш взгляд, в эволюции отношения к религии в постсоветской России мы можем вычленить влияние трех очень разных процессов, которые происходят в современном российском обществе.

Во-первых, российское общество включено в общемировой процесс развития. Этот процесс, естественно, имеет и свой религиозный аспект. Авторы убеждены, что религия имманентна человеку и человеческому обществу, которое так же невозможно без религии, как оно невозможно без морали, или искусства, или экономики. Поэтому религи-

озным аспектом современного развития не может быть секуляризация, если понимать под этим термином отступление и исчезновение религии. Им может быть лишь принятие религией каких-то новых форм<sup>1</sup>.

Основная тенденция современного религиозного развития, соответствующая другим тенденциям развития современного мира (глобализации, демократизации, дедогматизации сознания), — это то, что условно называется «приватизацией» религии. Ослабляется роль религии как внешней по отношению к индивиду силе, которая может заставить человека верить в определенные догматы и совершать определенные действия, контролируя его сознание и поведение или через государство, или через общину. В современном демократическом и мобильном обществе такой внешний контроль все менее возможен. Во что верить, как решать встающие перед ним мировоззренческие и моральные проблемы, все более становится личным, частным делом человека.

Отсюда — неизбежное усиление плюрализма в религиозной сфере, индивидуализация религиозных представлений, их все большая лабильность и их «эклетицизация», соединение в одном сознании элементов разных религиозных систем. Если никто не может в современном мире запретить, например, христианину читать «Бхагаватгиту» или сутры, никто не может и помешать элементам чужих для христианства религиозных идей проникать в сознание людей и вступать в сложные отношения с усвоенными ими традиционными для их культуры представлениями. Это можно назвать «энтропией», и в этом процессе, несомненно, есть и свои болезненные стороны. Но это и обогащение религиозного сознания и религиозного опыта. Одним из внешних выражений и аспектов этого процесса является некоторое ослабление в развитых европейских странах институциональной религиозности и, в частности, уменьшение регулярного посещения церквей, которое теряет свой принудительный, формально обязательный характер<sup>2</sup>.

Включена ли Россия в этот процесс, идет ли он в современной России? Безусловно, идет. В свое время падение царизма и господства официальной церкви было вызвано действием этого процесса модернизации, хотя это и была модернизация в очень своеобразной и «уродливой» форме установления тоталитарной системы, основанной на

---

<sup>1</sup> Победу коммунистической идеологии ни в коей мере, на наш взгляд, нельзя рассматривать как «секуляризацию», ибо сама эта идеология представляла собой новую форму религии (или «псевдорелигии»).

<sup>2</sup> С 1981 по 2000 г. удельный вес тех, кто никогда или практически никогда не ходит в церковь, увеличился во Франции с 59 до 60 %, Британии — с 48 до 55 %, Нидерландах — с 41 до 48 %, Бельгии — с 35 до 46 %, Швеции — с 38 до 46 %, Испании — с 26 до 33 %, Ирландии — с 4 до 8 %. В целом по 14 развитым странам их удельный вес увеличился с 31 до 36 %. См. <http://www.usatodae.com/news/world/2005-08-10-europe-religion>

квазинаучной и квазирелигиозной идеологии. Эта система сдерживала развитие, но остановить его она не могла, модернизация шла и внутри советского общества. Падение коммунистической системы также было частью этого процесса, ибо освобождение от тотального господства марксизма-ленинизма — часть общего процесса освобождения от внешних, принудительных форм идейного ( религиозного) контроля, который идет в современном мире. В некотором роде в 1991 г. произошло отделение от российского государства «марксистско-ленинской церкви». И при всех своих авторитарных тенденциях современное российское общество — на порядок свободнее, чем советское или царское, и весь приведенный нами материал говорит, на наш взгляд, об очень ограниченных возможностях нового установления идеологического единообразия и контроля в российском обществе.

Этот процесс идет, несомненно, и в узкорелигиозной сфере, сфере отношения к историческим формам религии, в России — к православию, хотя проследить его — крайне сложно. На наш взгляд, в той эклектичности современного российского сознания, о которой мы уже говорили, есть и аспект, связанный со специфически российскими факторами — распадом тоталитарной системы и возникающим в результате него идейным хаосом, и другой аспект, связанный уже с общемировыми тенденциями к индивидуализации религиозных представлений<sup>1</sup>.

Во вторых, в России наряду с общемировыми тенденциями, действуют и специфически посткоммунистические процессы и тенденции.

Во всех посткоммунистических странах в той или иной мере идет рост традиционной и институциональной религиозности, вызванной особым фактором — освобождением от коммунистической атеистической идеологии. Разжимается сжатая пружина. К церкви устремляются, потому что исчез принудительный атеизм, потому что открылись новые возможности для действия религиозных организаций, потому что религия была естественной формой идеологического протеста и неконформизма в коммунистическое время, потому что все посткоммунистические общества в той или иной мере испытывают духовный вакуум и особенно остро нуждаются в символе «вечных ценностей». Если в не прошедших через коммунизм странах Европы роста институциональной религиозности нет, скорее идет ее постепенное падение, то во всех посткоммунистических странах он проис-

<sup>1</sup> Авторы в предыдущих работах пытались вычлнить группу носителей наиболее свободного, «приватизированного» религиозного сознания», которую они условно именовали эклектиками. Здесь они должны признать, что у них это не получилось. Ясных критериев такого выделения у них нет. Возможно, носителей наиболее свободного и современного религиозного сознания следует искать в основном среди наиболее молодой и более образованной, чем опрошенные в целом, группы «колеблющихся». Но это, естественно, — лишь гипотеза, требующая разработки и проверки.

ходит. Рост институциональной религиозности в России связан прежде всего с этим общим посткоммунистическим фактором и является частью этого общего посткоммунистического процесса.

Поскольку этот фактор по сути своей — временный, вызванный им рост, скорее всего, должен достигнуть какого-то определенного для каждой страны уровня и остановиться, когда страна освободится от посткоммунистических синдромов, и коммунизм отойдет в далекое прошлое<sup>1</sup>.

В-третьих, это — специфически российские формы этого процесса. Они определяются особенностями российской культуры. Для российского общества характерна слабая способность к самоорганизации и самоконтролю через институты гражданского общества и демократии, легкость, с которой свобода переходит в анархию и хаос. Эта слабость способности к самоорганизации и самоконтролю компенсируется стремлением воссоздать внешние формы объединения общества и внешний, государственный контроль над ним. Поэтому, как после революции 1917 г., так и после антикоммунистической революции 1991 г. России не удалось создать правовое общество, где в рамках конституции может идти соперничество за власть разных политических сил. Фактически с самого момента свержения власти КПСС Россия, в отличие от стран Центральной Европы, встала на путь воссоздания системы, основанной на независимости верховной власти от общества и ее «безальтернативности». И сейчас еще трудно сказать, достигла ли Россия высшей точки в этом движении, в смягченной форме повторяющее развитие после 1917 г.

В религиозной сфере эти же особенности российского общества и его посткоммунистического развития проявляются в тенденции к государственной церкви, к приданию православию характера официальной идеологии и ограничению возможностей деятельности других, прежде всего новых для России религий. Личная, индивидуальная религиозность в России — очень слаба, люди мало ходят в церковь, очень редко молятся, почти никто не обращается к священникам с какими то личными вопросами. Но эта слабость личной религиозности компенсируется очень мощным стремлением установить внешний, государственный и церковный формальный контроль над религиозной сферой. В смягченной форме как бы воссоздается старая царистская формула «православия, самодержавия и народности» и, с другими идеологическими

---

<sup>1</sup> Цифры, характеризующие институциональную религиозность разных демократических и не посткоммунистических стран, очень устойчивы, определенный уровень как бы является характеристикой культуры, и иерархия этих стран по институциональной религиозности — очень прочна и не меняется десятилетиями. И очевидно, для России, когда она освободится от посткоммунистического синдрома и станет одним из «нормальных» европейских обществ, также будет характерен относительно устойчивый уровень, который затем, очевидно, будет медленно понижаться. Какой это уровень — сейчас сказать невозможно.

символами, советская формула «морально-политического единства». Этот процесс, естественно, идет вразрез с общемировыми тенденциями, также как в свое время вразрез с общемировыми тенденциями шел процесс установления тоталитарного контроля над обществом марксистско-ленинской идеологии. И именно поэтому он, несомненно, временный.

Можно говорить о все увеличивающемся разрыве между усиливающейся идеологической ролью религии, нетерпимостью к новым религиям и к антирелигиозным идеологиям, с одной стороны, и очень низким уровнем религиозности и усиливающейся независимостью от церкви поведения людей в нерелигиозных сферах, с другой. Общество все более «заявляет» о себе как о религиозном, оно готово к установлению идеологического контроля со стороны церкви. Но при этом людей, которых действительно можно назвать религиозными, в нем — крохотное меньшинство, перспективы роста которого — очень сомнительны, а моральная эволюция общества идет совершенно не зависимо от церкви. На наш взгляд, возникает болезненная и чреватая конфликтами ситуация.

Общее развитие самых разных сфер в самых разных странах совершается через серию «маятникообразных», «синусоидальных» движений. В частности, в религиозной сфере европейские страны прошли через множество периодов отхода от исторических форм религии и их «возрождений» и «обновлений». Особенностью России была громадная амплитуда колебаний этого «маятника». От тотального контроля со стороны церкви Россия перешла не к смягчению этого контроля, к обществу с более свободными и разными формами религиозной жизни и религиозной мысли, а к почти полному отказу от исторической религии и к тотальному контролю атеистической квазирелигиозной идеологии марксизма. При втором ударе маятника марксистская идеология распалась с такой же легкостью, как при первом распалась идеология «православия, самодержавия и народности». Колебания маятника ослабевают, но он вновь начинает заходить слишком далеко — к воссозданию идеологического контроля со стороны церкви. Если этот процесс пойдет дальше, и разрыв между уже громадной идеологической ролью религии и слабой религиозностью будет еще более усиливаться, на наш взгляд, это сделает неизбежным в дальнейшем какую-то форму антирелигиозной реакции. Если «маятник» пойдет слишком далеко, неизбежно его обратное движение.

Движения «маятника», тем более, если амплитуда его колебаний столь велика, — болезненный процесс. Но через эти «синусоидальные» и болезненные для общества движения, идет процесс модернизации российского общества, его «подключения» к общемировому развитию. Россия — своеобразная страна, но своеобразие ее развития не означает, что Россия не развивается, или что ее развитие обусловлено какими-то принципиально иными законами, чем развитие остального человечества.

Глава 2  
Анатолий Красиков

## Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения в постсоветской России

Отказ от политики государственного атеизма в СССР и первые шаги к утверждению новой модели отношений между религиозными организациями и государством связаны с именами М. С. Горбачева и А. Н. Яковлева. Точкой отсчета перемен в этой области служит многими забытая сегодня дата 29 апреля 1988 г. В этот день, за полтора месяца до проведения торжеств по случаю 1000-летия крещения Руси, генеральный секретарь ЦК КПСС пригласил в Кремль тогдашнего Патриарха Московского и всея Руси Пимена и находившихся в столице членов Синода РПЦ, чтобы сделать в их присутствии сенсационное для того времени заявление:

«Верующие — это советские люди, трудящиеся, патриоты, и они имеют полное право достойно выражать свои убеждения. Перестройка, демократизация, гласность касаются и их, причем сполна, без всяких ограничений. В особенности это относится к сфере нравственности, где общечеловеческие нормы и обычаи могут способствовать нашему общему делу... Точек соприкосновения для заинтересованного и, надеюсь, плодотворного диалога у нас очень много. У нас общая история, одно Отечество и одно будущее»<sup>1</sup>.

М.С. Горбачев сообщил религиозным деятелям о решении возглавляемого им политического руководства приступить к разработке закона о свободе совести. Мне довелось стать свидетелем этой исторической встречи (я присутствовал на ней в качестве представителя ТАСС, отвечавшего за освещение юбилейных торжеств), и помню, какими многозначительными взглядами обменялись собеседники генсека ЦК КПСС. Они раньше других поняли, что в жизни церкви и государства грядут перемены поистине эпохального характера. Действительно, в 1989 г. в недрах Идеологического отдела ЦК родился первый проект закона «О свободе совести и религиозных организациях СССР», который в дальнейшем был значительно улучшен.

<sup>1</sup> Правда, 30 апреля 1988. Тезисы выступления М.С. Горбачева были подготовлены А.Н. Яковлевым



Страна менялась буквально на глазах. 26 марта и 9 апреля 1989 г. состоялись первые относительно свободные выборы в высший законодательный орган союзного государства. На этот раз на одно депутатское место выдвигался не один, а несколько кандидатов. 4 марта 1990 г. под знаком плюрализма прошли выборы в органы власти Российской Федерации. А несколько дней спустя под мощным давлением снизу КПСС отказалась от своей политической и идеологической монополии, зафиксированной в статье 6 Конституции СССР. Отныне эта статья вместо монополии КПСС провозглашала многопартийность<sup>1</sup>.

Еще до распада СССР по требованию российских депутатов 5 июля 1990 г. был упразднен просуществовавший всего три года рядом с общесоюзным республиканский Совет по делам религий при Совете министров РСФСР<sup>2</sup>. Почти одновременно исчез отдел КГБ, «курировавший» деятельность религиозных организаций по линии спецслужб. А союзный Совет по делам религий, последним председателем которого был человек по фамилии Христораднов, еще несколько месяцев боролся за свое существование. Сначала ему пришлось отказаться от контрольно-распорядительных функций, сохранив за собой право давать экспертные оценки по запросам государственных организаций<sup>3</sup>. Эта агония продолжалась до 14 ноября 1991 г., когда кислород ему перекрыло Постановление Государственного Совета СССР № ГС-13 «Об упразднении министерств и других центральных органов государственного управления в СССР»<sup>4</sup>.

## Законодательство 1990 г.

Осень 1990 г. принесла с собой сразу два закона: общесоюзный «О свободе совести и религиозных организациях» (1 октября) и российский «О свободе вероисповеданий» (он был принят 25 октября). Первый из этих законов так и остался фактически невостребованным: после его принятия Советский Союз прожил всего год. К тому же в соответствии с разграничением полномочий между союзным центром и республиками и по аналогии с порядком, установленным для признания государством общественных объединений, регистрация уставов религиозных объединений была отнесена к компетенции республиканских министерств юстиции. Русская Православная Церковь

<sup>1</sup> Горбачев М. С. Жизни и реформы. Кн. 1. М., 1995. С. 479—483.

<sup>2</sup> Ведомости Съезда народных депутатов и Верховного Совета РСФСР. М., 1990. № 5.

<sup>3</sup> Собрание Постановлений Правительства СССР. М., 1991. № 8. Ст. 32; Там же, № 11. Ст. 49.

<sup>4</sup> Ведомости Верховного Совета СССР. М., 1991. № 50. Ст. 1421.

зарегистрировала свой устав 27 марта 1991 г. и получила регистрационный номер 1.

Закон РСФСР «О свободе вероисповеданий» декларировал право каждого гражданина свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения, исповедовать любую религию или не исповедовать никакой и действовать в соответствии со своими убеждениями при условии соблюдения законов государства (ст. 3). При этом указывалось, что «пользоваться правом на свободу вероисповеданий индивидуально, а также совместно, путем создания соответствующих общественных объединений» могут не только граждане России, но и иностранные граждане и лица без гражданства (ст. 4).

Как следовало из текста закона, его основной целью было не регламентирование религиозной жизни, а защита прав человека, которые принадлежат каждому от рождения. Поэтому прямо запрещалось учреждать «исполнительные и распорядительные органы государственной власти и государственные должности, специально предназначенные для решения вопросов, связанных с реализацией права граждан на свободу вероисповеданий» (ст. 8). А регистрация религиозных организаций (вернее — их уставов) вместо прежнего разрешительного приобретала заявительный характер.

Россияне могли гордиться тем, что в их стране покончено с делением граждан на людей высшей и низшей категории и с привилегиями, предоставление которых увязывалось с верностью «правильному» мировоззрению. Провозглашалось, что отныне «ни одна религия или религиозное объединение не пользуются никакими преимуществами и не могут быть подвергнуты никаким ограничениям по сравнению с другими». Особо подчеркивалось, что «государство в вопросах свободы вероисповеданий и убеждений нейтрально, то есть не становится на сторону какой-либо религии или мировоззрения» (ст. 10).

Все это не означало, однако, что как сам закон, так и основанная на его положениях правоприменительная практика, были лишены недостатков. Текст закона готовился в спешке, в условиях начавшегося противостояния между союзным Центром и Россией, и многие его формулировки требовали дополнительной проработки и уточнения. Начиная с названия, сводившего свободу совести к защите прав верующих, хотя это понятие не в меньшей степени касалось нерелигиозной части граждан страны. За внесение в закон поправок, не менявших его существа, выступило и большинство составителей документа.

Тем временем, как отмечал позднее один из авторов союзного закона видный российский юрист А. Е. Себенцов, в стране начала все заметнее проявляться тяга к религии, потребность в ней. «Учитывая это, — писал он, — многие светские политики, политические партии и

*движения откликнулись на этот общественный интерес, стали эксплуатировать религиозную тему, искать поддержки у верующих и у авторитетных религиозных деятелей и организаций, что нашло отражение в нормотворческих замыслах и проектах»<sup>1</sup>.*

27 июля 1992 г., за несколько дней до моего прихода на работу в Администрацию Президента руководителем пресс-службы, Б.Н. Ельцин утвердил «Протокольное старшинство российских официальных лиц», включив в их число Патриарха Московского и всея Руси. Предстоятелю РПЦ было предоставлено 18-е место на «иерархической лестнице» высших должностных лиц, тогда как руководители других религиозных объединений были помещены на самое последнее 38 место, то есть на целых 20 ступеней ниже<sup>2</sup>.

Разумеется, я далек от мысли о том, что мое более раннее появление в Кремле хоть как-то повлияло бы на это решение, которое было подсказано кем-то из тех, кто «имел доступ к телу» (как тогда говорили в Администрации о ближайшем окружении главы государства). Тем не менее уже в августе, следуя установленной субординации, я передал первому помощнику Президента В. В. Илюшину для вручения Ельцину записку, в которой, ссылаясь на историю вопроса, предостерегал его от опасности слияния государства и церкви.

В это время политическая оппозиция пыталась перехватить у новых руководителей страны симпатии РПЦ и с этой целью развернула кампанию за ограничение свободы деятельности неправославных общин верующих, якобы в интересах «государствообразующей религии». «Врагом номер один» при этом представлялись иностранные миссионеры, как правило, протестанты, которые зачастили в нашу страну после принятия закона «О свободе вероисповеданий».

Первой огонь по закону открыла газета «Правда». Она выступила с утверждением, будто на Россию вот-вот обрушатся 200 тысяч христианских проповедников из США, которые создадут столько же новых религиозных общин. Ту же цифру повторила «Советская Россия», призвавшая к борьбе с «духовной интервенцией из-за океана». Скоро, однако, стало ясно, что утверждение о высадке 200-тысячного «десанта агрессивных миссионеров», мягко выражаясь, преувеличено. Реальное число зарубежных проповедников, конечно же, не шло ни в какое сравнение с фантазиями газет, связанных с КПРФ. Хотя они действительно приезжали и через переводчиков пытались убедить

<sup>1</sup> Себенцов А.Е. Комментарий к Федеральному закону «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. М., 1997. № 3—4. С. 4.

<sup>2</sup> Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации. Государственно-церковные отношения в России (опыт прошлого и современное состояние). М., 1996. С. 102.

россиян, чаще всего наивно и неумело, в необходимости возрождения христианской духовности.

Можно ли и нужно ли было противостоять этой активности иностранцев, предпринимать какие-то действия с нашей стороны? К поискам ответа на этот вопрос были подключены, с одной стороны, оставшиеся на государственной службе религиоведы, такие как бывший заместитель председателя Совета по делам религий при Правительстве СССР Г. А. Михайлов, и, с другой, представители российских религиозных организаций.

Г. А. Михайлов оценивал деятельность иностранных миссионеров в целом негативно. *«Массовые религиозные шоу с применением театральных эффектов, на которые их организаторы собирают десятки тысяч наших сограждан, отличает нарочитая оторванность от российской действительности, сознательное размывание и разрушение ценностных ориентиров»*, — писал он в статье, опубликованной позднее, в начале 1997 г., когда подготовка нового законодательства о культурах вступила в решающую стадию. *«В то же время, — считал он, — необходимо избегать соблазна подменить отсутствие правовой базы и опыта репрессивными методами работы с гражданами, особенно с молодежью, попавшей в новые религиозные движения. Подобный печальный опыт, неизбежно приводящий к фанатизму и расширению числа последователей, мы имели совсем в недалеком прошлом. К сожалению, сектофобия стала весьма распространенным явлением в некоторых регионах страны. Она пустила глубокие корни в российском казачестве, в некоторых националистических движениях, в консервативных, отсталых кругах служителей культа и верующих исторических религий, иногда пользуется поддержкой официальных структур на местах»<sup>1</sup>.*

20 апреля 1993 г. Президент Б. Н. Ельцин встретился с руководителями различных общин верующих. И должен был констатировать, что некоторые из них не прочь подключить государство к «решительной» борьбе со своими конкурентами, как это и предлагали «Правда» и «Советская Россия». Насколько я помню, начал разговор на данную тему В. Е. Логвиненко, который возглавлял Совет церковей евангельских христиан баптистов с 1979 г., то есть со времен Брежнева и Андропова. Как и можно было ожидать, он высказался за запрет деятельности зарубежных миссионеров на территории России.

Баптистского лидера активно поддержал другой ветеран системы государственно-конфессиональных отношений, созданной в годы со-

<sup>1</sup> Михайлов Г.А. О религиозной ситуации и некоторых проблемах отношений государства и религиозных организаций в Российской Федерации // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. Информационно-аналитический бюллетень. М., 1997. № 1. С. 11—15.

ветской власти, муфтий из Уфы Талгат Таджуддин. За принятие мер запретительного характера высказался и председатель профильного Комитета Верховного Совета В. С. Полосин, православный протоиерей (и ученый-политолог), позднее перешедший в ислам.

Более нюансированную позицию занял выступивший одним из последних Патриарх Московский и всея Руси Алексий II. Он тоже выразил озабоченность отсутствием какой-либо регламентации приезда и деятельности религиозных миссионеров из-за рубежа, однако упор сделал на другом, а именно на необходимости постепенного возмещения государством того ущерба, который оно нанесло религиозным организациям страны в годы советской власти. Эта позиция и была поддержана Президентом, который, подытоживая состоявшийся обмен мнениями, заявил, что государство готово оказывать помощь общинам верующих, не вмешиваясь при этом в их внутренние дела.

Ровно три дня спустя, 23 апреля 1993 г., Б. Н. Ельцин подписал распоряжение «О передаче религиозным организациям культовых зданий и иного имущества». Соответствующие поручения были даны Правительству, которое в следующем году создало специальную Комиссию по вопросам религиозных объединений, куда вошли представители различных министерств и ведомств. Перед Комиссией была поставлена задача готовить предложения по урегулированию вопросов, связанных с деятельностью религиозных объединений и требующих решения Правительства. Рабочий аппарат, сформированный для подготовки проектов и практической реализации принятых решений подготовительной Комиссии, возглавил Г. А. Михайлов.

В дискуссии о государственно-конфессиональных отношениях включился и Верховный Совет России, который приступил к подготовке поправок к закону 1990 г. Работа эта, проходившая под знаком конфронтации с курсом Президента Ельцина, продвигалась быстро, и к лету того же 1993 г. был подготовлен законопроект, который изымал из закона 1990 г. статью, провозглашавшую юридическое равенство религиозных объединений. Одновременно в закон предлагалось включить положения, ограничивавшие свободу вероисповедания иностранных граждан. Была также добавлена статья о неодинаковом отношении государства к различным религиозным объединениям, поскольку, по мнению авторов нового текста, не все они сохраняют и развивают «исторические традиции и обычаи, национально-культурную самобытность, искусство и иное культурное наследие народов Российской Федерации».

Большую помощь Администрации Президента оказали дипломатические представительства ряда иностранных государств, предоставившие по моей просьбе документацию относительно их националь-

ного законодательства о культурах. Интересными и полезными, на мой взгляд, были и материалы, полученные от российского Министерства иностранных дел. Таким образом, Администрация главы государства была хорошо информирована о том, как решаются волновавшие нас вопросы в современных правовых государствах.

В письме, которое Б. Н. Ельцин направил депутатам 4 августа 1993 г. по этому поводу, было указано на необходимость придерживаться норм, содержащихся в международно-правовых документах, поддержанных и подписанных нашим государством. Было предложено, в частности, *«более четко с точки зрения законодательной техники развить в законе положение о том, что каждый человек, независимо от его принадлежности к российскому гражданству, имеет равные возможности пользоваться свободой совести и вероисповеданий на территории Российской Федерации индивидуально, а также совместно»*.

В другом письме, датированном 17 сентября, Президент предложил депутатам исключить из одобренного ими при новом рассмотрении законопроекта слова об особой поддержке государством традиционных конфессий России. Возражение Ельцина мотивировалось тем, что такое положение нарушает равенство религиозных объединений перед законом<sup>1</sup>.

Возникший тогда спор Президента и Верховного Совета во главе с Р. И. Хасбулатовым о судьбах реформ и разделении властей в России задержал разработку окончательного текста закона. Документ этот оказался заложником гораздо более широкого комплекса проблем, поставивших Россию на грань гражданской войны. Его последний вариант был принят при свечах в заблокированном сторонниками Ельцина и обесточенном ими здании Белого дома, подписан А.В. Руцким, но так и остался клочком бумаги.

На каком-то этапе я был подключен к установлению контакта Администрации Президента с Патриархом, выразившим готовность выступить в качестве посредника в переговорах противоборствующих сторон. К сожалению, переговоры эти, проходившие в Свято-Даниловом монастыре, к соглашению не привели, и расстрел 4 октября последнего советского и первого постсоветского парламента вернул дискуссию на стартовый рубеж.

Одобренная на референдуме в декабре 1993 г. Конституция РФ открыла новый этап в усилиях по созданию в нашей стране открытого гражданского общества. Казалось бы, она должна была поставить финальную точку в вопросе о свободе совести. Согласно статье 13 основного закона, *«в Российской Федерации признается идеологическое мно-*

<sup>1</sup> Письма Б. Н. Ельцина цитируются по копиям, которые были розданы депутатам Верховного Совета России.

гообразии» и «никакая идеология не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной». В статье 14 говорилось: «1. Российская Федерация — светское государство. Никакая религия не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной. 2. Религиозные объединения отделены от государства и равны перед законом». Статья 28 подчеркивала, что в РФ «каждому гарантируется свобода совести, свобода вероисповедания, включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними». Наконец, согласно статье 59, «гражданин Российской Федерации в случае, если его убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях имеет право на замену ее альтернативной гражданской службой».

Однако почти сразу же стало ясно, что эти (как и многие другие) положения Конституции устраивают далеко не всех. Часть политической элиты, с одной стороны, и часть православного духовенства — с другой, решили, что могут жить по собственным правилам, делая вид, что основной закон государства их ни в какой мере не касается и, как это было в советские времена, не более чем бутафория. После чего развернули активную деятельность, направленную на то, чтобы превратить православие в новую государственную идеологию взамен потерявшей крах официальной советской идеологии.

## **Президент России между «голубями» и «ястребами»**

В советские времена власть партийно-государственной номенклатуры оправдывала свою легитимность ссылками на волю большинства, которая выражалась на квазивыборах, где отсутствие альтернативных кандидатов гарантировало победу «блока коммунистов и беспартийных». В постсоветской России часть новой (а на самом деле — в значительной степени старой) элиты решила использовать по существу тот же самый прием, поменяв в нем политическую составляющую на религиозную.

Политики новой России, как правило, имеют лишь весьма приблизительное представление о сущности православия. В большинстве случаев они столь же далеки от религиозности, как и в советские времена. Однако их манит перспектива воссоздать «монолитное единство» российского общества под знаменем религии. Бог сегодня, как, впрочем, и Ленин вчера, для этой части политической элиты — лишь средство для обеспечения собственной власти, причем епископам



РПЦ на местах они отводят ту же роль охранителей «идеологической чистоты» общества, которую в советский период играли партийные комитеты КПСС.

1994 год прошел под знаком своеобразной передышки. Двухпалатное Федеральное Собрание (Государственная Дума и Совет Федерации), которое после бурной осени 1993 г. и принятия новой Конституции заменило прежний Верховный Совет, училось жить в условиях изменившегося распределения функций между основными ветвями власти. Это дало Правительству возможность перехватить инициативу и заняться разработкой собственного проекта закона о внесении поправок в закон 1990 г. Как мы уже отметили выше, принятый тогда впопыхах в условиях конкуренции между союзным и российским парламентами российский закон «О свободе вероисповеданий» действительно нуждался в добавлениях и уточнениях. Однако состав Думы первого созыва давал основания для опасений относительно попыток реванша со стороны националистически настроенных депутатов.

Параллельно активизировались «силовики», увидевшие в православном клире идеальную замену бывших военных политработников. 2 марта 1994 г. было подписано совместное заявление Патриарха и министра обороны РФ о сотрудничестве между РПЦ и Вооруженными Силами. При иных обстоятельствах этот документ мог бы сыграть положительную роль, создать прецедент для налаживания сотрудничества армии с общинами различных культов в интересах верующих военнослужащих. События, однако, начали развиваться по совсем другому сценарию. Выбор генералов был сделан в пользу установления «особых отношений» военного ведомства с одним из религиозных объединений многоконфессиональной страны, при демонстративном игнорировании всех остальных.

*«Нас всерьез беспокоит, что некоторые руководители Министерства обороны своими односторонними и непродуманными действиями расширяют армию, ведут ее к расколу по национальному и религиозному признакам, противопоставлению православия всем другим религиям»,* — так отреагировал на сближение армии и РПЦ председатель Духовного управления мусульман Центрально-Европейского региона России муфтий Равиль Гайнутдин (ныне — председатель Совета муфтиев России). Однако никто к этому мусульманскому деятелю не прислушался. 3 сентября появилось совместное заявление Патриарха и министра внутренних дел. За ним последовали новые документы, расширявшие сферу эксклюзивных отношений РПЦ с силовыми структурами государства.

Позднее на смену «совместным заявлениям», которые с юридической точки зрения представляли собой своего рода декларации



намерений, стали приходиться и формальные договорно-правовые документы, уточнявшие формы и условия набиравшего обороты сотрудничества. Как отмечал в связи с этим доцент Военного университета Министерства обороны капитан первого ранга Ю. Г. Носков, критиковать за это надо не Московский Патриархат, а «силовики». *«Действительным адресатом этих замечаний должно быть Министерство обороны Российской Федерации, — писал он. — Какая церковь, будучи на месте РПЦ, повела бы себя по-другому?»*<sup>1</sup>

Между тем страна сползала к войне в Чечне, и это в равной степени беспокоило и мусульман, и православных. Незадолго до начала боевых действий, 2 декабря 1994 г., на еженедельном пятничном богослужении в Московской соборной мечети было принято обращение к Б. Н. Ельцину с призывом *«найти путь к мирному разрешению чеченского кризиса»*. Авторы обращения, которое было подписано Р. Гайнутдином, напоминали, что *«в российской истории XVIII в. уже была одна попытка «кавалерийским наскоком» разрубить чеченский узел», и «к чему привела эта военная авантюра, хорошо известно»*<sup>2</sup>.

6 декабря 1994 г. Патриарх Московский и всея Руси, в свою очередь, выступил с предостережением, напомнив, что насилие порождает не мир, а лишь ответное насилие<sup>3</sup>. 26 декабря 1994 г. было распространено еще одно, может быть, самое драматическое заявление Патриарха: *«Никакие, даже самые справедливые и законные, соображения государственной пользы не могут оправдать жертв и страданий мирного населения. Никакие, даже самые благие, цели не должны достигаться методами, могущими привести к огромной несправедливости и в итоге породить многократное умножение насилия, что будет губительно для всей России»*<sup>4</sup>.

Демократически настроенная часть православного клира обратилась к Президенту с письмом, в котором, следуя за Патриархом, просила главу государства не допустить стягивания страны в войну. Первым свою подпись под этим документом поставил правящий архиепископ литовской епархии РПЦ Хризостом. К многочисленным священникам присоединились миряне (текст письма был вывешен в ряде

<sup>1</sup> Носков Ю.Г. К вопросу о реализации принципа свободы совести в Вооруженных Силах Российской Федерации // Свобода совести: новые подходы и новые вызовы. М., 1999. С. 61.

<sup>2</sup> В обращении далее говорилось: «Серьезность сложившейся внутрисоборной ситуации, затрагивающей интересы всех слоев российского общества, все традиционные религии, заставляет нас, мусульманское духовенство, обратиться к Вам, господин Президент, с настоятельной просьбой не дать возможности военной эскалации в Чечне». (Цит. по: Асадуллин Ф. Москва мусульманская. М., 2004. С. 251.)

<sup>3</sup> Информационный бюллетень ОВЦС, 13 января 1995. С. 3.

<sup>4</sup> Там же.

московских храмов). Однако государственное руководство и большая часть православного епископата проигнорировали предостережение председателя церкви<sup>1</sup>.

На политическом олимпе зрели идеи разделения всех россиян на «наших» и «не наших»<sup>2</sup>. В Администрации Президента РФ сложились две «группы давления», занявшие диаметрально противоположные позиции по вопросу о подходах к реализации свободы совести. Разногласия между ними стали достоянием гласности и широко комментировались на состоявшихся в феврале 1995 г. парламентских слушаниях, посвященных обсуждению правительственного законопроекта, который был подготовлен как альтернатива так и не вступившему в силу закону, принятому Верховным Советом в 1993 г.

Одну из этих групп представлял начальник Государственно-правового управления Президента РФ Р. Орехов. Он выступал за соблюдение «конституционного равенства всех общественных объединений, в том числе и религиозных, перед законом». Позиции другой озвучивал начальник управления по взаимодействию с политическими партиями, общественными объединениями, фракциями и депутатами палат Федерального Собрания А. В. Логинов. По его мнению, «принявшая массовый и неконтролируемый характер практика насаждения в Российской Федерации церквей и их деятельность, ставящая зачастую под угрозу нравственное и психическое здоровье людей, нарушают исторически сложившийся в России этноконфессиональный баланс»<sup>3</sup>.

В этих условиях Б. Н. Ельцин согласился с разработанным мной предложением о создании специального консультативного органа — Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации, куда вошли бы духовные руко-

<sup>1</sup> Подробнее об этом см. статью «Русская православная церковь: испытание свободой».

<sup>2</sup> С началом чеченской войны в российский политический лексикон прочно вошел термин «лицо кавказской национальности». Отныне, констатировал известный специалист по вопросам мусульманского права профессор Л. Сюкияйнен, мусульман стали воспринимать как «чужаков». *«Даже на московских улицах, где у них милиция то и дело проверяет документы, эти люди — у себя дома, — пытаюсь объяснить «силовикам» и обывателям маститый профессор. — Каково же им слышать: «Чего черным здесь надо?» Можете представить, какие ответные чувства рождаются в душах? Глубочайшее заблуждение, что ислам — средневековая жестокость, невежество и культ силы. Средиземноморская цивилизация, к которой принадлежит и Россия, сформировалась под воздействием трех мировых религий. Иудаизм дал понятия закона и порядка, идеи ответственности человека. Христианство внесло представления о нравственности, грехе, искуплении, самоусовершенствовании. Ислам добавил величайшее значение знания. В Коране нет ни социальных, ни политических, ни даже национальных различий»* (Общая газета, 13—19 августа 1998).

<sup>3</sup> Свобода совести и права человека в Российской Федерации. Материалы парламентских слушаний. М., 1995. С. 104—116.

водители верующих. Мне представлялось жизненно важным собрать вместе представителей всех наиболее распространенных в России вероисповеданий на самом высоком уровне с тем, чтобы они могли готовить свои рекомендации главе государства как по проблемам церковно-государственных взаимоотношений, так и по другим вопросам внутренней и внешней политики России. Созданием Совета, по моему мнению, решались бы сразу три задачи:

а) впервые российское государство предоставляло бы религиозным деятелям право и одновременно реальную практическую возможность формулировать свою позицию без оглядки на дирижерскую палочку чиновников госаппарата, а также — что особенно важно — информировать Президента об этой своей позиции;

б) сами религиозные деятели впервые собирались бы за одним столом, чтобы, глядя друг другу в глаза, учиться терпимости и на равных договариваться о том, как жить вместе в одной стране, не навязывая более слабым и малочисленным позицию более сильных;

в) в канун предстоящих дебатов в парламенте по вопросу о внесении изменений в закон «О свободе вероисповеданий» государство получало бы квалифицированную рекомендацию тех, кого этот закон касался в первую очередь.

В Совет, персональный состав которого был утвержден Президентом летом 1995 г., вошли члены Священного синода РПЦ митрополиты Кирилл и Ювеналий, предстоятель старообрядческой церкви митрополит Алимпий, представитель старообрядцев-беспоповцев А. В. Хвальковский, мусульманские муфтии Р. Гайнутдин и Т. Таджуддин, руководители обеих апостольских администраций католиков латинского обряда архиепископ Т. Кондрусевич и епископ Й. Верг, председатель Союза церквей евангельских христиан-баптистов П. Б. Коновальчик, руководитель Союза объединений церкви адвентистов седьмого дня В. Д. Столяр, епископ пятидесятников В. М. Мурза, суперинтендант Евангелическо-лютеранской церкви Н. Н. Шнайдер, главный раввин России А. С. Шаевич, хамба лама буддистов Д.Б. Аюшеев.

В дальнейшем им предстояло избирать председателя из своей среды с тем, чтобы Совет, состоящий из религиозных деятелей, мог работать в соответствии с собственными планами и намерениями. От государства в этот орган первоначально были введены лишь два представителя: помощник Президента Л. Е. Суханов, для постоянного контакта с Б. Н. Ельциным, и автор этих строк, как ответственный секретарь, призванный обеспечивать решение организационно-технических вопросов через соответствующие структурные подразделения Администрации (этим целям служил небольшой рабочий аппарат, получивший название Отдела по взаимодействию с религи-

озными объединениями). Совет получил право приглашать на свои заседания представителей религиозных объединений, не входящих в его состав, а также представителей федеральных органов государственной власти, органов государственной власти субъектов Российской Федерации, общественных объединений, научных учреждений и организаций.

Повседневная работа с религиозными организациями приблизила «выяснение отношений» не только в Администрации Президента, но и в других государственных структурах. Так, Дума, принявшая было в первом чтении 14 декабря 1994 г. закон об альтернативной гражданской службе, двумя последующими голосованиями, 24 мая и 8 декабря 1995 г., пересмотрела свою первоначальную позицию и отложила подготовленный группой депутатов во главе с Е. Малкиным и В. Савицким законопроект в долгий ящик, где он пролежал до 2002 г. Известный юрист-правозащитник А. В. Пчелинцев откликнулся на это решение законодателей книгой, в которой писал: *«Проблема отказа от военной службы и замены ее альтернативной — это не только юридическая и философская проблема, но и политическая. И если «право не стрелять», право на альтернативную службу не гарантируется государством, то такое государство неизбежно сползет к диктатуре»*<sup>1</sup>.

В высших эшелонах власти все более явственно начали задавать тон «ястребы», сторонники курса, ориентированного на милитаризацию общественного сознания и использование православия в качестве новой государственной идеологии. Их пугала возможность выражения религиозными деятелями готовности содействовать мирному решению чеченской проблемы. Так родилась идея отобрать у религиозных деятелей право избирать председателя Совета из своей среды и назначать на этот пост (по совместительству) руководителя Администрации Президента. Им должен был стать один из инициаторов чеченской войны Н. Д. Егоров. Было предложено также пополнить состав Совета, включив в него большую группу государственных чиновников.

Понятно, что я не мог согласиться с подобной перспективой и ушел в отставку. Последним важным государственным актом в области государственно-конфессиональных отношений, к разработке которого вместе с другими экспертами был приглашен и я, стал Указ Президента России «О мерах по реабилитации священнослужителей и верующих, ставших жертвами необоснованных репрессий» от 14 марта 1996 г. Фактическим автором этого документа и «главной пробивной силой», перед которой не устояли противники реабилитации, был Александр Николаевич Яковлев.

---

<sup>1</sup> Пчелинцев А.В. Право не стрелять. М., 1997. С. 86.

## На пути к новому закону

Совет по взаимодействию при Президенте был отстранен от реального участия в обсуждении законопроекта о внесении изменений в действующий закон «О свободе вероисповеданий». Тем не менее представителям конфессий была предоставлена возможность высказать свои замечания по нему в рабочей группе, созданной под эгидой Комитета Государственной Думы по делам общественных объединений и религиозных организаций. Интересы верующих отстаивал и заместитель председателя думского Комитета известный правозащитник В. В. Борщев, который совмещал свою основную работу депутата с общественной деятельностью на посту президента Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы<sup>1</sup>.

После перехода из Администрации Президента на научную работу я принял предложение войти в состав Совета этого общественного объединения и таким образом не утратил связей с субъектами государственно-конфессиональных отношений, увидев их, так сказать, с другой стороны. В. В. Борщев постоянно держал нас в курсе работы по редактированию законопроекта, и мы знали, что она продвигалась с трудом и что оппонентами оказались не столько государство и религиозные организации как таковые, сколько представители РПЦ во главе с митрополитом Кириллом, с одной стороны, и лидеры других общин верующих, прежде всего неправославных христиан, с другой.

Первое чтение проекта, который носил тогда название закона «О внесении изменений в закон РСФСР “О свободе вероисповеданий”» было намечено на первую половину июля 1996 г. Незадолго до этого депутаты получили два письма от высших иерархов Русской Православной Церкви. 14 июня 1996 г. Патриарх Алексий II поставил вопрос о предоставлении не только РПЦ, но и всем религиозным организациям России налоговых льгот. *«Выражаю надежду на внимательное и благожелательное рассмотрение нашего обращения, реализация которого в законе послу-*

<sup>1</sup> Российское отделение Международной ассоциации религиозной свободы — наиболее влиятельное в России общественное объединение в поддержку конституционных принципов свободы совести, светского характера государства и равенства религиозных объединений перед законом. Оно было учреждено в 1992 г. большой группой религиозных объединений страны, среди которых: РПЦ (с 1996 г. — в статусе наблюдателя), Русская православная старообрядческая церковь, Духовные управления мусульман, Союз церквей евангельских христиан-баптистов, Союз христиан веры евангельской-пятидесятников, Российский союз объединений церкви христиан-адвентистов седьмого дня, Католическая церковь, Конгресс еврейских религиозных общин и ряд других централизованных религиозных структур, получивших официальную государственную регистрацию. Высшие руководители общин верующих, как правило, входящие и в состав Совета по взаимодействию при Президенте РФ, являются вице-президентами РО МАРС. Среди членов МАРС — не только религиозные объединения, но и известные общественные деятели, ученые, юристы.

*жит нормализации отношений государства и религиозных объединений и поможет нашей Церкви в восстановлении десятков тысяч порушенных храмов», — писал он председателю Государственной Думы Г. Н. Селезневу.*

8 июля митрополит Кирилл, со своей стороны, внес несколько конкретных, сформулированных и прокомментированных им же поправок к законопроекту, которые шли гораздо дальше предложений Патриарха. Он предложил исключить из будущего закона слова: «Установление каких-либо преимуществ или ограничений для одной или нескольких религиозных организаций не допускается». Вторая предложенная им поправка предусматривала *введение запрета на «самостоятельную деятельность иностранных религиозных организаций»*<sup>1</sup>.

К первому чтению эти поправки, естественно, опоздали, однако в дальнейшем они стали предметом рассмотрения в рабочей группе и в двусторонних контактах представителей ОВЦС и руководителей Государственной Думы. Впрочем, некоторые изменения в проект закона были внесены аппаратом Думы, минуя рабочую группу, и, узнав о них, В. В. Борщев и представители неправославных религиозных организаций не скрывали, что рассчитывают на Государственно-правовое управление Президента, которое в меру сил препятствовало включению в принимаемые Думой законы формулировок, не соответствующих Конституции и международным договорам России.

В Госдуме к этому времени сложилась сплоченная группа депутатов — членов различных фракций, настроенных на бескомпромиссную борьбу с «чужими» религиями. Особенно выделялась среди них представительница ЛДПР полковник милиции Н. В. Кривельская, выпускавшая на протяжении нескольких лет одну за другой брошюры, основная мысль которых сводилась к тезису: «Давно известно: сначала приходит религиозный миссионер, за ним — купец, а затем — солдат-завоеватель»<sup>2</sup>. И все же судьба закона не была еще предрешена.

Выступая с докладом о законопроекте на пленарном заседании Думы 10 июля 1996 г., председатель думского Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций член фракции КПрФ В. И. Зоркальцев даже не упомянул о Совете при Президенте, как если бы его не существовало в природе, но назвал предлагаемый законопроект *«плодом совместной работы и консолидированным мнением заинтересованных сторон»*. Что в целом соответствовало действительности, поскольку в рабочей группе при Комитете были представлены 10 религиозных организаций, включая РПЦ, мусульман, буддистов, иудеев, католиков, протестантов различных деноминаций.

<sup>1</sup> Письма Патриарха и председателя ОВЦС Московского Патриархата цитируются по копиям, которые были розданы депутатам Государственной Думы

<sup>2</sup> *Кривельская Н.* Религиозная экспансия против России. М., 1998. С. 139.

К поискам разумного компромисса были подключены работники Минюста, а также независимые юристы и религиоведы.

В числе решавшихся в законопроекте задач председатель Комитета упомянул создание благоприятных условий для законопослушных религиозных организаций, наведение порядка в области регистрации новых религиозных объединений, установление правового отличия религиозных организаций от псевдорелигиозных, запрещение религиозного экстремизма, а также введение разрешительного порядка регистрации для иностранных религиозных миссионеров<sup>1</sup>.

Вслед за В. И. Зоркальцевым слово взял содокладчик — полномочный представитель Правительства А. Е. Себенцов. Он выразил удовлетворение тем, что при всем разнообразии мнений разработчики законопроекта «сумели найти такие формулировки, которые в определенной степени разрешают все возникающие проблемы, кроме тех, которые далеко выходят за рамки, определяемые нам Конституцией»<sup>2</sup>.

Дискуссии по докладу и содокладу не последовало, дело ограничилось ответами обоих выступивших ораторов на вопросы нескольких депутатов. После чего, непосредственно перед голосованием, слово было предоставлено митрополиту Кириллу, который элегантно предупредил думцев, что должен сказать им многое («Прошу у вас снисхождения и, может быть, даже терпения, потому что наверняка не обладаю тем искусством, каким обладают депутаты, и, может быть, мое выступление будет для вас утомительно. Но прошу вас немного взять терпения и выслушать меня»). Обращение владыки Кирилла к Думе действительно оказалось по времени столь же продолжительным, как основной доклад и содоклад вместе взятые, но было ярким и эмоциональным, произведя ожидаемый эффект. Председатель ОВЦС поблагодарил В. И. Зоркальцева и Правительство России «за согласованные действия по выработке этого первого проекта закона», после чего подверг его суровой критике:

— *Десять иностранцев, проживающих на территории России, согласно этому закону, могут создать любую религиозную организацию: поклонения Солнцу, Луне, звездам, бананам, крокодилам — кому угодно. Но если у нас нет ни одного представителя тех, кто поклоняется облику крокодила, на всей территории России, ну почему же мы будем давать такое право лицам, приехавшим, не знаю, из Папуа — Новой Гвинеи, создавать у нас эти организации?»<sup>3</sup>*

Всем, конечно, было ясно, что председателя ОВЦС волновали отнюдь не папуасы и не крокодилы. Он был озабочен другим — при-

<sup>1</sup> Государственная Дума Федерального Собрания РФ. Бюллетень № 38 (180), 10 июля 1996. С. 53.

<sup>2</sup> Там же. С. 54.

<sup>3</sup> Там же. С. 57.



ездом в Россию проповедников-христиан из Европы и Америки. И председательствующий, отвечая в том же тоне, выразил уверенность, что *«ни у кого не будет возражений против того, чтобы при обсуждении закона во втором чтении учесть замечания конфессий, высказанные митрополитом Кириллом, в частности по более точному отражению деятельности иностранных тоталитарных сект»*. 346 «думцев» дружно проголосовали «за» при всего лишь 3 против и 2 воздержавшихся (99 депутатов не участвовали в голосовании)<sup>1</sup>. Так 10 июля 1996 г. завершилось первое чтение документа, переименованного в закон «О свободе совести и религиозных организациях».

Выступление митрополита Кирилла на пленарном заседании Думы не стало неожиданностью для тех, кто уже встречался с ним на заседаниях рабочей группы думского Комитета. Некоторыми воспоминаниями на этот счет поделился с корреспондентом газеты «Русская мысль» В. В. Борщев. Подтвердив, что в конечном итоге рабочая группа пришла к согласию относительно того текста законопроекта, который в июле 1996 г. был вынесен на первое чтение в Думе, он, в частности, сказал:

*— Да, это было очень тяжело, но это было сделано. Не были приняты только те поправки, что противоречили Конституции. Пока есть эта Конституция, есть и статья, которая не позволяет нам говорить о предоставлении особого статуса каким-либо традиционным или, к примеру, «историческим» конфессиям. Например, противоречит Конституции поправка митрополита Кирилла о запрещении самостоятельной деятельности иностранных религиозных организаций. Поэтому мы пошли по пути регулирования деятельности иностранных религиозных организаций.*

Среди других конфликтных тем В. В. Борщев упомянул идею признания «особого статуса» т.н. исторических конфессий. *«Если уж строго следовать логике митрополита Кирилла, — отметил он, — то первой исторической конфессией у нас были язычники, потом старообрядцы, а уж потом никониане»*.

Еще один пример — распространение статуса религиозной организации на создаваемые ими предприятия. Иное дело — предоставление религиозным организациям исключительного права учреждения предприятий, занятых производством богослужебной литературы. *«Тут все понятно»*. Но вот *«что касается попытки экономической экспансии Московского Патриархата, то у меня — и не только у меня — она вызывает серьезные опасения. Я думаю, что этими поправками Московский Патриархат серьезно повредил своей репутации. Посмотрим, как будет дальше. Рабочая группа Комитета будет их рассматривать в любом случае»*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Государственная Дума Федерального Собрания РФ. Бюллетень № 38 (180), 10 июля 1996. С. 59.

<sup>2</sup> Русская мысль. 1996. № 4137. 1—7 августа.



После первого чтения Б. Н. Ельцин официально представил законодателям замечания, разработанные Государственно-правовым управлением Президента. Важнейшее из них касалось порядка создания религиозных организаций. Упомянув о том, что в одобренном тексте «предусмотрена возможность создания религиозных организаций по инициативе лиц, постоянно проживающих в Российской Федерации», глава государства отметил, что *«данное положение противоречит статьям 28 и 30 Конституции Российской Федерации, закрепившим право каждого на свободу вероисповедания, а также на объединение для совместного исповедания»*.

*«В данном случае, — писал он, — имеются в виду граждане Российской Федерации, преимущественно проживающие за пределами Российской Федерации, и иностранные граждане и лица без гражданства, законно находящиеся на территории Российской Федерации, пользующиеся наравне с гражданами Российской Федерации правами, закрепленными Конституцией»*. Кроме того, продолжал глава государства, выбор места пребывания и жительства в пределах Российской Федерации, регистрация по месту пребывания и месту жительства или отсутствие таковой не могут служить основанием ограничения или условием реализации прав и свобод граждан. Забегая вперед, отметим, что эти замечания Президента не были приняты во внимание составителями текста, вынесенного на второе чтение 12 месяцев спустя, в июне 1997 г.

Глава государства откликнулся также на статью, расширявшую перечень оснований для ликвидации религиозной организации. Он указал на необходимость привести ее в соответствие со статьей 13 Конституции РФ, запрещающей создание и деятельность только таких объединений, цели и действия которых направлены на насильственное изменение основ конституционного строя и нарушение целостности Российской Федерации, подрыв безопасности государства, создание вооруженных формирований, разжигание социальной, расовой, национальной и религиозной розни. И опять Дума проигнорировала замечание Президента:

Внимание Президента привлекла и статья, предусматривающая возможность предоставления государственными и муниципальными учебными заведениями помещений религиозным организациям для преподавания детям религии во внеучебное время. «Указанное право уже предоставлено образовательным учреждениям, — напомнил депутатам Б. Н. Ельцин. — В соответствии со статьей 32 Федерального закона «Об образовании» образовательное учреждение самостоятельно в осуществлении образовательного процесса, а также в финансовой, хозяйственной и иной деятельности».

Но законодатели не только остались при своем мнении, но и развили его дальше. Сначала они поставили использование этой возможности

религиозными организациями под контроль госаппарата, обязав образовательные учреждения извещать о принятом ими решении «соответствующий местный (муниципальный) орган управления образованием». А в ходе дальнейшего рассмотрения законопроекта усилили это ограничительное положение в еще большей степени, заменив «уведомление» на «согласование», то есть получение формального согласия начальства.

Так законопроект обрастал все новыми ограничительными (по мнению неправославных христиан, откровенно дискриминационными) положениями, и эта эволюция четко прослеживается от первого ко второму, а затем и к третьему чтению, достигая максимального удаления от стартовых позиций в окончательном, якобы «компромиссном» варианте, который приобрел силу закона 1 октября 1997 г.

## Кто кого ввел в заблуждение?

Итоги состоявшихся летом 1996 г. президентских выборов, на которых Б. Н. Ельцин был избран главой государства на второй срок, прекращение первой чеченской войны, увольнение деятелей, чьи имена ассоциировались в глазах общественности с «жестким курсом» последних месяцев (в том числе Н. Д. Егорова) породили надежду на возврат к более полному соблюдению положений Конституции и международных обязательств России в отношении свободы совести.

Представители религиозных объединений получили от своих партнеров из госструктур заверение в том, что по завершении работы над поправками Совет будет ознакомлен с уточненным текстом законопроекта до его обсуждения Комитетом Госдумы перед вынесением на второе чтение. Этого, однако, сделано не было.

Рабочая группа, активно трудившаяся над редактированием законопроекта до его рассмотрения Думой в первом чтении, созывалась все реже и реже. Тем не менее по инициативе В. В. Борщева она успела согласовать еще одну важную формулировку — юридическое определение иностранной религиозной организации как «организации, созданной за пределами Российской Федерации в соответствии с законодательством иностранного государства». На принятии этой формулировки настаивали католики, протестанты и представители других общин верующих, чьи религиозные центры находятся за пределами Российской Федерации. Отныне они могли более не опасаться оказаться отнесенными к категории «иностранцев» и лишиться таким образом статуса российских религиозных организаций. Действительно, структуры этих конфессий в России были созданы *российскими* гражданами, объединяли *россиян*, и действовали в соответствии с *российским* законодательством.

Результатом последних встреч рабочей группы стал одобренный в конце декабря 1996 г. представителями думского комитета, включая его председателя В. И. Зоркальцева, и юристами религиозных организаций, очередной компромиссный вариант законопроекта. Однако он оказался не более чем одной из промежуточных версий.

В феврале 1997 г. Архиерейский собор РПЦ обратился к председателю Госдумы Г. Н. Селезневу с письмом, в котором, в частности, говорилось: «Особо печалит отсутствие в ныне действующем законе «О свободе вероисповеданий» и в подготовленном проекте поправок к закону признания того факта, что Русская Православная Церковь в течение тысячи лет формировала исторический духовно-нравственный лик российского народа и что к ней принадлежит подавляющее большинство верующих граждан страны»<sup>1</sup>. С этого момента начались регулярные встречи представителей Администрации Президента и Думы, с одной стороны, и руководителей ОВЦС, с другой, в поисках следующего варианта закона, который мог бы удовлетворить самую крупную и влиятельную религиозную организацию страны.

Вскоре место руководителя президентской Администрации занял автор литературной обработки мемуаров Ельцина В. Б. Юмашев. Именно он председательствовал на следующем заседании Совета, которое состоялось 29 мая 1997 г., когда до второго чтения закона в Государственной думе оставалось всего несколько дней. Всех интересовало одно: а как же обстоит дело с законом? Пришедший на заседание В. И. Зоркальцев посетовал, что рассмотрение основополагающего законодательного акта об отношениях с организациями верующих «слишком затянулось». После чего, как бы между прочим, сообщил, что уже решено представить его на второе чтение в следующем месяце, то есть в июне.

«А нельзя ли взглянуть на этот проект?», — спросил председателя думского комитета один из участников заседания — член Священного Синода, управляющий делами РПЦ архиепископ Солнечногорский Сергей, который явно не был посвящен в тайны дипломатии ОВЦС. «Пока нет, — ответил Зоркальцев. — Текст еще дорабатывается. Но в свое время мы его вам покажем».

Члены Совета по взаимодействию с Президентом впервые познакомились с новым вариантом документа, благодаря Г. В. Старовойтовой, которая, будучи членом «зоркальцевского» комитета, узнала об операции, готовившейся за спиной религиозных объединений, и предупредила о ней меня как президента Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (я был избран на этот пост в феврале 1997 г.), а я, в свою очередь, распространил его среди

<sup>1</sup> Журнал Московской Патриархии. 1997. № 4. С. 22.

членов МАРС. Переписанный еще раз законопроект содержал широкий набор положений, существенно отличавшихся от варианта, согласованного с лидерами верующих в декабре 1996 г. При этом замечания Президента, высказанные им после первого чтения, были просто-напросто проигнорированы. Составители и редакторы нового текста явно делали ставку на фактор внезапности и лишили религиозные объединения (как, впрочем, и депутатов) возможности заблаговременно проанализировать объемистый и сложный юридический текст.

В этих условиях общее внимание сосредоточилось прежде всего на включенной в законопроект лично В. И. Зоркальцевым преамбуле, где, как того хотел митрополит Кирилл, перечислялись особо уважаемые культы: *«православие как неотъемлемая часть общероссийского исторического, духовного и культурного наследия, равно как и многомиллионный ислам, а также буддизм, иудаизм и другие традиционнo существующие в Российской Федерации религии».*

Составители этой формулы представили православие не как одну из христианских конфессий, а как самостоятельную религию, о христианстве же забыли вообще. Кроме того, они лишили все остальные культы права считаться частью «общероссийского наследия», как если бы это наследие исчерпывалось одним православным вероисповеданием. Просьба лидеров религиозных общин вернуться к совместной работе над законопроектом осталась без ответа. Их даже не пригласили на заседание думского комитета, где было решено вынести измененный текст на второе чтение. Прошел на него лишь я, да и то потому, что расставшийся дежурный секретарь комитета не успел преградить мне дорогу, а В. И. Зоркальцев, поздоровавшись, указал на свободный стул...

От имени Российского отделения МАРС я заявил, что оно *«считает недопустимым исключение представителей религиозных объединений из подготовки вносимого на рассмотрение депутатов проекта документа, который затрагивает жизненные интересы всех верующих россиян».* Зачитанное мной заявление заканчивалось словами: *«Лекарство, которое мы хотим применить против болезни, не должно оказаться опаснее самой болезни».*

Меня поддержали В. В. Боршев и Г. В. Старовойтова, предложившие не торопиться с вынесением на второе чтение законопроекта и провести новое заседание комитета с участием представителей не только РПЦ, но и других религиозных объединений, которых этот документ касался самым непосредственным образом. Им возразил приглашенный в качестве эксперта юрисконсульт Московской Патриархии Калинин, призвавший членов комитета *«не возвращаться к пройденному этапу и не откладывать принятия документа, который в целом уже готов».* Иного мнения придерживался официальный пред-

ставитель Министерства юстиции многоопытный А. И. Кудрявцев. Он назвал «серьезной ошибкой» составителей законопроекта попытку придать ему обратную силу<sup>1</sup>.

И все же родившийся втайне от верующих текст был представлен на утверждение депутатов. Голосование в Думе было проведено 18 июня 1997 г. и дало следующие результаты: за — 337, против — 5, воздержались — 1, не голосовали вообще — 107 депутатов. Голосовавшие даже не успели толком прочитать текст, распространенный среди них в последний момент. Крупные религиозные объединения страны, со своей стороны, отреагировали в первый момент только на преамбулу, отложив выработку окончательной оценки всего текста до завершения тщательного юридического анализа явно противоречивых положений закона, где, с одной стороны, воспроизводились формулировки соответствующих статей Конституции, а с другой, вводились явно не согласующиеся с ней нормы.

Если при первом чтении законопроекта председатель профильного комитета Думы говорил о «регистрации новых религиозных объединений» и «введении разрешительного порядка регистрации для иностранных религиозных миссионеров», теперь речь шла уже о всеобщей перерегистрации религиозных объединений страны, в том числе и тех, которые уже получили государственное признание в соответствии с действующим законодательством.

При этом для регистрации «местной» религиозной организации требовалось представить документ, подтверждающий ее существование «на соответствующей территории» не менее пятнадцати лет, то есть со времен Брежнева и Андропова. «Централизованная» же организация, имеющая в своем составе» местные организации не менее чем в половине субъектов Российской Федерации, могла быть признана общероссийской специальным решением Правительства РФ, но лишь в том случае, если она действовала в стране (к моменту принятия закона) не менее полувека, то есть со времен Сталина и Берии.

Перед лицом постепенно нараставших протестов религиозной и нерелигиозной общественности и желая «подстраховаться» от возможных неожиданностей, руководство Думы избрало для третьего чтения и решающего голосования по проекту 23 июня — день, когда высшие руководители христианских церквей России, включая православных, католиков и протестантов, находились на Европейской екуменической ассамблее в Граце (Австрия). Нет поэтому ничего удивительного в том, что третье чтение привело практически к тому же самому результату, что и предыдущее.

---

<sup>1</sup> В статье 54 Конституции РФ указывается, что «закон, устанавливающий или отягчающий ответственность, обратной силы не имеет».

Вернувшись в Москву, лидеры неправославных христиан обратились с письмом к главе государства. *«Создается впечатление, — говорилось в письме, — что кто-то задался целью не объединить, а, наоборот, в максимально возможной степени разделить россиян, на этот раз по вероисповедному принципу»*. Письмо заканчивалось словами: *«Просим Вас сделать все возможное с тем, чтобы закон о свободе совести и о религиозных объединениях был приведен в соответствие с Конституцией, действующим законодательством и международными обязательствами нашей страны»*<sup>1</sup>.

Критически оценили закон и зарубежные деятели. Папа римский Иоанн Павел II призвал Президента России сделать все *«для того, чтобы законные права верующих были эффективно обеспечены»*. Президент США Билл Клинтон напомнил о том, как Ельцин *«смело выступил за свободу совести»* в 1993 г. *«Я уверен, — добавил он в послании в Кремль, — что ты выступишь в защиту религиозных свобод также и сейчас»*<sup>2</sup>.

21 июля Б. Н. Ельцин наложил вето на принятый депутатами Госдумы и поддержанный членами Совета Федерации вариант закона, признав, что его текст *«противоречит основам конституционного строя Российской Федерации и другим положениям Конституции Российской Федерации, общепризнанным нормам международного права»*. Президент насчитал 16 статей Конституции и по две статьи Всеобщей декларации прав человека, Международного пакта о гражданских и политических правах и Конвенции Совета Европы о защите прав и основных свобод, которые были нарушены авторами нового закона.

РПЦ отреагировала на решение Президента заявлением Патриарха Алексия II, в котором подчеркивалось, что оно *«вызвало сожаление в среде верующих Русской Православной Церкви»*. *«Новый закон, — говорилось в заявлении, — уже пользуется широкой общественной поддержкой. Его окончательное отклонение может создать в России напряжение между властью и большинством народа, что существенно затруднит движение нашего общества к миру и согласию, годом которых провозглашен нынешний год»*<sup>3</sup>.

Иной была реакция российской общественности в целом, по крайней мере, судя по аналитической записке, которая была направлена Б. Н. Ельцину 15 августа начальником Управления Президента по работе с обращениями граждан М. Мироновым. *«Принятие Федеральным Собранием Российской Федерации этого закона и последовавшее затем наложение вето Президентом страны вызвали массовые отклики в почте — от россиян получено более 13,5 тыс. телеграмм и писем на эту тему, — писал он. — Большей частью они вызваны обеспокоенностью по*

<sup>1</sup> Цит. по копии письма.

<sup>2</sup> Радонеж. № 12 (56). Июль 1997.

<sup>3</sup> Там же.

*поводу принятия закона парламентариями. Поэтому на одно заявление сторонников закона в нынешней редакции приходится десять обращений с его критикой либо поддержкой президентского вето». При этом М. Миронов отметил «организованный характер этих обращений, отличающийся быстротой и массовостью сбора подписей»<sup>1</sup>.*

После этого в недрах Администрации Президента и Аппарата Думы началась поистине авральная работа по подготовке «компромиссного» текста, который мог бы быть предложен депутатам уже от имени Президента. Любопытной особенностью этого «компромисса» было то, что в нем не нашло отражения практически ни одно из перечисленных выше замечаний главы государства. Без внимания остались и предложения религиозных объединений, которые тем временем получили от чиновников заверения в том, что их позиция будет учтена перед внесением «исправленного» закона на окончательное рассмотрение Государственной Думы и Совета Федерации.

Правда, кое в чем предыдущий вариант был подправлен. Так, из преамбулы исчез термин «традиционно существующие в Российской Федерации религии», а среди «уважаемых», наряду с православием, которое сыграло «особую роль в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры», были упомянуты «христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России». Что было несомненным прогрессом, поскольку в июньском варианте о христианстве просто «забыли» или сочли, что оно исчерпывается православием.

Еще одно исправление, заслуживающее положительной оценки, касалось упомянувшегося в двух статьях (5 и 6) права религиозных организаций «обучать религии своих последователей» (как если бы запрещалось обучать ей тех, кто еще не сделал окончательного выбора, но уже заинтересовался каким-то конкретным вероисповеданием). В «президентском» варианте статьи 5 упоминание о «последователях» было снято и заменено признанием права религиозных организаций «создавать образовательные учреждения» (правда, в статье 6 оно сохранилось при перечислении признаков, отличающих религиозные объединения от всех остальных).

Если эти две поправки еще могли быть объяснены готовностью их составителей в какой-то степени учесть позицию критиков закона, все остальные откровенно ограничивали религиозную свободу граждан России<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Религия и право. 1997. № 2—3. С. 28—29.

<sup>2</sup> Не столь уж, может быть, существенное с практической точки зрения, но тем не менее весьма многозначительное изменение коснулось пунктов 5 и 6 статьи 8, которые посвящены централизованным религиозным объединениям. Согласно



3 сентября Б. Н. Ельцин направил председателю Государственной Думы Г. Н. Селезневу письмо, в котором сообщил, что вносит конкретные предложения, направленные на устранение недостатков, отмеченных им 21 июля при отклонении Федерального закона «О свободе со-

тексту, утвержденному при третьем чтении закона, использовать в своих наименования слова «Россия», «российский» и производные от них могут лишь такие централизованные организации, структуры которых действовали на территории РФ на протяжении не менее 50 лет. Окончательный текст закона вводит новое ограничение этого права. Необходимо, чтобы эти организации функционировали не просто полвека, но еще и «на законных основаниях», то есть были официально признаны режимом государственного атеизма. Таким образом, закон по существу реабилитирует систему государственно-конфессиональных отношений советского периода.

Больше всего «компромиссный» вариант закона затронул местные религиозные организации, которые не имеют документа, подтверждающего их существование на соответствующей территории на протяжении не менее 15 лет. В статью 13 закона был включен длинный перечень ограничений, наложенных на их практическую деятельность. До представления такой справки они «не пользуются правами, предусмотренными пунктом 4 статьи 3, пунктами 3 и 4 статьи 5, пунктом 5 статьи 13, пунктом 3 статьи 16, пунктами 1 и 2 статьи 17, пунктом 2 статьи 18 (применительно к образовательным учреждениям и средствам массовой информации), статьей 19 и пунктом 2 статьи 20 настоящего Федерального закона».

Расшифруем содержание этих положений закона, чтобы узнать, каких же прав была лишена весьма и весьма многочисленная категория религиозных объединений. Они не могут (в порядке перечисленных пунктов и статей):

- обращаться к Президенту РФ с просьбой о предоставлении отсрочки от призыва на военную службу и освобождения от военных сборов для своих священнослужителей;
- создавать собственные образовательные учреждения или обучать детей религии в государственных и муниципальных образовательных учреждениях вне рамок образовательной программы;
- иметь при себе представительство иностранной религиозной организации;
- проводить религиозные обряды в лечебно-профилактических и больничных учреждениях, детских домах, домах-интернатах для престарелых и инвалидов, в учреждениях, исполняющих уголовные наказания в виде лишения свободы ;
- производить, приобретать, экспортировать, импортировать и распространять религиозную литературу, печатные, аудио- и видеоматериалы и иные предметы религиозного назначения;
- учреждать организации, издающие богослужебную литературу и производящие предметы культового назначения;
- создавать духовные образовательные учреждения для подготовки служителей и религиозного персонала;
- приглашать иностранных граждан в целях занятия профессиональной, в том числе проповеднической, религиозной деятельностью.

В еще большей степени урезаны права иностранных религиозных организаций. В соответствии со статьей 13 закона, принятого в третьем чтении, им разрешалось функционировать в России в качестве представителя при российских религиозных организациях. Для получения разрешения на открытие такого представительства требовалось, чтобы российская религиозная организация представила в регистрирующий орган свое ходатайство с указанием целей деятельности представительства плюс еще ряд документов (устав «или иной основополагающий документ» соответствующей иностранной организации и др.). Теперь туда добавлено положение, согласно которому «представительство иностранной религиозной организации не может заниматься культовой и иной религиозной деятельностью».



вести и о религиозных объединениях». *«Данное решение, — писал глава государства, — далось весьма непросто, так как, прекрасно осознавая необходимость кардинального обновления законодательства Российской Федерации о свободе совести, я был вынужден отклонить Федеральный закон по принципиальным соображениям»*<sup>1</sup>. Речь шла и в самом деле о «кардинальном обновлении законодательства Российской Федерации о свободе совести», однако это «обновление» отныне шло в направлении, прямо противоположном тому, которое Ельцин по «принципиальным соображениям» отстаивал во всех предыдущих обращениях к законодателям.

Отправке письма Селезневу предшествовало состоявшееся двумя днями раньше, 1 сентября, заседание Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. Если верить распространенному по окончании заседания официальному пресс-релизу, Совет поддержал подготовленные для представления Президенту поправки к закону «с учетом уточнений по результатам состоявшегося обсуждения».

Сам Ельцин на заседании Совета не присутствовал. Но своим чиновникам поверил. А потому утверждал, что представляемые теперь уже от его имени предложения получили одобрение со стороны представителей различных конфессий и депутатов, принимавших участие в заседании Совета. Что не соответствовало действительности.

Когда новый, исправленный чиновниками президентской Администрации вариант Закона попал, наконец, в руки религиозных лидеров страны, те с удивлением обнаружили, что этот документ существенно отличается от показанного им 1 сентября. В него вошли пассажи, существенно ограничивающие религиозную свободу в России. Вопреки позиции религиозных объединений, вопреки первоначальной позиции Президента. Остается лишь гадать, был ли Ельцин (а вслед за ним и религиозные лидеры страны) введен в заблуждение или сам сознательно ввел в заблуждение тех, кто по наивности все еще видел в нем «гаранта Конституции».

Несколько религиозных объединений (католиков, баптистов, пятидесятников и адвентистов) разоблачили этот подлог и заявили, что отзывают свои подписи под заявлением в поддержку лжекомпромисса. Новый вариант закона подвергся серьезной критике и со стороны православных-старообрядцев, чей духовный руководитель митрополит Алимпий отверг его с самого начала. По словам митрополита, *«принятие этого закона Федеральным Собранием существенно понизило уровень доверия в отношениях религиозных конфессий между собой, привело к тому, что межконфессиональные противоречия в России приобрели острую политическую окраску»*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Цит. по копии письма, распространенной среди депутатов Государственной Думы.

<sup>2</sup> Древлеправославный вестник. 1998. № 1. С. 6.

Поведение высокопоставленных функционеров государства стало предметом обсуждения на встрече российских и зарубежных экспертов, организованной по инициативе известной международной общественной организации «Фонд де Бюрхт» в Гааге. Позицию РПЦ озвучивал там ответственный сотрудник ОВЦС протоиерей Всеволод Чаплин<sup>1</sup>. Однако в тот самый момент, когда мы обсуждали «компромиссный» вариант нового российского закона в зале заседаний Международного суда, 19 сентября он был представлен на окончательное одобрение и утвержден депутатами Государственной Думы.

Представляя последний вариант закона депутатам, В. И. Зоркальцев и не думал скрывать, что внесенные в него поправки «не меняют ни концепцию, ни структуру» этого документа. В свойственной ему манере итог дискуссии подвел председатель ЛДПР депутат Жириновский: «Мы должны исходить из позиции Русской Православной Церкви. Если сейчас нам из Патриархии скажут: принять закон, — примем. Скажут: не принимать — не примем»<sup>2</sup>. В звонке из Патриархии не было никакой надобности. Все, что надо, сказал еще при первом чтении законопроекта председатель ОВЦС. В итоге «за» проголосовали 357 депутатов, «против» — всего 6, воздержались четверо. 83 депутатов голосованию не участвовали. Пять дней спустя, 24 сентября, закон был одобрен Советом Федерации, после чего Ельцин поставил под ним свою подпись.

## Закон 1997 г. в действии

Встревоженные однозначно негативной реакцией за рубежом, российские власти решили предпринять внушительную «контрпропагандистскую» операцию. В январе 1998 г. Администрация Президента пригласила в Москву группу авторитетных специалистов по проблемам свободы совести. В международной встрече, которая проходила под эгидой упомянутой выше организации «Фонд де Бюрхт», участвовали в лич-

<sup>1</sup> «В России только начинается процесс балансировки интересов большинства и меньшинств, и он вряд ли будет протекать легко и безболезненно, — говорил, выступая на этом форуме, о. Всеволод Чаплин. — При этом важно, чтобы наши зарубежные братья и сестры признавали право российского общества — не государства, а именно демократического общества, которому демократическое государство призвано служить, — на самозащиту и на избирательную поддержку тех ассоциаций граждан, которые приносят данному обществу очевидное благо... Традиции православия и западного христианства различаются весьма сильно, и не стоит этого игнорировать. Необходимо помнить, что «универсальность» западных моделей вовсе не очевидна для христианского Востока, равно как и для исламской или, например, конфуцианской традиции». (Цит. по рукописи выступления.)

<sup>2</sup> Стенограмма заседания Думы 19 сентября 1997 г. воспроизведена журналом «Религия и право» (1997. № 2—3. С. 15—19).

ном качестве общественные деятели — граждане ряда европейских стран и США, а с российской — три сторонника (высокопоставленные представители госструктур) и один критик нового закона, автор этих строк.

Националистически настроенные политики (в том числе заместитель председателя Государственной Думы С. Н. Бабурин) тут же развернули кампанию против «вмешательства извне во внутренние дела нашей страны». (Хотя, во-первых, в соответствии с международными обязательствам России соблюдение прав человека не рассматривается более как внутреннее дело одного государства, а, во-вторых, «Фонд де Бюрхт» не ограничивает свою деятельность анализом ситуации в нашей стране и открыт для проведения аналогичных исследований в любом другом государстве.)

Во время своего пребывания в Москве иностранные участники встречи имели возможность вступить в контакт не только со своими непосредственными собеседниками и должностными лицами государства, но и со многими видными религиозными и общественными деятелями — носителями различных взглядов, что позволило им составить достаточно полное представление о законе и возможных последствиях его осуществление на практике. В результате международные эксперты констатировали, что новый законодательный акт подразделяется на три никак не стыкующиеся между собой части:

а) повторение ряда абсолютно бесспорных положений, уже записанных в Конституцию и международные договоры Российской Федерации;

б) подробное перечисление ограничений, накладываемых на религиозные организации, одни из которых сами по себе сомнений не вызывают (хотя и расширяют список, установленный Конституцией для всех, а не только для религиозных организаций), однако неуместны в данном законе, так как исходят из презумпции виновности религиозных общин, фактически возлагая на них — и только на них — обязанность доказывать чистоту своих помыслов;

в) перечень новых, неприемлемых для любого правового государства дискриминационных правил, которые ставят в неравное положение конкретные религиозные объединения (в том числе принадлежащие к давно известным во всем мире и в России культурам), ставя объем предоставляемых им прав в зависимость от решения чиновников.

Первым практическим следствием вступления закона в силу должна была стать всеобщая перерегистрация религиозных общин. Прежде чем приступить к этой операции, юристам Правительства пришлось упорно потрудиться, чтобы хоть как-то состыковать несовместимые между собой по существу статьи закона. Буквально «по горячим следам» на него откликнулся заместитель председателя Ко-

миссии по вопросам религиозных объединений при Правительстве РФ, в прошлом один из основных разработчиков союзного закона 1990 г. «О свободе совести» А. Е. Себенцов. Он подготовил и разослал на места объемистый комментарий, в котором постарался, насколько это было возможно, интерпретировать новый закон с позиций Конституции РФ<sup>1</sup>. Лишь 16 февраля 1998 г. Министр юстиции смог утвердить «Правила рассмотрения заявлений о государственной регистрации религиозных организаций». Еще позднее, 30 марта, он подписал приказ о реализации Постановления Правительства РФ «О порядке регистрации, открытия и закрытия в Российской Федерации представительств иностранных религиозных организаций». И лишь 3 июня 1998 г. Правительство приняло Постановление «О порядке проведения государственной религиозно-этической экспертизы».

А. И. Кудрявцев, занимавший в тот момент пост заместителя начальника департамента по делам общественных и религиозных организаций Министерства юстиции РФ, немало сделал для минимизации негативных последствий принятия закона и сохранения в максимально возможной степени верности духу и букве Конституции. Выступая в ноябре 1998 г. на Всероссийском семинаре-совещании, он признал, что этот документ «не лишен двусмысленностей и внутренних противоречий», и назвал главным недостатком закона возможность широкого толкования его отдельных положений — от либерального до самого жесткого. «Скажу сразу, — добавил А. И. Кудрявцев, — что мы не оправдали и не могли оправдать ожидания тех, кто полагал, что в правилах можно было дать толкование противоречивых положений закона и устранить его пробельность. Вedomственный акт не может подправлять и толковать закон. Мы лишь продублировали соответствующие положения Гражданского кодекса и Федерального закона и установили процедуру рассмотрения документов в органе юстиции»<sup>2</sup>. Другой участник совещания сопредседатель Славянского правового центра А. В. Пчелинцев был еще более критичен. «Такой закон, — сказал он, — не мог и не может служить благу общества и государства. Вместо укрепления правовых начал государственно-церковных отношений и соблюдения прав верующих граждан закон внес смуту в общество, привел к ущемлению прав верующих, вызвал недоверие граждан к власти».

<sup>1</sup> Себенцов А. Федеральный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях»: содержание и сущность // Свобода совести и государственно-церковные отношения в Российской Федерации. Документы и материалы. М., 1998. С. 43—127.

<sup>2</sup> Кудрявцев А.И. Об особенностях религиозной ситуации в Российской Федерации в период после принятия Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» // Российское законодательство о свободе совести в 80—90-х гг. XX в. М., 1999. С. 54—55.

Сама жизнь перечеркнула пункт 4 статьи 27 закона, который требовал завершить всеобщую перерегистрацию религиозных объединений страны к 31 декабря 1999 г. и предусматривал возможность ликвидации в судебном порядке тех, кто такую перерегистрацию не прошел. Кое-где местные власти начали судебные процессы с целью запретить не успевшие перерегистрироваться неправославные общины. Это произошло, в частности в Чувашии, в Воронежской и Тамбовской областях. Атмосферу, в которой проходила операция «новый закон — в действие!» в Москве, во всех красках описал юрист-консульт Митрополии старообрядцев Алексей Рябцев:

— Больше тысячи религиозных организаций. В Управлении юстиции три приемных дня в неделю. Четыре приемных часа в приемный день. То одного чиновника нет, то другого. Для оформления документов надо прийти минимум шесть раз (собственный опыт). Несложный подсчет показывает, что на каждую религиозную организацию отведено десять минут на прием! За это время не то что устав прочесть — разглядеть посетителя невозможно. Вот вам и дополнительная подпитка коррупции. Это в столице. А в «субъектах Федерации»? Представьте себе несчастных старост общин, которым надо по десять раз таскаться в областной центр, двадцать раз переделывать непонятные бумаги. Причем это касается всех вероисповеданий.

Правозащитники с самого начала предупреждали, что провести перерегистрацию в установленный законом срок невозможно. Законодатели не прислушались к этим предупреждениям. Они исходили из того, что основную массу религиозных объединений составляли приходы «традиционной» РПЦ, перерегистрация которых никаких трудностей не вызовет. Напротив, общины «нетрадиционных» религий должны были, по духу закона, доказывать свою легитимность и могли не успеть представить в срок все документы, необходимые для их включения в государственный реестр. Что привело бы, как на то надеялись авторы закона 1997 г., к «упрощению религиозной географии России».

Оказалось, однако, что опоздала с оформлением документов как раз РПЦ. Разработанные ее юристами проекты заявок на перерегистрацию не смогли вписаться даже в требования заведомо дискриминационного закона, и всю работу пришлось начинать заново. Возникла реальная угроза утраты легитимности большинством, то есть многими тысячами православных приходов. Это был бы скандал поистине международного масштаба. Всего же к намеченному первоначально сроку успели перерегистрироваться только 40 % организаций федерального уровня и чуть больше 20 % организаций регионального и местного уровней.

Председателю Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Государственной Думы В. И. Зоркальцеву

пришлось признать очевидное: *«Учитывая масштабы территории Российской Федерации, слабую юридическую подготовку священнослужителей, а также недостаточную численность специалистов регистрирующих подразделений Минюста России и его территориальных органов, ...перерегистрация религиозных организаций в установленный Законом срок не может быть завершена. Поскольку религиозные организации, не прошедшие перерегистрацию, подлежат ликвидации, это может вызвать многочисленные конфликты, осложнение государственно-церковных отношений в стране, новую волну критики как в Российской Федерации, так и за ее пределами в отношении данного Федерального закона».*

Депутатам не оставалось ничего иного, как перенести срок окончания перерегистрации еще на один год. При этом в формулировку соответствующей статьи закона было внесено изменение, существенно ее ужесточающее. Отныне религиозные организации, не прошедшие перерегистрацию к установленному законом сроку, не *«могут быть ликвидированы»*, а *«подлежат ликвидации»* в судебном порядке (как написал В. И. Зоркальцев в приведенной выше пояснительной записке, аргументирующей необходимость установления новой даты)<sup>1</sup>.

Знаменательную метаморфозу претерпел известный государственный деятель О. О. Миронов. Будучи в 1997 г. депутатом Госдумы от Компартии, он подчинился партийной дисциплине и проголосовал за принятие закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Позднее, однако, заняв пост Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации, О. О. Миронов был вынужден признать несоответствие многих положений этого закона Конституции и международным обязательствам России.

В специальном докладе «О выполнении Россией обязательств, принятых при вступлении в Совет Европы» этот деятель констатировал, что целый ряд положений закона «вступает в противоречие с принципами, установленными Европейской конвенцией о защите прав человека и основных свобод и, соответственно, может быть опротестован гражданами при подаче жалоб в Европейский суд по правам человека». По сравнению с общим международно-правовым принципом равенства религий, в преамбуле закона фактически закрепляется привилегированное положение отдельных религий. И в практике применения закона наблюдаются случаи, когда административные органы и судьи, толкуя весь нормативный акт под углом зрения преамбулы, зачастую переводят те или иные религии в разряд «тоталитарных сект».

Автор доклада обратил внимание на целый ряд положений закона, которые ведут на практике к дискриминации некоторых конфессий,

<sup>1</sup> См.: Красиков А. Возрождение религии и рождение демократии? // Конституционное право: восточноевропейское обозрение. 2000. № 2 (31). С. 29—30.

ограничивают в правах организации, не могущие документально подтвердить своего существования на соответствующей территории не менее 15 лет, запрещают представительствам иностранных религиозных организаций «заниматься культовой и иной религиозной деятельностью». Не осталось незамеченным также расширение списка оснований для ограничения права на свободу религии по сравнению с тем исчерпывающим списком, который приводится в Конституции РФ и Европейской конвенции о защите прав человека и основных свобод<sup>1</sup>.

## Религиозный плюрализм после вмешательства Конституционного суда

По стране прокатилась целая волна судебных процессов, в ходе которых местные власти пытались легализовать курс на вытеснение религиозных меньшинств за пределы своих регионов, а если получится, то и за пределы страны. В одних случаях эти процессы приносили победу гонителям, в других — гонимым. Участница многих таких баталий Г. А. Крылова настойчиво советовала поборникам свободы совести не впадать в пессимизм. *«Необходимо трезво относиться к промежуточным результатам и не питать особых иллюзий, — писала она в книге, в которой излагался ее собственный опыт адвоката. — Если бороться профессионально и последовательно, есть надежда, что рано или поздно свобода совести будет осознана всеми, в том числе и властью, как универсальная ценность»*<sup>2</sup>.

Вопросом о соответствии отдельных конкретных статей закона 1997 г. российской Конституции пришлось заниматься и Конституционному суду РФ, где интересы религиозных объединений представляли московские юристы — члены Российского отделения МАРС Г. А. Крылова, А. В. Пчелинцев, В. В. Ряховский и некоторые другие. 23 ноября 1999 г. суд признал неправомерным придание закону обратной силы, как это предусматривалось одним из его положений (пункт 3 статьи 27), которое дискриминировало большую группу «местных» религиозных организаций, лишившихся отныне прав юридического лица.

Затем Конституционный суд был подключен к решению еще одной проблемы, которая возникла после того, как Министерство юстиции РФ отказалось перерегистрировать российскую структуру католического ордена иезуитов, ссылаясь на то, что ее учредителем является иностранная религиозная организация. А посему, утверждали представители министерства, эта структура могла быть зарегистрирована только в качестве

<sup>1</sup> Специальные доклады Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации О.О. Миронова. М., 2003. С. 262—267.

<sup>2</sup> Крылова Г.А. Свобода совести на весах правосудия. М., 1998. С. 232.



представительства иностранной религиозной организации, которое, в соответствии с законом 1997 г., не вправе заниматься культовой и иной религиозной деятельностью. Орден обратился в Конституционный суд 30 августа 1999 г., но секретариат суда в тот момент отказался принять его жалобу к рассмотрению. В ответе секретариата указывалось, что права иезуитов нарушены не были, поскольку негативные последствия отказа в перерегистрации могут наступить лишь по ее окончании.

Как рассказала мне член Московской коллегии адвокатов Г. А. Крылова, иезуитам был предложен выбор между следующими альтернативами: 1) получить регистрацию в качестве представительства международной структуры ордена иезуитов и тем самым лишиться права действовать в порядке, установленном для религиозных организаций, 2) выполнить все требования закона для регистрации в качестве религиозного объединения, нарушив при этом свою каноническую структуру и перестав тем самым быть неотъемлемой частью ордена и, соответственно, Римско-католической церкви, 3) лишиться полученной в 1992 г. регистрации и, соответственно, прав юридического лица. Выступая в качестве адвоката, Г. А. Крылова не согласилась с такой позицией секретариата и от имени ордена направила мотивированное ходатайство о принятии решения по данному вопросу Конституционным судом.

В результате 13 апреля 2000 г. (за два месяца до готовившегося визита Президента В.В. Путина в Ватикан) состоялось пленарное заседание суда. После ознакомления с выводами судьи В. Д. Зорькина, который проводил предварительное изучение жалобы, члены Конституционного суда приняли по этому вопросу специальное определение. Сославшись на «конституционно-правовой смысл» положений закона применительно к перерегистрации организаций, созданных до его вступления в силу, суд указал, что заявителям не может быть отказано в перерегистрации на том основании, что впоследствии законом был изменен круг лиц, которые вправе быть учредителями.

Определение Конституционного суда от 13 апреля 2000 г., так же как и постановление от 23 ноября 1999 г., существенно ограничивает возможность непосредственного применения дискриминационных норм закона 1997 г. при перерегистрации, подчеркивает Г. А. Крылова. Его значение, несомненно, выходит за пределы конкретной проблемы, вставшей перед иезуитами. Суд указал, что:

*а) при перерегистрации религиозные объединения могут в учредительных документах указывать в качестве своей организационно-правовой формы какой-либо вид религиозной организации, не создавая новых подразделений, в том числе территориальных;*

*б) они вправе использовать в своих наименованиях слова «Россия», «российский» и производные от них, если до вступления закона в силу*



*уже использовали их в своих наименованиях и если на момент подачи заявления о государственной перерегистрации действовали на территории Российской Федерации на законных основаниях.*

Суд особо отметил, что конституционно-правовой смысл указанных выше положений является общеобязательным и исключает любое иное их истолкование в правоприменительной практике. А это значит, что многие религиозные организации, которым после принятия закона 1997 г. пришлось изменять свою организационно-правовую структуру или входить для перерегистрации в состав централизованного объединения, могут отныне больше этого не делать. Если они уже были зарегистрированы по закону 1990 г., органы юстиции не вправе отказать им в перерегистрации ссылаясь на то, что они были учреждены ненадлежащими лицами и что новым законом порядок их образования изменен.

Определения Конституционного суда довершили фактический демонтаж механизма, с помощью которого противники религиозного плюрализма рассчитывали резко сократить число общин верующих, вытеснив из правового поля те из них, которые, по мнению националистически настроенной части чиновничества, не составляют «неотъемлемую часть исторического наследия народов России» (формулировка заимствована из преамбулы к закону 1997 г.). На деле же эта задача была достигнута с точностью до наоборот.

По официальным данным министерства юстиции РФ, 1 января 1990 г. в России было 3983 зарегистрированных религиозных общины, к 1 января 1996 г. их число увеличилось до 13.073, к 1 января 1997 г. — до 14 688. На момент вступления в силу закона «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1 октября 1997 г.), по данным Государственного реестра, в РФ было зарегистрировано 16 017 религиозных организаций, а ко дню завершения перерегистрации (с учетом переноса этого срока с 31 декабря 1999 г. на 31 декабря 2000 г.) их было уже 20 215. Это значит, что попытка сократить список признанных государством общин верующих с треском провалилась. Вместо сокращения их число значительно увеличилось.

С момента принятия закона и до официального завершения перерегистрации число зарегистрированных органами юстиции религиозных организаций, относящихся к РПЦ, выросло на 26 %, к старообрядческим церквам — на 37 %, к протестантизму — на 55 %, к иудаизму — на 105 %, к язычеству — в целых 4 раза. В меньшей степени вперед продвинулись буддизм (рост на 21 %), Римско-католическая церковь (16 %) и ислам (5 %). К 1 января 2005 г. в государственном реестре значилось уже 22 144 религиозных объединения (в эту цифру включены централизованные и местные религиозные организации, духовные образовательные учреждения, монастыри и религиозные учреждения).

Что касается общей картины религиозного плюрализма, сохранившегося и возросшего в России, несмотря на закон, который задумывался как откровенно дискриминационный, по состоянию на 1 января 2002 г. она выглядела следующим образом<sup>1</sup>:

Федеральные округа	РПЦ	Старо-обрядцы	Католики	Протестанты	Мусульмане	Иудеи	Буддисты	Проч.	Всего
Центральный	4030	74	30	1056	54	82	26	433	<b>5785</b>
Северо-Западный	1026	18	39	561	15	24	8	111	<b>1802</b>
Южный	1154	27	42	673	860	30	47	166	<b>2999</b>
Приволжский	2570	83	28	642	1755	34	11	146	<b>5269</b>
Уральский	584	17	12	282	254	23	3	78	<b>1253</b>
Сибирский	834	29	90	557	89	31	90	156	<b>1876</b>
Дальневосточный	317	13	21	409	11	19	10	108	<b>908</b>
<b>Итого</b>	<b>10515</b>	<b>261</b>	<b>262</b>	<b>4180</b>	<b>3038</b>	<b>243</b>	<b>195</b>	<b>1198</b>	<b>19892</b>

Как видим, по стране в целом по числу зарегистрированных объединений лидирует Русская православная церковь (более 50 % всех зарегистрированных религиозных объединений). Однако присутствие РПЦ в различных Федеральных округах неодинаково. Больше всего оно ощущается в европейской части России — в Центральном и Северо-Западном округах, то есть на территории бывшего Московского государства. Там и только там РПЦ преобладает над всеми остальными религиозными центрами, вместе взятыми.

Еще в четырех округах — Южном, Приволжском, Уральском и Сибирском — православие идет впереди других вероисповеданий, но уже не преодолевает планку в 50 %. И наконец, в одном — Дальневосточном — РПЦ отдает пальму первенства другой христианской конфессии — протестантам, которые, правда, следуя своим традициям, не имеют одной общей организации и действуют как несколько независимых одна от другой религиозных структур.

Если исходить из официальных данных Министерства юстиции, следует признать, что ислам в последние годы немного потеснился, уступив прочно занимавшееся им еще недавно второе место протестантам. Отметим сразу же, что исламские руководители не согласны с таким выводом, указывая, что большое число их общин выпало из

<sup>1</sup> К категории «протестанты» здесь отнесены религиозные объединения всех протестантских деноминаций, вместе взятые, к категории «мусульмане» — организации, входящие во все Духовные управления мусульман.

государственного реестра, поскольку они не стали регистрироваться, так как не стремились получить статус юридического лица. В любом случае нет сомнений в том, что ислам остается мощной и динамично развивающейся силой с большими потенциальными возможностями (учитывая, в частности, фактор демографии).

Подлинной сенсацией стало быстрое продвижение вперед протестантов, особенно христиан веры евангельской — пятидесятников.

Обойдя (согласно тем же данным Минюста) ислам, протестантские религиозные организации суммарно достигли почти половины от общего числа зарегистрированных организаций РПЦ. Правда, по мнению многих социологов, которое в данном случае совпало с реакцией православных и мусульман на публикацию статистической справки Минюста, этот факт не дает основания для вывода о кардинальном перераспределении влияния между тремя наиболее крупными религиозными силами России. По их убеждению, о реальном влиянии протестантов нельзя судить по статистике, которая учитывает лишь официально зарегистрированные организованные структуры различных религий и конфессий, абстрагируясь от численного состава каждой из таких структур.

Относительно скромное положение среди наиболее известных и влиятельных религиозных структур занимают католики, последователи иудаизма и буддисты. Кроме того, в реестре значатся представители около семидесяти различных вероисповеданий, в т.ч. старообрядцы, духоборцы, молокане, иеговисты, меннониты, мормоны, члены Армии Спасения, последователи Муна, кришнаиты (вайшнав), бахаисты, сикхи, копты, караимы, зороастрийцы и др.

## Государственно-конфессиональные отношения в 2000—2006 гг.

При новом главе государстве В. В. Путине противоречия в позиции властей в вопросах государственно-конфессиональных отношений не только не были устранены, но даже усилились. Президент не упускает случая подтвердить свою приверженность Конституции России как светского государства и отвергает идею внесения в нее каких-либо поправок. Он сохранил унаследованный от предшественника Совет по взаимодействию с религиозными объединениями и, в отличие от Б. Н. Ельцина, лично участвовал в одном из заседаний этого консультативного органа, предложив его членам «совместно прогнозировать и упреждать конфликты, в которых присутствуют этноконфессиональные факторы»<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Полный текст выступления В. В. Путина опубликован в приложении к книге «Религиозная толерантность: историческое и политическое измерение» (М., 2006. С. 316—317).

Но тот же В. В. Путин внес изменения в Положение о Совете, исключив из числа его функций «участие в разработке современной концепции взаимоотношений государства и религиозных объединений». Эта функция была заменена другой, сформулированной в заведомо общих выражениях: «содействие укреплению общественного согласия, достижению взаимопонимания, терпимости и взаимного уважения в вопросах свободы совести и свободы вероисповедания». Из Положения исчезла также поставленная перед Советом при его создании задача информировать Президента Российской Федерации о позиции религиозных объединений по вопросам внутренней и внешней политики государства<sup>1</sup>.

А генеральный директор информационного аналитического агентства при Управлении делами Президента А. Игнатъев публично озвучил идею «как можно скорее в законодательном порядке ввести понятие «государственная религия», к которой должны быть отнесены православие и ислам». «Все остальные, — считает он, — должны получить статус “поддерживаемых государством”»<sup>2</sup>. Эта идея была сразу же расценена наиболее авторитетными специалистами по государственно-конфессиональным отношениям как «нелепая или умышленно зловредная». Именно так охарактеризовал ее перешедший на работу из аппарата Правительства в Фонд «Веротерпимость и гражданское согласие» Г. А. Михайлов. Он назвал предложенный А. Игнатьевым путь опасным, ведущим страну в тупик и чреватым конфликтами не только на религиозной почве<sup>3</sup>.

Закон «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г. корректировался при В. В. Путине трижды: 26 марта 2000 г., 21 марта и 21 июля 2002 г. Внесенные в него поправки следовали в целом той же логике, которой был проникнут текст, подписанный Ельциным. Наиболее существенным нововведением представляется последнее: оно было связано с тем, что 1 июля 2002 г. вступил в силу закон «О государственной регистрации юридических лиц». Принятие этого закона означало, в частности, что правила регистрации религиозных организаций должны измениться. Отныне процедура их регистрации стала двухступенчатой. К ней, помимо органов Минюста, было подключено Министерство по налогам и сборам. Что тут же привело к расширению списка оснований, по которым орган, принявший решение о государственной регистра-

<sup>1</sup> Религиозные объединения. Свобода совести и вероисповедания. Нормативные акты. Судебная практика / Сост. к.ю.н. А.В. Пчелинцев, В.В. Ряховский. М., 2001. С. 151.

<sup>2</sup> Независимая газета, 7 сентября 2000.

<sup>3</sup> Михайлов Г.А. Отношения государства и религиозных организаций: вчера и сегодня // Законодательство о свободе совести и правоприменительная практика в сфере его действия. М., 2001. С. 30.

ции религиозной организации, может обратиться в суд с требованием о признании данной организации прекратившей свою деятельность и об исключении ее из единого государственного реестра юридических лиц<sup>1</sup>.

25 июля 2002 г. Президент Путин подписал принятый Федеральным Собранием несколькими днями ранее закон «Об альтернативной гражданской службе». «Казалось бы, на этом закончился затянувшийся на девять лет период правового нигилизма, когда Конституция РФ, имеющая высшую юридическую силу и прямое действие, гарантировала гражданам, убеждениям или вероисповеданию которых противоречит несение военной службы, право на ее замену альтернативной гражданской службой, а реализовать это право было попросту невозможно», — писал по этому поводу сопредседатель Славянского правового центра В. В. Ряховский.

Еще до принятия этого закона Конституционный суд РФ дважды, в мае 1996 г. и в ноябре 1999 г., обращался к этой проблеме. Он установил, что в будущем законе могут быть определены условия и порядок замены военной службы альтернативной гражданской службой, но не само право на нее, которое не нуждается в конкретизации. Оно является индивидуальным и должно обеспечиваться независимо от того, состоит желающий воспользоваться им гражданин РФ в какой-либо религиозной организации или не состоит. Подробно проанализировав только что принятый законодательный акт, В. В. Ряховский пришел к выводу, что он не соответствует Конституции РФ и рано или поздно подвергнется пересмотру.

Религиозные объединения, не дождавшиеся приглашения к участию в разработке концепции их взаимоотношений с государством и светским обществом, создали собственные документы по этому вопросу. «Основы социальной концепции РПЦ» были утверждены в августе — 2000 г., «Основные положения социальной программы российских мусульман» — в 2001 г., «Социальная позиция протестантских церквей России» — в 2003 г., «Основы социальной концепции иудаизма в России» — в 2004 г. Социальная доктрина Католической церкви, общая для всех католиков, в какой бы стране они ни проживали, начала разрабатываться более ста лет тому назад, но ее сводный вариант («Компендиум социального учения церкви») появился в Ватикане в 2004 г. и был издан в переводе на русский язык в 2006-м<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Ряховский В.В.* Вниманию религиозных организаций: правила регистрации меняются вновь // *Религия и право.* 2002. № 2 (27). С. 3.

<sup>2</sup> Все эти документы провозглашают принцип взаимного невмешательства религиозных объединений и государства во внутренние дела друг друга. Все — хотя и в разных выражениях — допускают возможность сотрудничества с государственными структурами и светским обществом в вопросах, представляющих взаимный интерес. Все, признавая необходимость защиты Отечества от внешней

Неудача попыток использовать для ограничения прав неправославных верующих закон 1997 г. не остановила противников религиозного плюрализма. Одним из наиболее активных поборников разделения религиозных организаций России на «наших» и «не наших» является заместитель председатель Комитета Государственной думы А. В. Чуев. В начале мая 2006 г. в интервью одному из интернет-изданий он напомнил, что «уже несколько лет» добивается «принятия закона о социальном партнерстве государства и традиционных религиозных организаций». «Россия, — продолжал он, — всегда была и остается, по сути, в большинстве своем православной страной... На сегодняшний день православие — реальная сила, которая может способствовать и национальному, и духовному, и социальному возрождению, а также улучшению социальной политики». Г-н Чуев избегает прямого утверждения о том, что другие, неправославные общины ве-

---

агрессии, отвергают не только пропаганду войны и насилия, но и «ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны» (как говорится в «Основах социальной концепции РПЦ»).

Вместе с тем в подходе различных религиозных объединений к проблемам войны и мира можно заметить некоторые различия. Так, РПЦ заявляет, что «вопрос о поддержке или осуждении Церковью военных действий нуждается в отдельном рассмотрении всякий раз, когда таковые начинаются или появляется опасность их начала». Совет муфтиев России подчеркивает, что ислам возводит в ранг религиозной обязанности для всех мусульман ведение оборонительной войны с целью защиты Родины. Составители «Основ социальной концепции иудаизма» пишут об отказе оказывать помощь государству в ведении гражданской, либо агрессивной внешней войны. Российские буддисты не разрабатывали собственных доктринальных документов по вопросу от отношений с государством и обществом. Известна, однако, пацифистская позиция их духовного лидера далай-ламы XIV, которому многократно отказывали во въездной визе для встречи с единоверцами в Россию.

Неправославные христиане, которые поименно не были названы в преамбуле к закону 1997 г., провозглашая готовность «отдавать кесарю кесареву», в то же время делают некоторые оговорки относительно военной политики государства. Протестанты, признавая «необходимость наличия вооруженных сил для обеспечения безопасности государства и его граждан», призывают относиться с уважением и «к тем, кто, исходя из христианских и иных убеждений, предпочитает службу без оружия». Римско-католическая церковь, со своей стороны, указывает в «Компедиуме», что «военные несут полную ответственность за действия, попирающие права личностей и народов или нормы международного гуманитарного права», причем «такие действия невозможно оправдать, ссылаясь на подчинение приказам начальства».

Это положение социальной доктрины РКЦ оказалось несовместимым с Уголовным кодексом РФ, который относит неисполнение любого приказа к числу преступлений против военной службы и перечисляет (в статье 332) меры наказания за его совершение.

Понятие «преступный приказ» в УК РФ просто отсутствует. Что уже вызвало коллизии в связи с дошедшими до суда делами об убийстве российскими военнослужащими мирных жителей Чечни, чья непричастность к военным формированиям противной стороны была очевидна (наиболее громкое из этих дел носит имя Э. Ульмана — офицера, который, выполняя приказ вышестоящего начальства, в свою очередь, приказал подчиненным расстрелять задержанных ими в январе 2002 г. шестерых безоружных чеченцев).

рующих такой способностью не обладают, однако иная интерпретация его слов в данном контексте исключена.

Собственно говоря, никакого особого закона о партнерстве государства с «традиционными религиями», под которыми подразумевается прежде всего РПЦ, и не требуется. Такое партнерство, установленное, как мы упоминали выше, еще при Ельцине, набирает обороты от года к году. Что не вызывало бы никаких вопросов, если бы оно не принимало формы, никак не согласующиеся с Конституцией. Однако националистов, которые часто задают тон в российской политике, интересует не столько дружба с РПЦ, сколько возможность установить единомыслие на основе православия, а это единомыслие несовместимо с религиозным плюрализмом.

Когда в начале февраля 2002 г. Ватикан решил учредить в России вместо четырех существовавших ранее апостольских администратур (временных структур Римско-католической церкви) архиепархию в Москве и еще три епархии в Новосибирске, Саратове и Иркутске, в полемику между РПЦ и РКЦ включилось Министерство иностранных дел России. Не отрицая права католиков организовываться в соответствии с собственными каноническими нормами, российское дипломатическое ведомство тем не менее сначала попыталось не допустить осуществления принятого Иоанном Павлом II решения, а потом выразило официальное сожаление тем, что «такое важное решение было принято без должного учета мнения российской стороны». К антикатолической кампании подключилась и Государственная Дума.

А три года спустя, в начале 2005 г., в недрах Думы родилось вызвавшее мировой скандал «письмо пятисот» генеральному прокурору с заведомо провокационным требованием запретить все (!) религиозные и общественные организации евреев. Думские «патриоты» решили довести до сведения генпрокурора, что иудаизм — это религия, «разжигающая у еврейства ненависть к прочему населению страны». Письмо появилось незадолго до посещения В. В. Путиным торжественно-траурного мероприятия, посвященного 60-летию освобождения узников Освенцима. Президент провел тогда параллель между фашизмом и экстремизмом. Позднее письмо депутатов осудил МИД, прямо назвав его антисемитским. Депутаты-«патриоты» обращение отозвали, но обещали после доработки вновь отправить его в Генпрокуратуру<sup>1</sup>.

Разделить религиозные общины России на «свои» и «чужие» предлагает ставший достоянием гласности проект доклада рабочей группы президиума Государственного совета РФ по вопросам противодействия проявлениям религиозного экстремизма в РФ от 30 октября

---

<sup>1</sup> <http://www.Попгал-Credo.ru>, 25 марта 2005.



2002 г. В нем уже сам факт увеличения числа зарегистрированных в России за последнее десятилетие конфессиональных направлений рассматривается, как сугубо негативный. По словам составителей документа, создавшееся положение, обусловленное, в частности, «ростом религиозной экспансии со стороны других государств» (!), «нарушает сложившийся в стране этноконфессиональный баланс».

Составители документа так увлеклись поиском врагов, что зачислили в «тоталитарные» не только многие вероисповедания, получившие официальное признание после проведения государственной религиоведческой экспертизы, но даже организации, руководители которых введены — по решению главы государства — в Совет по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте России.

В списке конкретных предложений значится, среди других, дополнительное включение в «список уполномоченных государственных органов, занимающихся контролем и регламентацией деятельности религиозных организаций» (как следует из этой формулировки, такой список уже существует), еще одного подобного органа — «межведомственного экспертного совета». Публикация документа рабочей группы Государственного совета сначала в кратком изложении на страницах печати, а затем, уже в полном виде, на одном из сайтов Интернета, произвела эффект разорвавшейся бомбы и вызвала публичные протесты лидеров религиозных общин.

Не отстают от центра и субъекты Федерации. Наиболее типичными проблемами, которые возникли там, где государственные структуры пытались ограничить права неправославных религиозных объединений, стали:

— принятие нормативных актов дискриминационного характера, противоречащих Конституции и законодательству РФ, в том числе закону 1997 г. (в той интерпретации, которую дал ему Конституционный суд);

— отказы в регистрации или перерегистрации «чужих» религиозных организаций по сугубо формальным основаниям (особенно часто к ним прибегают городские власти Москвы)<sup>1</sup>;

---

<sup>1</sup> Московские власти демонстративно игнорируют факт регистрации религиозных организаций Министерством юстиции России и лишают многие из этих организаций права свободно осуществлять свою уставную деятельность в столице. В опубликованном в мае 2006 г. очередном докладе Уполномоченного по правам человека в Российской Федерации приводится типичный, как указывается в документе, пример того, как городские структуры «рассматривали» на протяжении восьми лет (и продолжают «рассматривать») вопрос о предоставлении земельного участка для строительства молитвенного дома общины духовных христиан-молочан. После долгих проволочек в 2002 г. по предложению Комитета по архитектуре и градостроительству правительства Москвы общине был подобран участок, расположенный вдали от жилых домов и окруженный пустырями. В ноябре 2004 г. решением Окружной комиссии по вопросам имущественно-земельных отноше-



— попытки воспрепятствовать нормальной деятельности неправославных религиозных объединений, в том числе с помощью зачетов на пребывание в нашей стране приглашенных в установленном законом порядке иностранных священнослужителей, чаще всего христиан — католиков и протестантов;

— отказы в продлении сроков аренды принадлежащих государству помещений, где лишившиеся в годы атеизма и не имеющие собственных культовых зданий конфессии проводили свои молитвенные собрания;

— использование современных информационных технологий для создания образа врага путем распространения недостоверных и даже заведомо ложных сведений о вероучении и повседневной деятель-

---

ний и градостроительству Южного административного округа Москвы (ЮАО) этот участок был официально «зарезервирован» за общиной. Вслед за этим, говорится далее в докладе, «община, пойдя на немалые затраты, подготовила всю необходимую исходно-разрешительную и проектно-сметную документацию. Однако в 2005 г. префектура ЮАО, ссылаясь на протесты жителей близлежащих домов, неожиданно уведомила общину о невозможности предоставления зарезервированного участка. Уполномоченный по правам человека обратился к префекту ЮАО с просьбой представить копии документов, свидетельствующих о несогласии жителей близлежащих домов на строительство молитвенного дома. Из полученных документов следует, что опрос жителей проводился еще в июне 2004 г., то есть до принятия решения о резервировании участка. Всего в опросе приняло участие 297 человек (а не 1142 человека, как указано в итоговом протоколе). При этом только 21 человек из 297 проживает в домах, которые были включены в консультативный опрос. Больше того, проверкой установлено, что часть лиц, указанных в протоколах опроса как высказавшиеся против строительства молитвенного дома, на самом деле в опросе не участвовала. По мнению Уполномоченного, совокупность изложенных обстоятельств позволяет предположить, что данные опроса жителей (в любом случае носящие лишь рекомендательный характер) были, скорее всего, грубо фальсифицированы. В течение 2005 г. Уполномоченный шесть раз обращался в городские инстанции с просьбой разобраться в сложившейся ситуации и принять меры для восстановления прав верующих граждан. Наконец в ноябре поступил ответ от мэра Москвы Ю. М. Лужкова, в котором опять-таки со ссылкой на несогласие жителей подтверждается отказ предоставить общине указанный участок, а для строительства молитвенного дома предлагаются на выбор три новых участка. Проверкой на месте было установлено, что на этих участках расположены полностью заселенные жилые дома. В итоге дело о выделении земельного участка христианам-молоканам грозит опять затянуться на долгие годы». Вывод авторов доклада: «Представляется, что в вопросе о выделении участка общине духовных христиан-молокан городские власти заняли безответственную позицию и сознательно затягивают решение».

В том же докладе сообщается, что сейчас аппарат Уполномоченного ежегодно получает от 200 до 250 обращений по фактам нарушения права на свободу совести. «Почти все они коллективные, — говорится в докладе, — и, таким образом, в них отражена позиция тысяч граждан, воспринимающих как ущемление их прав некоторые действия органов государственной власти и местного самоуправления, чиновников, представителей правоохранительных и судебных органов, журналистов и отдельных общественных деятелей. В числе заявителей представители различных конфессий: православных (не относящихся к Московской патриархии), старообрядческих, мусульманских, протестантских и других».

ности «нетрадиционных», по определению некоторых должностных лиц, общин верующих<sup>1</sup>.

20 апреля 2006 г. руководители Славянского правового центра А. В. Пчелинцев и В. В. Ряховский обратились к председателю Верховного Суда В. М. Лебедеву и генеральному прокурору Российской Федерации В. В. Устинову с открытым письмом, в котором обращают их внимание на факты нарушения принципа светского характера судопроизводства в Московском городском суде, где в нарушение действующего законодательства сооружена православная часовня.

Клерикально ангажированный состав суда отказался дать санкцию на перерегистрацию в столице московского отделения протестантского объединения Армия Спасения, которое внесено в государственный реестр Минюста России<sup>2</sup>. Кроме того, он признал

<sup>1</sup> Многочисленные примеры посягательств на права верующих можно найти в сборниках документов ежегодных конференций МАРС, докладах Уполномоченного по правам человека в РФ, публикациях неправительственных правозащитных организаций, информационно-аналитических материалах, изданных совместно Институтом религии и права и Институтом «Открытое общество», а также в информационных бюллетенях «Религия, церковь в России и за рубежом» (издатель — Российская академия государственной службы при Президенте Российской Федерации) и коллективных монографиях Института Европы и других институтов РАН, а также на страницах печати.

В январе 2001 г. Российское отделение МАРС направило в МВД РФ письмо с просьбой «предоставить информацию о фактах нанесения ущерба и причинения вреда личности, обществу и государству со стороны «нетрадиционных религий». Месяц спустя пришел ответ, подтверждающий по существу, что такими фактами Министерство не располагает. В мае 2006 г. Славянский правовой центр сообщил, что к этому моменту ни одного судебного решения по подобным обвинениям так и не появилось

<sup>2</sup> Почин Москвы был подхвачен в Великом Новгороде. По сообщению Славянского правового центра, Управление Федеральной регистрационной службы по Новгородской области подало иск о ликвидации местной религиозной организации «Армия Спасения» в областном центре. Регулярные проверки деятельности корпуса «Армии Спасения» начались в апреле 2005 г. Сотрудники регистрационной службы методично посещали общину Армии Спасения, находя все больше и больше формальных нарушений, по существу целенаправленно стремясь довести дело до суда.

25 апреля 2005 г. руководителю организации Вадиму Хурину было указано на то, что в расписании программ, которое висит в зале, где проходят занятия воскресной школы, нет полного наименования организации. Расписание было исправлено верующими. 29 сентября областная прокуратура потребовала предоставить списки членов организации, документы о приеме и исключении членов корпуса.

19 октября В. Хурин получил представление областной прокуратуры, в котором указывалось на то, что Армия Спасения вовлекала в свою деятельность детей. Прокуратура ссылалась на п. 5 ст. 3 закона «О свободе совести», который запрещает вовлечение малолетних в религиозную деятельность. Но в прокурорском представлении умалчивалось о том, что, согласно тому же закону, вовлечение малолетних запрещается только в том случае, когда происходит без их согласия и против воли родителей. Между тем в самом представлении прокуратуры сообщается, что и дети, и их родители принимали участие в церемонии посвящения в «младшие солдаты».

правомерной ликвидацию московской общины Свидетелей Иеговы, хотя их общероссийская структура также имеет официальную государственную регистрацию.

---

16 ноября уже Федеральная регистрационная служба потребовала внести изменения в устав Армии Спасения, который якобы противоречит закону о некоммерческих организациях. В п. 6.3 устава указывается, что имущество организации после удовлетворения требований кредиторов направляется на благотворительные цели после ликвидации, в то время как в ст. 20 закона о некоммерческих организациях говорится, что то же самое происходит при ликвидации (а не после). Разница, как видим, не столь уж велика, но 18 января 2006 г. новгородская структура Армии Спасения внесла требуемые изменения в свой устав.

Но и на этом власти не успокоились. 10 февраля 2006 г. регистрационная служба отказалась зарегистрировать измененный устав Армии Спасения под тем предлогом, что в нем не указаны виды предпринимательской деятельности, которые соответствуют целям и задачам религиозной организации, хотя Армия Спасения такой деятельностью не занимается. В результате 23 марта корпусу Армии Спасения пришлось снова подать документы на регистрацию. 29 марта этого года регистрационная служба уведомила общину о том, что до 20 апреля та должна предоставить все документы, касающиеся ее уставной деятельности, а также справки и акты проверок этой деятельности ревизионными и налоговыми органами. 19 апреля такие документы были предоставлены. И все же 21 апреля общине было опять отказано в регистрации ее устава, на этот раз по той причине, что в деятельности Армии Спасения принимает участие только 9 членов, хотя согласно ст. 8 п. 3 закона о свободе совести должно быть по крайней мере 10 участников организации.

В итоге 26 апреля регистрационная служба провела дополнительную проверку, после чего в начале мая 2006 г. обратилась в суд с требованием ликвидировать Армию Спасения из-за «отсутствия минимальной численности» и в связи с привлечением малолетних в организацию в качестве членов. Регистрационная служба не приняла во внимание тот факт, что в 2003 г. при регистрации у Армии Спасения было 11 учредителей, а 12 мая 2006 г. совет организации принял новых членов корпуса и представил расписки родителей на 11 детей с согласием на посещение ими занятий в воскресной школе Армии Спасения. Вместе с тем верующих удивила попытка регистрационной службы столь быстро передать дело о ликвидации в суд. 16 мая судья Новгородского областного суда Ю. А. Колокольцев рассмотрел исковое заявление, а 29 мая провел предварительные слушания, назначив первое судебное заседание на начало июня 2006 г.. Сам алгоритм действий областной прокуратуры и регистрационной службы в Великом Новгороде, по словам адвоката Владимира Ряховского, представляет собой пример ничем не объяснимой и явной дискриминации по отношению пусть и к небольшой, но зарегистрированной и в России в целом и в Великом Новгороде, в частности организации. Трудно, по мнению Ряховского, назвать государственным подходом попытку по сути загнать христианскую общину в подполье.

Регистрационная служба, сказал В. Ряховский, стала продолжательницей традиции подачи таких исков, над которыми смеется европейское сообщество и которые подрывают имидж России на мировой арене. Так, 24 июня 2004 г. Европейский суд по правам человека в Страсбурге признал приемлемой жалобу московского отделения Армии Спасения на решение Пресненского суда г. Москвы (от 5 июля 2000 г.), который отказал в перерегистрации столичному корпусу Армии Спасения. Пресненский суд всерьез признал Армию Спасения, евангельское протестантское движение, которое занимается социальной работой, «восстановленной организацией», насаждающей «казарменную дисциплину».

Нарушение прав верующих в России не раз становилось одной из главных тем периодических докладов Комиссии США по международной религиозной свободе. Эта комиссия, состоящая из 11 экспертов, была создана после принятия в конце 1998 г. Конгрессом Акта о международной религиозной свободе (IRFA) и действует в рамках хельсинкских договоренностей, участницей которых является и Российская Федерация. Как указывается в ее последнем докладе, представленном 14 декабря 2006 г., «Комиссия считает, что политический авторитаризм в сочетании с растущим национализмом и подчас произвольной реакцией властей на проблемы внутренней безопасности представляют угрозу для прав человека в России, в том числе для представителей религиозных и национальных меньшинств... Во многих сферах гражданской жизни, в том числе в области свободы вероисповедания, параметры свободного участия в общественной деятельности все больше зависят от взаимоотношений конкретной группы или объединения с государством, а не от закона».

Соблюдение нашей страной обязательств, взятых на себя при вступлении в Совет Европы, в том числе в отношении свободы совести, анализируется также Парламентской ассамблеей Совета (ПАСЕ). Еще одна международная инстанция — Европейский суд по правам человека — изучает в настоящее время целую серию жалоб россиян в связи с противозаконными, по их мнению, действиями российских властей, в том числе по делам о свободе совести. 11 января 2007 г. суд принял решение, которым удовлетворил жалобу членов религиозной группы «Свидетелей Иеговы» из Челябинска. Судьи признали, что в случае с членами этой группы была нарушена ст. 9 Европейской конвенции по правам человека (свобода мысли, совести и религии) и ст. 6 (право на справедливое судебное разбирательство). Российская Федерация обязывается выплатить заявителям 30 тысяч евро в качестве возмещения морального ущерба и 60 544 евро в качестве компенсации издержек. Жалоба на неправомерность ликвидации московской общины той же церкви не рассматривалась, но отныне в этом нет и необходимости. Это решение Европейского суда стало второй победой представителей религиозных меньшинств России. В октябре 2006 г. он удовлетворил жалобу российской религиозной организации — Армии Спасения — и вынес решение о том, что Управление юстиции г. Москвы незаконно отказало в ее перерегистрации. И в этом случае государство-ответчик Российская Федерация должно будет выплатить истцу крупную сумму денег в счет погашения его морального ущерба.

«Асимметричным» ответом России на критику Западом ее политики по отношению к религиозным меньшинствам стало проведение в Москве 4—5 июля 2006 г. Всемирного саммита религиозных ли-

дерев. На открытии московского саммита выступил В.В. Путин, заявивший, что «отношения религиозных объединений и государства в нашей стране строятся на принципах свободы и совести, свободы совести и вероисповедания, на равенстве всех религиозных организаций перед законом, невмешательстве государства в их деятельность». иная оценка положения в этой области дана в последнем годовом отчете Уполномоченного по правам человека в РФ В.П. Лукина. В нем сообщается, что аппарат Уполномоченного «ежегодно получает от 200 до 250 обращений по фактам нарушения права на свободу совести», причем «почти все они коллективные и, таким образом, в них отражена позиция тысяч граждан» России»<sup>1</sup>.

## Краткие выводы

1. Позиция государственных структур по вопросам отношений с религиозными объединениями отличается непоследовательностью и противоречивостью. Зачастую наблюдается разрыв между словами политических руководителей страны, которые отражают общечеловеческие ценности и соответствуют Конституции и международно-правовым обязательствам России в области прав человека и религиозной свободы, и конкретными делами, идущими в прямо противоположном направлении.

2. Несмотря на все трудности и попытки отката назад, к официальному единомыслию, в России впервые за ее тысячелетнюю историю сформировался религиозный плюрализм.

3. Такой же реальностью является стремление значительной части политической элиты превратить православие в суррогат «национальной идеи», призванной заменить ушедшую в прошлое советскую идеологию.

4. При попустительстве властей нарастают ксенофобия, национальная и религиозная нетерпимость, грозящая взорвать изнутри хрупкий еще гражданский мир и согласие, поддерживаемое наиболее дальновидными представителями религиозной элиты.

5. Судьба России как одной из ведущих держав современного мира в значительной степени зависит от того, сложится ли у нас многонациональная и многоконфессиональная российская идентичность (как складывается сейчас европейская) или дело сведется к заведомо тщетным попыткам адаптировать к условиям XXI в. прежнюю русско-православную идентичность, делая вид, что эти два понятия совпадают.

---

<sup>1</sup> <http://religion.sova-center.ru/discussions/197B344/3D13257/84C2CA8>

Глава 3  
Анатолий Красиков

## Русская Православная Церковь От «службы государевой» к испытанию свободой

РПЦ — самая крупная религиозная организация трех независимых государств: России, Украины и Белоруссии. Ее тысячелетняя история сплелась воедино с историей трех восточнославянских народов. Многие особенности их образа жизни и общественного сознания так или иначе связаны с опытом Церкви, как позитивным, так и негативным.

На протяжении веков лучшие представители православия стремились привить народу идеалы христианства, выраженные в ветхозаветных заповедях Моисея и новозаветной Нагорной проповеди Христа. Их в памяти поколений множество — подвижников, которые звали к миру и справедливости, как это делали, например, заволжский старец Нил Сорский, поднявший знамя личного бескорыстия и религиозной терпимости, московский митрополит Филипп (Колычев), осмелившийся осудить опричнину, дивеевский монах Серафим, звавший тех, кто к нему приходил, «стяжать дух мирен».

Однако в прошлом, как и сегодня, были и такие, кто не следовал этим идеалам и даже действовал вопреки им в поисках личной или корпоративной выгоды. Именно их имел в виду нынешний Патриарх, цитируя новомученика о. Валентина Свенцицкого, который в 1920-е гг. неоднократно подвергался преследованиям властей и умер в сибирской ссылке в 1931 г.: «Всякий грех в Церкви не есть грех Церкви, а есть грех против Церкви»<sup>1</sup>.

Не следовало этим идеалам и дореволюционное «православное» государство, а его руководители, как, впрочем, и руководители других государств, думали прежде всего о своей власти и привилегиях. В итоге, по меткому наблюдению известного православного мыслителя Н. А. Бердяева, «христианство было приспособлено к царству кесаря. Было сделано открытие, что христианство не есть только истина... Сделаны были ложные выводы из учения о первородном грехе, оправдывающие всякое существующее зло и несправедливость»<sup>2</sup>.

Государственный аппарат следил за тем, чтобы подданные прави-

<sup>1</sup> *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Сборник избранных трудов к годовщине интронизации 1990—1991. М., 1991. С. 138.*

<sup>2</sup> *Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990. С. 140.*

телей сполна выполняли свои обязанности перед Церковью, и в случае уклонения от этих обязанностей виновный наказывался по всей строгости законов — долгое время вплоть до смертной казни. В свою очередь, церковные архиереи сначала неофициально, а со времен Петра I и во исполнение специальной присяги государю обязывались «верно служить» династии. «Присяга эта, — писал известный историк Церкви, последний обер-прокурор Святейшего правительствующего синода Российской империи А. В. Карташев, — почти 200 лет смиренно переживалась русской иерархией, как кровотокающая незараставшая рана»<sup>1</sup>.

Конечно, было бы неправомерно рассматривать дореволюционную Церковь как простой филиал охраны. И все же, как отмечает современный религиовед доцент Московского юридического института МВД РФ М. Д. Шевченко, факт остается фактом: «Церковь погрязла в полицейских делах». Огосударствление «изменило не только ее, но и сущность государства, которое становится полицейским»<sup>2</sup>.

Нет поэтому ничего удивительного в том, что после свержения монархии в 1917 г. миллионы православных россиян подняли руку не только на царя, но и на Церковь, в которой они видели неотъемлемую составную часть государственной машины. Наступал следующий драматический период церковной истории. И не осознав масштабов этой трагедии, не разобравшись в ее механизмах, нельзя понять того, что происходит с Церковью в наши дни.

Демократические преобразования 1988—1991 гг., принесшие Церкви свободу, поставили ее руководителей перед вопросом о самоидентификации перед лицом государства, которому их предшественники служили и при «православных государях» и при атеистах. Новый Предстоятель РПЦ Алексей II, чье избрание на престол 10 июня 1990 г. определило всего на два дня провозглашение государственного суверенитета России, сразу же четко и недвусмысленно высказался за полную независимость от светских властей. Он неоднократно напоминал своей пастве, что, связывая себя в прошлом с тем или иным государственным и общественным строем, Церковь оказывалась в положении политической вдовы всякий раз, когда на смену одному режиму приходил другой<sup>3</sup>.

15-летний опыт жизни в условиях уже осязаемой, но еще очень хрупкой свободы совести при равенстве религиозных объединений перед законом для Русской церкви абсолютно нов и уникален. Как нов и уникален он для всех россиян. Тем важнее четко представлять себе, с какой исходной позиции началась нынешняя, постсоветская эволюция отношений между Церковью, обществом и государством

<sup>1</sup> *Карташев А.В.* Очерки по истории Русской церкви. Т. II. — М., 1991. С. 352—353.

<sup>2</sup> *Шевченко М.Д.* Духовная культура Западной Европы и России. М., 1999. С. 79—94.

<sup>3</sup> Патриарх / Текст и фотосъемка Е. Комарова; общ. ред. И. Комаровой. М., 1993. С. 30.



ными структурами и что нужно сделать для того, чтобы избежать преступлений прошлого и не оказаться ввергнутыми во вчерашний день.

## 1. Наследие прошлого

**1. Конец дореволюционной церкви.** Переход в положение «политической вдовы царского самодержавия» начался для Церкви с события, которое при иных внешних обстоятельствах поставило бы ее в авангард движения за новое, современное прочтение неизменных канонов православия при сохранении верности основам христианского вероучения. Впервые за два с лишним столетия Православная (или Греко-православная) Российская Церковь, как она тогда именовалась, смогла созвать всех своих епископов и представителей мирян на Поместный собор — высший руководящий орган церковного управления. Собор открылся 15 августа 1917 г., то есть после отречения Николая II, но до большевистского переворота, и заседал по 7/20 сентября 1918 г., когда новые власти конфисковали помещение, в котором проходила его работа.

Октябрь 1917 г. побудил участников собора откликнуться на начавшийся разгул насилия, и они охарактеризовали происходящие события как «нашествие антихриста и беснующееся безбожие». Получив известие об убийстве в Киеве митрополита Владимира и других зверствах большевиков, они приняли решение «установить возношение в храмах за богослужением особых прошений о гонимых ныне за Православную веру и Церковь и скончавших жизнь свою исповедниках и мучениках... установить по всей России ежегодное молитвенное поминовение»<sup>1</sup>.

За относительно короткий промежуток времени от начала до вынужденного прекращения своей работы собор сделал исключительно много. Он избрал первого с петровских времен Патриарха (им стал ныне канонизированный церковью митрополит Тихон (Белавин, правильнее — Беллавин<sup>2</sup>); поддержал предложение выдающегося церковного деятеля С. Н. Булгакова, «в силу коего Православная Церковь в России должна быть в союзе с государством, но под условием своего свобод-

<sup>1</sup> Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 135.

<sup>2</sup> В миру — Василий Иванович Беллавин. Род. в 1865 г. в Псковской губ. в семье священника. В 1891 г. принял монашеский постриг с именем Тихон. Через 6 лет стал епископом и на протяжении семи лет возглавлял митрополию Православной церкви в Америке. Предлагал преобразовать ее в будущем в автокефальную церковь. Будучи отозван на родину, служил в Ярославской и Литовской епархиях. Был избран патриархом 5 ноября 1917 г. Пережил вождя большевиков всего на год. Когда в мавзолее Ленина прорвало канализацию, заметил: «По мощам и елей». Подвергался преследованиям и, по словам некоторых авторов, был отравлен. Скончался в день праздника Благовещения 7 апреля 1925 г. Перед кончиной сказал: «Скоро наступит ночь, темная и длинная».



ного внутреннего самоуправления»; вынес определение об упразднении общеобязательной церковной политики, потребовав, «чтобы никто не занимался политикой от имени Церкви, а только от своего имени».

Собор высказался за установление новой структуры Православной российской церкви, основанной на широких началах выборности — от Патриарха и епископов до руководителей самоуправляемых приходов, за привлечение женщин к деятельному участию в церковном служении, за оказание поддержки братствам ученых монахов. Впервые на этом уровне развернулась дискуссия о свободе совести, равноправии конфессий, старом и новом календаре, языке богослужения<sup>1</sup>. Собор даровал автономию Украинской православной церкви (позднее, в 1921 г., этот статус был «временно» упразднен) и приступил к обсуждению вопроса о восстановлении автокефалии Грузинской православной церкви (закончить его обсуждение тогда так и не удалось, и отношения этих двух «Церквей-сестер» были официально оформлены лишь в 1943 г.)<sup>2</sup>.

На своем последнем, 170-м заседании 7/20 сентября 1918 г. собор принял постановление, поручавшее Синоду «создать постоянную комиссию с отделениями в России и за рубежом для дальнейшего изучения старокатолической и англиканской проблемы, чтобы путем контактов со старокатоликами и англиканами преодолеть трудности, стоящие на пути соединения, и по возможности способствовать скорейшему достижению конечной цели»<sup>3</sup>.

Тем временем события в стране приобретали все более трагический характер. В марте 1922 г. В. И. Ленин обратился к члену политбюро ЦК РКП(б) с секретным письмом, в котором потребовал воспользоваться поразившим Россию голодом, чтобы «с беспощадной решительностью» провести изъятие церковных ценностей, прибегнув к массовым расстрелам «реакционного духовенства». «Чем больше число представителей реакционного духовенства и реакционной буржуазии удастся нам по этому поводу расстрелять, тем лучше. Надо именно теперь проучить эту

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: Поместный собор 1917—1918 годов. Материалы IX конференции в Бозе, Италия // Церковь и время. 2003. № 4 (25). С. 127—224.

<sup>2</sup> Грузинская православная церковь — одна из древнейших христианских церквей. Ее утверждение в качестве государственной произошло после крещения грузинского царя Мириана в 326 г. Автокефалию получила в V в., но утратила после присоединения Грузии к России в конце XVIII в. «Синодальные чиновники лишили ее законного патриаршего возглавления и пытались интегрировать в качестве «эксархата», — отмечает нынешний католикос-патриарх всея Грузии Илия II. — Грузинский язык изгонялся из церкви и школы. Восстановление грузинского патриаршества последовало 25 марта 1917 г., на полгода раньше, чем в России, так что Грузинская церковь преподала хороший пример инициаторам Поместного собора Русской православной церкви в 1917—1918 гг.» (Церковно-общественный вестник. 10 апреля 1997 № 13. С. 1—2).

<sup>3</sup> Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902—1998. М., 1999. С. 66—67.

публику так, чтобы на несколько десятков лет ни о каком сопротивлении они не смели и думать», — писал основатель советского государства<sup>1</sup>.

Указание вождя было выполнено. Смерть в годы советского террора приняли более 100 архиереев, десятки тысяч священнослужителей и сотни тысяч православных мирян. Многие видные деятели Церкви оказались в вынужденной эмиграции. Церковь была тогда ограблена на 2,5 миллиарда золотых рублей, причем зерна для голодающих власти заказали всего на один миллион, да и то на семена. Как отмечал председатель Комиссии при Президенте РФ по реабилитации жертв политических репрессий А. Н. Яковлев, почти все деньги «пошли на личное обогащение «вождей» и на “мировую революцию”»<sup>2</sup>. «Последствия этих гонений сказываются и в наши дни», — констатирует один из авторов изданного Церковно-научным центром «Православная энциклопедия» к юбилею 2000 г. одноименного справочника игумен Дамаскин (Орловский).<sup>3</sup>

Совсем другой жизнью жила русская православная эмиграция, сгруппировавшаяся вокруг трех основных центров: югославского, китайского и французского. По названию городка Сремские Карловцы, в Югославии, где в 1922 г. состоялся первый собор православных эмигрантов из России, эту их часть стали называть «карловчанами», а церковную структуру, которая формировалась как временная («до изгнания большевиков»), — «карловацкой» церковью, или Русской православной церковью за рубежом (РПЦЗ). Возглавлял ее митрополит Антоний (Храповицкий), а после его смерти (1936) митрополит Анастасий (Грибановский). После Второй мировой войны «карловчане», скомпрометировавшие себя сотрудничеством с Гитлером, эмигрировали вторично, на этот раз из Югославии, и почти в полном составе переселились в США.

РПЦЗ с самого начала была крайне политизирована и жила мечтой о реванше под знаменами царского самодержавия. Высланный из России в сентябре 1922 г. вместе с большой группой демократически настроенных интеллектуалов и обосновавшийся во Франции Н. А. Бердяев дал удивительно емкую характеристику архетипа «белого» эмигранта-«карловчанина». «В нем, — писал он, — была каменная нераскаянность, отсутствие сознания своей вины и, наоборот, гордое сознание своего пребывания в правде... Эмиграция правого уклона терпеть не может свободы и ненавидит большевиков совсем не за то, что они истребили свободу. Свобода мысли в эмигрантской среде признавалась не более, чем в большевистской России»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Известия ЦК КПСС. 1990. № 4. С. 192—193.

<sup>2</sup> Яковлев А. Н. По мощам и елей. М., 1995. С. 89.

<sup>3</sup> Православная энциклопедия. Русская Православная Церковь. М., 2000. С. 186.

<sup>4</sup> Бердяев Н. Самопознание. М., 1998, С. 495—496. Эта книга впервые увидела свет в 1949 г., через несколько месяцев после кончины ее автора.

В юрисдикцию синода «карловчан» вошли и церковные деятели, ушедшие вместе с потерпевшими поражение на Дальнем Востоке и в Сибири частями белой армии в Китай. Еще с дореволюционных времен там функционировали приходы обращенных в православие русскими миссионерами местных жителей (около 5 тыс. человек). Появление 100 тыс. пришельцев из России коренным образом изменило лицо этого края. На северо-востоке Китая образовалось 50 новых русских приходов. Правящий архиерей Харбинской епархии архиепископ Нестор (Анисимов) сначала находился в каноническом общении с РПЦЗ, но потом восстановил контакт с Московской патриархией.

Японская оккупация, вторая мировая война, разгром Квантунской армии советскими войсками, перешедшими границу с Манчжурией в августе 1945 г., и, наконец, победа китайских коммунистов в войне с чанкайшистами создали принципиально новую ситуацию. Часть белоэмигрантов покинула эти места, перебравшись дальше на юг, другие бежали на Тайвань вместе с остатками армии Чан Кайши. Были и такие, кто вернулся на родину, повторив судьбу других репатриантов, оказавшихся по или против воли в СССР. Владыка Нестор приветствовал советских воинов-освободителей, но в 1947 г. был арестован и провел 8 лет в ГУЛАГе. Скончался он в 1962 г. на свободе, но вдали от своей паствы<sup>1</sup>.

«Русские парижане» в большинстве своем сторонились православных экстремистов. Их духовным руководителем стал митрополит Евлогий (Георгиевский), чьи воспоминания, опубликованные в России в 1994 г., рисуют яркую картину заката империи, гражданской войны и жизни вынужденных беженцев на чужбине. Получив право управления русскими приходами на строго каноническом основании, этот архиерей строил Церковь, способную жить в условиях открытого гражданского общества и реального мировоззренческого плюрализма. Как отмечает российский издатель его мемуаров диакон (ныне священник) Илья Соловьев, митрополит Евлогий выступал против «боязни свободы слова, мысли, духовного творчества»<sup>2</sup>.

С именем Евлогия, который в 1931 г. перешел под омофор Патриарха Константинопольского, связано основание Парижского Сергиевского подворья и Богословского института, рядом с ним трудились такие известные православные мыслители и ученые как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, В. В. Зеньковский, А. В. Карташев, общественная деятельница Е. Ю. Скобцова (прославившаяся позже как мать Мария) и многие другие. Здесь же начинали свое церковное служение декан Свято-Владимирской семинарии Православной церкви в Америке

<sup>1</sup> *Митрополит Нестор* (Анисимов). Мои воспоминания. М., 1995.

<sup>2</sup> *Митрополит Евлогий* (Георгиевский). Путь моей жизни: Воспоминания. М., 1994.

(не путать с РПЦЗ) протопресвитер Александр Шмеман и создатель Сурожской епархии РПЦ в Англии митрополит Антоний (Блум).

За год до кончины (он умер в 1946 г.) митрополит Евлогий решил вернуться под юрисдикцию Москвы, был в нее принят, но открыть новую страницу в истории русских парижан уже не успел. Большинство подчиненных ему приходов с его же устного согласия остались верны Константинопольскому патриархату, независимому, в отличие от Московского, от каких бы то ни было государственных структур. Мнение практически всех представителей этой группы православных эмигрантов о православии на родине резюмировал в своей последней книге один из самых блестящих православных проповедников о. Александр Шмеман (1921—1983): «Мы здесь, на свободе, можем рассуждать и думать. Россия живет исповеданием и страданием. И это страдание, эта верность — есть дар Божий, благодатная помощь»<sup>1</sup>.

**2. «Сергианство».** Одновременно с физическим уничтожением верующих, следуя указаниям партийного руководства, спецслужбы развернули работу по разложению канонических структур православия и других религиозных объединений страны. Это обстоятельство в значительной степени облегчает понимание такого явления в православии, каким стало обновленческое движение «Живая церковь», которое было создано в противовес Патриарху в 1922 г.

Первоначально к этому движению примкнули многие сторонники сформировавшегося еще в марте 1917 г., сразу же после свержения монархии, «Всероссийского союза демократического православного духовенства и мирян». Они выступали за освобождение от опеки властей, в защиту принципов раннего христианства, за радикальное обновление церковной жизни. Логика гражданской войны и классовой нетерпимости привела обновленцев в лагерь «красных», которые не преминули использовать неожиданных попутчиков в собственных целях.

О том, как это делалось, рассказано в отчете, направленном в Политбюро компартии 30 октября 1922 г. первым главным «куратором» Церкви со стороны спецслужб, руководителем шестого секретного отдела Главного политического управления Е. А. Тучковым<sup>2</sup>. Как выявилось

<sup>1</sup> Шмеман И. Евхаристия. М., 1992. С. 5.

<sup>2</sup> «Пять месяцев тому назад, — писал автор отчета, — в основу нашей работы по борьбе с духовенством была поставлена задача борьбы с тихоновским реакционным духовенством и, конечно, в первую очередь с высшими иерархами, как то: митрополитами, архиепископами, епископами. Для осуществления этой задачи была образована группа, так называемая Живая церковь, ... что дало нам возможность посорить попов с епископами... Наряду с множеством статей, воззваний, речей, в которых клеймились тихоновская и монашеско-архиерейская политика, попы (живоцерковники), взяв в свои руки верховную церковную власть, приступили к удалению от управления епархиями тихоновских архиереев и замене их

в дальнейшем, однако, этот путь оказался тупиковым. Органы госбезопасности слишком явной причастностью к деятельности церкви обновленцев скомпрометировали ее настолько, что в конце Великой Отечественной войны сами же поставили вопрос о ее ликвидации<sup>1</sup>. Вопрос был решен по-большевистски быстро, и обновленчество кануло в Лету.

Вернемся, однако, в середину 20-х гг., когда в практическую плоскость был поставлен вопрос: быть церкви или не быть. Патриарх Тихон подвергся домашнему аресту, угрозам оказаться под судом по обвинению в совершении уголовных преступлений, моральному и физическому давлению с разных сторон. Сознавая всю серьезность опасности, которая нависла над судьбой ПРЦ, стремясь провести ее, как выразился писатель Александр Нежный, между Сциллой тайной полиции и Харибдой обновленчества<sup>2</sup>, он сделал нелегкий выбор. Созвав 7 апреля 1925 г. экстренное заседание Синода, Патриарх подписал обращение к пастве, в котором заявлял, что «раскаивается» в своих «проступках против государственного строя». А несколько часов спустя его не стало. «Он ушел мучеником и таким останется в молитвенной памяти поколений», — пишет А. Нежный<sup>3</sup>.

Незадолго до смерти Предстоятель Церкви составил завещание. В нем он перечислил имена кандидатов в местоблюстители патриаршего престола, которые должны были руководить аппаратом церкви вплоть до избрания нового Патриарха. Ими были митрополит Казанский Кирилл, митрополит Ярославский Агафангел и — в случае, если они не смогут вступить в должность, — митрополит Крутицкий Петр (Полянский). Поскольку, как и предвидел патриарх, большевики подвергли обоих архиереев, названных первыми, репрессиям, отправив их в ссылку, законным местоблюстителем патриаршего престола стал митрополит Петр. Его права были утверждены на Архиерейском соборе, который состоялся в апреле 1925 г., вскоре после погребения патриарха. С этого момента Архиерейские соборы РПЦ не собирались целых 18 лет, до 1943 г., когда в условиях войны с Гитлером Сталин решил внести изменения в религиозную политику.

Митрополит Петр недолго оставался на свободе и вскоре оказался под стражей. Предчувствуя близкую расправу, он, в свою очередь,

---

лояльными по отношению к Соввласти. Эта задача в течение пяти месяцев более чем наполовину выполнена» (Вопросы истории. 1993. № 8. С. 45—46).

<sup>1</sup> Председатель Совета по делам РПЦ при Правительстве СССР чекист Г. Г. Карпов направил в августе 1944 г. И. В. Сталину докладную записку, в которой предложил «ускорить процесс окончательного распада» обновленческой церкви (ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 3. Л. 7). Полный текст этого документа опубликован в книге М. И. Одинцова «Власть и религия в годы войны» (М., 2005. С. 370—372).

<sup>2</sup> *Нежный А.И.* Допрос Патриарха. М., 1997. С. 29.

<sup>3</sup> Там же. С. 338.

назвал имена заместителей патриаршего местоблюстителя, рассчитывая, что хотя бы один из них сможет принять эстафету временного руководства церковью в ожидании момента, когда появится возможность провести выборы Патриарха. Среди них были неоднократно подвергавшийся арестам митрополит Ленинградский Иосиф (Петровых) и митрополит Нижегородский Сергей (Страгородский), который так же побывал в следственном изоляторе спецслужб.

Сегодня в нашем распоряжении — потрясающий документ: письмо митрополита Петра председателю ОГПУ В. Р. Менжинскому. В нем местоблюститель патриаршего престола категорически отвергает сделанное ему руководителем органов госбезопасности предложение об агентурном сотрудничестве. «Подобного рода занятия, — писал митрополит, — несовместимы с моим званием и к тому же несходны моей натуре». Как и следовало ожидать, владыка Петр так и не вышел на свободу. В 1937 г. он был расстрелян.

В итоге на протяжении полутора десятков лет Церковью, вернее, тем, что от нее осталось, реально руководил в качестве заместителя местоблюстителя патриаршего престола митрополит Сергей (Страгородский)<sup>1</sup>, который также не избежал нескольких месяцев лишения свободы. В апреле 1927 г. ему было разрешено переехать в Москву, а 29 июля 1927 г. он обнаружил тщательно отредактированное представителем государства послание, обычно называемое декларацией.

В декларации говорилось о том, что православные верующие считают Советский Союз своей «гражданской родиной, радости и успехи которой — наши радости и успехи, а неудачи — наши неудачи». «Нам, — указывалось далее в документе, — нужно не на словах, а на деле показать, что верными гражданами Советского Союза, лояльными к советской власти, могут быть не только равнодушные к православию люди, не только изменники ему, но самые ревностные его приверженцы, для которых оно дорого как истина и жизнь, со всеми его догмами и преданиями, со всем его каноническим и богослужебным укладом»<sup>2</sup>.

В августе того же года НКВД зарегистрировал сформированный митрополитом Сергием синод, который «в целях укрепления пошат-

<sup>1</sup> Выпускник Петербургской духовной академии, этот церковный деятель стал епископом еще в начале века, в 1901 г. С 1905 г. владыка Сергей — архиепископ Финляндский и Выборгский, с 1917 — митрополит Нижегородский. До большевистского переворота был известен как решительный противник подчинения церкви государству, поборник патриаршества. В условиях большевистской диктатуры и ему пришлось испить до дна горькую чашу унижений и почти всеобщей враждебности. Владыка Сергей не был среди тех, кому патриарх Тихон, умирая, поручал заботу о судьбах Русской православной церкви. Его имя было названо митрополитом Петром до того, как сам он лишился свободы (а впоследствии и жизни).

<sup>2</sup> Русская православная церковь и коммунистическое государство 1917—1941. М., 1996. С. 224—228.

нувшейся церковной дисциплины» начал увольнять на покой или перемещать на другие кафедры заключенных, сосланных или высланных архиереев. Осудившие заместителя местоблюстителя митрополита Агафангел и Иосиф, а также многие другие церковные архиереи были репрессированы. Митрополит Агафангел в том же году умер, а митрополит Иосиф, возглавивший «катакомбную» Истинно-православную Церковь, как и митрополит Петр, был расстрелян в 1937 г.

К 1939 г. канонические структуры прежней ПРЦ на родине были практически разгромлены. Если в канун большевистского переворота Православная российская церковь имела 117 миллионов прихожан, 48 тысяч храмов, 1025 монастырей, более 50 тысяч священников и диаконов, 130 архиереев, то 20 лет спустя на всю страну осталось около ста соборных и приходских храмов. За пределами сталинских тюрем и концлагерей в это время осталось всего четыре православных архиерея.

**3. Сталинские «кадры решают все» — все ли?** В мае 1935 г. Сталин выдвинул свой знаменитый лозунг «кадры решают все». Лозунг этот впервые прозвучал в его выступлении на выпуске академиков Красной Армии<sup>1</sup> и предшествовал перетряске кадров во всех областях — от народного хозяйства до самой партии, не говоря уже о тотальном уничтожении командного состава вооруженных сил. Волна перемен докатилась и до религиозных организаций. Расправившись с досоветской церковью, бывший семинарист принялся почти с нуля создавать свое собственное православие, подвластное лично ему и призванное служить его интересам.

Первым признаком начинавшегося изменения тактики властей стало принятое в 1936 г. решение предоставить священникам избирательные права, которых они были лишены в годы гражданской войны<sup>2</sup>. Конечно, этот жест Сталина никакого практического значения не имел. Но его скрытый смысл был замечен как в СССР, так и за рубежом.

Маневр диктатора сразу же разгадала мать Мария (в годы войны она примет участие в Движении сопротивления нацизму и шагнет в газовую камеру гитлеровского концлагеря вместо другого узника-еврея)<sup>3</sup>. Выступая на монашеском собрании в Париже в присутствии митрополита Евлогия, она пророчески заявила: «В случае признания Церкви в России и в случае роста ее внешнего успеха она не может рассчитывать ни на какие иные кадры, кроме кадров, воспитанных в некритическом, догматическом духе авторитета. А это значит — на

<sup>1</sup> История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков). Краткий курс. М., 1997 (репринт). С. 322.

<sup>2</sup> Сталин И.В. Соч. Т. 14. М., 1997. С. 145.

<sup>3</sup> Гаккель С., протоиерей. Мать Мария. М., 1993. С. 164—165.



долгие годы замирение свободы. Это значит — новые гонения и новые мученики и исповедники»<sup>1</sup>. К сожалению, это пророчество сбылось<sup>2</sup>.

Во время Великой Отечественной войны Сталин использовал религиозный фактор для привлечения на свою сторону миллионов граждан, сохранивших веру в Бога. Он нуждался также в продолжении сотрудничества с западными союзниками по антигитлеровской коалиции, а для этого ему надо было создать хотя бы видимость существования свободной религиозной жизни в СССР. К тому же ему нельзя было не считаться с тем фактом, что и Гитлер разрешил открыть на оккупированных советских территориях более 7,5 тыс. православных приходов<sup>3</sup>.

Рассекреченные архивные документы (их впервые ввел в научный оборот М. И. Одинцов<sup>4</sup>) воссоздают картину того памятного дня 4 сентября 1943 г., когда диктатор встретился с находившимися на свободе православными архиереями митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем) и дал зеленый свет деятельности религиозного объединения, которое стало официально именоваться Русской православной церковью (РПЦ). Двое из участников встречи со стороны Церкви вскоре стали Патриархами Московскими и всея Руси (первый в 1943, второй в 1945 г.), а третий возглавил созданный в 1946 г. Отдел внешних церковных сношений.

С этого момента началось формирование ускоренными темпами нового православного клира, на долю которого выпала роль проводника линии, определенной государством в лице Совета по делам РПЦ (с 1965 г. — Совет по делам религий) при Правительстве СССР. Какое-то число пастырей и архипастырей вернулось из ГУЛАГа. Открылось несколько духовных учебных заведений, и начался — под неизменным контролем спецслужб — выпуск священнослужителей. Несмотря на специфику набора учащихся, более или менее значительная часть выпускников заняла достойное место в рядах православного клира. Хотя следует признать, что церковный аппарат, воссозданный после физической расправы над духовенством дорево-

<sup>1</sup> Цит. по: Православная община. 1996. № 31. С. 52.

<sup>2</sup> Мать Мария не попала в список новомучеников, утвержденный Архиерейским собором РПЦ в августе 2000 г. 16 января 2004 г. ее канонизировала Константинопольская церковь, синод которой согласился с представлением архиепископа Команского Гавриила (де Вильдера), нынешнего экзарха приходов русской традиции в Западной Европе. Вместе с матерью Марией были прославлены еще четыре русских подвижника, которые «отличились аскезой и святостью жизни, а во время Второй мировой войны вынесли многие страдания и подверглись мучениям» (Благовест-инфо, 13 февраля 2004).

<sup>3</sup> Православная энциклопедия. С. 187.

<sup>4</sup> *Одинцов М. И.* И. Сталин: «Церковь может рассчитывать на всестороннюю поддержку правительства» // Диспут. № 3, июль — сентябрь 1992. С. 142—158. Впоследствии М. И. Одинцов опубликовал много других уникальных архивных документов, раскрывающих механизм воссоздания верных вождей структур РПЦ.



люционной формации, был засорен людьми, порой далекими от религиозности.

Происходили и неожиданные метаморфозы. Известный политический деятель ветеран Великой Отечественной войны А. Н. Яковлев рассказывал мне, как, будучи направлен на работу в Ярославский обком партии после тяжелого ранения на фронте, столкнулся с невероятной, казалось бы, ситуацией. В обком из ЦК поступило указание вызывать демобилизованных офицеров-коммунистов и предлагать им (в порядке «партийного поручения») сменить прежнюю профессию на службу в церкви в качестве священников. «И что вы думаете, — говорил А.Н. Яковлев. — многие из этих партийцев в рясах в конце концов стали настоящими православными, искренне и глубоко верующими людьми. Чего нельзя сказать о неопитах более поздних времен».

Что касается высшего церковного руководства, о его отношениях с властями подробно рассказал историк В. А. Алексеев, который, работая в годы перестройки в аппарате ЦК КПСС, тщательно исследовал архивы Октябрьской революции и высших органов государственной власти (ЦГАОР), Института марксизма-ленинизма (ЦПА ИМЛ), а также фонды отдела пропаганды архива ЦК ВЛКСМ (ЦА ВЛКСМ), материалы некоторых других архивов. Он рассказывает, например, какую чуть ли не детскую радость выразил Алексей I, когда Сталин подарил ему автомобиль, на котором перевозили тогда только самых высоких правительственных чиновников.

«Дорогой и глубокоуважаемый Георгий Григорьевич, — писал Патриарх своему «куратору», председателю Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпову, не решаясь обратиться к вождю лично. — Получил телеграмму, что сегодня патриархия получает машину ЗИС-110. Ура! Я здесь на ней езжу (Алексий I в этот момент отдыхал на госдаче около Сочи и пользовался для поездок к минеральным источникам автомобилем той же марки. — А.К.) и вижу, какая это замечательная машина». «Сталин, — комментирует этот эпизод В. А. Алексеев, — умел играть на людских слабостях»<sup>1</sup>. Это было уже не первое подношение вождя «своему» Патриарху. Предыдущее, оцененное в 25—30 тыс. рублей, было сделано ему «от лица правительства» сразу же после избрания на престол.

«Сталин любил делать дорогие подарки, — отмечает автор книги. — Было решено «отблагодарить» за участие в Соборе (речь идет о Поместном соборе 1945 г., на котором Алексей I был избран Патриархом открытым голосованием и при отсутствии других кандидатов. — А.К.) и иностранных владык. Наркомпросу было дано поручение выдать 42 предмета из фондов московских музеев и 28 из За-

<sup>1</sup> Алексеев А.В. Штурм небес отменяется? М., 1992. С. 194.

горского государственного музея... (далее следует длинный перечень подарков, предназначавшихся лично для патриарха Александрийского Христофора и патриарха Антиохийского Александра. — А.К.) Тогдашняя стоимость их была определена в полмиллиона рублей... Естественно, от патриархов ожидали ответной лояльности. И они не замедлили представить главное, что от них ждали, — славословия».

Славословие, как и можно было ожидать, сопровождалось настоятельными просьбами не отказываться от подношений и в будущем. Выступая на одном из приемов в столице СССР, патриарх Христофор без дальних околичностей заявил: «Восточные патриархи... будут ожидать распространения на них покровительства России в чисто христианском духе, согласно традициям народа и его издавна благосклонному вниманию к православному Востоку»<sup>1</sup>. Действительно, в дореволюционный период царизм не жалел средств для оказания поддержки давно лишившимся большей части своей паствы восточным патриархам в расчете на поддержку ими идеи Москвы как «Третьего Рима».

Ставшие достоянием гласности после 1990 г. документы свидетельствуют о том, что Сталин возобновил эту помощь. Как и при царях, она оказывалась из средств государственного бюджета, но, как правило, уже не напрямую, а по каналам РПЦ (по аналогии с помощью зарубежным компартиям, направлявшейся сначала через Советское общество красного креста и красного полумесяца, а потом по линии партийного бюджета КПСС). Впрочем, оказывая одной рукой материальную помощь зарубежному православию, государство другой рукой изымало деньги у РПЦ в форме налогов и разного рода займов.

В обобщающем докладе, представленном правительству 14 февраля 1947 г., Г. Г. Карпов пишет, что в итоге поместного собора РПЦ удалось получить согласие двух упомянутых выше патриархов, а также представителей Константинопольского и Иерусалимского патриархатов прекратить связи с РПЦ и включиться в совместную борьбу против Ватикана. Кроме того, «многие члены заграничных делегаций высказывали предположение о том, что центр вселенского православия необходимо перенести в Москву, поскольку Русская православная церковь является самой многочисленной и богатой в материальном отношении»<sup>2</sup>.

Автор доклада явно пытался угодить Сталину, который еще в 1943 г., беседуя с тремя митрополитами, озвучил мечту о превраще-

<sup>1</sup> Там же. С. 189—190.

<sup>2</sup> Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 17. Оп. 117. Д. 946. Л. 81—122 (машинописная копия). Цит. по: Свобода совести в России: исторический и современный аспекты (сост. и общая редакция Е. Н. Мельниковой, М. И. Одинцова). М., 2005. С. 470.

нии Москвы в «православный Ватикан»<sup>1</sup>. Вольно или невольно, однако, «куратор церкви» выдавал желаемое за действительное. Для того чтобы добиться такого результата, требовалось, как минимум, собрать всеправославный собор, а сделать это никому не удавалось на протяжении целых 13 веков. Так родилась идея провести в Москве совещание глав и представителей автокефальных православных церквей, приурочив его к 500-летию одностороннего провозглашения Русской церковью своей автокефалии. Патриарх с энтузиазмом воспринял эту идею, и совещание, действительно, состоялось в 1948 г., однако «все-православным» не стало и в «православный Ватикан» Москву не превратило.

**4. РПЦ двигается на Запад.** Проект «Москва — православный Ватикан» требовал прояснения судьбы паствы реального, а не виртуального Ватикана в западных районах СССР, освобожденных от гитлеровской оккупации. И спецслужбам, действовавшим совместно с РПЦ, удалось решить (правда, как оказалось потом, лишь на время) проблему униатов — бывших православных, которые в конце XVI века, в период русско-польской борьбы за Украину, перешли под омофор папы римского. Большая часть униатов (которых называли также греко-католиками, или католиками восточного обряда) проживала в Галиции и Закарпатье — на территориях, принадлежавших в XIX веке Австро-Венгрии, а после Первой мировой войны — Польше и Чехословакии.

Столкнувшись с беззаконием тоталитарного режима, который к тому же насильственно искоренял веру в Бога, в 1941 г. многие представители духовенства Украинской греко-католической церкви (УГКЦ) приветствовали немецких оккупантов как освободителей. Больше того, они благословили создание в Западной Украине дивизии СС «Галичина», которая, как они рассчитывали, могла бы стать основой национальных вооруженных сил и опорой будущего независимого украинского государства. Под знамена сепаратизма и одновременно антибольшевизма встали не только служители культа, но и многие верующие-униаты.

В конце войны, разочаровавшись в «немецких союзниках», которые отнюдь не собирались терпеть появление на карте Европы независимой Украины, лидер униатов митрополит Андрей Шептицкий

---

<sup>1</sup> Историк О. Ю. Васильева, возглавляющая кафедру религиоведения в Российской академии государственной службы при Президенте РФ, считает, что осуществление этого проекта открыло бы вождю пути к мировому господству над душами и умами людей, хотя при этом не исключает, что речь шла «просто» о широкой агентурной работе советских спецслужб на религиозной ниве (*Васильева О. Ю. СССР и Ватикан в начале «холодной войны» (1945—1948 гг.) // Иоанн XXIII и современный мир. М., 2002. С. 142.*

приветствовал освобождение Львова от гитлеровцев и даже послал составленную в подчеркнuto дружественном тоне телеграмму Сталину. Однако спасти УГКЦ это не могло. А смерть Шептицкого лишь ускорила трагическую развязку. 17 марта 1945 г. Сталин написал резолюцию «согласен» на представленном ему Г. Г. Карповым плане ликвидации церкви униатов и присоединения ее паствы к РПЦ<sup>1</sup>.

К этому моменту в четырех западных областях Украины (Львовской, Дрогобычской, Станиславской и Тернопольской) функционировали 2154 прихода УГКЦ и всего 172 православных прихода. Власти и РПЦ предложили новому руководителю униатов митрополиту Иосифу Слипому «самоликвидировать» его церковь и «добровольно» перейти под омофор Москвы, а Алексей I, уже от своего имени, обратился к униатам с посланием, в котором призывал их: «Молю вас, братие, расторгните узы с Ватиканом, который ведет вас к мраку и духовной гибели»<sup>2</sup>.

Униатский епископат и часть священников категорически отказались принять предложение РПЦ: порвать с Ватиканом и упоминать на богослужениях вместо папы римского Патриарха Московского и всея Руси. После чего они были подвергнуты репрессиям, а в марте 1946 г. во Львове был проведен «объединительный» собор. На нем, вопреки церковным канонам, не было ни одного униатского епископа (вернее, присутствовали, наряду с двумя сотнями рядовых клириков, три священника, которые перед открытием собора были рукоположены в епископов РПЦ). Это обстоятельство дало Ватикану основание тут же квалифицировать Львовский собор как незаконный, не имеющий канонической силы<sup>3</sup>.

Вслед за четырьмя областями, которые до 1939 г. принадлежали Польше, к процессу ликвидации униии была подключена Закарпатская область, переданная СССР летом 1945 г. Чехословакией. Униатство там существовало с середины XVII в., и к моменту «объединения» (оно произошло в 1948 г.) униатами считали себя более 60 % жителей области. Как и в других областях, присоединение к РПЦ сопровождалось репрессиями по отношению к тем, кто отказывался принять православие.

Но стали ли в действительности бывшие униаты православными? Ответ на этот вопрос дается — хотя и косвенным образом — в инфор-

<sup>1</sup> Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф.Р.—6991. Оп. 3. Д.1. Л. 53—54.

<sup>2</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 29. Л. 112.

<sup>3</sup> 60 лет спустя нынешний православный архиепископ Львовский и Галицкий Августин (Маркевич), он же председатель Отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями Украинской православной церкви Московского патриархата, продолжает настаивать на том, что «в 1946 г. события произошли под действием животворящего веяния Всесвятого Духа» (интервью агентству «Благовест-Инфо», 13 марта 2006).

мации, подготовленной Г. Г. Карповым для партийного руководства через год после XX съезда КПСС. В настоящее время, писал он, в этих пяти областях насчитывается 3215 действующих православных церквей, из которых около 3000 бывших униатских, а из 1254 священников около 000 бывших униатов. До воссоединения униатская церковь занимала там господствующее положение по отношению к другим вероисповеданиям. В 230 храмах, которые не были воссоединены, церковная служба была прекращена. 48 греко-католических монастырей закрыты. Глава униатской церкви митрополит Иосиф Слипий, четыре епископа и 344 священников и монахов из 590 человек отказавшихся от воссоединения, были арестованы и осуждены. Однако воссоединение значительной части духовенства было формальным, и многие внутрицерковные униатские порядки остались неизменными.

Решив для себя кадровую проблему РПЦ в пределах СССР, Сталин взялся за «перевербовку» руководителей церковных структур других стран. По мере продвижения Советской армии на Запад вопрос о практическом осуществлении нового проекта Кремля приобретал все большую актуальность. Создание «социалистического лагеря», куда вошло бы максимально возможное число европейских государств, считал диктатор, существенно облегчилось бы в случае поддержки этого проекта не только местными коммунистами, но и религиозными деятелями.

За несколько недель до окончания войны в Европе, в марте 1945 г., председатель Совета по делам РПЦ Г. Г. Карпов по поручению Сталина разработал план действий, направленных на выполнение этой задачи. План предусматривал, в частности, отправку в Белград, Софию и Бухарест делегаций РПЦ «в целях большего сближения» церковей-сестер. Предложения чекиста получили одобрение, и уже в апреле представители Московского Патриархата, пользовавшиеся доверием спецслужб, нанесли визиты в Югославию и Болгарию<sup>1</sup>.

Поездка в первую из этих стран оказалась не слишком успешной. Члены синода Сербской православной церкви, принимавшие гостей в отсутствие Патриарха Гавриила (после освобождения из немецкого концлагеря Дахау он еще какое-то время находился за границей), отказались признать фашистами вторично эмигрировавших, на этот раз из Югославии в США, членов Русской православной церкви за рубежом («карловчан»). Митрополит Иосиф, приветствуя делегацию, сказал, что православные сербы «привязали свою малую ладью — Сербскую церковь к великому русскому дрездноуту, но хотели бы в ладье быть абсолютно самостоятельными».

По свидетельству сербской стороны, руководитель делегации

<sup>1</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 29. Л. 101—109.

РПЦ епископ Кировоградский Сергей «был нетактичен, разговаривал свысока, стучал по столу кулаком, нападал на хозяев и грубил им». А тот, свою очередь, доложил в письменном отчете об «упорном нежелании [сербов] упрочить единство с Русской церковью» и о реакции сербского епископата.

Более удачной стала поездка в Софию делегации РПЦ во главе с архиепископом Псковским Григорием. Члены делегации имели несколько встреч с болгарскими архиереями и, судя по отчету, убедили их в необходимости сотрудничества с новыми властями, возглавившими страну после того, как она была занята Советской Армией в сентябре 1944 г. 18-дневное пребывание гостей из СССР стало поводом для многочисленных встреч представителей РПЦ и БПЦ с местными военными и гражданскими властями. Согласно победному докладу, который Г. Г. Карпов поспешил направить в Кремль, «широкое разъяснение делегатами состояния Русской церкви и ее отношений с государством способствовало прекращению провокационных измышлений о положении церкви в Советском Союзе».

Давая характеристику тогдашнему Предстоятелю БПЦ, автор доклада писал, что «митрополит Стефан, несомненно, пользуется большим авторитетом, неплохой дипломат и политик». Что тот и постарался подтвердить во время поездки в СССР летом того же года, когда встретился не только с руководителями Московского патриархата, но и с бывшим руководителем Коминтерна Георгием Димитровым, готовившимся вернуться в Болгарию, чтобы занять там высшие партийные и государственные посты. И еще раз — на приеме у патриарха Алексия I, обещав учиться у Русской церкви и советоваться с ней по всем вопросам, в том числе и строительства отношений с государством. Верность БПЦ «старшему брату» была вознаграждена в 1953 г., когда ее предстоятель был возведен в патриаршее достоинство.

В Румынии процесс перестройки церковно-государственных отношений по советскому образцу совпал по времени с постепенным укреплением коммунистического режима и занял несколько лет. Предстоятелем Румынской православной церкви в самом начале этого пути был Патриарх Никодим, который долгое время жил в дореволюционной России, учился в Киевской духовной академии, а в 1917—1918 гг. представлял свою церковь на Поместном соборе 1917—1918 гг. в Москве и был лично знаком с Патриархом Тихоном.

Епископ Сергей дважды встречался с ним в апреле 1945 г. по пути в Белград и обратно, и понял, что имеет дело с человеком, который прекрасно понимает, в каком положении оказалась Русская церковь и страдает от осознания этого факта. Человеком совершенно иных взглядов оказался другой собеседник советского гостя — К. Бурдуча,

руководитель Союза священников-демократов, созданного для пропаганды лозунга «За Советы и румыно-советское сближение». В дальнейшем взаимоотношения между Румынской патриархией и «священниками-демократами» не переставали ухудшаться, а в декабре 1945 г. Главное политическое управление Советской Армии сообщило в Совет по делам РПЦ о готовящейся замене церковного руководства сторонниками Национально-демократического фронта.

Замена эта и была произведена после того, как в феврале 1948 г. румыны узнали о смерти Патриарха Никодима. Новым предстоятелем РумПЦ стал Патриарх Юстиниан. При нем, как и при его преемнике Иустине, советская модель церковно-государственных отношений на румынской земле утвердилась в полной мере и продержалась долгие годы, вплоть до того момента, как избранный в конце 80-е гг. нынешний Патриарх Феоктист принес покаяние за сотрудничество с боготборцами и установил более тесные отношения с Вселенским (Константинопольским) патриархатом.

Быстро перешли в орбиту Москвы православные структуры Чехословакии и Польши. В первом из этих государств между первой и мировой войнами существовали приходы нескольких юрисдикций, которые подчинялись Сербской, Константинопольской и Русской зарубежной церквам. В октябре 1945 г. в Прагу был направлен архиепископ Орловский и Брянский Фотий, который в первый же день встретился с сотрудниками Посольства СССР и представителями чехословацкого военного командования. После чего начался продолжавшийся всего несколько месяцев процесс объединения всех этих приходов под омофором РПЦ. Приехавший из Москвы в мае 1946 г. архиепископ Елефтерий (Воронцов) сообщил о создании на территории Чехословакии экзархата РПЦ, а в ноябре 1951 г. Московский патриархат преобразовал эту свою структуру в автокефальную Чехословацкую церковь под председательством теперь уже митрополита Елефтерия.

По похожему сценарию развивались события в Польше. После Первой мировой и последовавшей за ней советско-польской войны на территории нового независимого государства оказалось довольно много православных украинцев, белорусов, русских и поляков, которые в 1922 г. создали Польскую православную церковь, получившую несколько лет спустя права автокефалии из рук Вселенского патриарха. Незадолго до окончания Второй мировой войны по личному указанию Сталина эта автокефалия была объявлена недействительной, а затем, 22 июня 1948 г. вновь дарована польским православным, но уже от имени Московского патриархата.

По справедливому замечанию историка Т. В. Волокитиной, в эти годы снова проявилась «генетическая» приверженность РПЦ традици-



онной для России модели государственно-церковных отношений, сохранившей в основе своей элементы цезарепапизма. «Эта модель, — отмечает исследовательница, — представляла как естественная и понятная церковному руководству и вполне могла не вызывать того внутреннего отторжения, которое демонстрируют сегодняшние критики. Что касается Сталина, то ему, бывшему семинаристу, сущность цезарепапизма также была хорошо известна, как понятны и очевидны были выгоды, которые получало государство от следования этой модели»<sup>1</sup>.

Поскольку на территориях стран, оказавшихся на пути советских войск, значительную часть верующих составляли западные христиане, в Кремле вспомнили и о них. Сталин, конечно, прекрасно понимал, что уничтожить Ватикан как центр мирового католичества ему даже при всем его могуществе не под силу: Рим заняли не советские, а американские солдаты. Можно было, однако, попытаться оторвать католиков от Ватикана и поставить их, как и протестантов, под свой контроль. Сделать это для начала в пределах СССР было поручено Совету по делам религиозных культов во главе с И. В. Полянским, однако с поставленной перед ним задачей тот не справился<sup>2</sup>. Как не справился с ней и репрессивный аппарат «стран народной демократии», хотя отдельные представители католического и протестантского клира пошли на секретное сотрудничество со спецслужбами соответствующих стран.

Это подтвердили и дальнейшие события. После смерти Сталина ни в одной из стран православной традиции вплоть до последнего десятилетия XX в. не возникало сколько-нибудь серьезных движений за демонтаж диктатуры. Напротив, там, где большинство верующих придерживалось традиций западного христианства (протестантизма и католичества), население не раз поднималось на борьбу против диктатуры. В 1953 г. волнения произошли в ГДР, в 1956 г. — в Польше и Венгрии, в 1968 г. — в Чехословакии и, наконец, в начале 80-х гг. снова в Польше.

**5. «Вдова» генералиссимуса.** Следующее «вдовство» РПЦ произошло после смерти Сталина. И началось оно с очередного «завинчивания гаек» в государственно-конфессиональных отношениях, которое, как это ни

<sup>1</sup> Волокитина Т. В. Москва и автокефалии Болгарии, Румынии и Югославии // Власть и церковь в СССР и странах Восточной Европы 1939—1958. М., 2003. С. 105.

<sup>2</sup> В декабре 1945 г. И. В. Полянский расписался в своем бессилии в письме на имя В. М. Молотова. «Мероприятия Совета, — докладывал он, — до сих пор были направлены на изучение вопроса о возможности образовать из высшего руководства группу, которая могла бы не только декларативно заявить о сочувствии к советской власти и готовности сотрудничать с нею, но и разорвать отношения с Ватиканом, став на путь создания автокефальной католической церкви в СССР. Однако Совет приходит к выводу, что образование указанной группы в настоящее время невозможно, так как это мероприятие ни одним из руководителей католической церкви не будет осуществлено».



парадоксально, совпало с либерализацией режима и временной приостановкой политических репрессий на волне XX съезда КПСС. Один из ветеранов Церкви бывший заместитель председателя ОВЦС протопресвитер Виталий Боровой связывает этот поворот с деятельностью «комсомольского авангарда» партии (Шелепин, Семичастный и др.), людей, осуждавших терпимое отношение к Церкви как «сталинское наследие»<sup>1</sup>. Резко антицерковную позицию занимали также сотрудники агитпропа и в их числе — будущий генсек ЦК КПСС К. У. Черненко.

Под их влиянием преемник Сталина, используя возможности РПЦ в интересах своей внешней политики, в то же время санкционировал массовое закрытие и даже разрушение культовых зданий всех религий, прежде всего православных храмов. Предсказывая скорую победу коммунизма, он обещал «показать последнего попа по телевизору». К началу 60-х гг. вновь появились заключенные из числа верующих и духовенства, арестованные за свои убеждения. В целом по СССР за 1961—1965 гг. по религиозным мотивам было осуждено 1234 человека<sup>2</sup>. Самым же большим унижением для Церкви стало вынужденное согласие Священноначалия представить Архиерейскому собору 1961 г. от своего имени предложение об отстранении настоятелей храмов и других клириков от участия в приходских собраниях и приходских советах и внесении соответствующих изменений в Положение о РПЦ. Доклад по этому вопросу был сделан архиепископом Тульским Пименом (Извоковым) — будущим последним «советским» Патриархом<sup>3</sup>.

После смещения в 1964 г. слишком импульсивного и непредсказуемого лидера партии и государства при некотором замедлении темпов антирелигиозной кампании она не остановилась и продолжалась вплоть до прихода к власти М. С. Горбачева. В июле 1967 г., на Лубянке начинает функционировать Пятое управление, призванное следить за настроениями советских людей, степенью их преданности режиму. Леонид Млечин, автор объемистого исследования о спецслужбах СССР и РФ, приводит данные, сообщенные ему в личной беседе одним из бывших сотрудников Пятого управления КГБ подполковником А. Н. Кичихиным. По словам отставного чекиста, в управлении существовал специальный отдел религии. «Многие сотрудники, — признался подполковник, — подстраивались под мнение начальства, докладывали то, что от них хотели услышать»<sup>4</sup>. А услышать

<sup>1</sup> См.: Человек церкви. К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения митрополита Никодима (второе издание). М., 1999. С. 131.

<sup>2</sup> ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 4. Д. 173. Л. 192.

<sup>3</sup> *Цытин В., протоиерей.* История Русской православной церкви 1917—1990. М., 1994. С. 158—159.

<sup>4</sup> *Млечин Л.* КГБ. Председатели органов госбезопасности. Рассекреченные судьбы. М., 2001. С. 572—574.

начальство хотело то, во что верило (или делало вид, что верило) само: вокруг нас — одни враги, и главный идеологический враг — религия.

Казалось, атеистический режим был близок к «окончательному решению» религиозного вопроса в СССР. Однако никто не мог влезть в головы церковных деятелей, которые, по выражению нынешнего Предстоятеля церкви Патриарха Алексия II, следовали правилу: «брать на свою совесть меньший грех, дабы избежать греха большего»<sup>1</sup>, и вели церковь к грядущему возрождению. О самой серьезной дилемме, перед которой «советские» священнослужители оказались в созданной Сталиным и сохранившейся после его смерти системе государственно-церковных отношений, откровенно высказался в беседе с корреспондентом парижской газеты «Русская мысль» президент Российского Библейского общества протоиерей Александр Борисов:

«Вербовали в КГБ почти всех. Думаю, что те, кто говорит, что их не вербовали, обманывают. Это были, так сказать, «правила игры». Другое дело, что люди соглашались, шли на такой контакт, потому что иного выхода просто не было. Но этот контакт был двояким. Можно было служить КГБ верой и правдой и приносить тем самым вред Церкви; как некоторые епископы и делали — закрывали по первому требованию храмы, например. Однако можно было, что называется, делать вид, стараться вести такую двойную игру, как делал, скажем, митрополит Никодим, — с одной стороны, показывая, что Церковь очень нужна для советской дипломатии, а с другой стороны, вырывая у властей то, что было нужно для Церкви»<sup>2</sup>.

Митрополит Никодим (Ротов) сыграл огромную роль в пробуждении церковного сознания, и сегодня он — одна из главных мишеней православных фундаменталистов. Молодой клирик сделал стремительную карьеру, поднимаясь все выше по иерархической лестнице РПЦ<sup>3</sup>. Ему был всего 31 год, когда он возглавил Отдел внешних церковных сношений (ныне — связей) Московского патриархата, а вскоре и Комиссию при Священном синоде по вопросам христианского единства. Это позволило блестящему церковному дипломату

<sup>1</sup> *Алексий II*. Сборник избранных трудов. С. 172.

<sup>2</sup> Русская мысль. № 4010, 23 декабря 1993 — 6 января 1994.

<sup>3</sup> Будущий митрополит родился в 1929 г. По окончании средней школы и двух курсов пединститута неожиданно для всех пришел в церковь, стал диаконом (1947), два дня спустя постригся в монашество, через два года был рукоположен в иеромонаха, а еще три года спустя уже служил в кафедральном соборе в Ярославле. В 1953 г. он закончил заочное обучение в Ленинградской духовной семинарии, в 1955 г. — полный четырехлетний курс Ленинградской духовной академии. 1956—1959 гг. провёл в Иерусалиме в качестве члена, а затем начальника Русской духовной миссии, после чего стал заместителем председателя, а с 1960 г. по 1972 г. и председателем Отдела внешних церковных сношений (ОВЦС) Московского патриархата, сначала епископом, потом архиепископом и, наконец (с 1963 г.), митрополитом.

использовать участие в движении сторонников мира для развития контактов с христианами других стран и в известной мере сдерживать антицерковную активность властей.

В годы работы неординарного архиерея в ОВЦС Русская церковь вступила во Всемирный совет церквей, направила на II Ватиканский собор двух своих наблюдателей (о. Виталия Борового и архимандрита Владимира Котлярова, ныне митрополита Санкт-Петербургского и Ладужского). Клирики Русской православной и Римско-католической церквей отправились на учебу соответственно в Рим и в Загорск (Сергиев Посад). 16 декабря 1969 г., незадолго до кончины Патриарха Алексия I, по предложению митрополита Никодима Синод РПЦ разрешил православным священникам допускать к причастию старообрядцев и католиков<sup>1</sup>. Это постановление действовало почти 17 лет и было отменено в отношении католиков 29 июля 1986 г.

При Никодиме РПЦ включилась в подготовку совместно с другими православными Церквями Всеправославного собора, проведение которого, стань он реальностью, имело бы поистине историческое значение, учитывая, что такие соборы не созывались с VIII в. н. э. (позднее эта работа замедлилась и до сих пор не завершена). По инициативе митрополита Никодима РПЦ сняла «клятвы» (проклятия) со старообрядцев и предоставила права автокефалии Православной церкви в Америке.

Особую заботу митрополит Никодим проявлял о подготовке ру-

<sup>1</sup> В постановлении Синода говорилось: «В порядке разъяснения уточнить, что в тех случаях, когда старообрядцы и католики обращаются в Православную Церковь за совершением над ними Святых Таинств, это не возбраняется». Чуть позже, 17 марта 1970 г., «в связи с запросами, поступающими от представителей прессы» по поводу этого решения Синода, Никодим опубликовал «разъяснение», в котором указывалось: «Священный Синод, принимая это постановление, руководствовался практикой в жизни Русской Православной Церкви в СССР, когда члены Старообрядческой церкви, имеющей трехстепенную иерархию (следует примечание в тексте «разъяснения»: «в отличие от беспоповских старообрядцев». — А.К.), а также члены Римско-католической Церкви в случае болезни или по иной причине обращаются к священнослужителям Русской Православной Церкви с просьбой о духовном утешении и за совершением Святых Таинств. (Это может быть в тех случаях, когда последователи старообрядческого и католического исповеданий не имеют возможности обратиться к священнослужителям своих Церквей.) В таких случаях духовенству Русской Православной Церкви надлежит проявлять пастырскую заботу и преподавать нуждающимся духовное утешение и Святые Таинства. При этом следует иметь в виду, что Православная и Римско-католическая Церкви имеют одинаковое учение о Святых Таинствах и взаимно признают действительность этих Таинств, совершаемых в них. Упомянутое решение Священного Синода, как мы надеемся, будет иметь значение и окажет доброе влияние на укрепление братских отношений Русской Православной Церкви с Церковью Римско-католической и старообрядчеством и таким образом облегчит следование по пути к вожделенному вероисповедному единству, заповеданному Христом Спасителем всем, кто исповедует Его Святое Имя». (Журнал Московской Патриархии. 1970. № 1. С. 5; там же. 1970. № 5. С. 25.)

ководящих кадров РПЦ. Он лично возвел в епископское достоинство большое число молодых церковных деятелей, и первым «никодимовским» епископом стал нынешний Предстоятель Церкви Алексий II. Не все рукоположенные или работавшие рядом с ним архиереи готовы сегодня подтвердить верность его идеям. Некоторые даже как-то дистанцируются от этого неординарного деятеля. «Сегодня, — пишет по этому поводу Патриарх, представляя вышедший по его личному благословению сборник воспоминаний о владыке Никодиме, — к сожалению, слишком легко некоторые люди, являя «ревность не по разуму», берутся судить о служении и деятельности покойного Владыки».

Именно Никодиму и его соратникам и единомышленникам Церковь во многом обязана тем, что и на родине, и за рубежом ее стали рассматривать как реальный противовес партийно-советским структурам, которые выступали под знаменем государственного атеизма. По свидетельству французского православного публициста О. Клемана, Патриарх Константинопольский Афинагор, с которым он беседовал в 1968 г., сказал:

«Я люблю святую Русь, ту Россию, которая сегодня покрыта тайной, но однажды в будущем вновь приступит к выполнению своей духовной миссии на сцене истории... Русские христиане победили коммунизм в своей стране. Я говорю не о социальной системе, но об атеистическом тоталитаризме. Они победили, потому что страдают и научились страдать. Внешне этого пока не видно. Но атеистическая идеология смертельно ранена, и потому сильные мира сего упорно защищают свою власть и ищут козлов отпущения: интеллигентов, евреев, может быть христиан! В этой труднейшей переходной ситуации некоторым людям на вершине Русской Церкви приходится приносить себя в жертву. Поверьте мне, мучеников в России предостаточно»<sup>1</sup>.

Когда после кончины Патриарха Алексия I (он скончался 17 апреля 1970 г.) встал вопрос об избрании его преемника, митрополит Никодим считался наиболее вероятным кандидатом на высший пост в РПЦ. Дорогу ему, однако, преградил Совет по делам религий. «Выдвигать кандидатуру Никодима «сейчас не следует, — писал в ЦК КПСС председатель Совета В. А. Куроедов. — Он слишком молод (40 лет), занимает важный пост руководителя внешней деятельностью православной церкви, и перемещать его нецелесообразно. Высказывается и такое опасение, что митрополит Никодим, являясь активным, волевым архиереем, может произвести ломку сложившейся внутренней жизни церкви и способствовать ее активизации».

Среди участников Поместного собора, открытие которого при-

<sup>1</sup> Клеман О. Беседы с Патриархом Афинагором. Брюссель, 1993. С. 631.

шлось отложить более чем на год, была проведена соответствующая работа «на местах», и 2 июня 1971 г. Предстоятелем Церкви стал не «активный, волевой архиерей», а «тихий и предсказуемый» митрополит Пимен (Извеков). Ему-то и довелось пробыть на патриаршем престоле 20 лет, когда у руля управления страной, сменяя один другого, успели побывать четыре генсека ЦК КПСС: Л. И. Брежнев, Ю. В. Андропов, К. У. Черненко и М. С. Горбачев.

**6. Агония атеистического режима.** На протяжении этих двух последних десятилетий существования советского атеистического режима РПЦ не переставала сдавать одну позицию за другой, и эта тенденция смогла быть повернута вспять только в самом конце горбачевской перестройки<sup>1</sup>. Об изменении числа зарегистрированных религиозных структур Русской православной церкви по СССР в целом и по некоторым союзным республикам свидетельствуют следующие цифры, заимствованные из статистических отчетов Совета по делам религий при Совете Министров СССР:

	1954 г.	1958 г.	1964 г.	1969 г.	1974 г.	1979 г.	1984 г.	1989 г.
Всего по СССР	13 376	13 333	7 577	7 294	7 062	6 925	6 806	10 116
Украина	8 517	8 468	4 587	4 468	4 291	4 175	4 049	6 110
РСФСР	2 922	2 920	1 995	1 906	1 874	1 865	1 866	2 519
Белоруссия	967	966	426	382	376	370	370	477
Молдавия	544	544	223	219	204	199	199	675

Отстранение митрополита Никодима от участия в качестве кандидата в выборах Патриарха в 1971 г. не остановило его активной деятельности. Несмотря даже на то, что, вопреки дособорным высказываниям В. А. Куроедова о «нецелесообразности перемещения» митрополита с занимавшихся им постов, одним из первых важных кадровых решений Пимена стало его освобождение от обязанностей

<sup>1</sup> Патриарх Пимен родился в 1910 г. в рабочей семье. В 1927 г. был пострижен в монашество. С 1932 г. проходил действительную военную службу. Дезертировал. Был осужден и до осени 1941 г. отбывал наказание на строительстве канала Москва—Волга и в ссылке в Узбекской ССР. В 1943 г. был призван в армию и отправлен на фронт. В 1944 г. дезертировал вторично и жил в Москве по подложным документам. В 1944 г. был задержан и осужден на 10 лет. Отбывал ссылку в Воркуте. В 1945 г. был освобожден по амнистии в связи с победой над Германией и вернулся в Москву. В последующем служил в качестве священника в храмах Владимирской, Ростовской, Одесской епархий. Стал наместником Псково-Печерского монастыря (1949—1954) и Троице-Сергиевой Лавры (1954—1957). В ноябре 1957 г. был рукоположен во епископа Балтского, викария Одесской епархии. В 1960—1961 гг. выполнял обязанности Управляющего делами Московской патриархии. Возглавлял епархии: Ленинградскую (1961—1963) и Крутицкую (1963—1971). Источник: *Одинцов М. И.* Русская православная церковь в XX веке. М., 2002. С. 24.

председателя ОВЦС (май 1972 г.) «по болезни», безусловно, реальной, но возникшей, конечно же, отнюдь не случайно.

В начале августа 1978 г. митрополит Никодим решением Священного синода, несмотря на тяжелую болезнь сердца, командировается в Рим, где только что скончался Папа Павел VI. Ему поручается возглавить делегацию РПЦ на похоронах одного и интронизации другого понтифика. Но случается непредвиденное: 5 сентября на приеме у нового Папы Иоанна Павла I Никодим умирает на глазах у всех участников церемонии, скошенный седьмым инфарктом<sup>1</sup>.

Тем временем внутри РПЦ стали все громче раздаваться голоса тех, кто не мог согласиться с ее подчинением «кураторам»-атеистам. Еще в 1965 г. священники Глеб Якунин и Николай Эшлиман обращались с открытым письмом к Патриарху Алексию I, призывая его «положить конец долее не терпимому вмешательству «кесарева» во внутреннюю жизнь Церкви»<sup>2</sup> и были за это наказаны запрещением в священнослужении. 10 лет спустя тот же о. Глеб Якунин пытался проинформировать о положении Церкви в СССР Всемирный совет церквей. Годом позже, после подписания Хельсинкских соглашений, он создал Комитет защиты прав человека и за свою общественную деятельность, в 1980 г. был осужден на 5 лет ГУЛАГа и 7 лет ссылки, выйдя на свободу лишь в 1987 г.

Г. Якунин не был протестующим одиночкой. В 1971 г. в тюремной больнице умер впервые репрессированный еще при Сталине учитель из Кирова Талантов, вступивший в борьбу против закрытия храмов. Семь лет спустя за решеткой оказались члены организованного А. Огородниковым религиозно-философского семинара. Репрессиям подверглись и многие другие борцы за свободу совести, в том числе будущий заместитель председателя Комитета Государственной думы по делам общественных объединений и религиозных организаций В. В. Борщев. И это лишь небольшая часть имен тех, кто вошел в историю под именем «узников совести».

Долгие годы дамоклов меч висел над священником Александром Менем<sup>3</sup>, к которому властям, казалось бы, трудно было придрататься: он

<sup>1</sup> Трагизм этого события не удержал одного из православных архиереев от посмертных эскапад в адрес Никодима, как если бы тот сам выбирал место, где умереть. «Жалко, конечно, что он рано ушел в мир иной, — написал в краткой записке для сборника воспоминаний об этом церковном деятеле митрополит Нижегородский и Арзамасский Николай, — и еще обиднее, что ушел в центре, который ставит своей задачей нас поглотить». (Человек Церкви (второе издание). М., 1999. С. 323.)

<sup>2</sup> Русская православная церковь в советское время. Книга 2. М., 1995. С. 63.

<sup>3</sup> О. Александр Мень родился в 1935 г., и тогда же его крестил священник Катакомбной православной церкви. В 11-летнем возрасте впервые переступил порог храма официальной РПЦ, а по окончании института начал служить в церкви, сначала диаконом, а вскоре и священником. Какое-то время работал в «Журнале Московской Патриархии», затем в разных церковных приходах, одновременно занимался исследовательской и литературной деятельностью.

избегал высказываться по политическим вопросам, поставив во главу угла «проповедь открытого христианства, противостоящего шовинизму, фашизму, ксенофобии» (эта характеристика принадлежит духовному сыну о. Александра ученому и общественному деятелю В. И. Илюшенко)<sup>1</sup>. И все же КГБ обратил внимание на этого священника. В упомянутом выше документе упоминается «группа прокатолически настроенных священников, возглавляемая А. Менем (Московская область)», которая будто бы «в своих богословских трудах протаскивает идею, что идеалом церковной жизни может явиться только католичество».

Сегодня, имея возможность соотнестись с множеством опубликованных в нашей стране и за рубежом работ Александра Менья, мы можем категорически опровергнуть эти утверждения. О. Александр не разоблачал ничто и никого, он просто призывал россиян «оставить раз и навсегда модель Бога, Который за ниточку дергает человеческий род и управляет нами, как марионетками». «Надо понять, — говорил протоиерей, — что человек должен сеять добро». И неоднократно повторял слова блаженного Августина: «В главном — единство, в спорном — свобода, во всем — любовь». Борьбу со злом, подчеркивал один из последних мучеников русского православия, христианин должен вести, «начиная с самого себя»<sup>2</sup>.

В то же время о. Александр не уходил от острых тем и давал четкие, а главное — честные ответы на задававшиеся ему вопросы. Так, однажды его попросили рассказать о течениях внутри русского православия. Отвечая, он признал: «Довольно мощным является течение консервативное, которое резко противопоставляет себя Западу, враждебно относится ко всем реформам, идеализирует прошлое, берет из прошлого наиболее жесткие модели, я бы сказал, средневековые... Одна из причин — искусственный отбор, потому что все живые, экспериментирующие силы внутри Церкви беспощадно уничтожались в течение нескольких поколений... В 60-х годах среди духовенства были люди свободные, передовые. Их отгеснили. Консервативные силы сейчас господствуют. Это реакция на разрушение национальных ценностей. Раз не устраивают коммунисты — сразу давай монархию... Давайте восстановим церковь в том виде, как она было до революции. Хотя забываем, что именно потому, что она была такой, произошла катастрофа»<sup>3</sup>.

Протоиерей Александр Мень приобрел известность во всей стране в связи с бесчисленными выступлениями по телевидению, радио, на страницах периодической печати и в различных клубах в период подготовки, проведения и после торжеств по случаю 1000-летия крещения Руси. Личные и «виртуальные» контакты с ним привели в Церковь о-

<sup>1</sup> *Илюшенко В. И.* Отец Александр Мень. М., 2000. С. 3.

<sup>2</sup> Отец Александр Мень отвечает на вопросы слушателей. М., 1999. С. 61, 78.

<sup>3</sup> Там же. С. 228—229.



ромное число людей, и этого не могли простить ему многочисленные недоброжелатели. «Талантливый проповедник слова Божия» (как охарактеризовал его нынешний Патриарх)<sup>1</sup> был зарублен ранним утром 9 сентября 1990 г. на лесной дорожке между домом в одном из подмосковных поселков и железнодорожной станцией, откуда должен был выехать на службу в свой храм. Преступление осталось нераскрытым<sup>2</sup>.

Пятью годами раньше, в 1985 г., член Священного синода, управляющий делами Московского патриархата митрополит Алексей (Ридигер) направил политическому руководству страны письмо, которое вызвало в Кремле и на Старой площади настоящий переполох<sup>3</sup>. В нем говорилось о необходимости предоставить Церкви возможность «активно и решительно бороться с различными пороками и болезнями в обществе, выступая за духовное и нравственное здоровье людей».

Ответом на письмо стало освобождение митрополита Алексея от должности управляющего делами РПЦ и перевод его из Москвы в Ленинград. Одновременно Церкви напомнили, что она «должна заниматься удовлетворением религиозных потребностей верующих без вмешательства в вопросы, относящиеся к политической системе советского общества». Одновременно Совету по делам религий и КГБ было в очередной раз поручено «подготовить предложения об упорядочении подготовки кадров духовенства». Можно не сомневаться в том, что это поручение было выполнено: спецслужбы СССР беспрекословно следовали указаниям правящей партии (о чем не забыл напомнить в своих мемуарах работавший до 1991 г. первым заместителем председателя КГБ Ф. Д. Бобков)<sup>4</sup>. Однако остановить агонию государственного атеизма было не в их силах.

Как заметили, подводя итог исследовательскому проекту «Религия и ценности после падения коммунизма», финский профессор Киммо Каарийнен и его российский коллега Д. Е. Фурман, с атеистами произошло то, что обычно бывает при массовых колебаниях народного сознания и что происходило с верующими при первом движении «маятника», начавшемся в 1917 г.: «Масса формальных, конформист-

<sup>1</sup> В интервью, которое дал мне для газетной публикации Патриарх, он сказал: «Отец Александр был талантливым проповедником слова Божия, добрым пастырем Церкви, он обладал щедрой душой и преданным Господу сердцем. Убийцы сотворили свое черное дело, когда он мог бы еще так много сделать для духовного просвещения и окормления чад Церкви. Не все его суждения полностью разделялись православными богословами, но ни одно из них не противоречило сути Священного Писания. Где как раз и подчеркивается, что надлежит быть разномыслиям между вами, дабы явились искуснейшие» (Независимая газета, 10 июня 1992).

<sup>2</sup> Подробнее о жизни, служении и гибели о. Александра, а также о его духовном наследии см.: *Илюшенко В. И.* Отец Александр Мень: жизнь и смерть во Христе. М., 2000; *Бычков С.* Хроника нераскрытого убийства. М., 1996; *Масленникова З.* Жизнь отца Александра Менья. М., 1995.

<sup>3</sup> «Известия», 2 марта 1992.

<sup>4</sup> *Бобков Ф. Д.* КГБ и власть. М., 1995. С. 4.



ских приверженцев легко и быстро покидает потерпевшую поражение идеологию. Но всегда существует небольшое, действительно преданное ей меньшинство, для которого изменить свою самоидентификацию, свою идейную принадлежность очень трудно. И те верующие, которые сохранили веру в революционный период, в массе своей так и прожили верующими до конца своих дней<sup>1</sup>. Именно это меньшинство спасло православие в нашей стране, не дало ему погибнуть, несмотря на проводившуюся государством политику репрессий в сочетании с выборочной раздачей «пирогов» в виде личных благ и привилегий.

## 2. Испытание свободой

**1. Позиция Патриарха.** Последнее «вдовство» русского православия совпало по времени с крушением тоталитарного атеистического режима и сменой высшего руководства в РПЦ. Возглавивший Церковь в июне 1990 г. после смерти своего предшественника нынешний Патриарх Алексей II (Ридигер) был избран тайным голосованием на альтернативной основе<sup>2</sup>. На этот раз политическое руководство страны

<sup>1</sup> Старые церкви, новые верующие. Религия в массовом сознании постсоветской России / Под ред. проф. Киммо Каарияйнена и проф. Дмитрия Фурмана. М.: СПб., 2000. С. 20.

<sup>2</sup> Род православных Ридигеров уходит корнями в далекое прошлое, в те времена, когда курляндский дворянин Фридрих Вильгельм фон Ридигер поступил на службу к императрице Екатерине II и вместе с новым вероисповеданием получил русское имя Федор Иванович. В годы Отечественной войны 1812 г. в боях отличился еще один предок Патриарха генерал Федор Васильевич Ридигер, чье имя позднее было запечатлено в одной из мемориальных досок, установленных в храме Христа Спасителя.

В годы гражданской войны семья Ридигеров перебралась в Эстонию, и это спасло ее от репрессий большевиков. Там, в Эстонии, и родился в 1929 г. будущий предстоятель Русской Православной Церкви. Алексеем было 11 с половиной лет, когда на эстонскую землю вступила Красная Армия, а уже год спустя там хозяйничали немецкие оккупанты. Таким образом, реальный опыт жизни в условиях государственного атеизма начал познаваться юношей в 15-летнем возрасте, когда его мировоззрение в значительной мере уже сформировалось под влиянием отца — православного священника. Он прислуживал в храме под руководством своего духовного наставника протоиерея Иоанна Богоявленского (будущего епископа), а позднее был иподиаконом, алтарником, ризничим в разных храмах Эстонии. В 1946 г. был принят сразу в третий класс Ленинградской духовной семинарии, затем учился там же в Духовной академии, совершал службу на русском и эстонском языках. В марте 1961 г. был пострижен в монашество, а уже несколько месяцев спустя стал епископом Таллинским и Эстонским. Получив назначение на должность заместителя председателя ОВЦС, отстоял от закрытия Пюхтицкий монастырь и Таллинский кафедральный собор. Был активным участником экуменического движения, долгие годы занимал пост президента Конференции европейских церквей. С 1964 по 1986 г. был Управляющим делами Московской патриархии. В 1986—1990 гг. — митрополит Ленинградский и Новгородский (при оставлении за ним руководства Таллинской и Эстонской епархией РПЦ).

воздержалось от давления в пользу того или иного кандидата и позволило Поместному собору Церкви самостоятельно сделать выбор из нескольких выдвинутых кандидатур.

Новому Патриарху пришлось сразу же столкнуться с проблемой вмешательства государства в жизнь церковных структур. Широкий отклик в стране и за ее пределами получил демарш архиепископа Виленского и Литовского Хризостома (Мартишкина), который публично заявил: «У нас в Церкви есть настоящие кагебешники, сделавшие головокружительную карьеру; например Воронежский митрополит Мефодий. Он офицер КГБ, атеист, человек порочный, навязанный кагебешниками. Синод был против такого епископа, но нам пришлось взять на себя грех»<sup>1</sup>. Владыка Хризостом признал, что и сам он с 1972 г. сотрудничал со спецслужбами, но добавил, что шел на это сотрудничество «исключительно в стратегических целях», выводя из-под удара «институт церковный». Хризостом покаялся за прошлый грех и активно содействовал становлению независимого литовского государства.

Верховный Совет РСФСР провел специальное расследование вопроса о связях многих православных деятелей с органами госбезопасности<sup>2</sup>. Подробно изучивший архивные материалы, касающиеся государственно-церковных отношений в последние десятилетия советской власти, председатель Комитета Верховного Совета РСФСР по свободе совести священник В. С. Полосин пришел к выводу, что они свидетельствовали об «абсолютной и безнадежной плененности» Церкви и высшего церковного управления. «Повседневной работой четвертого отдела 5-го Управления КГБ СССР, — писал он, — стало рассмотрение личных и рабочих дел на агентов территориальных органов, рекомендованных для продвижения в руководящие звенья РПЦ»<sup>3</sup>.

Должно ли было государство раскрыть имена деятелей Церкви, согласившихся на сотрудничество со спецслужбами? Люстрации от него требовали многие, и прежде всего жертвы атеистического режима, такие как о. Глеб Якунин, который, пройдя через ГУЛАГ и вернувшись на свободу, выдвинул свою кандидатуру на выборах в Вер-

<sup>1</sup> Русская мысль, 24 апреля 1992; *Митрохин М., Тимофеева С.* Епископы и епархии Русской православной церкви. М., 1997. С. 184. После этих разоблачений Мефодий относительно долгое время оставался правящим архиереем Воронежской епархии, затем был переведен на другую кафедру, в Казахстан, а в 2006 г. выведен за штат.

<sup>2</sup> Русская православная церковь в советское время (1917—1991). Материалы и документы по истории отношений между государством и Церковью. Кн. 2. М., 1995. С. 409—430.

<sup>3</sup> *Полосин В. С.* Поместный собор Русской Православной Церкви 1971 г. // Диспут. 1992. № 3. С. 31.

ховный Совет РСФСР, был избран и стал заместителем председателя Комитета по свободе совести<sup>1</sup>.

Комиссия Верховного Совета РСФСР, которая изучала этот вопрос, заняла иную позицию. Председатель комиссии, один из основателей общества «Мемориал» Л. А. Пономарев, подтвердив факт «глубокой инфильтрация агентуры спецслужб в религиозные объединения» и отметив, что этот факт «представляет собой серьезную опасность для общества и государства», возложил главную вину за случившееся на «КПСС и подотчетные ей органы государства».

«Несомненно и то, что сами религиозные объединения не знают всей правды о своих сотрудниках, — указывал он. — Люстрация церковной агентуры могла бы быть жестким, даже жестоким актом по отношению к Церкви, и без того много пострадавшей. Комиссия считает, что лучше, если верующие сами найдут способ очищения от привнесенных, антиконституционных элементов. Ввиду отсутствия официальной точки зрения руководства Церкви Комиссия рекомендует внести в канонические и гражданские уставы запреты на тайное сотрудничество ответственных работников Церкви с органами государства, а также изучить предшествующую деятельность своих органов управления и международных отделов в свете соответствия этой деятельности конституционному принципу отделения Церкви от государства».

Одновременно «для устранения опасности использования Церкви в антиконституционных целях, Комиссия предложила внести поправки в действующее законодательство, воспрепятствующие привлекать священнослужителей к оперативной-розыскной деятельности». «Однако добиться практического исполнения этого положения можно только при запрете с обеих сторон — и со стороны государства, и со стороны самой Церкви», — писал председатель Комиссии. В заключение в письме выражалась «надежда, что РПЦ сможет преодолеть тяжелое наследие прошлого»<sup>2</sup>.

«Литературная газета» задала Патриарху (в 1990 г.) вопрос: «Не

<sup>1</sup> В ноябре 1993 г. о. Глеб Якунин отказался выполнить решение синода, запрещавшее священнослужителям выдвигать свои кандидатуры на выборах в органы государственной власти, и был запрещен в священнослужении. Перешел в юрисдикцию Украинской православной церкви (Киевского патриархата) и не прекратил депутатскую деятельность в Госдуме. Стал выступать со все более резкими обвинениями в адрес церковного руководства. В 1997 г. решением Архиерейского собора РПЦ был отлучен его от церкви за то, что «не внял обращенного к нему призыву к покаянию и прекращению бесчинств». В сентябре 2000 г. он принял участие в учреждении новой Церкви православного возрождения. Входит в состав членов Московской хельсинкской группы и возглавляет Общественный комитет защиты свободы совести. (<http://www.sedmitza.ru/index.html?sid=196&did=2237>)

<sup>2</sup> Цит. по фотокопии письма.

чувствует ли необходимости в чем-то покаяться Русская православная церковь». В своем ответе Предстоятель РПЦ сказал: «У Русской церкви в целом нет греха, отдельного от греха русского народа. Курс, намеченный еще патриархом Тихоном и развитый митрополитом Сергием, все же помог сохранить Церковь и дожить до сегодняшнего дня. Этот курс был — брать на свою совесть меньший грех, дабы избежать греха большего. Личное совершенство иногда приходится принести в жертву ради блага других. Патриарх или митрополит, подставляющий под заведомый разгром свою паству, согрешил бы перед Богом, людьми, Россией больше, чем если бы компромиссом он заслониł Церковь. А заслонять приходилось разными путями, в том числе и провозглашением лояльности. Мы грешили. Но виновны мы не перед народом. Ради него, ради возможности не уходить окончательно из реальной жизни сотен миллионов людей иерархи Церкви брали грех на душу — грех молчания, грех неправды. И за него перед Богом мы калялись всегда»<sup>1</sup>.

Отметим, что аналогичная проблема возникла и в других странах «социалистического содружества», и решалась она там по-разному. Так, в Германии соответствующая часть архивов Штази (спецслужб ГДР) была рассекречена<sup>2</sup>. А вот в Польше примас Католической церкви бывший секретарь Папы Иоанна Павла II, а ныне архиепископ Краковский Станислав Дзивиш высказался против люстрации. И только скандал с признаниями и отставкой в январе 2007 г. едва назначенного митрополита Варшавского Вельгуса вернул эту тему в поле зрения общества<sup>3</sup>.

После вступления на патриарший престол Алексей II проявил себя сторонником действительного отделения Церкви от государства (но, подчеркивал он, — «не от общества и народа, как того хотели коммунистические адепты этой формулы»). Отвечая на приветствие Священного синода и поздравления гостей на приеме, который был устроен в его честь по случаю интронизации, он заявил: «По воле Вседержителя наше Отечество населено многими народами, исповедующими различные религии. Верим, что нам промыслительно определено братски вместе трудиться по укреплению нравственного фундамента нашего обновляющегося общества, поддерживать и развивать отношения дружбы и взаимопонимания между всеми народами нашего государства»<sup>4</sup>.

Позднее, выступая с трибуны Верховного Совета СССР при обсуждении проекта закона «О свободе совести», Предстоятель Церкви подчеркнул: «У наших предложений есть серьезное отличие от мно-

<sup>1</sup> *Алексий II*. Сборник избранных трудов к годовщине интронизации. — М., 1991. С. 171—173.

<sup>2</sup> См. *Conway J.S.* The «Stasi» and the Churches: Between Coercion and Compromise in East German Protestantism, 1949-89 // *Journal of Church and State*, 1994. P. 725—745.

<sup>3</sup> Благовест-Инфо, 29 мая 2006; Радио Ватикана, 7 января 2007.

<sup>4</sup> Там же. С. 11.

гих требований, которыми сейчас засыпаны Верховный Совет и другие органы государства. Мы не требуем какого-то, как это принято сейчас говорить, куска общественного пирога, не требуем: «дайте»... Единственное наше предложение — снять ограничения, которые сдерживают наше служение, убрать преграду между нашим желанием помочь людям и самими людьми»<sup>1</sup>.

Как мы уже отмечали во вступлении, Алексей II не раз использовал образ «политической вдовы», предостерегая Церковь от соблазна вступить в брак с тем или иным государственным режимом, ибо ни один из них не вечен. «Положение государственной Церкви принесло нам много бед и страданий, — сказал он на одной из первых встреч с журналистами. — Церковь должна быть отделена, но подлинно отделена от государства. Она должна иметь право оценивать все события, происходящие в стране, с позиций духовности»<sup>2</sup>.

Естественным следствием такой позиции стало заявление, которое было сделано Патриархом в связи с событиями в Литве в январе 1991 г., когда советское руководство использовало военную силу для подавления движения за независимость литовского государства и в Вильнюсе пролилась кровь. Назвав действия Кремля «большой политической ошибкой, а на церковном языке — грехом», Алексей II обратил внимание на «неизменное искушение и вековую болезнь государственности: государство свои интересы склонно автоматически отождествлять с интересами людей, а под «государственными интересами» склонно понимать прежде всего удобство и легкость в управлении»<sup>3</sup>.

Патриарх критиковал тех церковных деятелей, которые «уверяют себя и нас, что православие — это некая национальная идеология»<sup>4</sup>, и предостерег против буквальной и прямолинейной трактовки формулы «Церковь служит России». Мы служим Богу, напоминалось в одном из написанных им в этот период текстов. Служа Богу, Церковь способствует возрастанию света и добра в людях, а рост или упадок этой внутренней возделанности человеческого сердца, в свою очередь, определяет взлеты и падения человеческого общества, то есть в конечном итоге — судьбы России»<sup>5</sup>.

Этот тезис, сформулированный в самом начале пребывания Алексея II на патриаршем престоле, Предстоятель Церкви не перестает отстаивать и 15 лет спустя. Он постоянно подчеркивает, что отношения между государством и Церковью в России должны характеризоваться

<sup>1</sup> Там же. С. 141.

<sup>2</sup> Патриарх / Текст и фотосъемка Е. Комарова; общ. ред. И. Комаровой. М., 1993. С. 30.

<sup>3</sup> *Алексий II*. Сборник избранных трудов. С. 148—149.

<sup>4</sup> Там же. С. 65.

<sup>5</sup> Там же. С. 138.

«невмешательством Церкви в политическую жизнь и невмешательством государства во внутреннюю жизнь Церкви». «Не сливаясь с государством и сохраняя свою внутреннюю свободу, — пишет Патриарх, — Церковь стремится максимально расширить сферу нестесненного партнерства с властью везде, где последняя к этому благорасположена... Наши отношения можно назвать критической солидарностью — Церковь поддерживает власть во всяком добром деле, решительно противостоит попыткам ее ослабить, но одновременно возвышает свой пророческий голос, когда видит со стороны власти нравственно неоправданные поступки или бездействие в какой-либо важной области»<sup>1</sup>.

В дни кратковременной узурпации власти в Москве Государственным комитетом по чрезвычайному положению (ГКЧП) в августе 1991 г. Патриарх трижды обращался к соотечественникам с призывом не допустить кровопролития<sup>2</sup>. Его позиция совпала тогда с настроениями не только начинавшего формироваться гражданского общества, но и значительной части военных и сотрудников спецслужб государства. «Силовики» за редкими исключениями не препятствовали демонтажу коммунистического режима, а затем и роспуску СССР. Многие из них и сами ощущали неотвратимость перемен<sup>3</sup>.

Перестройка отношений между РПЦ и другими религиозными объединениями, с одной стороны, и государством, с другой, происходила на фоне сложных процессов в политической и экономической жизни страны. На важные, а порой и ключевые посты в государственном аппарате стали выдвигаться люди, часто озабоченные не столько интересами общества, сколько личным обогащением. Как отмечает академик Н. П. Шмелев, в результате первого этапа бесплатной по существу приватизации (в народе ее вскоре окрестили «прихватизацией») моральный климат в обществе был испорчен, страну охватили цинизм, апатия, растерянность, ощущение всеобщей обманутости<sup>4</sup>.

Слово «демократия» стало восприниматься многими как синоним

<sup>1</sup> *Алексий II*. Войдите в радость Господа своего. Размышления о вере, человеке и современном мире. М., 2004. С. 223—225.

<sup>2</sup> В обращении Патриарха, подписанном в ночь с 20 на 21 августа 1991 г., говорилось: «Церковь не благословляет незаконные, насильственные, кровопролитные действия. Остановитесь! Я прошу солдат и их командиров вспомнить, что цену за человеческую жизнь не может назначить и уплатить никто» (Патриарх. Общая редакция И. Комаровой. М., 1993. С. 38).

<sup>3</sup> На службу рождавшемуся новому государству перешел тогда и нынешний Президент РФ В. В. Путин. В августе 1991 г. он отмежевался от позиции члена ГКЧП председателя КГБ СССР В. А. Крючкова и стал сотрудничать с мэром Санкт-Петербурга А. А. Собчаком. В переломный момент российской истории армия также не пошла за «своим» членом ГКЧП министром обороны СССР маршалом Д. Т. Язовым. Она сохранила нейтралитет в противостоянии демократов и старой партийно-советской номенклатуры и тем уберегла Россию от гражданской войны.

<sup>4</sup> *Шмелев Н. П.* До каких же пор? М., 2003. С. 3—8.

жульничества и коррупции. Возник системный кризис, одним из внешних проявлений которого стало противоборство Президента и Верховного Совета РСФСР. В конце сентября 1993 г. обе конфликтующие стороны обратились к Патриарху с просьбой о посредничестве. Прервавший свою поездку за рубеж и досрочно возвратившийся в Москву Алексей II дал согласие, но успеха это посредничество не принесло. Ни одна из противоборствующих сторон не проявила готовности к компромиссу. Массовое кровопролитие стало бы неизбежным, распространился раскол общества на силовые структуры государства.

Такого поворота событий удалось избежать после того, как армия сделала выбор в пользу Ельцина. В результате танкового обстрела резиденции Верховного Совета (Белого дома) сопротивление противников Президента было сломлено. Опасность гражданской войны отдалась, однако издержки этой военной операции оказались велики. Первый в истории новой России случай использования Вооруженных Сил во внутриполитическом конфликте создал прецедент, который до сих пор висит дамокловым мечом над молодой и хрупкой российской демократией.

В декабре 1993 г. Церковь поддержала одобренную на референдуме Конституцию Российской Федерации, которая провозгласила человека, его права и свободы высшей ценностью (ст. 1) и установила идеологическое многообразие (ст. 13), запрет на огосударствление религиозных объединений, их равенство перед законом (ст. 14), а также свободу совести, «включая право исповедовать индивидуально или совместно с другими любую религию или не исповедовать никакой, свободно выбирать, иметь и распространять религиозные и иные убеждения и действовать в соответствии с ними» (ст. 28).

В начале 1995 г. Патриарх согласился с предложением о создании Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте Российской Федерации. В этот консультативный орган при главе государства вошли, помимо представителей РПЦ, высшие руководители российских адвентистов, баптистов, буддистов, иудеев, католиков, лютеран, мусульман, старообрядцев и христиан веры евангельской. Выступая на заседании Совета 29 сентября 2004 г., Патриарх дал высокую оценку его деятельности, сказав, что он «зарекомендовал себя как авторитетный, эффективный консультативный орган, не боящийся ставить и решать самые сложные проблемы взаимоотношений религий, государства и общества»<sup>1</sup>.

Позиция Патриарха была учтена в документе «Об основах социальной концепции Русской Православной Церкви», который был утвержден Архиерейским собором РПЦ в августе 2000 г. Туда было

---

<sup>1</sup> Религиозная толерантность. Историческое и политическое измерения. М., 2006. С. 318.



включено положение о том, что «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству», а «государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви»<sup>1</sup>. При перечислении областей, в которых священнослужители и канонические церковные структуры не могут оказывать помощь государству, сотрудничать с ним, авторы «Основ» назвали: а) политическую борьбу, б) ведение гражданской войны или агрессивной внешней войны и в) непосредственное участие в разведывательной и любой иной деятельности, требующей в соответствии с государственным законом сохранения тайны даже на исповеди и при докладе церковному Священноначалию<sup>2</sup>. Что целиком соответствовало гражданскому законодательству, в том числе принятым в 1995—1998 гг. законам «Об органах Федеральной службы безопасности Российской Федерации», «О внешней разведке», «Об оперативно-розыскной деятельности» и «Об основах государственной службы Российской Федерации».

С предельной ясностью была сформулирована позиция Алексия II по вопросу о христианском экуменизме: «Участие Русской Православной Церкви в экуменическом диалоге в трудные 1960-е годы помогло нам, о нас, о нашем положении узнавал весь христианский мир». «Неужели теперь мы скажем нашим братьям: сегодня у нас в стране Церковь свободна и нам незачем больше с вами общаться», — спросил Патриарх, не подозревая, что именно к этому его будут подталкивать всего несколько лет спустя<sup>3</sup>. Новый Предстоятель РПЦ не исключал из диалога и представителей других религий, прежде всего — мусульман, которые составляют вторую по численности религиозную общину страны.

Особенно интенсивным диалог православия с исламом стал после начала чеченской войны, когда Патриарх сделал все от него зависящее сначала для того, чтобы не допустить кровопролития, а затем — чтобы начавшийся конфликт не приобрел характер религиозного. О возможности избежать войны и ее последствий, таких как Буденновск, «Норд-Ост», Беслан и многие другие, не говоря уже о людских потерях, огромном материальном ущербе и воздействии на психическое здоровье общества, говорят свидетельства видных деятелей, вовлеченных в водоворот событий того времени<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Основы социальной концепции Русской Православной Церкви, III. 3.

<sup>2</sup> Там же, III. 8.

<sup>3</sup> Патриарх. С. 71, 186.

<sup>4</sup> Как сообщил военный историк генерал Д. А. Волкогонов, который входил тогда в состав Экспертного совета при Президенте России, все 15 членов совета выступали за политическое урегулирование возникшего кризиса. «Мы все как один высказались категорически против военного решения, — пишет он. — Конфликт в принципе можно было решить за 2-3 часа, пригласив Дудаева в Кремль.



6 декабря 1994 г., когда в тучи над Кавказом сгустились до предела, Патриарх выступил с предостережением, напомнив государственным властям России, что насилие порождает не мир, а лишь ответное насилие<sup>1</sup>. 26 декабря 1994 г., было распространено еще одно, может быть, самое драматическое заявление Алексия II: «Никакие, даже самые справедливые и законные, соображения государственной пользы не могут оправдать жертв и страданий мирного населения. Никакие, даже самые благие, цели не должны достигаться методами, могущими привести к огромной несправедливости и в итоге породить многократное умножение насилия, что будет губительно для всей России»<sup>2</sup>.

Алексий II приветствовал прекращение военных действий в 1996 г., а незадолго до их возобновления осенью 1999 г. вновь предостерег руководителей страны против ставки на военное насилие. В большой статье, опубликованной на страницах «Независимой газеты», он коснулся ситуации в двух «горячих точках» планеты: Косово и Чечне. «Для многих сербов, — писал Патриарх, — возможность припасть к своим историческим святыням значит гораздо больше, чем временное земное бытие... Нечто подобное, кстати, имело место и в период трагических событий в Чечне. Российская элита не могла себе

---

Думаю, что в ответ на признание его президентом Дудаев признал бы, что Чечня является неотделимой частью России. А потом очередные выборы в Чечне поставили бы все на место мирным и конституционным путем». (Куранты, 15 февраля 1996). Бывший руководитель Администрации Президента РФ С. А. Филатов вспоминает, что «Дудаев искал встречи с Ельциным». (*Филатов С.А. Совершенно несекретно. М., 2000. С. 250*). Он слал в Кремль одно письмо за другим, но, как стало известно впоследствии, эти письма до Президента России не доходили. О готовности Дудаева к переговорам для политического решения вопроса о статусе Чечни пишет в книге «Чеченское колесо» и генерал ФСБ А. Г. Михайлов, который, по его собственным словам, находился «в гущу событий 1994—1997 годов». А. Г. Михайлов знал о том, что Дудаев неоднократно обращался с просьбой о встрече с Ельциным для мирного решения вопроса, но ответа на свои обращения не получал. Высокопоставленный сотрудник спецслужб пишет и о том, что религиозность первого президента Чечни была весьма относительной. «Я мусульманин, эта религия близка мне с детства», — говорил он о себе, но тут же добавлял: «Я не соблюдаю часы молитвы и обращаюсь к Аллаху обычно в душе. Прошу совет у злых духов, пороков и нечисти». Соратник и преемник Дудаева полковник Оберетской армии Масхадов, убитый в 2005 г. контртеррористами, также искал выхода из конфликта путем переговоров». (*Михайлов А. Г. Чеченское колесо. Генерал ФСБ свидетельствует. — М., 2002. С. 3—6*). Демократически настроенные помощники Б. Н. Ельцина вспоминают в коллективной монографии, что «непопулярная война в Чечне отрицательно сказывалась буквально на всем. В Чечню уходили громадные суммы денег, опустошая и без того скудный бюджет. Только в 1995 г. было выделено 19,5 триллиона рублей. Потом, когда стали проверять их расходование, обнаружили, что 15,8 триллиона рублей ушли «в песок». Куда они делись — неизвестно до сих пор. «Черт его знает», — как сказал позже сам Президент». (Эпоха Ельцина. Очерки политической истории. М., 2001. С. 548.)

<sup>1</sup> Информационный бюллетень ОВЦС, 13 января 1995. С. 3.

<sup>2</sup> Там же.

представить, что ни военный «кнут», ни экономический «пряник» не заставят чеченский народ отказаться от своей самобытности, от права устроить жизнь согласно собственным представлениям о добре и зле»<sup>1</sup>. Оказалось, что не могла себе это представить и церковная элита.

Во время первого же визита Алексия II в Нью-Йорк в ноябре 1991 г. он встретился с американскими раввинами и процитировал проповедь архиепископа Херсонского и Одесского Никанора, произнесенную более ста лет тому назад и прозвучавшую в тот момент как осуждение организаторов и участников еврейских погромов. «Главная мысль этой проповеди, — напомнил Патриарх, — теснейшее родство между ветхозаветной и новозаветной религиями. Единение иудейства и христианства имеет реальную почву духовного и естественного родства и положительных религиозных интересов. Мы едины с иудеями, не отказываясь от христианства, не вопреки христианству, а во имя и в силу христианства, а иудеи едины с нами не вопреки иудейству, а во имя и в силу истинного иудейства. Мы потому отделены от иудеев, что мы еще «не вполне христиане», а иудеи потому отделяются от нас, что они «не вполне иудеи». Ибо полнота христианства обнимает собой и иудейство, а полнота иудейства есть христианство»<sup>2</sup>.

Предстоятель РПЦ не отвергает и ценности гуманизма. В его последней книге можно найти такие слова: «Господствующим умонастроением нашего века продолжает оставаться секулярный, основанный исключительно на земных ценностях, гуманизм, и вполне естественно поставить его лицом к лицу с современной нравственной проблемой: какими возможностями он располагает для ее разрешения? Мы знаем, что здравый смысл и разум способны удерживать нас от самоуничтожения. Этому помогает и воспитание молодых поколений в духе ответственности. Сюда же примыкают чувство долга, честь, стыд, жалость и стремление к справедливости. Законы, обеспечивающие справедливый порядок жизни, тоже занимают свое место в узком кругу тех моральных сил, которые образуют содержание гуманистической этики, основанной на вере в нравственную силу человека».

«Но эта вера, — констатировал Патриарх, — подвергается ныне сильному испытанию экологическими бедствиями, вызванными эгоистическим обращением человека с природой, равно как и сохраняющейся угрозой самоуничтожения — в ядерной ли войне, или в экологической катастрофе — угрозой, исходящей не от науки и техники, а от вооружен-

<sup>1</sup> *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Мир на перепутье. Глобальные общественные процессы перед лицом новых нравственных вызовов // Независимая газета, 11 июня 1999.

<sup>2</sup> *Алексий II.* Из речи, сказанной 13 ноября 1991 года в г. Нью-Йорке на встрече с раввинами // Вавилон и Иерусалим. Ближневосточный конфликт в свете Библии. М., 2002. С. 60—64.

ного ими человека». «Православие, — добавил он, — было, есть и всегда будет великой духовной традицией и поэтому не может быть сведено к сектантской узости и самозамкнутости. Оно не может остаться собою, если утратит свою вселенскую полноту, широту и достоинство своей проповеди миру, благожелательность и открытость всем людям»<sup>1</sup>.

Высоко ценит Алексей II свободу печати. «Идеалом светской печати является ее независимость от структур власти — лишь в этом случае она выполняет свое назначение», — пишет он. Хотя «в Церкви, построенной по иерархическому принципу, нет и не может быть никаких независимых от Священноначалия структур и объединений. И если вы читаете на первой полосе газеты, что это «независимый орган православной общественности», то знайте, что это нецерковное, а, следовательно, и неправославное издание. Если профессиональный успех светского журналиста определяется нетрафаретностью мысли, самостоятельностью взглядов, бескорыстностью, степенью гражданственности общественной позиции, то для церковного публициста, помимо этого, нужно еще обладать миссионерским талантом, глубиной церковного мировоззрения и твердостью православного убеждения»<sup>2</sup>.

Нет необходимости вооружаться микроскопом, чтобы увидеть несовпадения, возникающие время от времени между декларируемой позицией Предстоятеля РПЦ, с одной стороны, и реальными действиями Церкви, с другой. И это объяснимо. Окончательные решения по наиболее важным вопросам, требующим занятия официальной позиции, принимаются не единолично Патриархом, а соборно<sup>3</sup>. Не так

<sup>1</sup> *Алексий II*. Войдите в радость Господа своего. С. 17—18.

<sup>2</sup> Там же. С. 68.

<sup>3</sup> Русские православные богословы, перечисляя отличительные признаки церкви, зафиксированные в никео-цареградском символе веры, называют ее единой, святой, соборной и апостольской. Избранное для характеристики третьего из этих четырех признаков слово «соборная» занимает место, на котором в большинстве других традиций ставится определение «кафолическая» (в латинизированном произношении греческого оригинала — «католическая»). Как отмечает председатель синодальной богословской комиссии РПЦ митрополит Минский и Слуцкий Филарет (Вахромеев), слово «соборность» происходит от славянского корня «собор», что означает «собрание», и удачно передает греческий термин *кафолическость*. Понятие это часто путают с термином «вселенскость». Однако между ними имеется существенное различие. Словом «вселенскость» в древности обозначалось то, что касалось церковной территории в целом в противоположность тому, что имеет только местное, провинциальное значение. Такой смысл этот термин сохранил, в общем, и до сих пор. Церковь в целом именуется вселенской, и это определение неприложимо к ее частям; но каждая часть, даже самая маленькая, даже в лице одного только верующего, может быть названа «соборной». Согласно митрополиту Филарету, кратко соборность можно охарактеризовать так: это живое апостольское предание, хранимое всегда, повсюду и всеми — *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus*. (Новая Европа. № 10. С. 15—17). От «соборности» как свойства церкви отличают «соборность» как принцип коллективного характера церковной жизни и принцип управления, принятия решений

давно новый популярный церковный журнал «Фома» обратился к Патриарху с вопросом: «В римо-католичестве точка зрения Папы — это и есть точка зрения Церкви. В православии голосом Церкви является собор епископов. Бывает ли так, что соборное мнение и Ваше личное — не совпадают? Если такое случается, то чей голос берет верх?»

В своем ответе Патриарх признал: «Да, иногда случается. Но в этом-то и суть православной соборности — отказаться от своего мнения перед волей Церкви. Естественно, каждый епископ имеет право высказать свою точку зрения на Соборе и не согласиться с мнением большинства. Однако подчиниться воле Собора он обязан, в том числе и Патриарх, являющийся первым из епископов Поместной Церкви»<sup>1</sup>.

Действительно, в соответствии с Уставом РПЦ, «высшими органами церковной власти и управления являются Поместный Собор, Архиерейский Собор, Священный Синод во главе с Патриархом Московским и всея Руси». Патриарх «имеет первенство чести среди епископата», и его имя «возносится за богослужениями во всех храмах» РПЦ. Однако при этом он «подотчетен Поместному и Архиерейскому Соборам» и «подписывает общецерковные документы после соответствующего одобрения Священным Синодом»<sup>2</sup>.

Взаимоотношения Предстоятеля Церкви с епископами, в том числе с правящими архиереями епархий, определяются правилом: Патриарх «преподает архиереям братские советы (подчеркнуто мной. — А.К.) как относительно их личной жизни, так и относительно исполнения ими архиастырского долга; в случае невнимания к его советам предлагает Священному Синоду вынести надлежащее постановление». Патриарх может также принимать «к рассмотрению дела, связанные с недоразумениями между архиереями, добровольно обращающимися к его посредничеству (снова подчеркнуто мной. — А.К.) без формального судопроизводства». В таких случаях решения Предстоятеля Церкви обязательны для обеих сторон.

---

в православных церковных структурах. 2 марта 2006 г., выступая на «всебелорусском собрании» в Минске, митрополит Филарет соединил воедино оба эти значения, сказав: «Главный признак церковной соборности — это единодушие и единомыслие в определении истин веры и в решимости жить по их законам» (<http://www.pravoslavie.ru/cgi-bin/news.cgi?item=2r060308125537>).

<sup>1</sup> Фома. 2005. № 7 (30).

<sup>2</sup> В случае несогласия Патриарха с тем или иным решением Священного синода за ним остается право это решение опротестовать. «Протест должен быть сделан на том же заседании и затем изложен в письменном виде в семидневный срок, — говорится в уставе. — По истечении этого срока дело вновь рассматривается» синодом, и если Патриарх «не найдет возможным согласиться и с новым решением дела, то оно приостанавливается и передается на рассмотрение Архиерейского Собора». Собору же дано право «суда над Патриархом Московским и всея Руси, равно как и решение вопроса о его уходе на покой».

**2. Внутренняя жизнь Церкви.** В последние годы перестройки и на протяжении первых лет патриаршего служения Алексия II происходил быстрый рост числа приходов, открывавшихся по всей России, а также в Украине, Белоруссии и других бывших советских республиках. К моменту торжеств по случаю 1000-летия крещения Руси (1988) РПЦ имела в общей сложности 6893 прихода, 6674 священника, 723 диакона, 76 епархий (в том числе 9 за рубежом), 74 епископа, 22 монастыря с 1190 насельниками и насельницами. Система духовного образования состояла из 2 академий (Московской и Ленинградской) и 3 семинарий (Московской, Ленинградской и Одесской).

В конце 1998 г., то есть 10 лет спустя, она насчитывала уже более 19 000 приходов, на которых служили 17 500 священников и 2275 диаконов. За 10 лет были открыты 476 новых монастырей, 3 духовных академии (Киевская, Молдавская и Минская), 23 семинарии, 29 духовных училищ (главным образом двухгодичных школ) и 13 пастырских курсов с годичным сроком обучения<sup>1</sup>.

А вот данные, которые были приведены Патриархом в его докладе на последнем Архиерейском соборе РПЦ в октябре 2004 г.

	Россия	Украина	Беларусь	Молдова	Другие страны СНГ	Дальнее зарубежье	Всего
Приходы РПЦ	12 638	10 377	1319	1520	461	275	26 590
Монастыри мужские	189	79	7	25			652
Монастыри женские	205	76	18	24			

Эти данные существенно не изменились и год спустя, когда Патриарх вернулся к ним, выступая на епархиальном собрании духовенства г. Москвы в декабре 2005 г. Он сказал, что РПЦ располагает 132 епархиями, 175 архиереями (включая 11 находящихся на покое), 26 600 приходами (в том числе 12 665 в России) и 688 монастырями. Система образования Русской Православной Церкви в настоящее время включает 5 Духовных академий, 2 православных университета, 1 Богословский институт, 34 духовные семинарии, 36 духовных училищ и в 2-х епархиях — пастырские курсы. При нескольких академиях и семинариях действуют регентские и иконописные школы.

Сказались ли приведенные выше количественные показатели роста Церкви на качественном составе тех, кто формирует сознание верующих? Ответить на этот вопрос непросто, поскольку на самом

<sup>1</sup> Православная энциклопедия. М., 2000. С. 23—24, 424—425.

деле РПЦ представляет собой структуру с достаточно высокой степенью децентрализации управления на общецерковном уровне при жесткой централизации его на местах. «Вертикаль власти» выстраивается вокруг епархиальных архиереев, и каждый из 132 епископов, возглавляющих церковные епархии, на практике обладает почти неограниченной властью в Церкви на своей «канонической территории» и оценивает качественные показатели работы подчиненного ему клира, исходя из собственных представлений о том, что хорошо и что плохо.

Правящим архиереям епархий не требуется чьего-либо согласия для принятия решений дисциплинарного и кадрового характера. Они самостоятельно рукополагают и назначают клириков на место их служения, назначают всех сотрудников епархиальных учреждений, наблюдают за «правильным отправлением богослужения и соблюдением церковного благолепия», обладают правом вершить — напрямую или через назначенных ими же представителей — суд над подчиненными. Список их полномочий настолько велик, что для перечисления их в Уставе РПЦ не хватило букв русского алфавита, и последний из этих параграфов помечен буквой «я» с порядковым номером «7».

До 1917 г. епископат, как и весь клир Православной российской церкви, черпал кадры главным образом среди представителей «духовного сословия». После упразднения сословности и истребления большинства священнослужителей дореволюционной формации в годы советской власти ситуация изменилась. Отныне в Церковь «вне конкурса» шли выдвиженцы атеистической власти, которая стремилась держать под тотальным контролем все сферы общественной жизни, в том числе и религиозную. И уж потом — другие, те, кто получил религиозное воспитание в семье и сохранил веру в Бога во враждебной атеистической среде.

С 1990 г. порядок отбора кандидатов на высокие церковные должности изменился, но его скрытый от внешнего наблюдателя механизм не раз приносил неожиданные для большинства членов Церкви результаты. Так, на оказавшийся вакантным пост митрополита Санкт-Петербургского (тогда еще Ленинградского) решением Священного синода был назначен владыка Иоанн (Снычев), который сразу же возглавил крайне консервативное, откровенно националистическое крыло епископата. Особую значимость этому назначению придавал тот факт, что именно из Ленинграда перешли на патриарший престол один за другим четыре последних Предстоятеля РПЦ: Сергей, Алексей I, Пимен и, наконец, Алексей II. Это значит, что кому-то было нужно, чтобы в спину Патриарху дышал человек с иными взглядами на роль и место Церкви в сегодняшнем российском обществе.

Интересный анализ состояния православного епископата через 7 лет после установления религиозной свободы проделали социологи

Н. Митрохин и С. Тимофеева. В штате РПЦ на 1 октября 1997 г. насчитывалось 148 епископов: 96 — в России и 52 — в «ближнем» и «дальнем» зарубежье. По социальному происхождению 39 из них были выходцами из крестьян, 38 — из рабочих, 23 — из интеллигенции (включая служащих) и только 18 — из семей священнослужителей (данные об остальных 30 епископах авторам исследования получить не удалось).

«В руководстве Церковью (уровень председателей отделов) практически отсутствует ротация кадров, — констатировали авторы исследования. — Если архиерей занимает такой пост, то обычно оставляет его лишь после перевода на пост более высокий или в связи со смертью... Причиной замены «кадра» может быть только полный провал порученной ему работы, либо серьезные проблемы со здоровьем».

Уровень общего образования епископов был в целом невысок. Менее 20 % из них имели высшее и незаконченное высшее образование, столько же — среднетехническое, большинство не вышло за пределы средней школы, причем некоторые не дотянули до десятого класса. Правда, 120 архиереев имели высшее духовное образование, еще 5 из них учились, но к моменту опроса не закончили учебу в духовных академиях, 14 епископов обладали аттестатом об окончании семинарии<sup>1</sup>.

Одним из первых примеров несовпадения исходных позиций Патриарха и епископов РПЦ представляется отношение к вопросу о событиях вокруг Чечни. Точка зрения Патриарха приведена в предыдущем параграфе, но «соборный разум» РПЦ с ней не согласился. Созданная в 1993 г. церковно-общественная организация Всемирный русский народный собор (к ее деятельности мы вернемся ниже) откликнулась на начавшуюся войну принятием специального документа «О святости ратного служения и священном долге блюсти целостность, честь и достоинство России». В этом документе указывалось, что «служба в армии требует от человека подчинения дисциплине и самодисциплине, специфичность которых — одно из основных отличий армии от гражданских институтов: точная регламентация прав и обязанностей каждого, безоговорочное выполнение приказов вышестоящего начальника, строжайшая личная ответственность за порученное дело и свое поведение»<sup>2</sup>.

Другой пример — дрейфующая в сторону от экуменизма официальная позиция РПЦ по проблеме межхристианских отношений. Само слово «экуменизм» приобрело негативную коннотацию в высказываниях многих церковных деятелей, став в их устах почти синонимом предательства. Так, во время пятидневного визита в Россию делегации Всемирного совета церквей во главе с его генеральным сек-

<sup>1</sup> Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской православной церкви. М., 1997. Вкладка, а также с. 20, 22 и 25—26.

<sup>2</sup> II Всемирный русский собор. М.: Роман-газета, 1995. С. 49.



ретарем Конрадом Райзером в феврале 1998 г. лидерам экуменического движения довелось услышать немало горьких еслов в свой адрес. Особенно враждебно встретили делегацию учащиеся Московской духовной академии и Московской семинарии. «Будущие священники, — писал в своем репортаже церковный журналист Сергей Чапнин, — открыто заявили, что участие православных в экуменическом движении они считают изменой Православной Церкви»<sup>1</sup>.

Этот эпизод характеризует настроения не только тех, кто готовится занять место в церковно-административном аппарате, но прежде всего тех, кто формирует жизненную позицию будущих церковных деятелей. По словам одного из московских священников-«прогрессистов», начинался «разгул православного маккартизма». Сигнал к наступлению консерваторов подал в 1994 г. Фонд славянской письменности и культуры, организовавший распространение анонимной брошюры «Православие или смерть». В ней был приведен длинный список носителей апостасии (вероотступничества).

В эту категорию попали три последних Патриарха Константинопольских, Патриарх Московский и всея Руси Алексий II, митрополиты Кирилл (Гундяев), Владимир (Котляров), Ювеналий (Полярков), Филарет (Вахромеев), архиепископы Михаил (Мудьюгин) и Хризостом (Мартишкин), а также большая группа священников РПЦ. Организаторы этой акции не забыли многозначительно указать, что их творение посвящается будущему поместному собору РПЦ, напомнив при этом, что «15-е правило Двукратного Константинопольского собора повелевает клирикам и мирянам отделяться от своих епископов, если те принародно проповедают уже осужденную ересь»<sup>2</sup>.

В том же 1994 г. группа столичных клириков во главе с настоятелем храма Святителя Николая в Пыжах Александром Шаргуновым создала Комитет за нравственное возрождение Отечества, который, начав с выступлений против порнографии, пропаганды разврата и насилия, вскоре стал все более склоняться в сторону проблем церковной политики. В 1995 г. Комитет приступил к выпуску бюллетеня «Антихрист в Москве», и в первом же номере резко критиковал христианский экуменизм, назвав его «путем к растлению и сатанизму». Весной следующего года во втором выпуске сборника о. Александр Шаргунов приветствовал Жириновского, который «два года назад спас от полного торжества так называемой демократии Россию», добавив, что «сегодня, только в еще большей степени, это могут сделать коммунисты». А поближе ко

<sup>1</sup> Независимая газета, 6 февраля 1998.

<sup>2</sup> Вместо выходных данных в сборнике «Православие или смерть» указан номер абонентского ящика на почте в Москве, куда авторы просят присылать «документы, сообщения и наблюдения».



дню президентских выборов 1996 г. тот же о. Александр Шаргунов с экранов телевидения призвал россиян голосовать за Г. А. Зюганова.

С тех пор вышло еще 5 выпусков «Антихриста в Москве», и они продолжили линию, намеченную в середине 90-х гг. Со страниц бюллетеня продолжают раздаваться призывы к борьбе со «сбросившими маски оборотнями и слугами дьявола», к числу которых редакция бюллетеня отнесла «печальной памяти» протоиерея Александра Меня, зарубежных православных деятелей Н. А. Струве и проф. Д. В. Поспеловского, целую плеяду российских священников, в том числе о. Георгия Кочеткова (он осмелился использовать в богослужебной практике современный литературный русский язык) и о. Александра Борисова (в книге «Побелевшие нивы» он пишет, в частности, о неправомочности утверждений, согласно которым только «нашему» исповеданию принадлежит монополия на обладание истиной).

Пример Комитета за нравственное возрождение Отечества вдохновил и других церковных консерваторов. В 1996 г. Православное братство св. Марка Ефесского выпустило объемистый сборник статей, озаглавленный «Современное обновленчество — протестантизм «восточного обряда»». В нем к упомянутым выше именам добавляется целый ряд других — от самого известного православного иконописца, лауреата государственной премии России архимандрита Зинова, который в январе 1996 г. был запрещен в священнослужении архиепископом Псковским Евсевием после того, как причастился вместе с «еретиками»-католиками, до иеромонаха Илариона (Алфеева), ныне епископа Венского и Австрийского, чья книга «Таинство веры» не понаравилась одному из церковных консерваторов.

Тогда же вышел из печати сборник «Выбор судьбы. Проблемы современной России глазами русских архиереев». Составитель сборника бывший пресс-секретарь и спичрайтер умершего в ноябре 1995 г. митрополита Санкт-Петербургского и Ладожского Иоанна (Снычева) К. Душенов включил в него, наряду с двумя-тремя материалами, отражающими официальную позицию РПЦ и личные взгляды противников возврата к прошлому, целый букет ультранационалистических высказываний высокопоставленных представителей русского православного епископата<sup>1</sup>. Ни Священный синод, ни трижды собирав-

<sup>1</sup> Приведем в качестве примера несколько выдержек из интервью, взятого К. Душеновым у епископа (ныне архиепископа) Владивостокского и Приморского Вениамина (Пушкаря): «По грехам нашим против Господа и Его помазанника — Царя-великомученика Николая II — постигли нашу страну ужасные беды и страдания. Митрополит Иоанн пытался духовным мечом любви (!) разрубить узел зла, завязанный в России темными силами сионизма и масонства. Силы зла идут на нас. Евреи возлюбили земное паче небесного и ожидали (и до сих пор ожидают) воинствующего земного царя, чтобы, идя за ним, огнем и ме-

шийся после 1996 г. Архиерейский собор не откликнулся на эту вылазку, предпринятую под знаменем РПЦ.

За словесными декларациями последовали действия. В Екатеринбурге и Москве были устроены аутодафе с сожжением книг о. Александра Меня и многих других известных русских и зарубежных богословов. В огонь бросались даже Библии («не те», потому что, хотя и воспроизводили официальный синодальный перевод, но изданы были протестантами). Тогда же в книжных лавках ряда московских храмов в изобилии появились брошюры антикатолического и антипротестантского содержания. Одна из них называлась «Баптизм — самая зловредная секта», а на титульном листе было написано: «Издано по благословию Его Святейшества Алексия II, Патриарха Московского и всея Руси». Рассказавший мне об этом председатель Совета евангельских христиан-баптистов П. Б. Коновальчик сообщил одну любопытную деталь. Впервые увидев эту брошюру, он написал недружелюбное письмо Патриарху и вскоре через ОВЦС получил ответ. Оказалось, что на самом деле Алексий II не только не давал благословения на публикацию злополучной брошюры, но никогда и в глаза ее не видел. Как потом выяснилось, такие подлоги время от времени случаются до сих пор, и в большинстве случаев никто на них не реагирует.

28 декабря 1996 г. Патриарх и Священный синод выступили с заявлением, в котором: 1) назвали «несомненным успехом развивающейся российской демократии» такие ценности, как «свобода самовыражения, познания, поиска истины, выбора жизненного пути, передвижения, реальная, а не декларированная свобода совести» и 2) сформулировали самостоятельную, отличающуюся от правительственной позицию по вопросу о тех средствах, с помощью которых достигается благая цель (реформы), констатируя, что «для многих свободы, обретенные в результате перемен, обесцениваются из-за отсутствия экономической базы для их реализации»<sup>1</sup>.

Это был по существу последний общецерковный документ, в котором забота о социальной составляющей экономических реформ сопровождалась высокой оценкой демократии, свободы для всех, а не только

---

чюм покорить себе иные народы и страны. В России развязан антирусский информационный террор, осуществляемый последовательно и целенаправленно. Его главной целью является разрушение русского самосознания, русской духовности, традиционных религиозно-нравственных ценностей и национально осмысленной российской государственности. По замыслу организаторов этого подлого обмана русский народ должен исчезнуть как самостоятельный этнический и духовный организм, превратившись в рабочую массу для построения всемирного интернационального сверхгосударства». Аналогичные высказывания содержатся в большинстве других материалов, включенных в сборник.

<sup>1</sup> Церковно-общественный вестник, 16 января 1997.

для себя<sup>1</sup>. И, видимо, не случайно его появление совпало с надеждами на мир, возникшими в российском обществе после прекращения первой чеченской войны. В дальнейшем официальный курс РПЦ не переставал эволюционировать в сторону отмежевания от демократии, отождествления свободы со вседозволенностью, претензий на особые привилегии для православия и — отчасти — его «попутчиков» — тех, кто работает с верующими за пределами поля, занятого этническими славянами.

Промежуточным этапом этой эволюции стала дискуссия, развернувшаяся в обществе в связи с разработкой Федерального закона «О свободе совести и о религиозных объединениях». Состоявшийся в феврале 1997 г. Архиерейский собор обратился к председателю и депутатам Государственной Думы с письмом, в котором подтвердил «положительную ценность принципа равноправия религиозных объединений перед законом», но добавил при этом, что «в некоторых кругах нашего общества существует неправильная интерпретация этого принципа как равнозначности, равновеликости религий и конфессий» и в связи с этим просил зафиксировать «законодательное признание роли традиционных религий на основе принципа равноправия»<sup>2</sup>.

Просьба православных архиереев могла быть учтена депутатами без нарушения Конституции и международных обязательств нашей страны, полагает представительница современной российской юридической науки Екатерина Смыслова. В статье «Религиозный плюрализм: равенство без уравниловки», опубликованной вскоре после принятия закона, она отмечает, что принцип равенства религиозных организаций перед законом не означает уравниловки в области их поддержки государством и не гарантирует автоматического предоставления льгот, он лишь подчеркивает обязательство со стороны государства обеспечить отсутствие дискриминации. К сожалению, депутаты вместо градации привилегий ввели градацию ограничений прав на осуществление элементарных свобод, гарантированных Конституцией<sup>3</sup>.

Дискуссии в обществе в тот момент достигли чрезвычайно высокой степени накала, и чтобы предотвратить раскол, который отразился бы и на РПЦ, в нее включился сам Патриарх. Он выступил с заявлением, в котором констатировал, что отклонение Президентом закона, принятого обеими палатами Федерального Собрания, вызвало сожаление верующих РПЦ, а «его окончательное отклонение может создать в России напряжение между властью и большинством народа» и это «су-

<sup>1</sup> К сегодняшней точке зрения Церкви по этому вопросу мы вернемся в предпоследнем параграфе этой главы.

<sup>2</sup> Документы Архиерейского собора РПЦ, состоявшегося в феврале 1997 г., помещены в официальном сайте церкви в Интернете.

<sup>3</sup> Религия и право. 1998. № 1—2 (4—5). С. 48, 50.

шественно затруднит движение нашего общества к миру и согласию»<sup>1</sup>. Президент пошел тогда навстречу Патриарху и пересмотрел свою позицию, однако окончательную точку в споре между сторонниками и критиками закона поставил все-таки не Б. Н. Ельцин, а Конституционный суд РФ (подробнее об этом — см. статью «Свобода совести и государственно-конфессиональные отношения в постсоветской России»).

Процесс отдаления РПЦ от принципов начала 90-х гг. отражен в одобренном юбилейным Архиерейским собором 2000 г. документе «Основы социальной концепции Русской православной церкви». Как бы в противовес формальному согласию с принципом невмешательства государства и религиозных объединений во внутренние дела друг друга<sup>2</sup> в этот документ был включен ряд откровенно антидемократических постулатов. К их числу можно отнести, в частности, отношение составителей «Основ» к провозглашенной Основным законом государства свободе совести. По их словам, она «свидетельствует о распаде системы духовных ценностей» и допустима лишь в той степени, в какой «оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих и неверующих слоев общества»<sup>3</sup>.

В начале 2001 г. достоянием гласности стала записка о положении дел в Московской Патриархии, составленная в Администрации Президента РФ уже при нынешнем главе государства<sup>4</sup>. Внутри Церкви, заявляли ее авторы, происходят важные и весьма бурные процессы, малозаметные для внешнего наблюдателя. Борьба эта в разной степени захватила все уровни церковной иерархии, начиная от рядовых мирян и заканчивая членами синода. Патриарх, формулируя курс церковной политики, все время вынужден оглядываться на постоянно меняющийся баланс внутрицерковных сил, учитывать взаимные отношения различных группировок епископата и позицию наиболее активных и популярных представителей православной общественности.

По словам составителей записки, «господствующей тенденцией во внутрицерковной жизни последних лет является постепенное, но неуклонное усиление консервативно-охранительных, традиционалистских сил. Эти силы одновременно несут в себе явно выраженный заряд государственного патриотизма. Поэтому именно на них можно опираться, выстраивая новую концепцию отношений государства и

<sup>1</sup> Радонеж. № 12 (56), июль 1997. С. 9.

<sup>2</sup> Основы, III, 1; там же, III, 3.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Текст записки был напечатан в газете «Община», которую издает известный православный деятель А. Огородников.

церкви». Такой вывод позволяет объяснить многое в том курсе, который проводит нынешнее политическое руководство России.

Интерес представляет характеристика, данная в записке Предстоятелю РПЦ лично: «Патриарх Алексей, без сомнения, является одним из старейших и опытнейших политиков в России. Он осторожен, терпелив, склонен к компромиссам. Но в то же время он не избежал ошибок. Скандальная речь перед раввинами, подписание в 1993 г. так называемого Баламандского документа с католиками<sup>1</sup>, слишком явная близость с Президентом Ельциным лишили его доверия значительной части паствы. Являясь формально «главным церковным начальником», он не является одновременно неформальным духовным лидером». Таким лидером, по мнению составителей документа, стал постоянный член Священного синода, председатель Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев)<sup>2</sup>.

Внутренние проблемы Церкви не сводятся, однако, к росту или уменьшению влияния тех или иных архиереев. Не меньше, а, может быть, даже больше сложностей возникло на местах, на уровне благочиний и отдельных приходов. «Тысячи людей приходят креститься, а многие ли из них остаются в Церкви?» С таким вопросом Патриарх обратился в октябре 1990 г. к преподавателям и студентам Московской духовной академии. И сразу же предостерег их от опасности идти вперед с головой, повернутой назад: «Не все из того, что имелось в церковной жизни прошлого века, стоит возрождать сегодня: идеализация прошлого вредна. Если бы наша церковная жизнь в прошлом веке была совершенна, не было бы того, что с нами произошло в веке нынешнем».

Алексий II дал несколько советов тем, кто еще не умеет, но хочет быть настоящим пастырем. Первый из них: никто не может обучить ученика тому, чего не исполняет сам. И еще: священник должен искать лучшее в человеке и помогать лучшему, светлому, богообразному вырасти в полную меру. Это не контролер ОТК, который проверяет

<sup>1</sup> Имеется в виду разработанный представителями РПЦ и Ватикана проект документа, который должен был разблокировать решение проблемы униатов через отказ Римско-католической церкви от использования унии в качестве пути к достижению в будущем христианского единства при сохранении нынешнего статуса уже существующих униатских церквей.

<sup>2</sup> В последние месяцы как внутри, так и за пределами церковной ограды, оживленно обсуждается та роль, которую играет сейчас и может сыграть в будущем новый член синода, управляющий делами Московской Патриархии митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин), в недавнем прошлом заместитель председателя ОВЦС. Он занял в административных структурах место, принадлежавшее митрополиту Сергию (Фомину), отныне правящему архиерею Воронежской епархии.

готовность изделий и, при их несоответствии стандарту, бракует. Ориентация на поиск грехов и недостатков ближнего духовно нездорова<sup>1</sup>.

Тем временем на Церковь обрушилась еще одна напасть — «неспособность противостоять влиянию атмосферы греха, царствующей в мире». Патриарх подробно говорил об этой болезни, поразившей определенную и, видимо, немалую часть православных клириков, в уже упомянутом выше докладе на последнем епархиальном собрании города Москвы, которое состоялось в зале церковных соборов храма Христа Спасителя 21 декабря 2005 г. Он не называл имен, но из употребленных в докладе формулировок следовало, что коррупция и другие нарушения морали в Церкви достигли достаточно высоких сфер.

«Если материальные блага, иерархическое положение, награды становятся стержнем жизни, — сказал Алексей II, — Церковь начинает восприниматься не как средство духовного возрастания и труда в винограднике Божиим, а как сфера добывания денег... Образ кроткого и смиренного, милостивого, любвеобильного пастыря... дорог нашему народу. И это в равной степени относится к архипастырям... Священник своекорыстный старается привязать человека к себе, сделать его зависимым, подчиненным, духовно поработанным. Пастырский подвиг, основанный на любви, подменяется духовным манипулированием, холодным, властным управлением людьми».

После чего добавил: «В наше нелегкое время, когда значительная часть российского общества живет в весьма стесненных обстоятельствах, священнослужитель, стремящийся к стяжанию материальных благ, нередко делает больше вреда для Церкви, чем глубоко убежденный атеист советского времени. Да и сегодня за примерами далеко ходить не нужно. Достаточно выйти из этого зала и взглянуть на то множество дорогих иномарок, на которых приехали на это собрание клирики и старосты храмов. Для людей обездоленных это никак не служит миссионерской проповедью».

«От проблем, которые были поставлены еще в начале <XX> века, нам никуда не уйти, — предупреждает протоиерей Николай Балашов, возглавляющий в ОВЦС секретариат по межправославным отношениям. — Многих прихожан мы уже потеряли, они перестали ходить в храм, а некоторые ушли с горьким чувством обиды... Одни из них оказались номинальными православными, которые не понимают, зачем вообще ходить в церковь, если не надо кого-нибудь крестить или отпеть, другие стали членами иных церквей и адептами всевозможных сект и культов... И ясно, что сколько бы мы ни боролись за защиту своей канонической территории от всякого рода поползнове-

<sup>1</sup> Алексей II. Сборник... С. 86—89.

ний, сколько бы мы ни старались возвести препятствия на пути прозелитизма, для успеха в евангельском уловлении душ нам требуются не столько внешние меры, сколько все же духовные усилия»<sup>1</sup>.

**3. Церковь в «ближнем зарубежье».** Исчезновение Советского Союза с географической карты современного мира вызвало в церковных кругах смешанные чувства. С одной стороны, руководители Церкви не скрывали удовлетворения падением режима, проводившего в жизнь политику государственного атеизма. С другой, однако, их не могла не тревожить неясность судьбы самой Церкви: больше половины приходов РПЦ в одночасье оказались за границей, в государствах, получивших непривычное для нашего уха название «стран ближнего зарубежья и Балтии».

Нет поэтому ничего удивительного в том, что одним из главных направлений внешнеполитической деятельности РПЦ в новых условиях стала легализация ее структур в бывших советских республиках, государствах СНГ и Балтии. Речь шла прежде всего о том, чтобы подтвердить право Московского Патриархата управлять своими епархиями за пределами России и сохранить каноническое единство РПЦ, вопреки многовековой традиции привязывания национальных православных институций к территории одного конкретного государства<sup>2</sup>.

В Армении и Грузии церковные структуры не зависят от РПЦ, и поэтому вопросы об их принадлежности к той или иной юрисдикции и о церковном имуществе на повестке дня не стояли. В Азербайджане с согласия местных властей была создана православная епархия, входящая в структуру РПЦ. Не возникло проблем и в пяти новых независимых государствах Центральной Азии. Местные политические руководители там не стали препятствовать свободной деятельности четырех епархий РПЦ (трех в Казахстане и одной общей для Киргизии, Таджикистана, Туркмении и Узбекистана).

<sup>1</sup> Балашов Н., *прот.* На пути к литургическому возрождению. М., 2001. С. 438—443.

<sup>2</sup> На протяжении столетий вселенское православие неуклонно дробилось на все новые автокефальные (самостоятельные) церковно-государственные образования, которые отпочковывались сначала от Византийской империи, а затем и друг от друга. Стоило родиться новому «православному» государству, как тут же появлялась в той или иной мере подчиненная ему поместная Церковь (один крупный церковный иерарх пошутил недавно, что каждый президент мечтает, вернувшись домой после работы, попить чайку со «своим» патриархом). В итоге на правах автокефалии сегодня действуют 14 Церквей: Константинопольская, Александрийская (Египет и ряд других стран африканского континента), Антиохийская (Сирия и Ливан), Иерусалимская (Палестина), Русская, Грузинская (была включена в Русскую после вхождения Грузии в Россию, но была восстановлена в 1917 г.), Сербская, Румынская, Болгарская, Кипрская, Элладская (Греческая), Албанская, Чехословацкая (пока не раскололась, но переименована в Православную Церковь Чехии и словацких земель), Польская. Кроме того, в 1970 г. РПЦ предоставила автокефалию Православной Церкви в Америке.



Из стран Балтии легче всего адаптация РПЦ к жизни в новых условиях прошла в Литве. Литовцы, конечно же, не забыли ту позицию, которую Алексей II занял во время событий в Вильнюсе 13 января 1991 г., за год до распада СССР. Немало содействовала установлению партнерских отношений между православной епархией и государственными властями Литвы личная позиция правящего архиерея архиепископа (ныне митрополита) Виленского и Литовского Хризостома (Мартишкина).

Свой первый визит после прибытия в Вильнюс (в 1990 г.) он нанес руководителю литовских католиков кардиналу Сладкявичюсу, до провозглашения независимости Литвы входил в состав руководства движения «Саюдис» (и был там единственным русским). Удостоен государственной награды Литовской республики — медали «В память 13 января». Во время первой чеченской войны подписал письмо Ельцину с призывом прекратить военные действия и искать политическое решение проблемы<sup>1</sup>.

Собрание православного духовенства Литовской епархии, состоявшееся в сентябре 1992 г., сделало вывод (остающийся в силе и по сей день) о том, что «существующее каноническое положение епархии а ближайшее время не нуждается в изменении своего статуса». Такой же точки зрения придерживается правительство Литвы.

Относительно спокойно прошло приспособление к изменившимся условиям и местной епархии РПЦ в Латвии. На протяжении всех минувших лет эта епархия, правящий архиерей которой получил титул «архиепископа Рижского и всея Латвии», жила своей обычной жизнью, никто не пытался ущемить ее свободу под тем предлогом, что она является «иностранный религиозной организацией». И опять-таки немалую роль в налаживании и поддержании нормальных, добрых отношений с властями и обществом играл и играет правящий архиерей РПЦ уроженец Латвии архиепископ Александр (Кудряшов)<sup>2</sup>, ныне митрополит Рижский и всея Латвии.

Напротив, весьма болезненным оказался процесс становления отношений между РПЦ и государством в Эстонии. Там возник кризис, едва не взорвавший единство вселенского православия, причем роль детонатора сыграл спор о правах русскоязычного меньшинства, отразившийся самым непосредственным образом на судьбах эстонского православия.

Дискуссия развивалась в ключе давней традиции разделения православия на все новые национальные церкви по мере создания новых национальных государств. Еще в 1923 г., вслед за первым провозглашением эстонской независимости, местная епархия Московской пат-

<sup>1</sup> Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской Православной Церкви. М., 1997. С. 266.

<sup>2</sup> Там же. С. 374.



риархии отделилась от Москвы и стала самостоятельной Церковью, находящейся в прямом подчинении «первого по чести» Константинопольского Патриархата. В 1935 г. устав «Эстонской Апостольско-Православной Церкви» был зарегистрирован местными властями, и ЭАПЦ стала одной из национальных религиозных организаций эстонского государства.

С включением Эстонии в состав СССР в 1940 г. церковная ситуация там изменилась, начались гонения на верующих. А после окончания Второй мировой войны ЭАПЦ перестала существовать, будучи трансформирована в эстонскую епархию РПЦ. Предстоятель разгромленной Церкви бежал в Швецию, где обосновалась Церковь в изгнании.

Распад СССР в очередной раз повернул развитие событий на 180 градусов. Вернувшиеся из Швеции православные эмигранты, опираясь на поддержку официального Таллина, объявили о восстановлении прежней ЭАПЦ. 26 апреля 1993 г. Патриарх Алексий II, сам выходец из Эстонии и бывший митрополит Таллинский РПЦ, подписал «Томос» (указ) о предоставлении Эстонской Православной Церкви прав автономии под омофором Московского Патриархата, однако к этому моменту сторонники выхода из подчинения Москве уже успели заручиться поддержкой не только собственного правительства, но и православного Константинополя<sup>1</sup>.

Спор стал приобретать все более ярко выраженный политический характер после того, как в него включились лидеры русскоязычного населения Эстонии, не сумевшие наладить корректные отношения с эстонцами, которые, со своей стороны, объявили этнических русских оккупантами. В то время как большинство православных, включая многих коренных жителей Эстонии, поддерживало поставленного Москвой для руководства местной епархией РПЦ архиепископа Корнилия (Якобса), другие пошли за священниками-сепаратистами, которые возвратились из эмиграции и предложили православным верующим выйти из подчинения Московскому Патриархату.

Первая фаза кризиса достигла апогея, когда Константинопольский патриархат объявил, что принимает ЭАПЦ под свой омофор. Москва отреагировала немедленно, 23 февраля 1996 г. ОВЦС объявил, что «Русская Православная Церковь приостанавливает общение с Константинопольской Церковью». Как указывалось в сообщении, в этот день «на Божественной литургии, совершавшейся в Московском кафедральном Богоявленском соборе в день своего Тезоименитства Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II не возгласил

---

<sup>1</sup> По материалам Отдела внешних церковных сношений (с сентября 2000 г. — святей) Московского Патриархата (далее — ОВЦС).

имени главы Константинопольской Православной Церкви Патриарха Варфоломея I в числе глав Поместных Православных Церквей».

«Это произошло, — говорилось далее в сообщении ОВЦС, — впервые за 1008 лет истории Русской Православной Церкви. Тем самым зафиксировано разрушение веками существовавшего православного единства, ставшее трагедией миллионов православных верующих».

На следующий день, 24 февраля, Константинопольский патриархат опубликовал «ответное» коммюнике, в котором заявлял: «После того, как Эстония вновь обрела политическую независимость, восстановление Независимой Церкви было справедливым требованием православных Эстонии. Более чем 67 % Эстонской Православной Церкви настоятельно требуют восстановления того статуса церковной автономии, который действовал до 1945 года. То же самое требование исходит и от правительства Эстонии». В то же время Константинополь оставлял открытой дверь для переговоров, заверяя, что «примет все положительные предложения, которые может сделать Церковь России для блага Эстонской Православной Независимой Церкви и для наилучшего решения всех касающихся ее вопросов»<sup>1</sup>.

Наметившийся раскол был действительно воспринят как трагедия миллионами православных во всем мире. В адрес обоих патриархов — Московского и Константинопольского — хлынул настоящий поток писем и телеграмм с призывом найти выход из создавшегося положения. В то же время националистическое крыло русской православной общечестности развернуло пропагандистскую кампанию против «второго Рима». Так, газета «Радонеж» назвала Константинопольский патриархат стамбульской епархией турецкой церкви, что вызвало бурю протестов русской диаспоры за пределами бывшего СССР.

Несколько месяцев спустя дипломатические контакты между двумя патриархатами, которые не были прерваны, несмотря на приостановление их канонического общения, принесли первые плоды. 16 мая одновременно в Москве и Стамбуле было объявлено, что решено предоставить эстонским православным приходам право самим определить, к какой из двух юрисдикций они хотели бы принадлежать. В Эстонию должны были вместе съездить (и действительно совершили такую поездку) представители обеих церквей<sup>2</sup>.

По данным РПЦ, 90 % православных верующих Эстонии сделали выбор в пользу Москвы. Тем не менее Константинопольский патриархат довел дело раскола православия в этой стране до конца, назначив туда в качестве предстоятеля Эстонской автономной церкви своего греческого архиерея (митрополита Стефаноса). Русская православ-

---

<sup>1</sup> Русская мысль, 29 февраля — 6 марта 1996.

<sup>2</sup> Русская мысль, 23 — 29 мая 1996.

ная церковь, «убежденно считая регион Эстонии автономной частью исторической канонической территории Московского патриархата», отказалась признать статус митрополита Стефаноса, присвоенный ему Константинополем<sup>1</sup>.

Перешедшая под омофор Константинопольского патриархата ЭАПЦ получила официальную государственную регистрацию, за которой последовало перераспределение церковной собственности. Во время поездки патриарха Варфоломея I в Таллин с 26 октября по 1 ноября 2000 г. четыре русскоязычных члена парламента Эстонии обратились к нему с открытым письмом, в котором митрополит Стефанос обвинялся в выдвигании «заведомо неприемлемых условий разрешения противостояния»<sup>2</sup>. Патриарх Варфоломей, со своей стороны, опубликовал заявление, в котором говорилось:

1) заключенные в мае 1996 г. договоренности между двумя Церквями относительно церковного положения в Эстонии Русская Церковь истолковывает неправильно: нельзя толковать это соглашение как «решение, позволяющее существовать в Эстонии двум параллельным юрисдикциям»;

2) приходы в юрисдикции Московского патриархата в Эстонии должны подчиняться своей поместной церкви в форме «эксархата» (представительства) или подворий;

3) в Эстонии может быть только один митрополит или архиепископ с титулом «всея Эстонии», а при нем может быть «эксарх» (представитель) с приходами, подчиняющимися РПЦ;

4) у Московского патриархата нет оснований добиваться права преемственности в Эстонии;

5) Эстонская апостольская православная церковь Константинопольского патриархата обладает правопреемством в Эстонии, и осуществляет руководство православием на всей территории страны;

6) Московский патриархат должен сместить со своего поста архиепископа Корнилия .

Вопрос о положении в Эстонии рассматривался на Архиерейском соборе РПЦ в августе 2000 г. «Принимая во внимание достигнутые договоренности между Константинопольской и Русской Православными Церквями о вынужденном параллельном присутствии двух канонических юрисдикций в Эстонии», собор отверг предложение Константинополя о том, чтобы РПЦ признала канонический статус автономии за Церковью митрополита Стефаноса.

Ответом РПЦ на визит патриарха Варфоломея в Эстонию стал указ Алексия II от 6 ноября 2000 г. о возведении архиепископа Тал-

<sup>1</sup> Сообщение ОВЦС от 8 ноября 2000 г.

<sup>2</sup> Сообщение ОВЦС от 27 октября 2000 г.

линского и всея Эстонии Корнилия в сан митрополита. А двумя днями позже, 8 ноября, синод РПЦ предупредил, что «опасается возможного возвращения к трагическому положению февраля — мая 1996 года, когда из-за раскольнических действий Константинопольского патриархата в Эстонии православные христиане Константинопольской и Русской церквей, живущие по всему миру в тесной духовной связи, оказались лишенными совместного евхаристического общения».

Синод РПЦ заявил, что «до времени восстановления согласия в вопросах канонического бытия Православной Церкви в Эстонии и достижения мира и справедливости по отношению ко всем православным в этой стране, Московский Патриархат решительно отстраняется от любых собраний с участием Патриарха Константинопольского Варфоломея»<sup>1</sup>. Преодолению конфликта между «Вторым» и «Третьим» Римом способствовала состоявшаяся в 18-20 апреля 2001 г. встреча в Женеве митрополитов Мелитона и Кирилла. Участники встречи условились «содействовать нормализации отношений между двумя православными юрисдикциями в Эстонии»<sup>2</sup>.

Свой вклад в урегулирование проблемы внесли и главы двух государств: президент Эстонии А. Рюйтель и президент РФ В. В. Путин. Ровно год спустя после женевской встречи представителей «двух Римов», в апреле 2002 г., МВД Эстонии зарегистрировало Эстонскую православную церковь Московского Патриархата, а в октябре того же года были подписаны трехсторонние протоколы между ЭПЦ МП, ЭАПЦ и эстонским государством. После чего патриарх Алексий II нанес визит в страну, где родился, вырос и долгое время нес архипастырское служение<sup>3</sup>. «Так было снято оно из серьезных препятствий на пути оздоровления эстонско-российских отношений», — писало по этому поводу информационное агентство «Регнум»<sup>4</sup>.

Из трех остальных бывших союзных республик за пределами России наименьшую головную боль церковной дипломатии РПЦ доставляет Беларусь, где должность патриаршего экзарха занимает опытный религиозный деятель, бывший председатель ОВЦС митрополит Филарет (Вахромеев). Этому способствовала и та линия, которую заняло в данном вопросе, причем сразу же после распада СССР, тогдашнее политическое руководство страны. Как заявил в беседе со мной первый белорусский президент Станислав Шушкевич, у него и в мыслях не было вмешиваться во внутрицерковные дела<sup>5</sup>. Не добивается цер-

---

<sup>1</sup> Сообщение ОВЦС от 8 ноября 2000 г.

<sup>2</sup> Сообщение ОВЦС от 20 апреля 2001 г.

<sup>3</sup> Эстония, 10 октября 2003 г.

<sup>4</sup> <http://www.regnum.ru/news/393724.html>

<sup>5</sup> Беседа с бывшим Президентом Беларуси состоялась в апреле 2000 г.

ковного размежевания с Москвой и нынешний глава белорусского государства Александр Лукашенко.

В Молдове решением синода от 5 октября 1992 г. существовавшие ранее структуры РПЦ были преобразованы в самоуправляемую православную церковь, которая в настоящее время состоит из четырех епархий: 1) Кишиневской (ее возглавляет митрополит Кишиневский и вся Молдавии Владимир (Кантарян) — постоянный член синода РПЦ), 2) Тираспольской и Дубоссарской (на территории самопровозглашенной Приднестровской республики), 3) Кагульской и Комратской и 4) Единецкой и Бричанской.

Церковно-юрисдикционный вопрос в этой стране приобрел особое политическое звучание ввиду соседства с этнически и религиозно близкой Румынией с ее мощной и чрезвычайно активной православной церковью во главе с патриархом Феохистом<sup>1</sup>. Часть православного клира Молдовы во главе с епископом Бельцким Петром (Пэдулару) и протоиереем Петром Бубурузом выступила за разрыв с РПЦ, как «иностранной» религиозной организацией, и за создание новой Бессарабской митрополии, которая находилась бы в каноническом общении с единоверцами в Румынии.

Какое-то время новую церковную структуру поддерживал президент Молдовы Мирча Снегур, однако он решил зарегистрировать Бессарабскую митрополию слишком поздно — сразу после своего поражения на выборах 1995 г., но в канун официальной инаугурации следующего президента Петра Лучинского. Новый глава государства решение своего предшественника отменил, хотя и не стал подвергать незарегистрированную религиозную организацию преследованиям, не желая обострять и без того сложную обстановку в стране<sup>2</sup>.

Не получив поддержки со стороны политического руководства Молдовы, сторонники Бессарабской митрополии пытались привлечь на свою сторону Константинопольский патриархат, но натолкнулись там на достаточно прохладный прием. В январе 1999 г. на встрече делегаций Московского и Румынского патриархатов было заявлено о «стремлении перейти от конфронтации и вражды к примирению и

---

<sup>1</sup> Румынская православная Церковь — вторая в православии по общей численности своей паствы после русской, но превосходит ее по степени присутствия в стране. Она располагает 13 тысячами приходских храмов при населении в 23 млн человек (на территории России имеется примерно 10 тысяч действующих храмов при населении в 146 миллионов). Бухарестский патриархат вышел из кризиса, связанного со сменой режима, без больших потерь. «На фоне пустых храмов Сербии и Болгарии и полупустых храмов Греции и России переполненные в воскресные дни православные храмы Румынии действительно впечатляют», — писала в номере за 27 мая — 2 июня 1999 г. газета «Русская мысль».

<sup>2</sup> Русская мысль, 11 — 17 июня 1998.

сотрудничеству»<sup>1</sup>, после чего в апреле того же года синод РПЦ официально согласился на переход епископа Петра в юрисдикцию Румынской православной церкви<sup>2</sup>.

В интервью, которое позднее в том же году Патриарх Феохист дал корреспонденту ИТАР-ТАСС, Предстоятель РумПЦ признал, что ситуация вокруг Бессарабской церкви остается напряженной. Он высказался за «очень хорошие» отношения с Московским патриархатом, добавив, что необходимость таких отношений «слишком велика, чтобы мы могли позволить себе продолжать полемику, которая выгодна лишь врагам»<sup>3</sup>.

Тем не менее, по словам митрополита Кирилла, представившего отчет о работе ОВЦС Юбилейному Архиерейскому собору РПЦ, Румынский Патриархат не отказался от попыток закрепить существование в Молдове своей Бессарабской митрополии, что «вызывает настороженность государственной власти, справедливо считающей, что установление двух юрисдикций грозит расколоть единство православного населения и общества в целом».

«Единственно канонически возможной формой присутствия Румынского патриархата в Молдове, — заявил председатель ОВЦС. — является расширенная структура приходов при представительстве Румынской православной церкви в Молдове (по примеру Русской духовной миссии в Иерусалиме). Неприемлемость для нас образования на канонической территории Православной церкви в Молдове Бессарабской митрополии Румынского патриархата является неизменным принципом, который последовательно отстаивается Отделом внешних церковных сношений на различных уровнях двусторонних контактов».

Это не помешало представителям Бессарабской митрополии РумПЦ представить жалобу в Европейский суд по правам человека, и он вынес свой вердикт в их пользу. В результате молдавским властям пришлось зарегистрировать (30 июля 2002 г.) Бессарабскую митрополию как одно из признанных религиозных объединений страны.

**4. «Особый случай» Украины.** И все же возможная утрата Москвой молдавских (как и эстонских) приходов не идет ни в какое сравнение с теми поистине глобальными переменами в мире вселенского православия, которые произошли бы в случае обособления от РПЦ ее епархий в Украине. Дело не только в особом символическом значении этого события, стань оно реальностью (Киев — «мать городов

<sup>1</sup> Сообщение ОВЦС от 16 февраля 1999.

<sup>2</sup> Сообщение ОВЦС от 1 апреля 1999.

<sup>3</sup> Компас. № 42, 10 октября 1999. С. 75.

русских»). Дело еще и в том, что по количественному и качественному составу приходов различных юрисдикций украинское православие, как минимум, не уступает собственно русскому. И если «развод» станет фактом, РПЦ может по этому показателю передвинуться с первого на второе, а, может быть, даже третье место, уступив пальму первенства своим южным соседям: Украине и Румынии.

В свое время жители нынешних украинских земель с обидой восприняли перенос митрополичьей кафедры из Киева сначала во Владимир, а затем в Москву. После долгих перипетий истории они добились разделения единой русской митрополии на две, каждая из которых находилась в юрисдикции Константинополя. В 1589 г., однако, московская митрополия была преобразована в самостоятельный патриархат, а сто лет спустя, когда Украина стала частью России, Константинополь был вынужден согласиться с переводом Киева в юрисдикцию Москвы.

С тех пор было предпринято несколько попыток провозгласить автокефалию православия на Украине явочным порядком, без оглядки на каноническое право (по примеру Москвы, которая поступила таким же образом в 1448 г. и дождалась «легализации» своего обособления от церкви-матери добрых полтора века). Первая из них относится к периоду гражданской войны 1918—1921 гг., вторая — ко времени оккупации украинских земель войсками Гитлера, третья — к 1989 г., когда тогдашний епископ Житомирский Иоанн решил восстать одновременно против Московского патриархата и против митрополита Филарета, как патриаршего экзарха Украины<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Созданная в 1989 г. Украинская автокефальная православная церковь выступила на родине в качестве составной части одноименной церкви в диаспоре. В феврале 1989 г. инициативный комитет по воссозданию структур Украинской автокефальной православной церкви призвал православных украинцев объединиться под знаменем отделения от Москвы. Первым из местных православных епископов эту инициативу поддержал епископ Иоанн. Вскоре у УАПЦ появился и первый приход: в нее пришел со своей паствой священник Владимир Ярема. А в мае 1990 г. был проведен первый собор УАПЦ на родине. Он избрал предстоятелем церкви племянника С. Петлюры 92-летнего митрополита Мстислава (Скрыпника), который проживал в США, руководя украинской православной диаспорой. После смерти Мстислава эту церковь возглавлял с 1993 по 2000 г. в качестве патриарха Владимир Ярема, постриженный в монахи накануне избрания под именем Димитрий. Автокефалистам до сих пор не везет со священноначалием. Вслед за провалом попыток объединения с архиереями — выходцами из РПЦ им пришлось пережить раскол в собственных рядах. В начале 2003 г. новый предстоятель УАПЦ митрополит Тернопольский и Подольский Мефодий прервал общение со сторонниками управляющего делами церкви архиепископа Харьковского и Полтавского Игоря (Исиченко), который создал организацию под названием «Чистая церковь». А тот, в свою очередь, объявил об исключении из клира УАПЦ митрополита Мефодия, который, по словам владыки Игоря, не признает духовным главой церкви митрополита украинских «зарубежников» Константина (Багана).



Предвидя (и стараясь предотвратить) осложнения в отношениях со своей украинской паствой, РПЦ еще в октябре 1990 г. специальным решением Архиерейского собора даровала Украинской православной церкви (УПЦ) самостоятельность и независимость в управлении делами без предоставления, однако, полной автокефалии. При этом не исключалась и возможность автокефалии в будущем, если таким будет желание верующих и клира Украины, а не только отдельных священнослужителей.

Ход событий, однако, убыстрился, так как в религию вмешалась политика. Весной 1992 г., почти сразу же после того как Советский Союз перестал существовать, постоянный член синода РПЦ, патриарший экзарх Украины митрополит Киевский и Галицкий Филарет (в миру — Михаил Антонович Денисенко) вышел из повиновения церковным властям в Москве. Бросив им открытый вызов, он заявил об отделении от РПЦ и образовании автокефальной Украинской православной церкви.

Сепаратистские действия Филарета натолкнулись на резкую критику со стороны практически всего православного епископата Украины. Претенденту на роль украинского патриарха напомнили о его прежних связях с КГБ. Вспомнили и о том, что, как монах, он не имел права заводить семью, что не помешало ему тайно содержать жену и детей. В начале апреля митрополит поклялся перед крестом и Евангелием, что уйдет в отставку, однако после встречи с первым президентом независимой Украины Леонидом Кравчуком «передумал» и взял свое обещание назад.

11 июня 1992 г. Архиерейский собор РПЦ, собравшийся в Москве в качестве церковного суда, постановил «извергнуть митрополита Филарета из сущего сана, лишив его всех степеней священства и всех прав, связанных с пребыванием в клире». Определенную пикантность создавшей ситуации придавал тот факт, что ровно двумя годами ранее во время выборов предстоятеля РПЦ после кончины патриарха Пимена митрополит Филарет был одним из основных претендентов на высший пост в церкви, к которой тогда принадлежал, и набрал в первом туре довольно много голосов. Его планам, однако, сбыться тогда не удалось, и на патриарший престол вззошел другой деятель Церкви.

Конечно, было бы ошибкой полагать, что все последующие действия неудачливого кандидата в патриархи РПЦ мотивировались личной неприязнью и завистью к победителю, хотя и неприязнь, и зависть могли сыграть какую-то роль в этом деле. Главным, однако, было все же другое. В конфликте между Киевом и Москвой явственно просматривалась заинтересованность государственных структур в делах, которые они всегда считали своими собственными. Бывший шеф украинского агитпропа и первый секретарь ЦК КПУ Леонид Кравчук



пришел к власти на волне национализма и, сменив красное знамя на желто-голубой флаг поборников независимости, с такой же легкостью сменил прежний воинствующий атеизм на православие, окрашенное в цвета нового флага.

Филарет, со своей стороны, собрал в Киеве (26 мая 1992 г.) группу единомышленников, назвав свое собрание «Всеукраинской конференцией по защите канонических прав Украинской православной Церкви». О «каноничности» этого собрания можно судить хотя бы по тому факту, что на нем не присутствовало ни одного архиерея<sup>1</sup>.

Официальный Архиерейский собор УПЦ состоялся 27—28 мая в Харькове. 18 епископов единодушно выразили недоверие митрополиту Филарету, уволили его с Киевской кафедры и предали церковному суду в составе архиереев всей Русской Православной Церкви<sup>2</sup>. Высшие церковные руководители украинского православия провели выборы нового предстоятеля УПЦ. Было выдвинуто три кандидата, и наибольшее число голосов (16 из 18) получил митрополит Владимир (Сабодан), занимавший ранее кафедру Ростовскую и Новочеркасскую. Украинец по национальности, киевлянин по воспитанию и «прописке», митрополит Владимир не исключает возможности украинской автокефалии, однако не намерен ради ее достижения нарушать церковные каноны.

Реакция Филарета не заставила себя ждать. В «открытом письме» патриарху Алексию II он заявил: «Я прошу Ваше Святейшество и Священный синод Русской Православной Церкви не вмешиваться в наши внутренние дела и дать Украинской Православной Церкви возможность самой решить свои проблемы». Одновременно с заявлением аналогичного содержания выступил совет по делам религии при правительстве Украины. По словам авторов этого заявления, «как созыв собора в Харькове, так и принятие на нем решения относительно Предстоятеля УПЦ противоречит церковным правилам».

В итоге на религиозном горизонте Украины появилась еще одна православная структура — Украинская православная церковь — Киевский патриархат. Первым патриархом Киевским и всея Руси-Украины (такой титул был избран для предстоятеля этой церкви) стал Владимир (Романюк), бывший политзаключенный, который провел (в два приема) около 20 лет в тюрьмах, лагерях и ссылке по обвине-

---

<sup>1</sup> Инициатор раскола не сразу взошел на вершину власти в созданной им структуре, став лишь третьим ее патриархом. Это произошло в 1995 г., после того как один за другим умерли два его предшественника: вернувшийся из эмиграции Мстислав (Скрыпник) и Владимир (Романюк).

<sup>2</sup> Архиерейский собор РПЦ, состоявшийся в июне 1992 г., предупредил Филарета о том, что «в случае продолжения бесчинства он будет отлучен от Церкви через анафематствование», что и было сделано Архиерейским собором 1997 г.

нию в антисоветской деятельности. Его краткое пребывание на киевском престоле запомнилось украинцам не столько деятельностью не признанного вселенским православием первоиерарха, сколько событиями, связанными с его кончиной (он умер от сердечного приступа на 70-м году жизни 14 июля 1995 г.)<sup>1</sup>. Следующим патриархом всея Руси-Украины стал Филарет (Денисенко), преданный анафеме Русской Православной Церковью. При нем с 1995 по 2004 г. УПЦ КП, по словам ее официальных представителей, выросла почти вдвое. В 1995 г. Киевский патриархат имел в Украине 16 епархий, а в 2004 — 29 епархий, 3 епархии за рубежом и одно викариатство в США. В 1995 г. в УПЦ КП было 16 архиереев, в 2004 — 37. За этот период в Церкви была совершена 21 архиерейская хиротония<sup>2</sup>.

Сменивший Кравчука на посту главы государства Леонид Кучма, в отличие от своего предшественника, относился ко всем православным структурам нейтрально, не выделяя особо ни одну из них. Пришло, однако, время, когда и ему пришлось, учитывая настроения в своей стране, особенно в западных областях Украины, включаться в привычное дело каждого «православного государя» — строительство собственной национальной церкви. И лучшим моментом для начала такого строительства был избран юбилейный 2000 год.

Украинцы устали от бесконечных «разборок», нередко кровавых, между различными православными юрисдикциями в борьбе за передел собственности и контроль над паствой. Как отмечают аналитики Кестонской службы новостей Джеральдина Фейган и Александр Щипков, которые побывали на Украине и встречались там с ведущими религиозными деятелями и представителями государственных структур, в момент смены караула у руля управления страной в 1994 г. более тысячи приходов одновременно вели между собой отчаянную борьбу, с драками, осадой церковей и целых сел, погромами жилищ духовенства<sup>3</sup>.

«За пять лет, — пишут авторы аналитического материала, — ни одна из миротворческих попыток не увенчалась успехом. Претензии на духовное лидерство ряженных архиереев, каноничность которых не признавали

<sup>1</sup> День похорон усопшего (18 июля 1995 г.) был отмечен серьезными инцидентами. Они возникли, когда траурная процессия, в первых рядах которой шли одетые в камуфляжную форму националисты — члены «отрядов народной самообороны», уклонилась от ранее намеченного маршрута и направилась к Софийскому собору. Там, смыв кордон омоновцев (причем, по словам журналистов, «едва ли не главным орудием, протаранившим в конце концов одно из звеньев милицейских заслонов, послужил гроб с телом покойного»), участники процессии взломали асфальт и выдолбили могилу, которая и стала местом захоронения непризнанного патриарха (Русская мысль. № 4088, 27 июля — 2 августа 1995).

<sup>2</sup> Портал-Credo.Ru, 2 февраля 2005.

<sup>3</sup> Keston News Service, Issue 10, Articles 5-6, 5 October 2000; Issue 10, Article 13, 9 October 2000; Кестонская служба новостей (русское издание), 24 октября 2000.

ни Москва, ни Константинополь, ни Рим выглядели столь же комично, как пророчества Марии Деви Христос (руководительницы псевдорелигиозной организации «Белое братство». — А.К.). Украина приобрела негативный международный имидж, оскорбляющий достоинство светской власти». К тому же межцерковные распри превратились в очаг внутривластной нестабильности. Поэтому их ликвидация стала одной из самых насущных задач государственного руководства.

По данным Госкомрелигии Украины, 1 января 2004 г. абсолютное большинство, приблизительно 69 % от общего числа православных институций в Украине принадлежали к церкви Московского патриархата. Социологи, однако, отметили одну любопытную особенность. Отвечая на вопрос, «к какой церкви вы принадлежите», большинство опрошенных граждан Украины стали называть Киевский патриархат.

Третья по численности Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) растеряла за последние годы почти половину своей паствы, но все еще сильна, тем более, что может рассчитывать на поддержку из-за океана, со стороны Украинской православной церкви в США и Канаде. В сентябре 2000 г., руководитель проживающих за океаном православных украинцев митрополит Константин был избран «духовным пастырем» украинских автокефалистов на родине. Ему предлагали возглавить УАПЦ в качестве патриарха, но он отклонил это предложение, и тогда было решено подождать до чрезвычайного собора, время которого пока не определено<sup>1</sup>.

Во время юбилейного Архиерейского собора РПЦ в августе 2000 г. стало известно, что Леонид Кучма просил Москву расширить автономии УПЦ Московского патриархата, однако понимания не встретил. Собор ограничился подтверждением нынешнего статуса этой церкви. Тогда, как видно из материалов Кестонской службы новостей, председатель Госкомрелигии Украины Виктор Бондаренко нанес визит Патриарху Константинопольскому и просил его принять более активное участие в создании единой поместной Украинской церкви.

18 сентября 2000 г. в Константинополь ушло совместное письмо епископов обеих «немосковских» церквей с просьбой создать постоянно действующую комиссию, которая размещалась бы в Киеве и вела бы согласительные переговоры со всеми православными структурами Украины. Комиссия такая, действительно, появилась на свет, но к объединению украинского православия это не привело: представитель УПЦ МП четко объяснил своим собеседникам, что единственным путем к единству может быть возвращение «раскольников» в лоно «церкви-матери», то есть РПЦ.

<sup>1</sup> НГ-религии, 27 сентября 2000.

Последний (до настоящего момента) всплеск эмоций вокруг возможного появления самостоятельной поместной Украинской православной церкви произошел летом 2006 г. во время очередного политического кризиса, связанного с затянувшимся формированием правительства Украины после президентских и парламентских выборов в этой стране. Одной из наиболее конфликтных тем переговоров между представителями разных партий до последнего момента оставалась предложенная президентом В. Ющенко формулировка о содействии государства созданию единой поместной церкви.

В поддержку этой формулировки выступала Ю. Тимошенко, против — В. Янукович. «Если украинские власти будут продолжать использовать политику, чтобы поддерживать раскольников и бороться с канонической Православной церковью, это будет беда для Украины», — заявил, со своей стороны, митрополит Кирилл (в интервью «Комсомольской правде»). В итоге было принято компромиссное решение: включить в подписываемый политиками документ под названием «Универсал национального единства» нейтральную формулировку об «уважительном отношении к объединительным стремлениям верующих всех православных церквей без вмешательства государства и политических сил в этот процесс».

Несмотря на неудачу своей инициативы, В. Ющенко охарактеризовал принятый документ как «политический прорыв, который свидетельствует о нашей глубокой преданности украинским приоритетам». Он утверждал, что все согласованные пункты «Универсала», включая церковный, имеют в виду одну цель: «как можно скорее прийти к объединительным тенденциям». Ю. Тимошенко отказалась подписывать подвергшийся правке «Универсал», назвав его «предательским». Она заявила, что по вопросу о единой поместной Украинской церкви документ подписан «на условиях Партии регионов»<sup>1</sup>.

Трудно сказать, чем закончится борьба вокруг обособления Украинской православной церкви от Москвы в ближайшем будущем. Нет, однако, никаких сомнений в том, что в конечном итоге и, может быть, в не слишком отдаленной перспективе это обособление все-таки произойдет. Помешать катаклизму таких масштабов мог бы только пересмотр всей системы межправославных и православно-государственных отношений в планетарном масштабе. Но сделать это вправе лишь Всеправославный собор — а он не собирался ни разу после 787 г. Принципиальное решение начать подготовку к его проведению было принято почти полвека тому назад, но завершить ее мешают давние разногласия между двумя реально делающими погоду в православии

---

<sup>1</sup> Сообщение агентства Интерфакс-религия, 3 августа 2006.

патриархатами: Константинопольским («первым по чести») и Московским (первым по могуществу стоящего за ним государства).

**5. Геостратегия Отдела внешних церковных связей.** Прояснив ситуацию со своими приходами на территории бывшего Советского Союза, РПЦ сразу же приступила к решению другой проблемы — определению роли и места русского православия в российском обществе и мировом пространстве. Эту миссию взял на себя Отдел внешних церковных сношений (с 2000 г. — связей) — настоящий «мозговой центр» Московского Патриархата, возглавляемый с 1989 г. митрополитом Кириллом (Гундяевым)<sup>1</sup>.

Главными направлениями геостратегии владыки Кирилла являются обеспечение особой роли православия на пространстве, которое РПЦ считает своей канонической территорией<sup>2</sup>, и создание максимально благоприятных условий присутствия РПЦ за пределами этой территории, прежде всего там, где живут выходцы из России. Разработкой отдельных элементов стратегии по этим направлениям занимаются под его руководством сотрудники ОВЦС, которые, как правило, обладают не только богословскими знаниями, но и солидной общеобразовательной (и языковой) подготовкой.

Для «обкатки» идей, рождающихся в «большом доме» на территории Свято-Даниловского монастыря в Москве, в 1993 г. была образована специальная церковно-общественная структура под названием Всемирный русский собор (с декабря 1995 г. — Всемирный русский народный собор под номинальным возглавлением Патриарха и неизменным «кураторством» ОВЦС). Периодически она проводит форумы, причем состав их участников и почетных гостей определяется сотрудниками отдела, отвечающими за рассылку приглашений и выдачу удостоверений.

Важнейшим итогом первого форума ВРС, проходившего в мае 1993 г., было определение его идеологической платформы. Провозгласив православие «фундаментом нашей цивилизации и государственной

<sup>1</sup> Митрополит Кирилл, в миру Владимир Михайлович Гундяев. Род. в 1946 г. в Ленинграде, там же окончил духовную семинарию и духовную академию. В 1969 г. пострижен в монашество, в 1970 г. — личный секретарь митрополита Никодима, в 1971—1974 гг. представлял РПЦ во Всемирном совете церквей (в сане архимандрита), в 1974—1988 гг. — ректор Ленинградской духовной академии (с 1976 г. в сане епископа). Был заместителем экзарха Западной Европы, архиепископом Выборгским (с 1977 г.), руководил русскими православными приходами в Финляндии. С 1984 г. архиепископ, с 1991 г. митрополит Смоленский и Калининградский. Возглавил ОВЦС и стал членом синода в 1989 г.

<sup>2</sup> Согласно Уставу РПЦ, это все бывшие союзные республики СССР, за исключением Армении и Грузии, где Московский Патриархат признает первенство соответственно Армянской апостольской церкви и Грузинской православной церкви.

идеи» России, первый (и отныне постоянный) докладчик митрополит Кирилл выразил свое отношение к имперскому прошлому страны. «Государственное устройство, в основе которого лежала не столько сила оружия, сколько сила духа, — сказал он, — требовало от русских непрерывного подвижничества и преданности. «За веру, Царя и Отечество» — так понимали русские свой патриотизм»<sup>1</sup>. Форум завершился выдвиганием тезиса об «особой всемирно-исторической миссии» русского народа «по сохранению и утверждению Православия на земле»<sup>2</sup>. В дальнейшем этот тезис подвергнется развитию и детализации.

Участники второго форума ВРС, собравшегося в феврале 1995 г., поддержали идею «поставить средства массовой информации под контроль общества и государства», учредить «общественные наблюдательные советы над средствами массовой информации», подвергать судебному преследованию журналистов, «которые злоупотребляют служебным положением..., оскорбляя русский народ и общество, разрушая духовно-нравственные основы исторического Российского государства»<sup>3</sup>. На этом же форуме было сформулировано требование к государству: предоставить РПЦ такие возможности просветительской, образовательной и катехизаторской деятельности, которые обеспечили бы «ее главенствующую роль среди других традиционных конфессий в России, где большинство населения — православное». В принятом «соборянами» обращении к Президенту, Парламенту и Правительству России их настоятельно попросили «полагать своей главной обязанностью поддержку и опеку исторической религии коренной нации», то есть русского православия<sup>4</sup>.

И этот призыв был услышан. Не только его адресатами, но и теми, на чьих жизнях он должен был отразиться. В ноябре 1995 г., выступая на семинаре, организованном Администрацией Президента РФ, один из лидеров российских мусульман шейх Равиль Гайнутдин констатировал, что «на практике сегодня, как и в царской России, действующие в стране религиозные направления делятся на «господствующее» — православие, «терпимые» — ислам, иудаизм, католицизм и др. и «гонимые» — секты восточного и западного происхождения»<sup>5</sup>.

Состоявшийся в декабре 1995 г., незадолго до выборов в Государственную Думу, III Всемирный русский собор (который прибавил к своему официальному имени слово «народный») заложил организационные основы ВРНС как главной политической структуры РПЦ,

<sup>1</sup> I Всемирный русский собор. М., 1993. С. 14.

<sup>2</sup> Там же. С. 110.

<sup>3</sup> II Всемирный русский собор. М., 1995. С. 74.

<sup>4</sup> Там же С. 61, 74.

<sup>5</sup> Проблемы перехода России к устойчивому развитию. М., 1997. С. 33—37.

призванной занять особое, привилегированное место в системе отношений между государством и обществом, выступать перед официальными гражданскими властями и представителями партий в качестве выразителя интересов всего населения страны. На этот форум были приглашены, пришли и выступили с речами лидеры почти всех представленных в Государственной думе партий страны от коммуниста Г. А. Зюганова и руководителя движения «Наш дом — Россия» С. Г. Беляева до лидера ЛДПР В. В. Жириновского, а с письменным приветствием к нему обратился премьер-министр В. С. Черномырдин.

Собор предложил созвать «собрание представителей органов законодательной и исполнительной власти, субъектов Федерации, политических сил, национальных организаций всех народов России, традиционных религий и конфессий, на котором можно было бы выработать соглашение о главных принципах преодоления кризисного состояния Отечества». Соглашение такое выработано не было, но разговоры о «преодолении кризисного состояния» продолжаются по сей день, давая возможность представителям церковного аппарата «на людей посмотреть и себя показать».

К моменту проведения третьего форума ВРНС появились его первые отделения на местах: в Волгоградской, Нижегородской, Орловской и Смоленской областях. Было намечено провести учредительные собрания новых отделений в главных городах ряда других субъектов федерации, в том числе в Иркутске, Калининграде, Краснодаре и Ставрополе. Участники форума призвали «епархиальных архиереев, местные органы власти, учредителей Собора, российскую общественность всячески этому способствовать»<sup>1</sup>.

IV Всемирный русский народный собор (май 1997 г.) потребовал обеспечить участие РПЦ в выработке решений по всем важнейшим вопросам жизни страны. Он продолжил традицию постановки перед светскими властями задач, решать которые должно было государство. Собор снова «настоятельно потребовал от Президента, Правительства и Федерального Собрания безотлагательно начать выработку и формирование основных направлений государственной информационной политики России на федеральном и местном уровне, исходя из подлинных, насущных интересов страны и общества». Речь при этом шла о том, чтобы «ввести в официальную практику принцип национального протекционизма в информационной политике России»<sup>2</sup>.

V форум ВРНС состоялся в декабре 1999 г. и был посвящен теме «Россия накануне 2000-летия христианства». В связи с предстоявшей сменой фигур на вершине пирамиды государственной власти в усло-

<sup>1</sup> III Всемирный русский собор. М., 1996. С. 241.

<sup>2</sup> Цит. по копии документа.



виях возобновившейся войны в Чечне Церковь хотела закрепить контакт с ними, чтобы не попасть в положение «политической вдовы», как это не раз случалось с ней в прошлом.

Подводя итог деятельности ВРНС от первого до пятого форума этой структуры, можно сказать, что за это время была разработана программа действий, ориентированная на отказ от конституционных принципов светскости государства и равенства религиозных объединений перед законом. И эта программа была поддержана частью политической элиты страны. Из различных субъектов федерации начали систематически поступать известия о том, что местные православные иереи и архиереи противятся строительству мусульманских мечетей, еврейских синагог, католических храмов, протестантских церквей, культовых сооружений других вероисповеданий, а часто и деятельности неправославных общин вообще<sup>1</sup>. В то же время представители консервативно-охранительного крыла РПЦ вполне снисходительно относились к откровенно ксенофобским организациям типа «Русского национально-освободительного движения»<sup>2</sup>.

Кампания нападков на «не наших» приобрела особенно широкий размах в начале 1997 г., перед завершающими баталиями в Государственной Думе в связи с обсуждением проекта закона «О свободе совести и о религиозных объединениях»<sup>3</sup>. Оказалось, что часть

<sup>1</sup> В распоряжении секретариата Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы имеется целый ряд официальных документов, иллюстрирующих этот наш тезис.

<sup>2</sup> В рекламной листовке издательской группы этой организации читателям, помимо журнала «Русская правда», предлагались книги с заголовками, которые говорили сами за себя: «Удар русских богов», «Протоколы сионских мудрецов», «Оккупация» (евреями России), «Чего от нас хотят евреи», «Русский национализм, его друзья и враги», «Десионизация», «Еврейский нацизм и азиатский способ производства», «Спор о Сионе», «Моя борьба» (автор — «А. Шикльгубер», то есть Гитлер), «Расовая гигиена и демографическая политика в национал-социалистической Германии» (документ главного управления СС «только для руководителей»), «Доктрина фашизма» (автор — Муссолини), «От ариев к русичам», «Война и вооруженная борьба», «Психологическое управление людьми», «Тайные механизмы управления людьми», «Кто правит нами» и др. Сообщался также адрес, по которому можно направлять издателям заказы и почтовые переводы.

<sup>3</sup> 13 апреля 1997 г. митрополит Кирилл, выступая в качестве управляющего Смоленской епархией, направил главе Администрации Смоленской области А. Е. Глушенкову письмо (исходящий номер 201), в котором говорилось: «В последнее время на мое имя стали приходить письма о расширении и усилении сектантской деятельности на Смоленщине. Да и в смоленских газетах часто появляются публикации о сектантских акциях и мероприятиях. Например, газета «Смоленские новости», видимо, в качестве рекламы ежемесячно на религиозной полосе дает информацию о сектах и конфессиях, существующих в Смоленске... Совершенно чуждые русскому сознанию секты новоапостолов, кришнаитов разворачивают активную пропаганду своих идей среди молодежи. Я не говорю о религиозных и нравственных аспектах этих действий. Но невозможно не видеть в этом открытой экспансии чуждого нам мировоззрения. Этого невозможно до-



представителей церковно-административного аппарата была готова поддержать свободу только для себя. Другим «традиционным» религиозным объединениям свобода предлагалась лишь в ограниченных рамках, при обязательном соблюдении принципа: каждому этносу — одна «традиционная» религия.

Это значило, что мусульмане, буддисты и последователи иудаизма могут сосуществовать с православными в одном с ними российском (синоним — русском) государстве постольку, поскольку они адресуются: первые — к татарам (башкирам, северокавказцам), вторые — к бурятам, тувинцам и калмыкам, третьи — к евреям. Признавая «государствообразующую» роль православия и его особые права, отличные от прав всех остальных.

Претензии на подобное распределение места на канонической территории РПЦ аргументировались якобы сплошной принадлеж-

---

пустить. Россия не может быть экономически и политически самостоятельной, находясь в духовной зависимости. Анатолий Егорович, я надеюсь на Вашу помощь. Действия администрации, пресекающие разгул западных миссионеров, во многом могут изменить сложившуюся ситуацию. Желаю Вам помощи Божией в Вашей многотрудной жизни». (Публикуется по копии письма.)

Двумя днями ранее, 11 апреля 1997 г., с «серьезным предупреждением» к губернатору Ставропольского края А. Л. Черногорову обратился правящий архиерей местной епархии РПЦ митрополит Гедеон (Докукин). «Ставрополь — город Креста, а баптисты Крест не признают, — просвещал губернатора владыка. — Поэтому им и тем, кто с ними, не место в нашем православном городе. Не секрет, что эти секты, имеющие западное происхождение, не являются блажелателями России. В этом красноречиво убеждает и общее их прозвище протестанты, то есть протестующие против установившегося правильного порядка жизни. Поэтому прошу Вас не допустить строительства в г. Ставрополе баптистского и иных псевдорелигиозных центров». Как видно из того же письма, владыку Гедеона тревожили не только «псевдорелигиозные» протестанты, но и свои, православные верующие, которые, правда, относятся к другой юрисдикции. «Кстати, — отчитывал он губернатора, — мне стало известно, что Вы дали разрешение грекам построить в г. Ставрополе свой храм. Ко мне, как это положено в таком случае (!), никто не обращался, что вызывает недоумение». Ибо прежде чем допускать на кубанскую землю единоверцев «нерусской национальности», надо разобраться, «как наличие независимого греческого храма скажется на ситуации в г. Ставрополе и крае». (Публикуется по копии письма.)

На Дальнем Востоке правящий архиерей местной епархии РПЦ епископ Хабаровский и Приамурский Марк (Тужиков) мобилизовал все подведомственное ему духовенство на коллективное выступление против неправославных христиан, которые, по его словам, «не слово Божие несут, а проповедуют и ставят в пример губительный западный образ жизни». По словам православного архиерея, появление в России религиозных общин, не принадлежащих к РПЦ, — «государственная политика зарубежных стран под руководством их спецслужб». «Уже ни для кого не является секретом, — утверждал владыка Марк, — что лжепроповедники на нашей хабаровской земле занимаются разведывательной деятельностью против нашего государства». (Биробиджанская звезда, 14 февраля 1997.) Ровно неделю спустя, в канун Дня защитника Отечества, тот же самый текст «случайно» появился на другом краю страны, на страницах газеты, выходящей в одном из городов епархии митрополита Кирилла. (Вяземские вести, 22 февраля 1997.)

ностью чуть ли не всего русского населения к пастве РПЦ. Так, выступая в прямом эфире государственной радиокomпании «Голос России»<sup>1</sup>, митрополит Кирилл сказал: «80 процентов нашего народа крещено в Православной вере. А если кто-то даже и не крещен, то его родители были крещены. И культурологически, и духовно он связан с Православием... Значит, он сам и его семья должны быть объектом пастырского попечения нашей Церкви, в этом наша ответственность перед Богом, людьми и страной. И вдруг на этом пространстве мы неожиданно обнаруживаем миссионера, который заявляет: «Нет, и мы тоже можем тут быть, это и наше место, и мы здесь будем заниматься пастырской и миссионерской работой»... То, о чем мы говорим, — это попытка засеять чужое, уже удобрённое поле. А на протяжении тысячи лет о духовно-нравственном улучшении национальной почвы заботилась Русская Православная Церковь»<sup>2</sup>.

В других своих заявлениях председатель ОВЦС заходил еще дальше, называя русскими россиян самых различных национальностей. «Если раньше мы говорили «русский», то имели в виду и калмыка, и чеченца, и кого угодно из проживающих в России, — утверждал митрополит. — Никого это не пугало. Сейчас вдруг стало признаком шовинизма... Я лично с этим не согласен. И сам обычно использую слово «русский», имея в виду любых моих соотечественников, а не только этнически чисто русских людей, о коих говорить вообще непросто в нашей стране, где так перемешаны этносы... Но, к сожалению, иные люди полагают, что если говорят о русских, то, мол, тем самым ущемляют достоинство других»<sup>3</sup>.

Отождествление «рускости» и «православности» не является каким-то *lapsus linguae*, случайной оговоркой владыки Кирилла. Речь идет, по всей видимости, о вполне осознанном исключении из истории РПЦ не только 70-летнего периода советской власти, но и всего

<sup>1</sup> Видеoverсия диалога митрополита Кирилла с радиослушателями доступна по интернет-адресу: [mms://pit.vor.ru/efir\\_180304\\_low.wmv](mms://pit.vor.ru/efir_180304_low.wmv). Мы цитируем его высказывания по тексту, опубликованному в Информационном бюллетене ОВЦС. Март 2004, № 3. С. 68—80.

<sup>2</sup> Этот ответ был дан прихожанину католического храма в Москве, который интересовался перспективами развития отношений между РПЦ и Ватиканом. На самом деле число православных или выходцев из православных семей, принявших католичество, несоизмеримо с гораздо большим числом англикан, протестантов и католиков, перешедших в православие русской традиции в Западной Европе и Америке, где каждому гарантирована свобода религиозного и мировоззренческого выбора. Точку зрения бывшего православного, ставшего мусульманином, выразил ученый-политолог В. С. Полосин. «Византийская модель господствовала в России десять веков, имея неограниченные возможности для проповеди, и каков результат», — спрашивает он. И добавляет: «Пусть каждый сам для себя честно ответит на этот вопрос». (Али Вячеслав Полосин. Манифест новой России. М., 2001. С. 18.)

<sup>3</sup> Комсомольская правда, 8 августа 2000.

XX в., о возврате к ситуации, существовавшей до царского манифеста от 26 февраля 1903 г., постановления правительства от 17 апреля 1905 г. и манифеста от 17 октября 1905 г.

Как мы знаем, однако, на самом деле упомянутых митрополитом «иных» миллионы, и с каждым годом в процентном отношении их становится все больше и больше. Восприняв общечеловеческие (в том числе многие православные) ценности, они не склонны порывать с собственной национально-культурной идентичностью и менять ее на русско-православную. Так, председатель Совета муфтиев России шейх Р. Гайнутдин, откликаясь на периодическое празднование очередных годовщин побед Руси-России над нерусскими народами, не раз напоминал, что для завоеванных народов победы русского оружия обернулись утратой независимости и потому такие даты часто воспринимаются ими «как дни великого траура»<sup>1</sup>.

Проблемы, возникшие при введении в действие закона 1997 г. «О свободе совести и о религиозных объединениях» (решение Конституционного суда, не позволившее придать ему обратную силу и, как следствие этого решения, рост числа конкурентов РПЦ вместо их предполагавшегося вытеснения из России)<sup>2</sup>, побудили председателя ОВЦС предпринять поиск других путей решения задачи, сформулированной им как для Церкви, так и для государства.

Стратег Церкви начал свою новую кампанию с речи, которую произнес весной 1999 г. в Греции — единственной «православной» стране, входившей тогда в состав Европейского Союза<sup>3</sup>. Выступая в здании парламента в Афинах, он критиковал международные нормы в области прав человека как «исключительно западные и либеральные»<sup>4</sup>. «К сожалению, — сказал митрополит Кирилл, — по идеологическим и политическим причинам православная духовно-культурная традиция никак не была представлена советской дипломатией при выработке современных стандартов межгосударственных отношений и прав человека».

<sup>1</sup> *Гайнутдин Р., муфтий.* Ислам — вера, милосердие, терпимость. М., 1997. С. 140—141.

<sup>2</sup> Касаясь блокирования наиболее дискриминационных (по мнению правозащитников) статей закона, митрополит Кирилл с сожалением констатировал в докладе о деятельности ОВЦС на Архиерейском соборе 2000 г.: «Многие его положения на деле не выполняются, и одной из причин этого стало внешнее давление. Сегодня мы настаиваем на том, чтобы в полной мере реализовался потенциал закона, направленный на развитие церковно-государственного партнерства и на ограничение деструктивной деятельности псевдорелигиозных новообразований», к числу которых, как известно, ОВЦС относит по существу всех, кто не вписывается в его представления о религиозном плюрализме в России.

<sup>3</sup> К настоящему времени членами ЕС стали также Болгария и Румыния

<sup>4</sup> Текст доклада митрополита Кирилла был опубликован в форме статьи в газете «НГ-религии», № 10 (33) 26 мая 1999 г.

Докладчик обратил внимание на то, что при подписании международных документов о правах человека, руководители СССР лицемерили и, признавая на словах общемировые стандарты, сами этим стандартам не следовали. Идентифицировал он и причины подобного лицемерия: стремление нейтрализовать обвинения Запада в приверженности тоталитарным методам управления и расчет обратить «обуюдоострое пропагандистское оружие на своих идеологических противников». При этом, однако, митрополит упрекал кремлевских деятелей советского периода не столько за лицемерие, сколько за сам факт подписания документов о правах человека, ставших неотъемлемой составной частью внутреннего законодательства России и других стран, входящих в Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе.

Председатель ОВЦС утверждал, что западное христианство, «приняв постулат о свободе человека как высшей ценности его земного бытия в качестве социально-культурной данности, освятило союз неоязыческой доктрины с христианской этикой», и связал его появление с «иудейской богословской мыслью», которая пришла «через испанскую культуру и еврейскую эмиграцию в Голландию и сопредельные страны» и, наряду с «неоязычеством», оказала влияние на формирование «либерального стандарта».

Считая «нравственным долгом как посткоммунистической России, так и других стран, принадлежащих к духовно-культурной традиции православия, представить мировому сообществу свое видение проблемы», докладчик предупредил, что православным «предстоит большая и трудная работа по формулированию и отстаиванию своей позиции перед лицом мировой общественности в ООН, других международных организациях». Работа эта началась, и первый положительный отклик на предложение председателя ОВЦС пришел из Ирана.

Тем временем возглавляемая митрополитом Кириллом рабочая группа сформулировала ряд тезисов, которые вошли в принятый Архиерейским собором 2000 г. документ «Об основах социальной концепции РПЦ». В последний параграф последнего раздела «Основ» было внесено положение, согласно которому РПЦ **«не может положительно воспринимать такое устройство миропорядка, при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность»** (выделенный шрифт — в тексте документа. — А.К.). Авторы документа предложили добиваться «признания легитимности религиозного мировоззрения как основания для общественно значимых деяний (в том числе государственных) и как существенного фактора, которые должны влиять на формирование (изменение) международного права и на деятельность международных организаций».

Требование признать мировоззрение РПЦ не только как таковое, но и в качестве основания для «государственных деяний», включая «формирование (изменение) международного права» вызвало, как этого и следовало ожидать, негативную реакцию светских ученых. Старший научный сотрудник Центра цивилизационных и региональных исследований РАН Л. А. Андреева и член Экспертного совета при Уполномоченном по правам человека РФ Е. С. Элбакян опубликовали в одной из центральных газет статью, в которой подчеркнули, что авторами церковного документа «размывается основная посылка правового государства — единство прав и обязанностей всех граждан, независимо от их социального статуса, вероисповедания, материального положения и т.д.»<sup>1</sup>

Разработкой контраргументации, призванной уравновесить позицию ученых и светского общества в целом, занялся по «домашним заготовкам» ОВЦС Всемирный русский народный собор. VI форум ВРНС был проведен в декабре 2001 г., три месяца спустя после самолетной атаки террористов на США, и, естественно, лейтмотивом состоявшейся дискуссии оказалась борьба с международным терроризмом (официально форум был посвящен теме «Россия: вера и цивилизация. Диалог эпох»).

Главный докладчик митрополит Кирилл озвучил собственную интерпретацию случившегося. Осудив вылазку террористов-самоубийц, он добавил: «Сегодня некоторые политики, интеллектуалы и публицисты предрекают и даже провоцируют так называемое «столкновение цивилизаций». На самом деле скорее стоит говорить о конфликте традиционных ценностей, в том числе религиозных, с секулярно-гуманистическими... Для истинно религиозного человека изменить своей вере — страшнее, чем умереть. На этом основан подвиг мученичества. Поэтому естественно, что верующий человек стремится всеми силами оградить своих близких и свой народ от греха вероотступничества, даже если это противоречит гуманистическим идеалам «прав и свобод»».

Докладчик выразил уверенность в том, что «мир скоро востребует свойственные русской цивилизации идеалы самоограничения, приоритета духовного над материальным, жертвенности и долга над потребительством и эгоизмом, любви и справедливости над «правом сильного»». Конкретные примеры положительного опыта старой России он приводить не стал<sup>2</sup>. И сделать это было бы ему нелегко. Он мог бы, наверное, сослаться на пример царствования Александра II и отмену им крепостного права в 1861 г., однако задуманная императором

<sup>1</sup> НГ-религии, 25 апреля 2001.

<sup>2</sup> Сообщение ОВЦС, 11 декабря 2001.

реформа была проникнута духом либерализма, а это слово вызывает у митрополита реакцию отторжения<sup>1</sup>.

Почти год спустя, в ноябре 2002 г., председатель ОВЦС вернулся к теме цивилизационного многообразия человечества, выступая с докладом на первом заседании созданного при его же активном участии Европейского совета религиозных лидеров в Осло. О «русской цивилизации» он на этот раз не говорил, предпочтя слову «русская» другое определение: «восточно-христианская». По словам владыки Кирилла, религиозный идеал этой цивилизации отличается от «особого цивилизационного стандарта западного мира», а «мусульманский, иудейский и буддистский миры имеют свои традиционные системы ценностей, во многом пересекающиеся с ценностями восточно-христианскими».

Владыка Кирилл заверил своих коллег в том, что не призывает их отказываться от либеральных ценностей. Надо лишь «добиться того, чтобы каждый народ мог свободно жить в согласии со своим выбором» (в окончательном и бесповоротном выборе россиян в пользу его собственного у докладчика сомнений не было), «а международная система уважала бы этот выбор и не пыталась навязать другой». Оптимальной председателю ОВЦС виделась «ситуация, при которой либеральный стандарт не подавляет национального законодательства»<sup>2</sup>. Иными словами говоря, вы, европейцы, и далее следуйте, если хотите, вашему либеральному стандарту, а Россия будет жить по выбору, сделанному для нее РПЦ, которая наделена правом представлять «восточно-христианскую цивилизацию».

В заключение доклада прозвучал ряд предложений, которые расширяли возможности присутствия РПЦ в Европе и в то же время затрудняли включение европейцев в обсуждение «внутренних дел» России. «К числу конкретных инициатив, касающихся участия религиозных лидеров в жизни сегодняшней Европы, — сказал владыка Кирилл, — я отнес бы необходимость вступления нашего Совета в систематический диалог с Европейским Парламентом, Европейской

<sup>1</sup> В увидевшей свет в начале XX в. монографии об Александре II предреформенная Россия описывалась в весьма мрачных тонах: «Крайний произвол и грубое попрание всех человеческих прав, полное вырождение бюрократической системы и авантюризм в делах внутреннего управления и внешней политики — такова была политическая обстановка, в которой протекала жизнь страны». Не принесла России счастья и антилиберальная политика, к которой вернулся преемник убитого террористами царя: «Все действия правительства Александра III были проникнуты точкой зрения Победоносцева, который и явился одним из вдохновителей системы всяческого обуздания во всех областях общественной жизни». (Общественное движение при императоре Александре II. М., 1909. С. 5, 180.)

<sup>2</sup> Кирилл, митрополит Смоленский и Калининградский. Мировая интеграция и цивилизационное многообразие человечества // Церковь и время. 2002. № 4 (21). С. 6—11.

Комиссией, Советом Европы, другими европейскими международными структурами. Нам стоит продумать практические механизмы такого взаимодействия».

Решению поставленной владыкой Кириллом задачи был посвящен ряд последовавших за первой новых встреч членов Европейского совета религиозных лидеров, к которым в их собственных странах с подобными предложениями никто не обращался. Кульминацией же процесса постепенного включения РПЦ в «большую политику» и межгосударственные отношения в мировом масштабе стало проведение в Москве 3—5 июля 2006 г. Всемирного саммита религиозных лидеров в канун санкт-петербургского саммита «Большой восьмерки», который открыл год председательства России в клубе ведущих держав современного мира<sup>1</sup>.

Тем временем ВРНС продолжал свою работу, начатую в 1993 г. Ровно через месяц после заседания Европейского совета религиозных лидеров в Осло, в декабре того же 2002 г., в Москве состоялся VII форум ВРНС, который прошел под девизом: «Вера и труд: духовно-культурные традиции и экономическое будущее России». Форум поручил группе экспертов разработать «свод нравственных принципов и правил в хозяйственности» (и это поручение было выполнено: на следующей встрече «соборян» такой свод, повторяющий в основном ветхозаветные заповеди, был принят).

Гости ВРНС, как это случалось и раньше, то и дело отклонялись от заданной темы. Так, В. В. Жириновский ратовал за включение в Конституцию РФ положения о том, что русский народ является государствообразующим, а православие — главной религией России. При этом форма правления должна быть «имперской». Политический оппонент лидера ЛДПР коммунист Г. А. Зюганов, со своей стороны, требовал заменить телеканал «Культура» «Русским каналом». А художник Илья Глазунов под продолжительные аплодисменты собравшихся предложил создать «Международную лигу защиты русских» по примеру, как он выразился, «наших еврейских братьев»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> На открытии этого форума выступили Президент В. В. Путин, Патриарх Алексей II, иранский аятолла Мухаммад Али Тасхири, главный раввин Израиля Йон Мейгер, глава буддистов Тенг Вонг (митрополиту Кириллу было предоставлено слово для зачитания приветствия генерального секретаря ООН), а на последующих заседаниях — представители различных религиозных общин из 49 стран. Форум завершился принятием документа, призывавшего «сочетать демократию — как способ согласования различных интересов и как участие людей в принятии решений на национальном и глобальном уровне — с уважением к нравственному чувству, образу жизни, различным правовым и политическим системам, национальным и религиозным традициям людей». Этот документ был вручен В. В. Путиным главам государств и правительств, приехавшим на встречу в северную столицу России (Цит. по официальному Интернет-сайту Президента Российской Федерации).

<sup>2</sup> <http://www.religio.ru>, 16.12.2002.



Основной темой VIII форума ВРНС (февраль 2004 г.) стали взаимоотношения России и «православного мира». Именно на этом форуме митрополит Кирилл, как всегда, выступивший с основным докладом, дал наиболее полную характеристику «русского мира», каким он ему представляется<sup>1</sup>. Высказавшись о «самобытном пути России» и ее «цивилизационной индивидуальности», он подчеркнул значение «уверенных действий нашего государства, направленных на собирание рассеянных по всему миру россиян», которые оказались в других странах вследствие гражданской войны, а 70 лет спустя — развала СССР.

«Несмотря на то, что эти поколения остаются разными по своей исторической памяти, — сказал докладчик, — они принадлежат к одной нации, одной традиции, к которой сегодня возвращается Россия». А «это имеет не только цивилизационное, но и прямое практическое значение. До тех пор, пока русские люди, проживающие в разных концах земного шара, смотрят на мир так же, как и мы с вами, с помощью тех же критериев оценивают происходящее, они являются нашими союзниками в тех странах, в которых они живут». Слова «как и мы с вами» и «нашими» (союзниками) он уточнять не стал, исходя из предположения, что те, к кому он адресовался, смотрят на мир одинаково с ним самим.

Потенциальными союзниками «русской цивилизации», по мнению владыки Кирилла, являются народы, «разделяющие одни ценности общественной жизни вместе с русским народом», а также те «части американского, арабского, албанского, польского, чешского, словацкого, финского и других народов», которые исповедуют православие. Наконец, «новым и весьма динамичным элементом» того же мира должны стать «диаспоры православных народов, как правило, проживающие в странах западной традиции»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Текст доклада опубликован в издаваемом ОВЦС журнале «Церковь и время» (номер 1 за 2004 г., с. 5—16).

<sup>2</sup> В 2003 г. в континентальной Европе православные приходы русской традиции, перешедшие после революции и гражданской войны в России в юрисдикцию Константинопольского патриархата, отказались от сделанного им предложения вернуться под омофор Москвы и войти в проектируемый митрополичий округ РПЦ. В Англии в 2006 г. произошел раскол в знаменитой Сурожской епархии РПЦ, которая была создана в 1962 г. архиереем-эмигрантом Антонием (Блюмом), и часть прихожан во главе с епископом Василием (Осборном) отказалась от дальнейшего подчинения Москве, предпочтя войти в юрисдикцию православного Константинополя. Откликаясь на эти события, видный представитель Православной Церкви в Америке протоиерей Леонид Кишковский опубликовал статью, в которой пишет: «Без сомнения, в разных частях мира сегодня существуют самые разные православные «диаспоры». Это греки, русские, румыны и многие другие люди, живущие за пределами своей культурной родины, но связанные со своими родными странами и культурами узами преданности, родства и ностальгии. Так же несомненно, что



Следующий, IX форум ВРНС (март 2005 г.) был посвящен 60-летию победоносного окончания Великой Отечественной войны, но и он не обошел вниманием проблемы современной геостратегии РПЦ. В «соборном слове», одобренном в заключение его работы, подчеркивалось, что победа в войне «была достигнута на основе небывалого единства власти, армии, народа, людей всех национальностей, религий, единством оружия духовного и материального». После чего была сформулирована задача капитальной важности: «Всем нам, принадлежащим к русской цивилизации, нужно ясно определить наше отношение к мировоззренческим идеям, полагаемым сегодня в основу общественного устройства и миропорядка». В связи с этим указывалось, что собор, «должен внести свой вклад в формирование общенациональной позиции по вопросам свободы, прав и достоинства личности, а также места этих ценностей в системе традиционных ценностей, присущих нашей цивилизации»<sup>1</sup>.

Решением этой задачи аппарат ОВЦС занимался на протяжении года. В результате на юбилейном, X форуме ВРНС (4—6 апреля 2006) митрополит Кирилл смог предложить вниманию «соборян» и всего религиозного сообщества проект Декларации о правах и достоинстве человека, который и был принят участниками форума<sup>2</sup>. Доклад митрополита, как и представленный «соборянам» документ, на этот раз содержали несколько новых элементов. Перечислим самые знаменательные:

«В христианской культуре ценность человека незыблема и объективна... Даже грехопадение человека не умалило этой ценности... Непрочным и античеловечным является то общество, в котором человек презирается, а всеми правами над человеком обладает государство и коллектив». И перекликающийся с этими словами тезис Декларации: «Человек как образ Божий имеет особую ценность, которая не может

---

есть православные люди и целые общины во Франции и Великобритании, США и Канаде, которые отнюдь не считают себя частью диаспоры. Это потомки эмигрантов, приехавших в эти страны много десятилетий назад, и это люди, обратившиеся в православие, и их потомки... И если понятия «вселенскости», «кафоличности» Православной Церкви сегодня актуальны, то критически важно, чтобы православие не было просто «Церковью для эмигрантов»». (Благовест-инфо, 19 июня 2006). В этот контекст вписывается существенно продвинувшееся вперед сближение с РПЦЗ, сближение, за которое высказался после поездки в Москву нынешний Предстоятель РПЦЗ митрополит Лавр. Немалый личный вклад в это сближение внес Президент РФ В. В. Путин. Видимо, начавшийся процесс подготовки к воссоединению 300 приходов РПЦЗ с 26 тысячами приходов РПЦ ускорится после того, как в сентябре 2006 г. в возрасте 97 лет скончался главный противник сотрудничества с Москвой предыдущий Предстоятель РПЦЗ митрополит Виталий.

<sup>1</sup> Сообщение ОВЦС, 10 марта 2005.

<sup>2</sup> Документы форума опубликованы в Информационном бюллетене ОВЦС, № 4, апрель 2006, с. 50—87.

быть отнята. Она должна уважаться каждым из нас, обществом и государством». Чтобы оценить новизну этих положений, достаточно сравнить их с процитированным выше последним параграфом последней главы «Основ социальной концепции РПЦ», авторство которого приписывается тому же митрополиту Кириллу.

Не будем, однако, торопиться с выводом о кардинальном изменении позиции РПЦ по проблеме прав человека. Вчитавшись внимательнее в оба главных документа ВРНС: доклад и Декларацию, нельзя не увидеть, что речь в них идет не о признании приоритета прав и свобод человека, которые называются высшей ценностью в международно-правовых документах, являющихся составной частью правовой системы России. ВРНС признает равенство прав человека, с одной стороны, и коллектива (или государства), с другой, по отношению друг к другу. Однако равенство прав не означает равенства возможностей их реализации, и человек оказывается беззащитным перед лицом коллектива, а тем более — государства, когда они начинают осуществлять свои «права» с помощью насилия, в том числе оправданного «традициями» или несправедливыми законами.

Значение новости ограничивается и введением двух «принципиальных дистинкций», как выразился председатель ОВЦС, выступая месяц спустя на международной конференции в Вене. Составители Декларации, пояснил митрополит Кирилл, решили провести различие «между двумя смыслами человеческого достоинства, которые мы договорились называть ценностью и достоинством, а также между двумя смыслами свободы: свободы как недетерминированности человеческих поступков и свободы как неподчиненности злу и греху». «Свобода выбора должна использоваться ради достижения свободы от греха, — добавил он. — Достоинство приобретается, когда человек делает свой выбор в пользу добра, и утрачивается, когда он избирает зло»<sup>1</sup>.

Но что есть добро и что зло? Декларация отвечает на этот вопрос словами: «Различению добра и зла призвана содействовать религиозная традиция, имеющая своим Первоисточником Бога». При этом предлагается различать «две свободы: внутреннюю свободу от зла и свободу нравственного выбора». После чего указывается, что «существуют ценности, которые стоят не ниже прав человека. Это такие ценности, как вера, нравственность, святости, Отечество». А если «эти ценности и реализация прав человека вступают в противоречие, общество, государство и закон должны гармонично сочетать то и другое».

<sup>1</sup> Информационный бюллетень ОВЦС, № 5, май 2006, с. 89.

В заключение авторы документа выражают готовность сотрудничать «с государством и всеми благонамеренными силами в деле обеспечения прав человека», причем среди «особых областей сотрудничества первым называется «сохранение прав наций и этнических групп на их религию». Другими словами говоря, вновь подтверждается привязывание каждого народа к его единственной «национальной» религии. В том числе и для защиты от «деструктивных сект», имена которых не называются.

Публикация документа ВРНС о правах человека вызвала разногласные отклики в российском обществе. Общественные и политические деятели, постоянно участвующие в форумах этой структуры, естественно, его поддержали. По убеждению главного редактора православного журнала «Фома» публициста Владимира Легойды, в Декларации «нет попытки противопоставить индивидуальные права коллективным в пользу последних» и она «не отвергает ни одно фундаментальное право человека»<sup>1</sup>. Положительно оценили документ сопредседатель Совета муфтиев России Нафигулла Аширов и председатель Конгресса еврейских религиозных общин и организаций России раввин Зиновий Коган<sup>2</sup>.

По мнению председателя партии «Яблоко» Григория Явлинского, «хорошо, что ВРНС обратился к этой проблеме и появилась такая Декларация». Однако, добавил он, «не хотелось бы, чтобы слова о «сохранении прав наций на религию», «прав верующих на свой образ жизни» использовались теми, кто хочет создать некое православное гетто, отгороженное от всего мира»<sup>3</sup>.

Критически отозвался о документе Славянский правовой центр, вот уже много лет оказывающий юридическую помощь религиозным объединениям, прежде всего христианским, которые подвергаются дискриминации. В своем заявлении он подчеркнул, что «автор концепции прав человека РПЦ осознанно ставит православное понимание прав личности вне правового поля, демократические нормы, по существу, противопоставляются учению о спасении, права человека подменяются представлением о «человеческом достоинстве», а гражданская свобода диктатом религиозной традиции»<sup>4</sup>.

«Декларация, которая утверждает нечто «от имени самобытной русской цивилизации», представляет собой чисто идеологический документ, — заявил, со своей стороны, профессор РГГУ культуролог И. Яковенко. — Не говоря уже о том, что понятие «самобытной ци-

<sup>1</sup> <http://www.religare.ru/article29889.htm>.

<sup>2</sup> Благовест-инфо, 31 марта 2006.

<sup>3</sup> Благовест-инфо, 28 июня 2006.

<sup>4</sup> <http://www.rlinfo.ru/press/pr20060604c.html>

визации» лишено какого-либо смысла, поскольку всякая цивилизация самобытна, характеристики той или иной цивилизации относятся к сфере философских проблем, относительно которых не может быть однозначного ответа»<sup>1</sup>.

Ответ на критику не заставил себя ждать. По сообщению Интернет-издания «Еженедельный журнал», 23 июня 2006 г. в Свято-Даниловом монастыре состоялся круглый стол, участники которого заявили, что РПЦ должна заняться составлением списка своих врагов и разместить о них информацию в Интернете. Предложение это было выдвинуто председателем Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными органами протоиереем Димитрием Смирновым и поддержано представителем ОВЦС<sup>2</sup>.

**6. РПЦ и Российская армия.** Милитаризм как таковой не был изначально присущ православию вообще и русскому православию, в частности. Универсалистские претензии Византийской империи не могли быть подкреплены сколько-нибудь значительными завоевательными экспедициями хотя бы уже потому, что ей самой постоянно приходилось отбиваться от соседей, как мусульман, так и христиан, в том числе единоверцев-православных, которые осаждали ее с разных сторон. Восточное христианство не участвовало ни в крестовых походах, ни в религиозных войнах эпохи реформации. Войны, которые вели на протяжении веков православные государи, предпринимались для защиты своей или захвата чужой территории, и обращение в православие завоеванных народов было не самоцелью, а средством, облегчавшим русификацию новых подданных.

В период феодальной раздробленности Руси видные представители православия часто выступали в роли миротворцев. Церковь канонизировала в качестве святых Бориса и Глеба — сыновей крестителя киевлян. Вместе с их третьим братом Святославом они были вероломно убиты четвертым — Святополком и прославлены за то, что предпочли смерть борьбе за власть с применением военного насилия. Церковь, как правило, старалась охладить воинственный пыл князей и звала их к миру и согласию. Даже во времена подчинения русских княжеств «Золотой Орде» православные архиереи предпочитали мечу дипломатию и не раз выступали в роли посредников между ханами и их данниками.

Один из крупнейших государственных деятелей Руси XIII в. Александр Невский, с именем которого связано знаменитое «Ледо-

---

<sup>1</sup> Портал-Credo.Ru, 17 мая 2006.

<sup>2</sup> Цит. по: Портал-Credo.Ru, 23 июня 2006.

вое побоище», сумел путем переговоров уладить отношения с ханом Батыем, а незадолго до смерти принял схиму, то есть стал монахом. «Только при Петре I начинают изображать святого князя на иконах в воинском одеянии, сделав из преподобного что-то вроде российского Марса, православного бога войны, поклонение которому связано с культом оружия, — отмечает современный ученый и священник Георгий Чистяков. — Увы, это чистой воды язычество православное только по форме»<sup>1</sup>.

Вплоть до создания централизованного Московского государства и подчинения Церкви правительству православие поддерживало исключительно оборонительные или освободительные войны русичей. Как это было, например, во время знаменитой битвы воинов московского князя Димитрия Донского с армией Мамаея на поле Куликовом (1380 г.). На протяжении всех последующих столетий, определяя свое отношение к войнам, церковные руководители страны целиком ориентировались на позицию светских властей. Единственной крупной военной операцией, обусловленной религиозными мотивами, была война Русского государства с «раскольниками» в XVII в., закончившаяся поражением православных диссидентов-старообрядцев.

Несомненная, причем прогрессирующая милитаризация церковного сознания началась лишь на рубеже II и III тысячелетий. Ничто, казалось, не предвещало такого поворота событий. Предстоятель Церкви Алексей II с первых же лет своего патриаршества выступил как сторонник корректных взаимоотношений между вооруженными силами государства и общинами различных вероисповеданий. В интервью газете «Благовест» он сказал: «Все религиозным объединениям, зарегистрированным в России — христианским, мусульманским, буддийским, иудейским и иным должна предоставляться возможность совершать в воинских частях богослужения и проводить пастырско-воспитательную работу»<sup>2</sup>.

Это заявление было сделано Алексием II в 1992 г. А в следующем году Патриарх вернулся к той же теме в программном выступлении на международной конференции «Христианство и армия», которая была организована Ассоциацией военно-политических и военно-исторических исследований и Федерацией мира и согласия РФ. Предстоятель Церкви сказал, что она обращает свое слово к армии, видя, как тяжело приходится людям в военной форме. Солдаты и офицеры, их семьи оказываются выключенными из жизни общества, лишенными

<sup>1</sup> Священник Георгий Чистяков. Размышления с Евангелием в руках. М., 1997. С. 63.

<sup>2</sup> Алексей II, Патриарх Московский и всея Руси. Жить духовной жизнью // Благовест 1992. № 1.

важнейших гражданских прав. Многие люди, посвятившие жизнь ратному служению Отечеству, вынуждены влачить нищенское существование.

Другой серьезной проблемой, констатировал Патриарх, стал унаследованный от прошлых лет тяжелый психологический климат в воинских частях. В отношениях между начальниками и подчиненными, между старшими и младшими рядовыми военнослужащими зачастую продолжают действовать заимствованные из криминального мира неписанные законы. Возникающая в душе пустота заполняется увлечением алкоголем и наркотиками. Развивается безотчетная и бессознательная агрессивная потребность, являющаяся главной чертой нынешнего роста преступности. Серьезнейшей остается проблема самоубийств.

«Религиозный выбор солдат и офицеров, — продолжал Алексей II, — должен быть добровольным. Приглашать в часть пастыря или миссионера следует только тогда, когда этого желают сами военнослужащие. Приказы здесь неуместны и недопустимы. И если в части есть католики или протестанты, или мусульмане, было бы вполне логично предоставить им возможность встретиться отдельно со своим духовным руководителем, а не настаивать на их общении с православным священником».

Патриарх предупредил всех ревнителей православия, как военнослужащих, так и служителей Церкви, что «пастырская деятельность в войсках должна учитывать Богом данную человеку свободу выбора». «Навязывание веры никогда не приносило добрых плодов, — подчеркнул Патриарх. — Пастырь не должен действовать методами «молниеносной войны», заставляя людей принимать крещение, когда они ничего не знают об этом таинстве. Нужно уважать достоинство человека и, самое главное, достоинство нашей веры»<sup>1</sup>.

Год спустя Священноначалие РПЦ получило и приняло предложение Министерства обороны о подписании документа, подтверждающего готовность обеих сторон к сотрудничеству. Позднее была подписана серия документов о сотрудничестве РПЦ не только с Министерством обороны, но и с другими «силовыми» министерствами и ведомствами, что само по себе вряд ли вызвало бы какие-либо вопросы, если бы не одно немаловажное обстоятельство: военные отказались от аналогичного оформления своих отношений с другими религиозными объединениями страны.

В связи с этим доцент Военного университета Министерства обороны капитан первого ранга Ю.Г. Носков отмечает, что такого рода

<sup>1</sup> Христианство и армия. М., 1994. С. 9—10.

критика должна адресоваться не Московскому Патриархату, а «силовикам». «Действительным адресатом этих замечаний должно быть Министерство обороны Российской Федерации, — пишет он. — Какая церковь, будучи на месте РПЦ, повела бы себя по-другому?»<sup>1</sup>

Как указывается в Конституции РФ, защита Отечества является долгом и обязанностью гражданина Российской Федерации. В настоящее время, по мнению политических руководителей страны, у России нет внешних врагов, готовых совершить на нас вооруженное нападение. Не собирается нападать на кого-либо и сама Россия, хотя у нее могут возникать и порой действительно возникают разногласия с другими государствами по тем или иным конкретным вопросам. И утвержденная Указом Президента № 706 от 21 апреля 2000 г. Военная доктрина Российской Федерации, как указывается в тексте этого документа, «носит оборонительный характер»<sup>2</sup>.

В этих условиях продолжает набирать обороты процесс сближения нашей страны с ее бывшими политическими антиподами. По оценке академика В. В. Журкина, никогда еще Европейский Союз и Россия не имели столь развернутой и проработанной до деталей базы для сотрудничества в обеспечении совместными усилиями безопасности и обороны, укреплении безопасности в Европе и во всем мире. «Исключительно важно, — пишет ученый-аналитик, — что это база взаимодействия, которое находится в динамике, а значит можно надеяться, что последующие этапы ее развития и усовершенствования будут последовательно расширять и укреплять ее. Это своего рода новый, продвинутый старт на перспективу»<sup>3</sup>.

Свой вклад в обеспечение мира и безопасности во всем мире вносят и ведущие религиозные деятели. Об этом свидетельствуют, в частности, результаты проведенного в июле 2006 г. в Москве Всемирного саммита религиозных лидеров — глав и посланцев христианских, мусульманских, иудейских, буддистских, индуистских и синтоистских общин из 49 стран. Собравшись в преддверии встречи руководителей «Большой восьмерки», которая состоялась несколько дней спустя в Санкт-Петербурге под председательством Президента

<sup>1</sup> Носков Ю. Г. К вопросу о реализации принципа свободы совести в Вооруженных Силах Российской Федерации // Свобода совести: новые подходы и новые вызовы. М., 1999. С. 61.

<sup>2</sup> В первом разделе Военной доктрины Российской Федерации среди основных факторов, определяющих в настоящее время военно-политическую обстановку, называются, с одной стороны, снижение опасности развязывания крупномасштабной войны, в том числе ядерной, и с другой — формирование и укрепление региональных центров силы; усиление национального, этнического и религиозного экстремизма

<sup>3</sup> Журкин В. В. Евросоюз в XXI веке. Европейская политика безопасности и обороны. М., 2005. С. 128.



России, они обратились к главам государств, к собственным религиозным общинам и ко всем людям доброй воли с посланием, в котором говорилось:

«Мы осуждаем терроризм и экстремизм в любой форме, а также попытки их религиозного оправдания. Считаем своим долгом противостоять вражде на политической, национальной и религиозной почве... Наши общины готовы развивать диалог с приверженцами нерелигиозных взглядов, с политиками, со всеми структурами гражданского общества, с международными организациями. Мы надеемся, что этот диалог продолжится, позволяя религиям внести свой вклад в согласие и взаимопонимание между народами, в общий дом, основанный на истине, построенный на справедливости, оживотворяемый любовью и свободой. Этот диалог должен вестись на равных, вестись ответственно и регулярно, с открытостью к любым темам, без идеологических предубеждений»<sup>1</sup>.

Итоговый документ Всемирного саммита религиозных лидеров во многом совпадает с положениями раздела VIII («Война и мир») Основ социальной концепции РПЦ. Раздел этот завершался словами о готовности Церкви «осуществлять миротворческое служение как в национальном, так и в международном масштабе, стараясь разрешить различные противоречия и привести к согласию народы, этнические группы, правительства, политические силы»<sup>2</sup>. «Война есть зло, — подчеркивали составители «Основ». — Причина его, как и зла в человеке вообще, — греховное злоупотребление богоданной свободой»<sup>3</sup>.

В документе РПЦ перечислялись со ссылкой на западную христианскую традицию, восходящую к блаженному Августину (354—430), факторы, обуславливающие допустимость начала войны на своей или чужой территории. Согласно «Основам», войну следует объявлять ради восстановления справедливости; войну имеет право объявить только законная власть; право на использование силы должно принадлежать не отдельным лицам или группам лиц, а представителям гражданских властей, установленных свыше; война может быть объявлена только после того, как будут исчерпаны все мирные средства для ведения переговоров с противной стороной и восстановления исходной ситуации; войну следует объявлять только в том случае, если имеются вполне обоснованные надежды на достижение поставленных целей; планируемые военные потери и разру-

<sup>1</sup> Текст послания опубликован полностью на официальном интернет-сайте Президента РФ.

<sup>2</sup> Основы, VIII. 5.

<sup>3</sup> Там же, VIII. 1.



шения должны соответствовать ситуации и целям войны (принцип пропорциональности средств); во время войны необходимо обеспечить защиту гражданского населения от прямых военных акций; войну можно оправдать только стремлением восстановить мир и порядок.

Авторы «Основ» признали, что «в нынешней системе международных отношений подчас бывает сложно отличить агрессивную войну от оборонительной». «Грань между первой и второй особенно тонка в случаях, когда одно или несколько государств либо мировое сообщество начинают военные действия, мотивируя их необходимостью защиты народа, являющегося жертвой агрессии, — писали они. — В связи с этим вопрос о поддержке или осуждении Церковью военных действий нуждается в отдельном рассмотрении всякий раз, когда таковые начинаются или появляется опасность их начала»<sup>1</sup>.

Миротворчество РПЦ не заходит так далеко, как у католиков и протестантов. В Пастырской конституции II Ватиканского собора «*Gaudium et Spes*» («О Церкви в современном мире») говорилось о необходимости «всеми силами стараться предупредить то время, когда по общему согласию всех стран можно будет запретить любую войну»<sup>2</sup>. Там же упоминались «преступные приказы», и подчеркивалось, что «нужно в высшей степени одобрять мужество людей, не боящихся открыто сопротивляться тем, кто отдает подобные приказы»<sup>3</sup>. Авторы документа, озаглавленного: «Социальная позиция протестантских церквей России», со своей стороны, пишут: «Мы с уважением и пониманием относимся к тем, кто, исходя из христианских и иных убеждений, предпочитает службу без оружия»<sup>4</sup>.

Проводить в жизнь основные принципы раздела «Война и мир» документа об основах социальной концепции РПЦ было поручено созданному пятью годами ранее, вскоре после начала первой чеченской войны, Синодальному отделу по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями Московского патриархата (далее — Военный отдел)<sup>5</sup>. Как сообщил в докладе, представ-

<sup>1</sup> Там же, VIII. 3.

<sup>2</sup> Документы II Ватиканского собора. М., 1998. С. 456.

<sup>3</sup> Там же. С. 453—454.

<sup>4</sup> Социальная позиция протестантских церквей России. М., 2003. С. 48.

<sup>5</sup> Согласно действующему уставу Отдела, основными направлениями его работы являются: 1) координация взаимодействия Священноначалия и духовенства с военным руководством и воспитательными структурами по вопросам реализации соглашений и программ двухстороннего церковно-государственного сотрудничества; 2) оказание практической и методической помощи командованию и органам воспитательной работы войск в подготовке и проведении исследований религиозной ситуации в воинских коллективах и районах дислокации войсковых частей; 3) забота о пастырском окормлении православ-

ленном Архиерейскому собору РПЦ в октябре 2004 г., председатель отдела протоиерей Димитрий Смирнов, это подразделение церковно-административного аппарата имеет разветвленную структуру, работая по пяти направлениям («Армия», «Милиция», «Тюрьма», «Остальные структуры» и «Издательско-миссионерское направление»). Каждое направление имеет свои секторы работы, соответствующие силовым структурам.

В конце 2004 г. работой с российскими военнослужащими занимались около 2000 епархиальных священников, из них около 950 на постоянной основе. Военнослужащие срочной службы могли в воскресные и некоторые праздничные дни участвовать в богослужениях в 156 храмах и часовнях видов и родов войск, военных округов, соединений, отдельных военно-учебных заведений и воинских частей, а также более чем в 400 монастырских и приходских храмах, находящихся недалеко от мест дислокации воинских частей. Продолжалось строительство новых гарнизонных храмов.

По словам докладчика, «современное состояние проповеди Евангелия и служения епархиального духовенства в Вооруженных Силах по уровню охвата военнослужащих сравнимо со служением Церкви в Русской Армии в 1717 — 1800 гг., когда духовное окормление военнослужащих осуществлялось епархиальным духовенством». «Однако уровень XVIII в., — добавил он, — никак не может удовлетворить нас, живущих в XXI в.».

По словам председателя Военного отдела, «необходимость присутствия православного пастыря рядом с человеком в погонах, который по долгу своего служения находится в экстремальных условиях, сейчас понимается на всех уровнях военного управления, а положительный опыт десятилетнего взаимодействия Церкви и Армии доказал свою результативность». Поэтому он предложил расширить деятельность в армии духовных наставников и «за счет избыточного количества военных психологов ввести порядка 320 — 400 штатных

---

ных военнослужащих, как в местах их постоянной дислокации, так и во время командировок в районы выполнения служебно-боевых задач; 4) участие в мероприятиях историко-патриотической и религиозно-нравственной тематики в рамках подготовки и проведения Дней воинской славы (победных дней) России, знаменательных и юбилейных дат и событий отечественной истории, истории видов и родов вооруженных сил, силовых ведомств; 5) представление РПЦ в контактах с руководством различных структур вооруженных сил и других ведомств, имеющих в своем составе войска и воинские формирования, а также министерств и ведомств, ответственных за правоохранительную деятельность и содержание людей в местах лишения свободы; 6) информирование Патриарха и Священного синода о событиях и мероприятиях, происходящих в сфере деятельности вооруженных сил и правоохранительных учреждений и представляющих интерес для РПЦ.

должностей для православного военного духовенства и 27 — 32 должностей для мусульманского духовенства».

С января 2002 г., сообщил о. Димитрий Смирнов, стала выходить ежемесячная газета отдела «Победа, победившая миръ» (тираж 5 тыс. экз.)<sup>1</sup>. Сначала она распространялась преимущественно в высших, региональных и местных органах государственного и военного управления, а с января 2004 г. — в епархиях, монастырях и приходах Центрального и Южного федерального округа.

С января 2003 г. по соглашению с редакцией газеты «Красная звезда» к этой центральной военной газете стало выходить ежемесячное приложение — «Победа, победившая миръ» на четырех полосах тиражом 50 тыс. экз. С марта 2003 г. открылся интернет-сайт отдела, который регулярно обновляется. К концу 2004 г. он насчитывал тысячи гипертекстовых документов, содержащих доклады на семинарах, конференциях, учебно-методических сборах и другие методические материалы для духовенства, окормляющего военнослужащих; а также все номера отдельской газеты, около 5 гигабайт видеозаписей, более тысячи фотографий, около 200 песен духовного и военно-патриотического содержания.

О содержании и политической направленности распространяемых отделом информационно-пропагандистских материалов можно судить по приводимым ниже выдержкам из выступлений его руководителей и публикаций на страницах «Победы».

***Армия в системе церковно-государственных отношений.*** Выступая в июне 2005 г. в Улан-Удэ с инструктивным докладом на III Всероссийских соборах духовенства, окормляющего Вооруженные Силы и правоохранительные органы, председатель отдела заявил: «Отделение Церкви от государства — это термин, придуманный французской революцией, и до сих пор настоящего юридического толкования он не имеет»<sup>2</sup>. Какой же тезис, по его мнению, имеет такое толкование? Об этом можно узнать из доклада, произнесенного тем же о. Димитрием пятью месяцами раньше в Академии Генштаба на XIII Рождественских чтениях. Русская православная церковь и силовые структуры государства, сказал он, должны «действовать как единый организм»<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Слово «мир» в названии газеты пишется по старой орфографии, которая позволяла различить два значения одинаково воспринимаемого на слух слова: в одном случае («миръ») — состояние покоя и спокойствия, в другом, и конкретно в данном случае («миръ») — вселенная, земной шар, совокупность стран и народов.

<sup>2</sup> Смирнов Д., протоиерей. Армия должна стать привлекательной для молодежи // Победа. 2005. № 7/35.

<sup>3</sup> Смирнов Д., протоиерей. Действовать как единый организм // Победа. 2005. № 2/30.

В том же номере газеты «Победа», где помещен доклад протоиерея Д. Смирнова, в качестве примера для подражания предлагается опыт царской России. «В Российской Империи, — пишет капитан I ранга А. П. Беляков, — вся жизнь русского человека от рождения и до самой смерти была пронизана православным учением. Российские Армия и Флот по сути своей были православными. Вооруженные Силы защищали интересы православного Отечества, во главе которого стоял православный Государь. Но все-таки в Вооруженных Силах служили и представители других религий и национальностей. И одно совмещалось с другим». Каким образом? «Православие было государственной религией. А остальные делились на терпимые и нетерпимые»<sup>1</sup>. В другом материале газета снова призывает взять на вооружение «опыт наших богобоязненных предков, сумевших победить могучего врага, превратив страну, по сути, в один военный лагерь, в одну общину, в один большой монастырь»<sup>2</sup>.

Не забывают в Военном отделе и советском периоде истории нашей страны. В одном из последних вышедших до настоящего времени номеров «Победа» сочла своевременным напомнить о такой «знаменательной дате», как 65-летие вступления Сталина в должность наркома обороны СССР<sup>3</sup>. А двумя годами ранее поместила под заголовком «Офицерская трибуна» статью, проникнутую ностальгией по всему советскому прошлому. В ней говорилось: «Как только рухнул «железный занавес», из-за океана подул «ветер перемен», заглохла воспитательно-пропагандистская машина, забуксовали репрессивные и карательные органы, посыпалась вся отлаженная система взаимоотношений между гражданином и государством, которое в одностороннем порядке разрушило ее... Появилась возможность всем обращаться в суды, вплоть до международного по правам человека!»<sup>4</sup>

Генерал-майор в отставке А. В. Черкасов, еще недавно занимавший пост заместителя начальника Главного управления воспитательной работы Министерства обороны РФ, пишет: «Наши самопровозглашенные либералы и демократы проповедуют и насильственно насаждают (!) в нашем Отечестве совершенно другие принципы. Начиная с памятного выступления академика Сахарова (на I съезде народных депутатов СССР он оскорбил ВС)<sup>5</sup>, они стре-

<sup>1</sup> Беляков А. Опыт прошлого. Решение межрелигиозных проблем в Вооруженных Силах дореволюционной России (начало) // Победа. 2005. № 2/30.

<sup>2</sup> Сухарев Ю. На поле Куликовом // Победа. 2005. № 1/29.

<sup>3</sup> Военно-исторический календарь. Молебен о победе русского воинства // Победа. 2006. № 6/46.

<sup>4</sup> Дубинин А., Илющенко Р. Офицерская трибуна // Победа. 2004. № 9/25.

<sup>5</sup> Черкасов А. Сегодня — только Православие // Победа. 2005. №№ 3/31 и 4/32. На

мятся вызвать в нашем народе негативное отношение к российской державности, к военной службе, к защите Отечества». И поскольку победа в грядущей войне будет достигнута «в основном за счет духовного, морально-нравственного превосходства, моральной и психологической стойкости», потребуются «специальные тренировки на основе специальных методик».

«*Дедовщина*». В одном из номеров газета, избегая слова «дедовщина», откликается на это явление, ставшее привычным для сегодняшней Российской армии. Делясь опытом воспитательной работы среди солдат, один из офицеров заявляет: «Я не вижу ничего страшного в том, что где-то солдат получил фингал. Да как же ему заниматься, к примеру, рукопашным боем или штурмовать полосу препятствий?» По мнению автора этой сентенции, «если армию не дергать, а укреплять и дать заниматься, чем положено, будет результат». И «Победа» не возражает против такого понимания патриотического воспитания военнослужащих (статья, оправдывающая «дедовщину», озаглавлена: «Что значит быть патриотом»). По мнению газеты, «дергают» армию не «деды», а те, кто осуждает их произвол. «Развалили и продолжают разваливать армию наши средства массовой информации, — пишет автор публикации. — Почему-то считается, что стоит узнать о недостатках, они мигом улетучатся». На самом же деле «чем больше знаем негатива, тем хуже живем»: призывник «перестает верить своему командованию, начинает везде видеть только воров и предателей. А это — подрыв основы основ любой армии: принципа единоначалия, готовности к самопожертвованию»<sup>1</sup>.

Объективности ради надо отметить, что позиция Военного отдела РПЦ разделяется не всеми офицерами вооруженных сил России. Так, капитан I ранга С. А. Мозговой, принимавший личное участие в налаживании контактов между Министерством обороны и Московским патриархатом в начале 90-х гг., а ныне — ученый-религиовед и неизменный участник форумов, проводимых Российским отделением Международной ассоциации религиозной свободы, опубликовал в Интернете большую статью, в которой опровергает появляющиеся

---

самом деле академик А. Д. Сахаров, выступая при закрытии I-го Съезда народных депутатов СССР, отметил, что «уже давно нет опасности военного нападения на СССР». После чего напомнил, что «у нас самая большая армия в мире, больше, чем у США и Китая вместе взятых», и предложил «создать комиссию для подготовки решения о сокращении срока службы с перспективой перехода к профессиональной армии». «Такое решение, — добавил он, — имело бы огромное международное значение для укрепления доверия и разоружения» (*Сахаров А.Д.* Тревога и надежда. М., 1991. С. 264).

<sup>1</sup> *Илющенко Р., Мишура В.* Что значит быть патриотом? // Победа. 2004. № 10/26.

время от времени на страницах «Победы» утверждения о положительных результатах, якобы достигнутых в улучшении психологического климата в воинских частях вследствие воспитательной работы священников.

«Сегодня вбрасываются мифологемы, что, дескать, в том подразделении, где трудится священник, крепче дух, выше дисциплина и нет суицидов. Это далеко не так. Присутствие священника не обязательно влияет на сокращение количества правонарушений и самоубийств». Одним из печальных примеров неэффективности работы клириков стал уход из жизни матроса крейсера «Варяг», совпавший с визитом делегации священнослужителей РПЦ во главе с епископом Владивостокским и Приморским Вениамином на борт флагмана Тихоокеанского флота России. Эта делегация посетила Корею в январе 2004 г. по случаю 100-летия гибели крейсера «Варяг» и канонерской лодки «Кореец» во время русско-японской войны<sup>1</sup>.

**Ислам.** Слово «ислам» упоминается в газете, как правило, только в связи с конфликтом на Северном Кавказе и в негативном контексте. В остальном же его в России как бы и нет вообще. Выступая 21 июня 2005 г. на «круглом столе» в Москве, посвященном религиозному обучению, главный редактор «Победы», он же председатель Военного отдела, заявил: «Ни о каком реальном влиянии ислама и исламской культуры в нашей стране говорить нельзя»<sup>2</sup>. В этой связи о. Димитрий Смирнов вступил в полемику с верховным главкомандующим. «Существует ряд мифов, которые тиражируются, к сожалению, даже нашим президентом, — сказал протоиерей. — Один из них — что Россия многонациональная страна». Этот же тезис председатель отдела повторил в 35-м номере «Победы». Добавив: «Мы, Российская Держава, — *моноконфессиональная и моноэтническая страна*»<sup>3</sup>.

**Неправославные христиане и другие верующие.** Кампанию против них начало руководство отдела, как таковое. Оно опубликовало в одном из первых же номеров газеты специальное заявление в связи с преобразованием четырех «апостолических администратур» Католической церкви в России в епархии. «Эмиссары Папы Римского, — говорилось в этом документе, — ждут своего часа, чтобы вторгнуться в детские приюты, школы, больницы, тюрьмы и воинские казармы... Такая политика римской курии лежит в русле давних традиций католической

<sup>1</sup> «Комиссары» в рясах // Портал-Credo.ru

<sup>2</sup> Известия, 22 июня 2005.

<sup>3</sup> Смирнов Д., протоиерей. Армия должна стать привлекательной для молодежи // Победа. 2005. № 7 / 35.

экспансии на Восток». Отдел призвал «всех, кому дороги духовные ценности Православия, всемерно противодействовать натиску эмиссаров Ватикана»<sup>1</sup>.

Одновременно с католиками резкой критике подверглись и протестанты, сначала те из них, кто выступал за скорейшее принятие закона об альтернативной военной службе. «Волки в овечьей шкуре» — под таким заголовком газета напечатала доклад, прочитанный на XIII Международных Рождественских чтениях представителем Новосибирской епархии РПЦ<sup>2</sup>. «Сегодня и Сибирская земля, и Россия в целом находятся в состоянии идеологической оккупации, — заявляет он. — Секты<sup>3</sup> делают все, чтобы показать мускулы и заявить о себе как о непреходящем факторе российской действительности. Не оставляют они своим вниманием и российскую Армию. Их задача — проникнуть в Вооруженные Силы, вытеснить нас как своих конкурентов и сделать Армию полем своей миссионерской работы».

Тезис об «идеологических оккупантах» был подкреплён упоминанием о «Союзе христиан-военнослужащих России». Вокруг этого союза, официально зарегистрированного Министерством юстиции в качестве общественного объединения, по словам докладчика, «собрались исключительно сектанты разных толков». Они «разделяют учение баптистов, а кроме того, представляют интересы адвентистов седьмого дня и «Российского объединенного союза христиан веры евангельской», председателем которого является небезызвестный «епископ Сергей Ряховский»<sup>4</sup>.

Со священником согласен капитан I ранга: «У нас в России баптисты, а также многие другие сектанты (иеговисты, новоапостолы, адвентисты седьмого дня и многие другие), финансируемые из-за рубежа, традиционно являются «пятой колонной», и их деятельность

<sup>1</sup> Позиция Синодального отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами и правоохранительными учреждениями в связи с открытием четырех католических епархий в России // Победа. 2002. № 2.

<sup>2</sup> *Новопашин А., протоиерей*. Волки в овечьей шкуре // Победа. 2005. № 2/30.

<sup>3</sup> Слово «секты» не имеет в русском, как и в других языках, однозначно негативной коннотации, но ввиду своей двусмысленности в современном законодательстве РФ не используется. Его изначальный смысл — часть целого, в религии — «следование религиозному учению, отличному от принятого церковью» (Полный православный богословский энциклопедический словарь дореволюционного издания). До 1917 г. в нашей стране выходил журнал «Сектакнт», где публиковались материалы о жизни русских протестантов. В годы советской власти и в настоящее время термин «секта» превратился в синоним антигосударственной организации и, как правило, употребляется в сочетании со словами «деструктивная» и «тоталитарная».

<sup>4</sup> С. В. Ряховский — член Общественной палаты и Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при Президенте РФ.



направлена на расшатывание государственных устоев и дискредитацию воинской службы»<sup>1</sup>.

В том же номере газеты читаем: «Иностранные миссионеры активно используют официальные возможности общественных и религиозных организаций по осуществлению разведывательной деятельности и продвижению своих интересов». Газета выражает возмущение деятельностью Американской комиссии по международной религиозной свободе и опубликованием этой комиссией доклада с критикой положения дел в данной области в нашей стране, игнорируя тот факт, что Россия, как и другие страны ОБСЕ, обязалась не считать вопросы прав человека их внутренним делом<sup>2</sup>.

**Методы борьбы с конкурентами.** Еще одна цитата — на этот раз не из газеты о. Димитрия, а из научного журнала, напечатавшего его высказывания на конференции «Тоталитарные секты — угроза XXI века», состоявшейся в Москве 23—25 апреля 2001 г. (о том, что Военный отдел РПЦ зачислил в список сектантов практически все неправославные религиозные объединения, в том числе включенные Министерством юстиции в официальный государственный реестр Российской Федерации, мы уже упоминали):

«Двум человекам в любом городе вполне под силу узнать адреса, фамилии, имена, отчества, домашние адреса руководителей всех существующих сект. Ну, можно создать плакаты и на ксероксе их размножить. И можно их сфотографировать при выходе из дома. Чтобы каждый житель города знал их в лицо. И пусть продолжают жить... И я думаю, для многих будет достаточно, чтобы отсюда уехать. По крайней мере, не один кирпич полетит в эту форточку»<sup>3</sup>.

Согласно данным Славянского правового центра, кирпичами дело не ограничилось. Далеко не полный список жертв религиозной вражды и нетерпимости можно найти на страницах журнала «Религия и право», а также в газете «НГ-религии», архивах и на интернетовских сайтах религиозных объединений России, не говоря уже о светских

<sup>1</sup> *Беляков А.* Опыт прошлого. Решение межрелигиозных проблем в вооруженных силах дореволюционной России (продолжение) // *Победа.* 2005. № 3/31.

<sup>2</sup> От Хельсинки до Будапешта: История СБСЕ/ОБСЕ в документах 1973—1994 гг. Т. 1. М., 1996. С. 321.

<sup>3</sup> Международная конференция «Тоталитарные секты — угроза XXI века» // Независимый психиатрический журнал, 2001. № III. С. 57—58. В том же выступлении о. Димитрий сделал еще одно примечательное заявление: «Мы привыкли, что Россия большая, Россия сильная, Россия великая, что у нас полно ядерных кнопок, что вообще мир можем уничтожить. Но у нас нет теперь таких людей, у которых хватит мужества, чтобы нажать эти кнопки. Народ измельчал духовно. Нет таких людей, которые решатся на это». Высказывания председателя Военного отдела были записаны на магнитофонную пленку и воспроизведены научным журналом по фонограмме выступления без каких-либо комментариев.



средствах массовой информации. Было бы преувеличением считать, что каждое из этих происшествий напрямую связано с выступлениями о. Димитрия и его сотрудников, но тот факт, что они вложили немало «кирпичей» в строительство здания нетерпимости к инаковерующим, вряд ли подлежит сомнению.

***О врагах России.*** Авторы статей на военно-исторические темы часто начинают или заканчивают свои публикации «разоблачением» внешних врагов сегодняшней России. В одном из номеров газеты за 2004 г. напечатан репортаж о Крестном ходе с участием военных и спецназовцев по тульской земле до Куликова поля. Репортаж как репортаж, да и тема выбрана, казалось бы, актуальная — тогда шла подготовка к празднованию 625-летия победы Димитрия Донского над Мамаем. Но этого автору мало, и он завершает свой материал цитатой из проповеди местного священника, который, по его словам, «предостерегает всех»: «Готовьтесь к новому Куликову полю, ибо оно неизбежно. Слишком далеко зашло зло, и слишком мало противостоит ему сил»<sup>1</sup>.

Другим примером «привязки» юбилейной даты к «завтрашнему дню» (каким он видится отделу), может служить статья, посвященная 190-летию вступления отряда русских войск (вместе с войсками других стран антинаполеоновской коалиции) в Париж после победы над Францией. «Взятие Парижа явилось апофеозом духовно-нравственного подвига Христолюбивой Русской Армии, — пишет газета. — Новая идеологическая платформа буржуазной свободы, распространяемая Наполеоном, не выдержала испытания на прочность в столкновении с Православным Христианством русского народа».

Засвидетельствовав этот факт, военно-церковный журналист обрушивается на «апостасийную, христопродавческую деятельность глобальных наследников-магнатов старушки Западной Европы», которые 190 лет спустя после Наполеона «создают новое антихристианское международное «право» мирового порядка третьего тысячелетия». За без малого два столетия «христопродавцы» нравственно деградировали и принуждают к такой же деградации все человечество, пишет он.

Что же делать россиянам? «Неужели придется... вновь испытать нашествие узурпаторов уже не Европы, а целого мира, и вступить в «Бородинскую битву», а затем снова «брать Париж»? Вовсе не исключено, что придется, — пишет газета, — ради нового спасения «процветающей» мировой цивилизации от последствий бездуховной глобальной экономическо-финансовой доктрины «прогрессирующего» вырождения и гибели!»<sup>2</sup>

<sup>1</sup> *Илющенко Р.* На поле русской славы // Победа. 2004. № 6/22.

<sup>2</sup> *Шуринов А.* Духовная победа России // Победа. 2004. № 9/25.

В этой новой «Бородинской битве», по логике газеты, мы сможем рассчитывать на помощь только одного, но мощного союзника — Китайской Народной Республики с ее более чем миллиардным населением. В 36-м номере «Победы» помещена заметка о проведенных в 2005 г. российско-китайских военных учениях, в ходе которых войска двух стран «успешно уничтожили с помощью крылатых ракет и бомбардировщиков группировку условного противника: террористов».

Сама по себе эта заметка особого интереса не представляла: с точки зрения содержания она не добавила ничего нового к материалам на ту же тему, появившимся в нецерковных СМИ (если не считать шапкозакидательского заявления о том, что «сколько бы ни было террористов, не смогут они при любой поддержке, при любом руководстве одолеть русского воина»). Неординарны же с политической точки зрения заголовки и две цитаты, вынесенные редакцией в подзаголовки к статье.

Заголовок был заимствован из забытой ныне советской песни конца 40-х — начала 50-х гг. «Русский с китайцем — братья навек». Припев в ней заканчивался словами: «Сталин и Мао слушают нас». После смерти Сталина и последовавшего вскоре обострения советско-китайских отношений, когда дело чуть не дошло до крупномасштабной войны, песня о «братьях навек» была сдана в архив. И вот теперь она вновь извлекается из небытия, на сей раз — в обрамлении высказываний почитаемых верующими деятелей церкви. Приведем полностью обе цитаты:

1) Святой Праведный Иоанн Кронштадский: «... освобождение России придет с Востока». 2) Иеросхимонах Аристоклий Афонский (1918): «... Конец будет через Китай. Какой-то необычный взрыв будет, и явится чудо Божие. И будет жизнь совсем другая на земле, но не на очень долго»<sup>1</sup>.

Не будем комментировать мистические мотивы, привнесенные газетой в общем-то рядовую информацию об обычном, отнюдь не эпохальном событии — совместных военных маневрах двух соседних стран, преодолевших кризис 60-х — 70-х гг. Нельзя, однако, пройти мимо того факта, что утверждения об «освобождении, которое придет с Востока», и о конце, который «будет через Китай», органично вписываются в общий тон информационно-пропагандистской продукции Военного отдела РПЦ.

Анализ публичных заявлений нынешнего председателя Военного отдела, а также информационно-пропагандистских материалов, пуб-

<sup>1</sup> Русский с китайцем... (статья без подписи) // Победа. 2005. № 8/36.

ликуемых на страницах издаваемой им газеты, свидетельствует о том, что эта церковная структура все чаще выступает как самостоятельная политическая сила, фактически противостоящая Священноначалию РПЦ и государству.

Свою оценку сложившейся ситуации должны будут сделать и Церковь, и Минобороны. Первые признаки того, что деятельность Военного отдела РПЦ начала привлекать их внимание, появились, когда наша книга уже была сдана в печать. Осенью 2006 г. «Победа» вышла в резко уменьшенном формате и без прежних пропагандистских клише. А на снимке участников очередных сборов военного духовенства, наряду с православными, появились представители мусульман, буддистов и иудеев. «Инославные» христиане, правда, такой чести пока не удостоились<sup>1</sup>.

## **Краткие выводы**

### **Избавление от несвободы или повторение пройденного?**

1. По мнению большинства россиян и зарубежных религиозных объединений, РПЦ выдержала испытание неволей, которое выпало на ее долю в годы советской власти, несмотря на:

а) почти полный разгром церковно-административных структур в первые четверть века существования советского государства (1917—1942);

б) массовые репрессии, которым, наряду с другими гражданами страны — от «представителей эксплуататорских классов» до активных участников гражданской войны — членов коммунистической партии, — подверглись миллионы верующих, в том числе православных;

в) фактический раскол, возникший внутри Православной российской церкви, которая разделилась на две неравные части: большую, оставшуюся на родине, и меньшую — в эмиграции;

г) согласие, как правило, вынужденное, значительной части клира на секретное сотрудничество со спецслужбами государства.

Противовесом этим негативным факторам церковной жизни стало восприятие обществом Церкви как силы, идеологически противостоящей советскому режиму. Ее легальное существование в атеистическом государстве, жестко подавлявшем любую оппозицию, притягивало к РПЦ тех, кто не мог согласиться с официальным партийным единомыслием.

По той же причине после восстановления Сталиным административных структур Церкви на родине ее каноничность признали — и

<sup>1</sup> Победа. 2006. № 8—9 / 48—49.

оказали ей помощь — зарубежные христианские организации: сначала церкви реформы, а затем и католики, не говоря уже о православном Вселенском (Константинопольском) патриархате.

2. Выдержит ли РПЦ испытание свободой, сохранит ли она дарованную демократической революцией 1988—1991 гг. независимость от государства, покажет время. Среди трудностей, которые стоят на пути к нахождению Церковью своего места в современном плюралистическом обществе, следует отметить, в частности:

а) отсутствие у Церкви опыта жизни в условиях реальной свободы и религиозного плюрализма (до 1917 г. она была инкорпорирована в государственный аппарат и даже юридически находилась в подчинении у «православного государя-императора», а затем при формальном отделении от государства на протяжении 70 лет послушно следовала директивам партийно-государственного аппарата);

б) отсутствие у российского общества опыта жизни в условиях свободы, более, чем девятивековая, традиция подчинения народа единоличной власти монарха и 70-летнее господство советской командно-административной системы;

в) стремление влиятельной части нынешней политической элиты России, в том числе некоторых высокопоставленных гражданских и военных чиновников, использовать православие как новую государственную идеологию, а Церковь — как «приводной ремень» между властью и ее подданными;

г) встречное стремление значительной части епископата РПЦ использовать государство и его структуры для ограничения прав конкурентов — неправославных религиозных объединений и отказа, если не де юре, то де факто, от их равноправия с РПЦ перед законом.

3. Однозначного ответа на вопрос о будущем РПЦ сегодня нет. Зато имеется ответ — даже несколько ответов — на немой вопрос, не заданный, но логически вытекающий из выступления заместителя председателя ОВЦС протоиерея Всеволода Чаплина на III Мировом общественном форуме «Диалог цивилизаций», который был проведен в октябре 2005 г. на греческом острове Родос.

Представитель нового поколения церковных деятелей, один из соавторов нынешней церковной геостратегии пришел к выводу, что «в России началась довольно жесткая дискуссия между общественно активными православными верующими<sup>1</sup> и наиболее известными правозащитными кругами, которые за последние годы перешли от симпатии к

<sup>1</sup> Речь, конечно, идет о приверженцах специфической формы активизма, которая подробно описана в этой статье. .

Церкви, гонимой в советские времена, к радикальному ее неприятию<sup>1</sup>. При этом уважаемый протоиерей оставил за скобками главное — необходимость отстаивать основополагающие права и свободы человека и в их числе — свободу мировоззренческого и религиозного выбора.

Слова о. Всеволода на самом деле опережают то, что может произойти, а может и не произойти. Конечный результат будет в значительной степени зависеть от того, избавится ли церковно-административный аппарат от нынешнего «головокружения от успехов», или течение болезни примет необратимый характер.

Ибо успехи эти — часто скорее видимость, чем реальность. Свидетельство тому — потрясающий разрыв между процентом россиян, называющих себя православными, и показателями их действительного воцерковления. Данные на сей счет приведены в статье Д. Фурмана и К. Каарияйнена в настоящей книге, и они говорят сами за себя.

Что касается неприятия целого ряда аспектов сегодняшней церковной жизни (неприятия не обязательно радикального, но, тем не менее, реального), оно исходит от все большего числа россиян — людей самых различных политических и религиозных взглядов. Вопрос, который они задают сами себе, до нельзя прост: как могут вчерашние гонимые примерять на себя сегодня роль гонителей?

Сомнения в способности нынешнего епископата Русской Православной Церкви выдержать испытание свободой зародились и внутри церковных структур. В особенно яркой, эмоциональной форме их выразил известный московский священник Георгий Кочетков. Выступая после поминальной службы у памятника жертвам советских репрессий в Тамбове летом 2006 г., он сказал:

«Церковь восстановили на сегодняшний день по имперскому старому чиновничьему образу и подобию. Церковь не стала светом миру. Если мы хотим действительно почитать невинно убиенных за Христа, и за народ, и за страну, то мы должны преодолеть все эти кривизны, всю эту неправду, всю эту нетрезвость, все эти уходящие слишком далеко компромиссы духовные, душевные, материальные, какие угодно, на уровне личном и межличностном, социальном или церковном. Не дай Бог, чтобы мы снова вернулись к самоуничтожению, к уничтожению своих родных, близких, соседей, сослуживцев или просто людей, которые нам не нравятся по принципу национальности, культуры, веры или психологической совместимости»<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Чаплин, протоиерей Всеволод. Православная Церковь и проблематика прав человека. Сообщение ОВЦС 9 октября 2005; [http://www.rusderjavnaya.info/2005/11/a\\_050183.htm](http://www.rusderjavnaya.info/2005/11/a_050183.htm)

<sup>2</sup> Кочетков свящ. Георгий. Мы еще не пришли к тому, что должно быть на этой земле по воле Божьей. М., 2006. С. 5—6.

Глава 4  
Киммо Каарияйнен, Дмитрий Фурман

## Религия и ценностные ориентации российской элиты

В 1998 г. в рамках нашего проекта мы предприняли исследование ценностей российской элиты. На несколько сокращенную («элита» — народ занятой и «гордый») версию нашего опроса ответили 445 лиц, принадлежащих к политической, экономической, информационной и религиозной элите России. 121 человек — представители политической элиты (председатели думских комиссий, председатели и заместители председателей областных собраний, мэры, правительственные чиновники, начиная с ранга начальников управлений или отделов и до ранга министра). 120 — экономической элиты (руководители и заместители руководителей больших государственных компаний и частных предприятий). 110 — элиты средств массовой информации (СМИ). 94 — религиозной, в том числе 68 представителей элиты РПЦ (митрополиты, архиепископы, епископы, архимандриты, игумены, руководители образовательных учреждений) и 26 — других религий и церквей (мусульмане, буддисты, католики, баптисты, адвентисты, свидетели Иеговы и др.) Далее мы рассмотрим результаты этого опроса, сопоставляя их с результатами нашего опроса по общероссийской выборке, проведенного в 1999 г.

### Генезис

Прежде всего посмотрим, кто эти люди, каковы их объективные характеристики.

Мы видим (см. табл. 1), что в российской элите преобладают мужчины. Больше всего, что естественно и не нуждается в комментариях, в религиозной, меньше всего — в информационной.

Элита, что также вполне естественно, немолода. Из «светских» элит наиболее молода (как и наименее «мужская») — элита СМИ. Очень интересно распределена по возрастам религиозная элита. В ней больше, чем в других группах элиты, лиц самого старшего возраста, но относительно много и молодежи — в нашей выборке примерно столько же, сколько и

в элите СМИ. Соответственно в ней меньше, чем в других элитах, представлены средние возраста. Возможно, это — не случайность, связанная с погрешностями выборки, а отражение эволюции положения религии и церкви. Церковные карьеры могли делаться или в советское время — медленно и под надзором властей и прежде всего КГБ — относительно давно выбравшими их людьми из традиционных религиозных семей, или уже относительно быстро в наше время, когда положение церкви резко изменилось и появилась необходимость в новых кадрах.

*Табл. 1 Демографические характеристики и образование*

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)
Старше 60 лет	5	10	6	32,3	11,5
Моложе 30 лет	5	7,5	16,4	17,1	11,5
Имеют высшее образование	83	86	90	65	58
Имеют научные степени или окончили аспирантуру	14	10	7	14,7	7,8
Мужчины	79	74	65	93	96

Естественно, что в элите преобладают люди с высшим образованием и много лиц с научными степенями.

Наши данные позволяют также в какой-то мере выяснить и происхождение нашей элиты. Разумеется, лишь в какой-то мере, поскольку за ответами типа: «журналист» или «адвокат» — может скрываться как принадлежность к высшим социальным слоям, так и принадлежность к рядовой интеллигенции, а «военнослужащий» может быть и генералом, и младшим офицером. Однако ясно, что для общества, пережившего такие бурные революционные изменения, как российское, степень преемственности элиты весьма велика. В политической элите не менее 39 % занимали элитарные политические и управленческие позиции и в 80-е гг., то есть при советской власти. Членов политической элиты, принадлежавших в это время вообще к элите (не обязательно к административно-политической), значительно больше (9 % профессоров, 1 % деканов факультета и т. д.). В других группах элиты в нашем опросе таких лиц несколько меньше. В элите религиозной и элите СМИ встречаются даже люди, в 80-е гг. бывшие рабочими.



Респондентам задавался также вопрос о работе их родителей в 80-е гг., что в какой-то мере дает представление о межгенерационной мобильности. К политической элите в 80-е гг. принадлежали к высшей советской элите (директора предприятий, главы администраций, прокуроры, профессора и т. д.) родители около 20 % респондентов, в экономической и элите СМИ — несколько меньше, в религиозной — их практически нет (есть только два родителя-профессора). Членами КПСС были 55 % родителей представителей политической, 57 % — экономической, 60 % — информационной и только 17 % — религиозной. Представителями рабочих профессий — 16 % родителей политической, 19 % — экономической, 17 % — СМИ и 28 % — религиозной, колхозниками соответственно — 7 %, 3 %, 1 % и 7 %. В политической элите, таким образом, мы видим как высокую степень межгенерационной преемственности элитарных позиций, так и большое число выходцев из «низов» (не менее 23 % выходцев из семей рабочих и колхозников). Это могут быть как люди, делавшие карьеру в советское время, когда в партийной бюрократии выходцы из рабочих и колхозников могли довольно быстро подняться вверх, так и теперешние депутаты, среди которых также много выходцев из низших социальных слоев. Политическая элита, таким образом, наиболее «сложная» по своему происхождению — и наиболее «потомственно элитарная», и наиболее «демократическая» одновременно. Сложность и «пестрота», очевидно, характерны для нее и в других аспектах — в сочетании в ней лиц, сделавших скорее бюрократические карьеры, и лиц, выдвинувшихся посредством демократических выборов, что предполагает совершенно разные психологии, а также лиц очень разных политических взглядов (8 % приверженцев КППФ, 2 % «гайдаровцев», 7 % «яблочников»).

В элите СМИ выходцев и из «верхов» и из «низов» относительно мало. Здесь доминируют люди, вышедшие из среднего интеллигентского слоя (например, 11 % — дети инженеров, 11 % — учителей, 5 % — врачей и т. д.).

Элита РПЦ — наименее «советски элитарная» и интеллигентская по своему генезису. Здесь больше всего выходцев из «социальных низов». Вместе с тем здесь особенно сильна профессионально-«кастовая» преемственность. 25 % родителей представителей элиты РПЦ в 80-е гг. работали в церкви (у неправославной элиты преемственность меньше). И 20 % детей представителей религиозной элиты работают в церкви сейчас. Еще больше преемственность мировоззренческая и субкультурная. Мы видели, что только 17 % родителей элиты РПЦ состояли в КПСС. Зато 69 % церковной элиты были воспитаны религиозно и только 20 % — нет, в то время как в нерелигиозных элитах воспитанных религиозно — лишь 10 %. 84 % представителей элиты РПЦ имели религиозную мать (в нерелигиозной элите — 28 %) и

63 % — религиозного отца (среди представителей «светских» элит — только 6 %). Таким образом, мы видим, что элита РПЦ в основном — люди специфической традиции и субкультуры, в советское время очень изолированной и живущей своим замкнутым миром и его интересами. В громадной мере, несмотря на некоторый приток «свежей крови», такая замкнутость сохраняется и сейчас.

Не православная религиозная элита значительно отличается в этом аспекте от элиты РПЦ. Здесь наследование профессии распространено значительно меньше. Только 4 % родителей не православной религиозной элиты работали в 80-е гг. в сфере религии. Приток «свежей крови» здесь также больше — в 80-е гг. работали в сфере религии 70 % элиты РПЦ и только 35 % не православной религиозной элиты.

## Ответы и их отсутствие

Прежде чем выяснять позиции отдельных групп элиты по тем или иным вопросам, надо посмотреть, в какой степени такие позиции есть вообще. Ведь может быть много вопросов, о которых люди просто не думали, — они их не интересуют или они о них слишком мало знают, — и таких, о которых они думали и, может быть, даже напряженно, но не пришли для себя ни к какому ответу. Поэтому посмотрим, как распределяются ответы: «Не знаю» или отказы от ответов.

По удельному весу ответов: «Не знаю» существуют колоссальные различия между светской и религиозной элитой. Светская элита не так уж сильно отличается в этом отношении от населения в целом, и те отличия, которые все же есть, могут быть объяснены прежде всего относительно высоким образовательным уровнем элиты — это такого же типа отличия, что и отличия более и менее образованных групп респондентов в общероссийском опросе.

Есть довольно большая группа вопросов, на которые представители светской элиты, как и наиболее образованная группа населения в целом, чаще дают определенные ответы, чем население в целом и его менее образованный сегмент. Ряд таких вопросов и процент ответов «Не знаю» на них обобщен в табл. 2.

Разный удельный вес ответов «Не знаю» на эти вопросы объясним уровнем информированности и заинтересованности. Ясно, что о причинах распада СССР образованные люди думали и говорили больше (а политики — особенно много), чем необразованные, больше озабоченные простыми житейскими проблемами. Ясно также, что человек с 7 классами образования о буддистах и католиках, скорее всего, просто ничего не знает, и поэтому ему трудно как-то к ним относиться.

Табл. 2. Удельный вес ответов «Не знаю»

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Лица с высшим образованием	Лица с образованием в 7 классах и ниже
Отношение к перспективе России как супердержавы	2	3	5	6	14
Вопрос о причинах распада СССР	1	4	6	5	12
Что важнее: защита окружающей среды или экономический рост	2	1	1	5	14
Отношение к буддистам	32	42	30	32	46
Отношение к католикам	28	33	24	19	38

Табл. 3. Удельный вес ответов «Не знаю»

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Лица с высшим образованием	Лица с образованием в 7 классах и ниже
Верите ли Вы в Бога?	23	18	22	19	7
Верите ли Вы в загробную жизнь?	30	14	27	23	20
Верите ли Вы в существование дьявола?	27	18	28	21	20

Есть, однако, группа вопросов, на которые светская элита, опять-таки, как и более образованная группа населения в целом, чаще отвечает «Не знаю». Частично они обобщены в табл. 3.

В основном это, как мы видим, вопросы религиозного характера, по отношению к которым образование, очевидно, скорее способствует выработке «агностической» и неопределенной позиции. Можно сказать, что это — такие вопросы, по которым, чем больше человек знает и размышляет, тем неопределенней становится его позиция. В этом отношении характерно, что меньше всего неопределенности в этих вопросах у экономической элиты, которая, несомненно, и думала над ними меньше, чем другие группы элиты.

Пока что мы говорили о «светских» группах элиты. Ответы религиозной элиты, как мы увидим, подчинены совершенно иной логике, и здесь явно действуют другие мощные факторы, «забывающие» фактор образования.

Мы не задавали представителям религиозной элиты целый ряд об-

щемировоззренческих вопросов, ответы на которые с их стороны очевидны, например, «верите ли Вы в Бога?». На такие вопросы, как мы полагаем, все представители религиозной элиты ответили бы: «Да», и задавать их им было бы даже неприлично (как раз на такие вопросы часто отвечают «Не знаю» представители иных групп).

Среди вопросов, которые мы задавали представителям всех групп элиты, есть несколько, в ответах на которые духовенство более уверено, чем люди, принадлежащие к нерелигиозной элите. Так, 81 % элиты РПЦ согласились с тем, что есть «абсолютные критерии добра и зла», 10 % считают, что их нет, 1 % «не знают» (среди нерелигиозной элиты — 33 %, 58 % и 3 %). На вопрос о допустимости употребления наркотиков «никогда не допустимо» ответили 97% элиты РПЦ и 80% нерелигиозной элиты, о допустимости внебрачного секса — 90% и 19%, гомосексуализма — 91 % и 62 %, проституции — 91 % и 46 %, аборт — 93 % и 12 %, эвтаназии — 97 % и 26 %, самоубийства — 99 % и 48 %. Значительно реже отвечают: «Не знаю» представители элиты РПЦ на вопросы об отношении к разным религиям. На ряд вопросов, например, о необходимости преподавания религии в школах, о привилегиях для РПЦ, об отношении к РПЦ процент ответов «Не знаю» приблизительно одинаковый (и очень небольшой) у религиозной и нерелигиозной элиты. Как мы видим, все это вопросы весьма специфические — или такие, по которым есть однозначная позиция церкви, непосредственно вытекающая из самой религиозной доктрины (эвтаназия, аборты, самоубийство), или близкие к этой группе и непосредственно затрагивающие положение церкви в обществе.

Но на подавляющее большинство вопросов самого разного свойства представители элиты РПЦ отвечают «Не знаю» значительно чаще, чем представители других категорий элиты и населения в целом, причем различия здесь иногда просто колоссальны и удельный вес ответов «Не знаю» у религиозной элиты поразителен. В табл. 4 обобщены некоторые из таких ответов.

Примеры такого рода мы можем привести еще очень много. Мы видим, что они относятся к очень широкому кругу вопросов, — ко всем вопросам, кроме имеющих специфически религиозное значение, вплоть до самых «невинных», вроде вопроса о значении друзей.

При этом особенно высокий процент ответов: «Не знаю» именно у элиты РПЦ — не православная элита дает заметно больше четких ответов и в этом отношении значительно ближе к «светским» элитам и к населению в целом. Объяснить колоссальный удельный вес ответов «Не знаю» у элиты РПЦ фактором образования никак нельзя — более образованные люди склонны чаще давать на подобные вопросы ясные ответы, чем менее образованные, а элита РПЦ образованнее на-

Табл. 4. Религиозная элита. Ответы «Не знаю»

	Религиозная элита в целом	Религиозная элита (РПЦ)	Светские элиты в целом	Население в целом
Насколько для Вас важен досуг?	10	12	2	3
Насколько важны в Вашей жизни друзья?	12	15	0,8	1
Можно ли доверять большинству людей?	11	12	2,5	4
Отношение к распаду СССР	21	24	3,5	9
Отношения России со странами СНГ	18	21	3	6
Отношение к России как супердержаве	19	22	3	9
Доверяете ли Вы правительству?	13	16	4	7
Доверяете ли Вы политическим партиям?	38	43	8	19
Доверяете ли Вы Думе?	20	22	2	7
Доверяете ли Вы ООН?	39	41	11	36

селения в целом. Не подходит и объяснение столь частых ответов «Не знаю» крайней занятостью элиты РПЦ своими церковными делами и тем, что все интеллектуальные силы уходят на размышления по религиозным вопросам. Представить себе, что в силу крайней занятости представители церковной элиты размышляли, например, о распаде СССР меньше, чем представители самой необразованной группы населения (24 % ответов: «Не знаю» среди элиты РПЦ и 12 % среди лиц с 7 и менее классами образования) невозможно. Кроме того, они часто отвечают: «Не знаю» и на вопросы, вообще никаких размышлений не требующие, например, о друзьях или досуге.

Откуда же такое большое число ответов «Не знаю»? Очевидно, причина этого кроется в специфических социальных механизмах отбора элиты РПЦ.

Церковь всегда стремилась, с одной стороны, не допустить проникновения внутрь своей организации различных «светских» политических размежеваний и, с другой стороны, сохранить общую позицию отстраненности от мирских проблем и одновременно лояльности к «властям предрержащим». Поэтому любые политические взгляды, выходящие за пределы этой общей лояльности, могли быть препятствием для церковной карьеры. Так, несомненно, было и до революции. Но после революции РПЦ оказалась в положении, ранее в истории никогда не встречавшемся, — когда карьеры в церковной иерархии полностью контролировались тоталитарным государством, придержи-

вавшимися противоположной церковной, атеистической идеологии. (Это — нечто не такое уж далекое от фантастической ситуации, когда, например, служебное продвижение в Советской армии контролировалось бы командованием немецкого вермахта или наоборот). Правда, советское государство, особенно в брежневский период, уже не ставило своей задачей уничтожение религии. Советскую власть, утратившую фанатизм и жестокость своей молодости и стремившуюся прежде всего к сохранению статус кво, не волновало, что какая-то часть, в основном старых и необразованных людей, верит в Бога. Ее целью было не сделать из этих людей атеистов и коммунистов, а контролировать этот слой, который находился вне сферы ее прямого идеологического воздействия, через церковь и не допускать превращения религии в активную, противостоящую официальной идеологии силу. Естественно, что КГБ, тщательно следивший за церковью, не допускал продвижения по ее иерархической лестнице церковнослужителей, которые могли обладать какими-то слишком самостоятельными взглядами, чья позиция могла отклоняться от идеальной позиции «начальству виднее». Такое положение не могло не порождать в элите РПЦ страха не только выражать, но даже и иметь свою индивидуальную точку зрения (если имеешь, можешь проговориться), ставшего уже привычным и иррациональным. При нашем опросе, естественно, анонимном, реальная, рациональная опасность, что выраженная позиция может в какой-то мере повлиять на служебное положение, была ничтожно малой. Но, очевидно, страх слишком глубок, он вошел уже в плоть и кровь людей, достигших вершин иерархической лестницы тщательным избеганием каких-либо индивидуальных позиций, и даже при анонимном опросе и при ответах на самые «невинные» вопросы эти люди «на всякий случай» склонны отвечать: «Не знаю».

## **Религиозность элиты**

Мы уже говорили, что не задавали непосредственно религиозных вопросов представителям религиозной элиты. Ответы же на такие вопросы «светской» элиты в основном обобщены в табл. 5.

Наиболее религиозна из трех «светских» элитарных групп — элита СМИ. При этом удельный вес действительно церковных людей, судя по проценту посещающих церковь, среди них — не значительно выше, чем в остальных группах. Но проявления личной религиозности встречаются чаще и роль религии в жизни информационной элиты больше. Это укладывается в картину элиты СМИ как наиболее «интеллигентского» (превалирование скорее личной, чем ин-

Табл. 5. Религиозность светской элиты

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Население в целом	Лица с высшим образованием
Считают для себя религию очень важной	9	5	9	11	9
... совершенно не важной	22	30	22	25	20
Верят в Бога	38	32	46	59	52
Не верят в Бога	39	50	32	27	30
Верят в существование ада	11	13	16	26	23
Считают себя верующими	27	25	38	40	36
...колеблющимися	23	23	22	30	31
...неверующими	32	35	31	22	20
...атеистами	9	8	5	5	8
Бывают в церкви раз в неделю	1	1	2	3	2
... раз в месяц	6	4	7	4	4
... несколько раз в год	28	17	30	19	25
.. раз в год	8	17	8	11	14
.. реже, чем раз в год	24	22	25	18	21
... никогда не бывают	33	40	27	45	34
Часто молятся	4	6	12	15	15
Никогда не молятся	47	53	33	44	36

ституциональной религиозности характерно для более образованных людей) и наименее «мужского» (мужчины всегда менее религиозны, чем женщины) сегмента элиты. Несколько меньше среди элиты СМИ лиц, для которых в религиозной идентификации важнее всего то, что они — приверженцы РПЦ, — 5 % (среди политической элиты — 9 %, экономической — 7 %), несколько больше тех, для кого важнее то, что они вообще христиане, — 17 % (в политической элите — 13 %, экономической — 11 %).

Экономическая элита, напротив, самая нерелигиозная из элит (люди заняты «реальным делом»).

В ответах политической элиты, на наш взгляд, следует обратить внимание на одну особенность. Молятся ее представители заметно реже, чем представители более образованной группы населения, верующих среди них меньше, людей, часто бывающих в церкви, — тоже. Но зато в ее среде довольно много лиц, посещающих церковь несколько раз в год (28 %, в населении в целом — 19 %). При этом мы должны принять во внимание, что политическая элита состоит в основном из мужчин, а среди всех опрошенных мужчин несколько раз в год посе-



щали церковь только 8 %. Очевидно, это связано с престижем, которым пользуется религия в современном обществе, и стремлением политиков в связи с этим иногда публично показаться в церкви (картины видных политиков, личная религиозность которых более чем сомнительна, в церкви со свечкой в руках часто можно увидеть по российскому телевидению). Характерно также, что лиц, для которых в их религиозной идентификации важнее всего, что они принадлежат именно к РПЦ, в политической элите больше, чем в других группах элиты.

Но в целом мы видим, что особо больших различий в религиозности разных групп элиты и между религиозностью элиты и населения в целом, и особенно его наиболее образованного слоя, нет. При всех колоссальных отличиях в доходах и образе жизни от основной массы населения элита в России (мы говорим, естественно, только о светской элите) мировоззренчески не представляет собой какой-то особой группы.

## Вопросы морали

Никаких резких различий между светской элитой и «простыми людьми» нет и в моральных вопросах. В табл. 6 обобщены ответы на вопросы, раскрывающие относительную «жесткость» и «догматичность» моральных оценок.

Табл. 6. Жесткость моральных оценок

Считают никогда не допустимым	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (не православная)	Население в целом
Обман государства при уплате налогов	32	23	16	54	61	35
Употребление наркотиков	92	82	65	97	80	87
Лгать, когда это выгодно	37	28	26	84	76	30
Измену жене или мужу	25	16	15	90	92	67
Гомосексуализм	74	68	45	91	92	67
Проституцию	54	50	34	91	92	62
Аборты	13	15	6	93	96	10

Для правильной оценки этих данных надо иметь в виду, что ответы на эти вопросы говорят именно о ригидности или, наоборот, не ригидности, неопределенности моральных оценок, а не о том, на-

сколько данная группа респондентов сама соблюдает в своем поведении моральные правила. Категорическое осуждение, например, гомосексуализма духовенством и относительно мягкое отношение к нему элиты СМИ отнюдь не означает, что гомосексуализм распространен в СМИ и не распространен в церкви.

Совершенно естественно, что религиозная элита имеет значительно более жесткие моральные оценки, чем население в целом и светские элиты. При этом никаких заметных различий элиты РПЦ и не православных религиозных элит в этом аспекте нет — в подобных вопросах религиозная элита вся целиком противостоит остальному обществу. Наиболее разительны отличия религиозной и светской морали в таких вопросах, как отношение к абортam и внебрачным сексуальным связям. Для религиозной элиты такое поведение мыслится категорически недопустимым, значительно более недопустимым, чем ложь или неуплата налогов. Для «светских» элит и общества в целом это грехи, в значительной мере извинительные.

Среди светских элит в этих вопросах, как и вообще в подавляющем большинстве вопросов, наиболее близка по своим оценкам к элите РПЦ политическая элита, и наиболее далека, опять-таки, как и в других вопросах, элита СМИ. Экономическая элита, как и почти всегда, занимает среднее положение между этими элитами.

Однако в нескольких вопросах на моральные темы этот порядок нарушается, и наиболее далекой по своим взглядам от элиты РПЦ и вообще религиозной элиты оказывается экономическая элита. В табл. 7 приведены проценты респондентов, согласных с двумя противоположными утверждениями о морали.

Табл. 7. Абсолютные критерии добра и зла

Согласны с тем, что:	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
существуют абсолютные критерии добра и зла	35	30	34	81	79	32
добро и зло зависят от обстоятельств	54	60	59	10	19	54

Мы видим, что «ситуативная этика» наиболее свойственна именно экономической элите, в данном вопросе оказавшейся на противоположном полюсе с церковной элитой.

Схожим образом распределены ответы и на некоторые другие

вопросы. Так, считают категорически недопустимым, чтобы человек с уголовным прошлым занимал ответственный политический пост 76 % элиты РПЦ, 74 % политической элиты, 69 % элиты СМИ и 68 % экономической. Наоборот, считают это допустимым 10 % элиты РПЦ, 15 % политической элиты, 17 % элиты СМИ и 20 % экономической. В ответах на подобные вопросы, на наш взгляд, сказывается некоторый специфический «прагматизм» и «материализм» бизнесменов, для которых главное — эффективность. Другой вопрос, по которому оценки именно экономической элиты наиболее далеки от оценок элиты РПЦ — это вопрос об оценке реальной общественной морали. Считаю, что большинству людей сейчас можно доверять, 53 % элиты РПЦ, 24 % политической элиты, 22 % элиты СМИ и 16 % экономической, что, наоборот, людям доверять нельзя и с ними надо быть крайне осторожным, — 35 %, 74 %, 75 % и 82 %.

Вообще, если судить по оценке морали данной общественной сферы представителями ее элиты, сфера бизнеса в России — наиболее аморальна. 60 % опрошенных представителей элиты бизнеса считают, что российские бизнесмены полностью или почти не придерживаются моральных правил. С противоположной точкой зрения согласны только 9 %. Не доверяют или почти не доверяют своим русским партнерам по бизнесу 37 %, доверяют или скорее доверяют — 18 %. По отношению к иностранным партнерам соотношение не доверяющих и доверяющих среди русской экономической элиты совершенно иное — 23 % и 29 %.

Низкая оценка морального состояния собственной сферы свойственна и другим группам элиты, хотя и не в такой степени, как экономической элите. Так, считают, что в российской политике не придерживаются никакой или почти никакой морали 51 % политической элиты, противоположного мнения — 13 %. Считаю, что журналисты правдивы — 31 % элиты СМИ, что их оценки зависят от денег — 48 %.

## Отношение к РПЦ

От вопросов об отношении к религии и моральных вопросов мы перейдем к отношению к церкви и ее положению в обществе. Если вопросы о вере мы представителям религиозной элиты не задавали, то вопросы об отношении к церкви как к институту и ее роли задавались, и мы можем сравнить ответы представителей религиозных элит (православной и не православной) и представителей светских элит и населения в целом.

Прежде всего посмотрим, как в целом оценивается разными группами церковь как институт. В ряду вопросов о доверии разным об-

шествственным институтам респондентам был задан вопрос о доверии к РПЦ. Вот как распределялись ответы на него — см. табл. 8.

Табл. 8. Отношение к РПЦ

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
<b>Относятся к РПЦ:</b>						
очень хорошо	44	42	33	88	19	44
скорее хорошо	50	49	62	3	31	50
скорее плохо	2	3	2	1	4	1
очень плохо	0	0	1	0	4	0
нет определенного отношения	4	7	3	7	42	5
<b>Выражают доверие к РПЦ</b>						
очень большое	11	12	7	88	23	23
большое	59	42	48	7	23	46
небольшое	12	21	31	0	19	11
никакого	2	3	9	3	11,5	7
не знаю	17	23	5	1	23	13

РПЦ является религией, к которой респонденты относятся лучше всего, и институтом, которому они больше всего доверяют. Но различия в отношении к РПЦ разных сегментов элиты очень велики.

Среди светских элит лучше всего относится к РПЦ и наиболее доверяет ей политическая элита. Наоборот, меньше всего — элита СМИ, что вполне соответствует тем особенностям ее сознания, которые уже выявились нами раньше — ее относительно большой, но «интеллигентской», не «ортодоксально-православной» и не «патриотической» религиозности. Но различия между светскими элитами меркнут перед колоссальными различиями между ними и элитой РПЦ и элитой РПЦ и не православными религиозными элитами.

Элита РПЦ не только значительно больше любит свою организацию и доверяет ей, чем другие группы элиты и население в целом, что вполне естественно, но и доверяет ей значительно больше, чем другие группы элиты доверяют своим институтам. Так, среди представителей политической элиты полностью доверяют Думе только 9 %, а правительству — 10 %, среди представителей элиты СМИ полностью доверяют СМИ 8 %. При этом разница в степени доверия к «своим» институтам и доверия к ним же со стороны других групп элиты не так уж велика (в целом, например, «очень доверяют» СМИ 4 % всей элиты). Между тем «очень доверяют» РПЦ 88 % церковной элиты.

Является ли эта позиция «полного доверия» к самим себе позицией религиозной, теологической? Религиозная, догматическая основа этой позиции очевидна. Но вопрос о доверии к РПЦ подразумевал отношение к церкви как к конкретному социальному институту и задавался в ряду вопросов об отношении к другим институтам (Думе, правительству, профсоюзам, армии и т. д.). И чисто логически, «теоретически» возможна предельно высокая оценка церкви как мистического организма, «тела Христова», при низкой оценке «земной» современной церкви, церкви как социального института. Поэтому мы имеем дело здесь все же не столько с позицией собственно религиозной, теологической, сколько с позицией идеологической, или с той промежуточной зоной, где теология незаметно становится идеологией.

Очень характерно, что в отношении к РПЦ и доверии к ней антагонистами религиозной элиты РПЦ является не какая-то группа светской элиты, а религиозная элита не православных церквей и религий — главный религиозный «конкурент» РПЦ.

## Отношение к другим религиям

Отношение различных групп элиты и населения в целом к другим религиям обобщено в табл. 9.

Данных об отношении к разным религиям не православной религиозной элиты мы не приводим — опрошено было слишком мало лиц, и случайность, связанная с наличием в ней представителей именно данной религии, слишком велика. Естественно, что не православное духовенство показывает значительно более доброжелательное отношение к разным религиям, чем православное.

Первое, что бросается в глаза при взгляде на эту таблицу, — это то, что отношение элиты РПЦ ко всем другим религиям — на порядок хуже, чем у других групп элиты и населения в целом. Это не зависит ни от образования (образованные слои более терпимы, а элита РПЦ нетерпимее и самых необразованных). И, очевидно, не зависит даже от веры, ибо элита РПЦ менее терпима и благожелательна к другим религиям, чем самая религиозная часть населения. Очевидно, как и в случае «полного доверия» церковной элиты к своей собственной организации, мы здесь имеем дело не столько с религией как таковой, сколько с идеологией, порожденной интересами православного духовенства как социального слоя и церкви как института.

Это становится совершенно очевидно, если мы посмотрим на «иерархию» «хороших» и «плохих» отношений элиты РПЦ к другим рели-

Табл. 9. Отношение к различным религиям

Отношение к:	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Население в целом
Мусульманам: очень хорошее очень плохое	11 3	9 7	5 5	7 10	8 5
Баптистам: очень хорошее очень плохое	0 3	1 7	4 7	0 35	2 12
Староверам: очень хорошее очень плохое	2 10	1 1	2 3	6 9	4 7
Русской Зарубежной Православной церкви: очень хорошее очень плохое	4 11	2 6	1 3	0 16	4 6
Пятидесятникам: очень хорошее очень плохое	0 21	1 18	1 4	0 41	1 6
Свидетелям Иеговы: очень хорошее очень плохое	0 32	0 26	0 23	0 59	1 12
Евреям: очень хорошее очень плохое	5 10	1 5	10 4	4 24	2 21
Буддистам: очень хорошее очень плохое	9 7	4 4	6 1	1 32	3 7
Католикам: очень хорошее очень плохое	7 4	3 4	5 1	4 12	5 3
Кришнаитам: очень хорошее очень плохое	1 15	1 14	2 9	1 50	1 7

гиям. Мы уже встречались с этой иерархией и отмечали, что эта иерархия имеет не собственно религиозное, а идеологическое обоснование. Эта — не иерархия по степени близости к православию, а иерархия по степени опасности для связки «русский, значит, православный». Наиболее нелюбимые религии — это религии, ведущие наиболее активную пропаганду среди русских, — поэтому в одной компании оказываются предельно далекие друг от друга иеговисты и кришнаиты. (См. статью Д. Фурмана и К. Каарияйнена «Религиозность в России в 90-е гг. XX — начале XXI в.» в данном сборнике.) Правда, трудно говорить о прозелитической активности староверов и евреев-иудаистов. Но староверы своим своим бытием разрушают связку русского этноса

и РПЦ, демонстрируют возможность быть русскими (и даже «очень русскими», не будучи в РПЦ). А евреи воспринимаются как «передовой отряд открытого общества», антитрадиционная сила.

Но здесь эта иерархия, проявляющаяся в сознании элиты РПЦ в более яркой форме, чем в сознании населения в целом и других групп элиты, предстает нам в несколько ином аспекте. Распространение не православных религий среди русских — это прямая угроза социальным интересам церкви как организации и ее элитарному слою, статус, влияние и материальное положение которого прямо зависимы от прочности связки «русский, значит, православный». Иерархия по степени опасности для монопольного положения РПЦ среди русского населения — это иерархия по степени опасности от разных религий для интересов РПЦ.

Мы не хотим сказать, что наши респонденты в религиозной элите буквально так и рассуждают, определяя свое отношение к разным верам. Наверняка, если бы мы попытались добиться у них объяснения своей позиции, они дали бы иную идеологическую мотивировку, говоря прежде всего о традиционности и нетрадиционности, о «сектантстве», «фанатизме» и т.п. Но фактически это было бы просто выражением в идеологических формулах социальных интересов церкви и той же иерархии опасностей для этих интересов (традиционность — это безопасная для РПЦ замкнутость религии в пределах своей национально-религиозной общности, «фанатизм» — это активный прозелитизм среди русских).

Нерелигиозные элиты в этих вопросах, как, впрочем, и во всех, значительно ближе к населению, чем к церковной элите. При этом некоторые особенности отношения отдельных элит к различным религиям заслуживают внимания.

Политическая элита из всех элитарных групп в своем отношении к разным религиям наиболее близка к элите РПЦ, то есть и вообще наиболее нетерпима и особенно нетерпима к религиям, наиболее опасным для сохранения связки «русский — прихожанин РПЦ». В отношении к пятидесятникам, иеговистам и кришнаитам она даже нетерпимее населения в целом. Факт этот — очень интересный, и объяснение его далеко не лежит на поверхности. Отчасти это может объясняться, с одной стороны, относительно большим удельным весом в политической элите выходцев из низов, с другой — тесной ее связью с элитой советского времени. (10 % опрошенных представителей политической элиты сами в 80-е гг. были на партийной и комсомольской работе, 15 % — в советских органах). Между тем консервативное или даже традиционалистское отношение к религии, страх новых спонтанных религиозных движений были особенно характерны и для социальных низов, и для властной элиты тоталитарной системы. Можно выдвинуть еще ряд гипотез, объясняющих эту относительную религиозную нетерпимость

политической элиты. Но, так или иначе, эта нетерпимость, как мы увидим дальше, органически связана с другими мировоззренческими установками этой элиты — не самой религиозной, но наиболее консервативной и националистической части элиты в целом.

Отношение к разным религиям экономической элиты, как и ее отношение к религиозным и общемировоззренческим вопросам вообще, если так можно выразиться, «не выразительно». Степень ее «нелюбви» к другим религиям — средняя между наиболее высокой у элиты политической и наиболее низкой у элиты СМИ.

Элита СМИ, как и следовало ожидать, самая благожелательная ко всем религиям, и, следовательно, ее отношение к ним наиболее не похоже на отношение элиты РПЦ. В распределении ее благожелательности и неблагожелательности также есть значительные отклонения от отношения церковной верхушки. Это — единственная группа элиты, у которой высказываний очень хорошего отношения к евреям значительно больше, чем высказываний очень плохого отношения. Естественно, что здесь выражается не отношение к иудаизму как к религии, а отношение к евреям как к активному «прозападному» меньшинству. Как антисемитизм в российском (и, шире, — европейском) контексте не отделим от «антизападничества», «антимодернизма», так хорошее отношение к евреям — символ западнической ориентации, ориентации на «открытое общество». По тем же причинам и отношение к мусульманам у элиты СМИ значительно хуже, чем у других групп элиты (ислам ассоциируется с «закрытостью», антизападничеством, недемократичностью). Все это вполне соответствует и интеллигентскому происхождению элиты СМИ и, очевидно, характеру ее деятельности в постсоветских условиях, в которых успех неразрывно связан с конкурентной борьбой, свободой распространения информации и «открытостью» общества и наиболее зависим от отношения культурных слоев общества. (В этом — отличие ее положения от положения небюрократической, не «назначенной» части политической элиты — депутатов, ибо состав электората, естественно, значительно менее культурен, чем состав читателей газет и аудитории информационно-аналитических телепередач).

## **Отношение к привилегиям РПЦ**

Отношение к привилегиям РПЦ и, соответственно, к правовому равенству религий видно из табл. 10.

Как можно легко увидеть, идеи равноправия религий и привилегий для определенных религий у многих респондентов (и в общероссийском опросе, и в «элитарном») довольно смутные. Во всех группах



Табл. 10. Отношение к привилегиям РПЦ

	По- лити- ческая элита	Эко- номи- ческая элита	Элита СМИ	Рели- гиозная элита (РПЦ)	Религиоз- ная элита (неправо- славная)	Насе- ление в целом
<b>Все религии должны обладать равными правами:</b>						
полностью согласны	32	35	36	15	73	26
скорее согласны	38	34	30	15	11,5	38
скорее не согласны	20	24	29	40	7,7	19
полностью не согласны	8	4	2	22	7,7	3
не знают	2	3	3	9	0	14
<b>РПЦ должна иметь привилегии:</b>						
полностью согласны	26	23	15	79	7,7	20
скорее согласны	40	31	37	12	11,5	30
скорее не согласны	22	35	38	4	38,5	31
полностью не согласны	8	5	5	4	38,5	4
не знают	4	6	5	0	3,8	15
<b>Баптисты должны иметь привилегии:</b>						
полностью согласны	0	0	0	3	11,5	
скорее согласны	3	4	5	1	0	
скорее не согласны	40	54	51	34	34,6	
полностью не согласны	48	38	38	51	42,3	
не знают	8	3	5	10	7,6	
<b>Должна ли религия преподаваться в школах</b>						
Всем ученикам нужно преподавать православие	6	5	7	53	3,8	13
Нужно преподавать религию, которую выбирают родители	9	6	10	32	53,8	9
Нужно преподавать науку о религии	55	60	62	10	34,6	41
Не должно быть никакого преподавания религии	28	23	15	0	3,8	20
Не знают	2	7	5	4	3,8	16

опрошенных удельный вес тех, кто выступает за привилегии РПЦ, выше, чем тех, кто против равноправия религий. Каким-то не совсем ясным для нас образом значительный процент опрошенных одновременно и за привилегии РПЦ, и за равноправие. Вопрос о привилегиях баптистов задавался нами скорее для проверки того, что респонденты понимают под привилегиями. В целом, естественно, идея привилегий для баптистов респондентами отвергается. Тем не менее во всех

светских группах элиты есть небольшие меньшинства, которые «скорее за» такие привилегии, а в элите РПЦ 3 % «полностью за» и 1 % — «скорее за». Представить себе, что это — то самое крохотное меньшинство церковной элиты (тоже 4 %), которое против привилегий своей церкви, то есть что это люди, которые против привилегий для своей церкви, но за привилегии для чужой, мы не можем. Скорее всего, это лица, у которых в голове — нечто вроде идеи привилегий для всех.

Тем не менее, несмотря на некоторую «непроясненность» идей равноправия и привилегий, в целом они все же понимаются адекватно, о чем говорит сама логика распределения ответов. Мы видим, что различия в ответах элиты РПЦ и других групп населения колоссальны. Стремление к привилегиям объединяет подавляющее большинство (91 %) опрошенной православной религиозной элиты. Полное доверие и высочайшая оценка своей религиозной организации, очень низкие оценки других, причем, прежде всего, посягающих на ее реальную или потенциальную паству, очень незначительная поддержка равноправия религий и поддержка обязательного для всех учеников преподавания православия, — все это единое целое, единая система взглядов, единое стремление РПЦ к положению государственной церкви, утраченному в 1917 г. При этом единстве особенно важно подчеркнуть, что в элите РПЦ все же есть крохотное меньшинство — 8 %, выступающее против привилегий (как есть и совсем крохотное меньшинство — 2 %, которое не доверяет своей организации).

Естественно, что главным антагонистом в этих стремлениях РПЦ выступает не какая-то группа «светской» элиты, а религиозная элита не РПЦ. Она почти также едина в своем стремлении к религиозному равноправию, как элита РПЦ — в стремлении к привилегиям.

И позицию подавляющего большинства элиты РПЦ, и позицию подавляющего большинства не православной религиозной элиты нельзя выводить непосредственно из религии. Чисто теоретически вполне можно, очевидно, быть глубоко верующим православным и не стремиться к особым привилегиям для своей церкви — быть убежденным, что истине не нужна поддержка государственной силы, что она победит и так. Но при реальном положении РПЦ, которая уже имеет определенные привилегии и может рассчитывать на получение больших, и при исторической традиции государственной церкви, воздействующей на сознание иерархии, такая возможность скорее теоретическая. Позиция не православной элиты также проистекает в основном не из религии (религиозные основания для такой позиции могут быть только у некоторых протестантских церквей, хотя 11,5 % выступающих за привилегии баптизму выглядят «подозрительно» — не баптисты ли это), а от реального положения ее организаций, кото-

рые претендовать на привилегированное положение в России не могут. Например, мусульмане, в подавляющем большинстве своих стран отнюдь не придерживающиеся принципов свободы совести и равноправия религий, у нас, в положении меньшинства, могут выступать за равноправие (как и православные церкви могут в странах с традициями не православных государственных и национальных религий апеллировать к принципам религиозного равноправия и свободы совести).

Различия светских элит в вопросе о привилегиях РПЦ в целом укладываются в уже знакомую нам картину. Политическая элита — не самая религиозная, но самая «процерковная». Поддержка привилегий в ней даже выше, чем в населении в целом (несмотря на ее высокий образовательный уровень, обычно связанный скорее с поддержкой идеи религиозного равноправия). Характерно, однако, что особой поддержки преподавания религии в школах она не оказывает (противников любых форм такого преподавания в политической элите больше, чем в других сегментах элиты, и больше, чем в населении в целом). Возможно, здесь проявляется специфическое для нее «идеологическое» отношение к религии — скорее как к символу национально-консервативных политических ориентации, чем как к серьезному делу, на которое стоит тратить время и силы и без того нагруженных детей.

Элита СМИ в этом вопросе, как и во всех других, стоит на наиболее далеких от политической элиты позициях. В ее среде — меньше всего поддержки привилегий и больше всего — поддержки равноправия. Вместе с тем здесь же больше поддержки преподавания религии. Экономическая элита в этом вопросе, как и в большинстве других, занимает «среднюю» позицию.

## **Патриотизм, национализм, шовинизм**

Если высокую оценку собственного народа называть патриотизмом, то степень патриотизма в разных группах соответствует их степени поддержки привилегий РПЦ. Это видно из табл. 11, где указан процент тех, кто «безоговорочно согласен» с рядом определений русского народа (в общероссийском опросе этот вопрос не задавался).

Элита РПЦ опять как бы противостоит всем иным категориям элиты. Ее оценки качеств русских очень высоки. Ясно, что это — прямое продолжение высочайших оценок собственной организации, которая мыслится неразрывно связанной с «русскостью». При этом мы видим, что больше всего различий — в оценках такого качества, как религиозность. Совершенно очевидно, что высокая религиозность русских для

Табл. 11. Оценки качеств русских

«Безоговорочно согласны» с утверждениями:	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)
Русские обладают моральными характеристиками высшими, чем другие народы	10	9	8	26	12
Русские — честные	17	16	10	31	15
Русские — трудолюбивые	16	21	9	35	8
Русские — религиозные	8	6	9	44	15

элиты РПЦ — предмет веры, ибо никакими эмпирическими измерениями религиозности, да и историческим опытом, это не подтверждается. Здесь мы опять-таки видим, что собственно религия для элиты РПЦ является как бы компонентом национально-консервативной идеологии и предметом веры для нее является скорее эта идеология.

Политическая элита наиболее близка в этом вопросе, как и в других, к элите РПЦ, элита СМИ — наиболее далека, экономическая элита — «посерединке». Но есть одно любопытное отклонение от этого порядка — это высокая оценка экономической элитой русского трудолюбия.

Схожую картину мы видим и в распределении ответов на вопрос: «Гордитесь ли Вы тем, что Вы — гражданин России?» (см. табл. 12).

Табл. 12. Гордитесь ли Вы тем, что Вы — гражданин России?

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
Очень горды	39	25	21	53	19	24
Горды	43	48	37	26	35	42
Не горды	9	16	23	1	8	20
Совершенно не горды	4	6	16	13	19	9
Не знают	5	6	3	6	19	5

Гордость за свой народ и свою страну теоретически может совершенно не быть связанной со стремлением к ее великодержавию. Но это — теоретически и, во всяком случае, — теоретически для России. Это видно из следующей табл. 13.

Табл. 13. Отношение к другим странам. Великодержавность России

Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
«Россия всегда была великой державой. Так оно останется и в будущем. Россия должна играть такую же роль в мире, как и США». Согласны (%)					
58	53	49	56	15	50
«Советский Союз был супердержавой. Это сейчас позади. Россия — такая же страна, как и другие». Согласны (%)					
35	39	36	15	42	35
«Государства ближнего зарубежья и в будущем будут зависеть от России». Согласны (%)					
49	46	35	41	8	45
«Как и Россия, государства ближнего зарубежья — преемники СССР, нормальные страны». Согласны (%)					
45	46	35	28	69	33
Развал можно и нужно было предотвратить». Согласны (%)					
60	46	31	41	15	55
«Развал СССР был неизбежен». Согласны (%)					
31	45	55	28	65	30

Утверждения, с которыми мы предлагали согласиться или не согласиться, объединены в «пары». Первое утверждение в паре — «великодержавное», второе — нет. Если смотреть только на согласие с «великодержавными» утверждениями, элита РПЦ — не на первом месте. Но если смотреть на согласие с «невеликодержавными» утверждениями и на отношение между одобрением первых и вторых утверждений (элита РПЦ, как мы уже говорили, особенно часто отвечает на такие вопросы: «Не знаю»), мы увидим, что самые «имперские» настроения у нас все-таки в православной верхушке. И наоборот, самые «не имперские», «не великодержавные» — в элите не православных церквей.

Различия между «светскими элитами» такие, как и следовало ожидать в свете всего вышесказанного.

Стремление к тому, чтобы Россия была «нормальной» страной, предполагает ее участие на равных в ООН и других межгосударственных объединениях, подчинение их решениям и т. д. Стремление к «супердержавному» статусу — прежде всего опору на армию. Из табл. 14 мы видим, что ответы на вопросы о доверии к международным объединениям и к армии распределяются в соответствии со степенью присущих данной группе респондентов великодержавных тенденций.

Табл. 14. Мирный член мирового сообщества или великая военная держава

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
<b>Доверяете ли Вы ООН?</b>						
Да	61	60	67	32	50	37
Нет	27	24	24	26	19	28
<b>Доверяете ли Вы Европейскому сообществу?</b>						
Да	50	42	59	10	50	26
Нет	38	42	29	43	19	32
<b>Доверяете ли Вы армии?</b>						
Да	61	55	41	62	35	52
Нет	37	40	56	16	38	38

То, что элита РПЦ наименее доверяет мирной ООН и наиболее — армии, выглядит парадоксом. Но в свете всего того, что уже было сказано, это вполне естественно.

## Отношение к демократии

Мы все время сталкиваемся с тем, что связь между ответами на разные вопросы скорее психологическая, чем логическая. Логически возможно быть сторонником российской великодержавности и российской демократии одновременно (как логически возможно полностью доверять РПЦ и не стремиться к привилегиям для нее или очень любить РПЦ и не так уж высоко оценивать нравственные качества русского народа и т. д.). Но российская культура почти не дает таких комбинаций, и психологически подобные сочетания маловероятны. Демократ-империалист — сочетание редкое и неустойчивое. Это видно по корреляции ответов на вопросы о российской великодержавности и на вопрос о перспективах демократии в России.

Табл. 15. Перспективы демократии в России

Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)
Другие государства, к примеру, Германия, также поздно пришли к демократии. После переходного периода в России, как и в Европе, установятся демократические отношения.				
<b>Согласны (%)</b>				
57	62	64	15	69
<b>Демократия — не для России. Согласны (%)</b>				
18	18	15	37	12

Мы видим, что наибольший процент убежденных, что «демократия — не для России», в элите РПЦ. Меньше всего сторонников этого взгляда — в элите не православных церквей. Порядок относительной «демократичности» отдельных групп «светской» элиты — тот же, с которым мы встречались уже много раз. Наименее демократична из «светских» элит — политическая, наиболее — информационная, между ними — экономическая.

Строго говоря, можно пессимистически оценивать перспективы демократии в России и даже быть убежденным, что «демократия — не для России», будучи сторонником демократии. Но это, как и другие логические возможности такого рода, — возможности теоретические.

Это видно, например, по удельному весу в различных группах тех, кто при выборе между ценностями свободы и равенства безоговорочно выбирает первое или второе (см. табл. 16).

Табл. 16. Что важнее: свобода или равенство?

Удельный вес выбравших:	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)
свободу	28	45	38	19	34
равенство	16	9	12	22	12

Элита РПЦ оказывается единственной элитарной группой, представители которой чаще выбирают равенство, чем свободу. Ближе всего к ней, опять-таки, политическая элита. Правда, дальше всего от нее на этот раз — не элита СМИ, как мы уже привыкли, а экономическая элита. Объясняется это, очевидно, тем, что идея равенства в современном российском контексте связана прежде всего с равенством доходов, а это экономическая элита, о чем еще мы будем говорить позже, совершенно не приемлет.

Ценность демократии выявляется также в том, насколько важными считают различные группы респондентов поддержание порядка и защиту свободы слова. Данные об этом обобщены в табл. 17.

Мы видим при некоторых модификациях это — все тот же уже привычный нам порядок, не нуждающийся в комментариях. Единственное, что стоит отметить, — это значительный удельный вес представителей экономической элиты, считающих, что защита свободы слова не важна. Мы только что видели, что при выборе между свободой и равенством экономическая элита чаще, чем другие группы, выбирала свободу. Но при сопоставлении данных табл. 16 и 17 становится ясно, что это — скорее отвержение равенства в доходах, чем выбор свободы.

Наконец, наши выводы о сравнительной приверженности при-

Табл. 17. Важность поддержания порядка и защиты свободы слова

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)
Поддержание порядка в стране — очень важно	83	78	73	85	58
Защита свободы слова — важно и очень важно	89	85	92	68	84
Защита свободы слова — не важно и совершенно неважно	10	14	8	15	8

нципам демократии разных элит подтверждаются и сравнением доверия, выражаемого ими различным институтам. Данные об этом доверии и недоверии обобщены в табл. 18.

Табл. 18. Доверие к институтам

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
Доверяют армии	61	55	41	62	35	52
Не доверяют армии	37	40	56	32	46	38
Доверяют правительству	49	28	36	39	61	26
Не доверяют правительству	43	69	63	41	35	68
Доверяют Думе	60	32	27	31	42	15
Не доверяют Думе	39	67	69	47	65	78
Доверяют СМИ	35	34	54	14	35	40
Не доверяют СМИ	63	65	43	69	53	53
Доверяют телевидению	32	35	51	24	38	50
Не доверяют телевидению	65	63	45	59	46	44
Доверяют партиям	21	57	12	4	15	8
Не доверяют партиям	68	44	81-	53	81	73

Выражение доверия или недоверия различным институтам, как, впрочем, и любое высказывание респондентов, могут быть интерпретированы по-разному. На наш взгляд, здесь соединены, «сплавлены» отношения к конкретным институтам, как они существуют сейчас, с отношением к «идее» этих институтов, общим идеологическим представлением об их важности.



В этом отношении особенно удивительна высокая степень доверия к армии. Для населения в целом, элиты РПЦ, политической и экономической элит армия — наиболее пользующийся доверием институт. Причем особенно велики и доверие к армии, и разница между доверием к армии и доверием к любому другому институту (кроме своего собственного) у элиты РПЦ. Откуда столь высокое доверие к армии? На наш взгляд, доверие к реальной российской армии, какой она есть сейчас, не может быть очень большим, и высокий уровень доверия к армии — это не оценка реальности, а отражение чисто идеологической, символической значимости армии. Если в сознании группы существует положительный образ мощного авторитарного государства, диктующего свою волю соседям и миру в целом, идеологическая оценка армии должна быть очень велика, и выражение доверия армии отражает скорее эту оценку, чем оценку реального состояния конкретной российской армии образца 1998 г. Поэтому естественно, что наивысшая оценка армии — у элиты РПЦ, наиболее «великодержавной» и наименее демократической по своим идеологическим ориентациям группы опрошенных.

Посмотрим дальше на иерархию институтов, существующую в сознании элиты РПЦ. На наш взгляд, вся она отражает скорее общие идеологические установки, чем отношение к конкретным реальным институтам. Сразу же за армией по степени выражаемого доверия, хотя и с большим отрывом от нее (62 % и 39 %), идет правительство, затем Дума (31 %). Теоретически мы могли бы ожидать большего доверия Думе, чем правительству, ибо именно Дума наиболее поддерживала выгодное РПЦ и устанавливавшее ее привилегированное положение законодательство. Но Дума оказывается все-таки на третьем месте, а правительство — на втором. На наш взгляд, в этой оценке опять-таки сказываются общие идеологические установки. Как бы ни была хороша для РПЦ конкретная Дума, сама «идея» Думы — это идея парламентаризма, свободы и демократии, а «идея» правительства — идея власти как таковой. Общие идеологические ориентации респондентов по отношению к «идеям» институтов — важнее их отношения к реально существующим в данный момент институтам. На последних местах в иерархии институтов в сознании элиты РПЦ — телевидение, СМИ в целом и партии, то есть институты, по своей природе наиболее связанные со свободой слова, с идеологической конкуренцией, с идеями и ценностями, наиболее противоречащими идеям и ценностям элиты РПЦ.

У не православной религиозной элиты совершенно иная иерархия доверия. На первом месте у нее — доверие к правительству, на втором — к Думе, причем несмотря на поддержку Думой привилегированного положения РПЦ, доверие к Думе — выше, чем у РПЦ. В полном соответствии со своими общими идеологическими установками, не право-

славная религиозная элита не очень-то доверяет армии. Доверие к армии здесь — на четвертом месте. Партиям, однако, и она не доверяет.

По доверию к армии, опять-таки, как мы уже привыкли, наиболее близка к элите РПЦ политическая элита. Но одновременно она же высказывает относительно высокое доверие к Думе. Очевидно, это связано с тем, что среди респондентов было много депутатов, а тенденция выражать большее, чем другие группы, доверие к своему собственному институту — общая и естественная. Элита СМИ также больше, чем другие группы, доверяет СМИ, а о грандиозной степени доверия элиты РПЦ к РПЦ мы уже говорили. Элита СМИ, как и следовало ожидать, наименее доверяет армии. Поразительно низок во всех группах уровень доверия партиям.

## Социализм или рынок?

Ответы на вопросы, связанные с социально-экономическими проблемами и раскрывающие социально-экономические взгляды, в значительной мере соответствуют всем особенностям мировоззрения опрошенных групп. Это видно из табл. 19.

Табл. 19. Социально-экономические вопросы

	Политическая элита	Экономическая элита	Элита СМИ	Религиозная элита (РПЦ)	Религиозная элита (неправославная)	Население в целом
<b>Безоговорочно согласны с утверждениями (%)</b>						
Доходы должны быть более равными	18	9	7	24	19	16
Доходы должны быть неравными	7	17	10	7	15	9
Доминировать должна частная собственность	8	17	15	3	11	4
Доминировать должна государственная собственность	6	4	5	9	4	21
Конкуренция — это очень хорошо	32	44	38	4	35	17
Конкуренция — это очень плохо	2	1	2	10	8	4

Стоит особо отметить согласие и несогласие с утверждениями о конкуренции. В этом вопросе элита РПЦ — наиболее «социалистична», зна-

чительно более «социалистична» не только, чем все другие группы элиты, но и чем население в целом. Наоборот, не православная религиозная элита именно в этом вопросе наиболее «капиталистична». Почему отличия между этими двумя группами — наибольшие именно в этом вопросе? Мы думаем, что это — тот из социально-экономических вопросов, который вызывает наиболее ассоциаций с вопросом о свободе религий. Слово «конкуренция» у представителя религиозных элит ассоциируется со свободным соперничеством религий и идеологий. А так как именно это — наиболее неприемлемо для элиты РПЦ и наоборот, именно к этому стремятся не православные церкви, отношение к религиозной свободе переносится и на отношение к экономической конкуренции.

На противоположном полюсе от наиболее консервативной элиты РПЦ из «светских» элит в этих вопросах — не элита СМИ, а экономическая элита. Мы уже видели раньше и сейчас убеждаемся вновь, что идеи конкуренции и неравенства наиболее свойственны этой группе.

## Выводы

Мы рассмотрели ответы на различные мировоззренческие вопросы разных групп российской элиты и можем подвести некоторые итоги, обобщив данные по каждой из рассмотренных нами элитарных групп.

Религиозная элита делится на две группы с очень отличным друг от друга, если не противоположным, мировоззрением.

Элита РПЦ по своим убеждениям — самая недемократическая группа элиты. Причины этого ясны. Идеология элиты РПЦ, как и любой группы элиты, формируется под влиянием ее социально-профессиональных интересов, ситуации, в которой она находится, и идеологических традиций. Социально-профессиональные интересы элиты РПЦ направлены на расширение ее влияния, а ситуация диктует формы борьбы за эти интересы — добиваться, опираясь на существующий в обществе «прорелигиозный» и «проправославный» консенсус, привилегий для РПЦ и, в конечном счете, положения официальной государственной церкви и, соответственно, ограничения деятельности других церквей и религиозных организаций, прежде всего тех, которые действуют или пытаются действовать среди русских. Это — центральный, «структурообразующий» элемент в идеологии православной элиты. На его основе и под влиянием исторической идеологической традиции возникает вся идеологическая структура — утверждение высших качеств русского народа, стремление к великодержавной роли России, отрицательное отношение к международным организациям, где Россия — один из реальных или потенциальных членов и вынуждена подчиняться

решениям большинства, недоверие к демократическим институтам и принципам и к рынку и, напротив, доверие к армии. Если попытаться определить имплицитный идеал общественного устройства элиты РПЦ, то это, очевидно, — идеал старой самодержавной и православной России или же не такой уж далекий от него идеал советской России, в которой место коммунистической идеологии занимает традиционалистская православно-националистическая идеология.

Однако элита РПЦ не очень склонна выражать этот идеологический комплекс. Ее идеология в значительной мере «спрятана» и выявляется из сопоставления ответов на разные вопросы. Мы видели, что эта элита больше, чем любая другая группа, склонна отвечать: «Не знаю» — на самые разные вопросы, по которым нет официальной позиции церкви.

Не православная религиозная элита, вне зависимости от ее принадлежности к разным религиям, с различными учениями и историческими традициями, находится в схожей ситуации, диктующей идеологические и ценностные ориентации, прямо противоположные ориентациям РПЦ. Претендовать на привилегированное положение своих религий она не может, и ее интересы диктуют борьбу с такими претензиями РПЦ и отсюда — апелляцию к принципам религиозной свободы и демократическим принципам вообще.

Из «светских» элит наиболее близка по своим идейным ориентациям к элите РПЦ политическая элита. Состав этой элиты — очень «пестрый», в нее входят люди разных партий и идеологий и разных карьер — депутаты и чиновники. Тем не менее в целом ей свойственна и максимальная степень поддержки стремлений РПЦ, и националистически-великодержавные тенденции. Объяснение этого отнюдь не лежит на поверхности. Здесь могут сказываться такие факторы, как тесная связь этой элиты с советской политической элитой, с одной стороны, и с наименее образованными слоями населения (и «генетическая», в ней довольно много выходцев из «низов», и в форме зависимости депутатов от электората) — с другой, и большее, чем в других элитарных группах, самоотождествление с государством, и, несомненно, российская историческая традиция.

Экономическая элита по большому числу вопросов имеет «средние» взгляды и позиции. Множество вопросов, особенно тех, которые наиболее важны для РПЦ, ее просто не очень волнует. Большого интереса к религии она не проявляет. Для нее характерны, что вполне естественно, ценности «конкретных дел», труда и выражаемого в деньгах успеха, конкуренции и рынка (при этом ценность политической демократии большой роли не играет), и даже некоторые «социально-дарвинистские» тенденции («сильные выживают, слабые погибают»). Если говорить о просматриваемом потенциальном политическом

идеале, то, на наш взгляд, можно усмотреть контуры недемократического государства, стоящего на страже рынка и возникающего из него социального неравенства.

Элита СМИ — наиболее «интеллигентская» и по своему генезису, и по характеру своей деятельности, и, соответственно, наиболее интеллигентская по своему мировоззрению. Ей свойственны наибольший интерес к религии и наибольшая религиозность, но при этом и наименьшая поддержка стремлений РПЦ. Характерно, что элита РПЦ и элита СМИ меньше всего доверяют друг другу. Элита СМИ очень дорожит ситуацией свободы слова, при которой она выдвинулась или удержала ранее завоеванные позиции, и из этого вытекает ее поддержка демократических принципов в целом.

В целом в особенностях отношения различных российских элитарных групп к разным мировоззренческим вопросам есть и то, что идет от не зависящих от государства, нации и даже эпохи профессиональных особенностей данной группы, и то, что обусловлено русской культурой и исторической традицией, и то, что порождено российской ситуацией именно 1998 г. Наверное, элита духовенства «национальной» церкви в любой стране показала бы некоторое недовольство распространением других религий. Но степень нелюбви к «иноверцам» и стремления к законодательному закреплению положения своей церкви у элиты РПЦ, безусловно, выше, чем у элиты духовенства большинства европейских стран. Равным образом, некоторый «прагматизм» и «социально-дарвинистские» тенденции можно, несомненно, обнаружить у любой экономической элиты. Но ясно, что, скажем, американская экономическая элита показала бы совсем другую степень поддержки демократии. Сравнение мировоззренческих позиций аналогичных групп элиты в разных обществах, безусловно, дало бы очень интересные результаты. Может быть, когда-нибудь мы сможем сопоставить позиции российских элит с позициями элит других стран. Но пока это все, что мы смогли сделать.

## Социальный лифт для верующих парней с рабочих окраин: епископат современной Русской Православной Церкви<sup>1</sup>

Епископат в Русской Православной Церкви (РПЦ) на 1 января 2006 г. насчитывал 166 человек штатного состава. Согласно уставу РПЦ этим людям принадлежит вся полнота власти в Церкви. Их бесконечно широкие полномочия по утверждению внутрицерковного законодательства, богословских и богослужебных норм, управлению духовенством, персоналом и имуществом РПЦ при минимальной степени ответственности (во всяком случае, в земном мире) были еще более расширены в новой редакции Устава, принятой в 2000 г.<sup>2</sup>

Биографические сведения о епископате РПЦ, публиковавшиеся в различных источниках, а в последние годы в систематизированном виде представленные на официальных сайтах Московской Патриархии, — один из немногих источников стандартизированной информации, исходящей от Церкви<sup>3</sup>. Найти подборку аналогичных (хотя бы в полстраницы) биографий духовенства в пределах одной епархии<sup>4</sup> или настоятелей (не говоря уж о настоятеляхницах) всех монастырей РПЦ<sup>5</sup>, или сопоставимые данные о числе приходов во всех епархиях — уже невозможно.

Объем сведений о епископате, предоставляемых самой Церковью («Журнал Московской Патриархии», далее — ЖМП, «Информационный бюллетень Отдела внешних церковных сношений», с 2000 г. — упоминавшиеся выше сайты), обычно укладывается в «объективку» на

<sup>1</sup> Данная статья подготовлена автором в рамках проекта «Группы влияния в современной Русской Православной Церкви и их экономическая деятельность», финансируемого программой Федерального канцлера (BUKA) Alexander von Humboldt stiftung (Германия).

<sup>2</sup> Подробнее о системе управления РПЦ см.: *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние и актуальные проблемы. М.: Новое литературное обозрение, 2006. С. 76—234.

<sup>3</sup> См. сайты «Русское православие», «Православная Энциклопедия», «Патриархия. Ру», сайт УПЦ, сайт Белорусского Экзархата. Имеется также сборник, суммирующий подобные официальные биографии: *Киреев Александр, протодиакон.* Епархии и архиереи Русской Православной Церкви в 1943—2002 годах. М., 2002.

<sup>4</sup> Лишь на сайте Московской епархии (приходы Московской области) [<http://www.meparh.ru/>] предпринята попытка предоставить минимум биографической информации обо всем духовенстве епархии (год рождения, дата окончания учебного заведения, дата рукоположения в священник сан, церковные награды).

<sup>5</sup> Количественно это не слишком большая группа, не превышающая 700 человек.

три четверти страницы, органично связанную с «объективками» советской политической элиты. Она составляется по принципу упоминания обязательных пунктов: «родился» (год, место), «учился» (тип школы, вуз), «работал» (должности, не всегда с указанием года), «общественная деятельность» (членство в руководстве общественных организаций).

Церковными и светскими исследователями делались попытки расширить скудный массив официальных биографических сведений, дополнив их за счет других источников — личных свидетельств, воспоминаний, материалов прессы<sup>1</sup>. Существует и достаточно долгая научная традиция интерпретации подобных систематизированных материалов, охватывающей биографический массив за разные периоды<sup>2</sup>. В советский период свою подробную статистику по кадровому составу епископата и различных групп внутри Церкви (духовенство, слушатели и абитуриенты семинарий) вел и Совет по делам религий при Совете министров СССР<sup>3</sup>.

В соавторстве с С. Тимофеевой мною создан альтернативный источник информации о епископате РПЦ. База данных, сформированная в 1996 г. и непрерывно обновляющаяся до настоящего времени, содержит биографии архиереев, где официальная информация Церкви существенно дополнена и уточнена. Основным источником новых сведений стали интервью (проведенные лично мною или под моим научным руководством (общим числом около 35)<sup>4</sup> или полученные из церковной или светской прессы), а также биографии архиереев, публикуемые в местной церковной прессе, на сайтах епархий, в региональных или цер-

<sup>1</sup> В советский период первопроходцем выступил историк Церкви митрополит Мануил (Лемешевский, 1884—1968), составивший биографический справочник архиереев РПЦ, который уже после смерти автора был вывезен М. Агурским на Запад и издан в Германии с дополнениями, сделанными (на немецком языке к русскому оригиналу) группой западногерманских исследователей: *Metropolit Manuil (Lemeseskiij). Die Russischen Orthodoxen Bischöfe von 1893 bis 1965*. Куйбышев, 1966 — Erlangen, 1979.

<sup>2</sup> Среди известных мне работ: *Patock Coelestin. Die russischen orthodoxen Bischöfe der letyten 100 Jahre // Tausend Jahre Christentum in Russland*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1988. P. 435—444; *Plamper Jan. The Russian Orthodox Episcopate, 1721—1917: A Prosopography // Journal of social history*. 2000. Fall. P. 6—34; *Богланова Т.А., Алексеев А.И. Русская иерархия синодального периода* (опыт историко-статистических наблюдений над рукописью «Биографического словаря» К.Я. Здравомыслова) // *Русская религиозность: проблемы изучения*. СПб.: журнал «Нева». 2000. С. 227—235; *Сафонов С. Русская православная церковь в конце XX в.: территориальный аспект // Московский центр Карнеги: Рабочие материалы*. М., 2001. № 1.

<sup>3</sup> Часть подготовленных им материалов попала в печать: *Фуров В. Из отчета совета по делам религии — членам ЦК КПСС [1974 г.] // Вестник РХД*. 1979. № 130. С. 275—344.

<sup>4</sup> Некоторые мои интервью с архиереями РПЦ были опубликованы в 1997—2001 гг. в газете «Русская мысль» (Париж) и московских изданиях: Информационном бюллетене ОВЦС, «Журнале Московской Патриархии», еженедельниках «Радо-неж», «Правило веры».

ковных биографических сборниках. В 1997 г. на основе этой базы был опубликована книга «Епископы и епархии РПЦ»<sup>1</sup>, ставшая первым общедоступным справочником по современному епископату РПЦ (публиковавшиеся Издательским отделом РПЦ в 1970-е — 1980-е гг. сборники «объективов» были доступны только немногим руководителям Московской Патриархии и сотрудникам Совета по делам религий при Совете министров СССР). В справочник была также включена статья с анализом содержащегося в нем биографического массива<sup>2</sup>.

Полученные мною за счет дополнительных источников сведения ликвидируют (конечно, далеко не полностью и не во всех случаях) белые пятна в официальных биографиях, касающиеся социального происхождения (включая наличие родственников среди духовенства) и некоторых важных для данного исследования особенностей карьерного роста, а также позволяют исправить многочисленные ошибки, допущенные при составлении биографий официальными церковными биографами<sup>3</sup>. Написанная мною по результатам интервью в мае 1997 г. и опубликованная в сборнике «Епископы и епархии» биография епископа Дубоссарского, викария Кишиневской митрополии (ныне епископа Тираспольского и Дубоссарского) Юстиниана (Овчинникова), вообще оказалась первым общедоступным жизнеописанием этого архиерея, хотя к моменту, когда сборник вышел из печати, прошло более двух лет со времени его назначения.

Для проведения данного исследования на основе имеющейся базы данных была подготовлена таблица, включающая двадцать два формальных показателя. Подсчеты, сделанные при анализе данной таблицы, а также некоторые виды источников, исходящих от самой РПЦ (интервью и выступления архиереев, церковно-исторические исследования и опубликованные документы, материалы церковной прессы), являются основой для сделанных мною выводов.

<sup>1</sup> Митрохин Н., Тимофеева С. Епископы и епархии Русской Православной Церкви. М.: ИИЦ «Панорама», 1997.

<sup>2</sup> Митрохин Н. Епископат РПЦ как социальная группа // Митрохин Н., Тимофеева С. Указ. соч. С. 11—26. Газетную версию статьи см.: Он же: Епископы Русской православной церкви как социальная группа // Русская мысль. Париж, 1998. № 4215.

<sup>3</sup> Так, например, интервью, проведенное московской исследовательницей О. Сибиревой с викарием Рязанской епархии, епископом Шацким (с июля 2006 г. — Ивановским) Иосифом (Македоновым) позволило не только подтвердить факт его близких родственных связей с известным в Церкви *старцем* архимандритом Авелем (Македоновым), но и установить, что официальная биография, относящая его по социальному отношению к рабочим, умалчивает, что его мать была инженером, что, соответственно, позволяет отнести его к выходцам из семей интеллигенции. Интервью О. Сибиревой с епископом Иосифом (Македоновым). Рязанская область. Иоанно-Богословский монастырь. 2002. 27.02. Расшифровка аудиозаписи, рабочие записи. Электронный файл. Архив автора.



## Общие характеристики биографического массива

Всего мною изучены биографии 166 епископов, включая Патриарха, состоявших на 1 января 2006 г. в штате РПЦ, в том числе 105 непосредственно подчиняющихся ее центральному управленческому органу — Московской Патриархии (архиереи, служащие в Российской Федерации и части стран ближнего и дальнего зарубежья), 41 — Украинской Православной церкви (далее — УПЦ), 20 — Белорусской, Латвийской, Молдавской, Эстонской и Японской ПЦ (далее именуемых «Иные ПЦ»). Биографии заштатных архиереев (11 человек), не служащих (т. е. не занимающих кафедры) по собственному желанию, провинности, возрасту или болезни, в обрабатываемый массив включены не были.

По сравнению с данными на 1 августа 1997 г. число епископов выросло на 10 % — с 148 человек<sup>1</sup> до 166. Более высокие темпы роста продемонстрировала категория «Иные ПЦ» (с 14 до 20), в том числе за счет резкого увеличения числа кафедр в Молдавской ПЦ (с 2 архиереев до 5). Общую динамику определили МП (с 96 до 105) и УПЦ (с 37 до 41). Число архиерейских кафедр при этом выросло незначительно (с 123 до 132). Однако произошел существенный (30 %, с 24 до 32<sup>2</sup>) рост числа епископов-помощников (викариев). Если раньше викарии в основном занимали должности руководителей общецерковных отделов, помощников постоянных членов Священного Синода, или руководили епархиями за рубежом, то в последние годы ими все чаще становятся «правые руки» престарелых провинциальных архиереев, ректоры семинарий или руководители крупных монастырей<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Из них 96, прямо подчиненных МП, еще 37 — УПЦ, 15 — Иные ПЦ.

<sup>2</sup> На 1997 г.: МП — 20, УПЦ — 3, Молдавская ПЦ — 1; на 2006: МП — 24, УПЦ — 7, Молдавская ПЦ — 1.

<sup>3</sup> На 1997 г. более четверти викариев (7 из 24) возглавляли Синодальные отделы, но в настоящее время свои позиции во главе руководителей Синодальных отделов сохраняют менее 10 % от общего количества (3 из 32). Это связано с общей перестройкой модели церковно-административного управления в течение 1990—2000-х гг. (с поправкой на неторопливость работы церковного механизма). Викарию, не обладающему собственными источниками дохода, а лишь распоряжающемуся выделенными ему ресурсами, нечего было направить на развитие порученной ему сферы деятельности. Проще говоря, он не мог платить зарплату сотрудникам Синодального отдела в условиях пустоты официального бюджета МП, обнаружившейся в середине 1990-х и все более очевидной к концу десятилетия. Поэтому викариев сменили либо полноценные епархиальные архиереи, субсидирующие отделы за счет своих епархий (так, на должность управляющего делами МП Патриаршего викария митрополита Сергия (Фомина) пришел архиепископ (затем митрополит) Калужский Климент (Капалин), либо энергичные представители московского «белого духовенства», настоятели крупных и доходных храмов (возглавившие Издательский совет, Синодальный отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными органами и Историко-правовую комиссию). Мода на рукоположение в архиерейский сан

Чтобы оценить консервативность динамики увеличения числа архиереев, ее надо сравнить с другими показателями развития Церкви за этот период. Число приходов — по данным, оглашаемым Патриархом на епархиальных собраниях города Москвы, выросло в 1997—2005 гг. с 18 000 до 26 600 (т. е. почти в полтора раза), число монастырей — с 438 до 688 (т. е. почти на 60 %). Точных данных о числе духовенства у Московской Патриархии нет, но, по всей видимости, оно росло пропорционально (или даже с опережением) числу открываемых приходов, — во всяком случае, характерные для середины 1990-х жалобы архиереев на нехватку духовенства после 2000 г. полностью сошли на нет (за исключением епархий на Дальнем Востоке).

В результате в настоящее время значительная часть епископов единолично управляет епархиями численностью более 200 приходов и десятком монастырей в придачу — что приводит к серьезным проблемам в управлении как на общецерковном, так и на епархиальном уровне (что, впрочем, не является темой данной статьи).

## **Возрастные группы**

При составлении таблиц имеющийся биографический массив епископата РПЦ был разделен на четырехлетние возрастные группы. Это несколько уменьшает точность исследования, но дает возможность более наглядно показать основные закономерности.

Очевидно, что с 1997 г., всего за восемь с половиной лет, в епископате произошла смена поколений. В 1998—2005 гг. было хиротонисано 46 новых архиереев (чуть более четверти от нынешнего состава), в то время как в мир иной ушли 24. Архиереи, родившиеся до 1937 г.

---

глав ставропигиальных (т. е. непосредственно подчиняющихся главе Церкви) монастырей пришла из Украины, где викариями стали наместники Почаевской (1992) и Киево-Печерской (1997) лавр, а затем Глинской пустыни (2000) и Святогорской лавры (2005). В России считалось, что звания архимандрита для главы крупной обители вполне достаточно, а особо заслуженных церковных администраторов можно возвести в архиерейский сан и назначить на одну из вновь открывшихся кафедр. Однако по мере того как число свободных кафедр стремилось к нулю, а количество достойных высокого сана кандидатов все увеличивалось, викариями стали наместники Троице-Сергиевой лавры (2002), Николо-Угрешского (2003) и Валаамского (2005) монастырей. Несколько ранее (1999) был хиротонисан и глава небольшого Екатерининского монастыря в Московской епархии, но он занимал должность и благочинного монастырей епархии, поэтому был реальным помощником правящего архиерея. Тенденция хиротонии викарных архиереев подтвердилась на недавних заседаниях Синода УПЦ (14 июля) и Священного Синода РПЦ (19 июля 2006 г.). На них были приняты решения о хиротонии сразу семи новых архиереев, из них шестерых — в викарии. Правда, их биографии уже не вошли в рассматриваемый мною массив.

Табл. 1. Сравнительные данные по возрастным группам в епископате РПЦ на 1997 г. и на 2006 г.

Год рождения	МП		УПЦ		Иные ПЦ		Итого	
	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006
до 1920	4	1	0	0	1	0	5	1
1920—1924	2	0	1	1	1	1	4	2
1925—1928	6	2	3	0	1	0	10	2
1929—1932	9	7	1	1	0	0	10	8
1933—1936	6	3	2	1	2	1	10	3
1937—1940	13	14	6	5	1	2	20	20
1941—1944	11	7	3	4	3	3	16	14
1945—1948	8	9	3	2	0	0	11	11
1949—1952	15	17	5	7	2	5	22	29
1953—1956	10	16	5	6	2	2	17	24
1957—1960	6	7	2	3	1	1	9	11
1961—1964	6	17	5	6	1	3	12	26
1965—1968	0	3	1	3	0	2	1	8
1969—1972	0	1	0	2	0	0	0	3
1973—1976	0	1	0	0	0	0	0	1
Итого:	96	105	37	41	15	20	147	163

(т. е. те, кому в 1997 г. было более 60 лет), составлявшие 26,5 % епископата, в настоящее время составляют менее 10 % (упав в абсолютной численности с 39 до 16 человек)<sup>1</sup>. Из 20 архиереев, пребывавших на конец 1997 г. в сане митрополита (как правило, принадлежащих к старшей возрастной группе), до 2006 г. дожила только половина.

В наименьшей степени обновился состав постоянных членов Священного Синода РПЦ — группы архиереев, реально принимающих решения от лица Церкви. Из восьми членов Священного Синода пятеро родились ранее 1936 г., но за восемь лет ротация в Синоде произошла за счет одного, более молодого по возрасту члена<sup>2</sup>. Таким образом, поколенческий разрыв между членами Синода, средний возраст которых — больше 67 лет, и основной частью епископата, средний возраст которого составляет 56 лет, существенно увеличился.

<sup>1</sup> Отошли в мир иной архиереи, занимавшие в сане митрополита крупные и известные кафедры (Брестскую, Нижегородскую, Полтавскую, Ставропольскую, Тульскую, Черниговскую), а также последние архиереи, имевшие зарубежное (и довоенное) богословское образование (руководители Брестской, Оренбургской, Пермской, Суражской епархий).

<sup>2</sup> Управляющий делами МП митрополит Солнечногорский Сергей (Фомин, 1949 г.р.) в 2003 г. был назначен на Воронежскую кафедру, и на его место пришел первый заместитель председателя ОВЦС митрополит Калужский и Боровский Климент (Капалин, 1949 г.р.).

Табл. 2. Средний возраст епископата РПЦ на 2006 г.

Административная принадлежность	МП	УПЦ	Иные ПЦ	Всего / Итого
Количество	105	41	20	166
Средний возраст	56,8	54,5	55,7	56

В целом, если обозреть динамику среднего возраста епископата в течение последнего полувека, нынешние архиереи не так уж и молоды. Согласно С. Сафонову и В. Фурову, средний возраст правящих архиереев (включая викариев) составлял в 1950 г. — 63 года, в 1970 г. — 58, в 1974 — 50 лет, в 1980 г. — 55, в 2000 г. — 54<sup>1</sup>. Так что вряд ли можно говорить о каком-либо резком обновлении или омоложении епископата, произошедшем в 1990—2000-е гг. Скорее шла вполне естественная смена одних поколений другими.

Основная часть епископата (1937—1973 годов рождения) делится на три большие группы: пожилые, зрелого возраста и молодые.

В церковной практике пенсионный возраст для архиерея наступает в 75 лет (по гражданскому законодательству для мужчины — в 60 лет), — после чего он подает в Священный Синод прошение об отставке, которое, впрочем, далеко не всегда удовлетворяется. Поэтому нормой является смерть архиерея на своем посту. Так, из 28 архиереев РПЦ, скончавшихся в период с 1 января 1995 г. по 1 января 2004 г., 24 либо находились в штате, либо по тяжелой болезни оставили свой пост менее чем за год до смерти. Неудивительно, что группа родившихся в 1937—1948 гг. и в других социальных стратах постсоветского общества (кроме академической среды) практически «сошедших с орбиты», составляет 27,3 % от общей численности епископата, лишь немного уменьшившись по сравнению с 1997 г. (с 47 до 45 человек). Мужчины в возрасте между 45 и 58 (1949—1960 годами рождения) — последнее поколение, полностью сформировавшееся в советском обществе, — самая крупная группа в епископате, увеличившаяся с 1997 г. и количественно — с 48 до 64 человек, и пропорционально — с 32,6 % почти до 40 %.

Доля поколения, чья ментальность в значительной степени сформировалась уже под влиянием перестройки и в последующие годы реформ на постсоветском пространстве (1961 — 1973 гг. рождения), тоже достаточно велика — она составляет 23 % (38 человек), стремительно увеличившись по сравнению с 1997 г. (8,8 %, или 13 человек), причем подавляющему большинству архиереев из этой группы уже более 40 лет.

<sup>1</sup> Данные по 1950, 1960, 1970, 1980, 2000 гг. даны по: Сафонов С. Указ. соч.; по 1974 г.: Фуров С. Указ. соч. С. 277.

## Место рождения и воспитания

При ответе на вопрос, откуда в географическом отношении происходят епископы, в некоторых случаях учитывалось не только формальное место рождения, но и то место, где будущий архиерей учился в школе — поскольку незначительная часть от общего количества архиереев — около 1,5 % в раннем детстве переехала из одного региона в другой.

В целом в масштабах всего епископата обращает на себя внимание существование трех больших землячеств. Самым крупным из них по-прежнему остается «западноукраинское» — 27 человек, хотя с 1997 г. оно существенно сократилось и в численном, и в процентном отношении.

Наличие столь большой группы представителей Западной Украины в епископате вызвано объективными причинами. Эта территория была присоединена к Советскому Союзу только в 1939 г., а окончательно советские порядки установились там лишь в начале 1950-х. Соответственно регион не пережил в полном объеме того разрушения традиционного общества, которому подверглась основная часть страны. Все это подкреплялось своеобразным культом личности священника в западноукраинском обществе и наличием традиции «отходничества» в священный сан для целого ряда сел в разных областях региона, где и поныне на храмовый праздник собираются до 200 батюшек со всех концов бывшего СССР<sup>1</sup>. В результате до перестройки из всех храмов РПЦ четверть приходилась на семь областей западноукраинского региона и среди учащихся духовных семинарий и академий его представители были, безусловно, лидирующей группой.

Впрочем, «западноукраинское» — это не вполне точная характеристика этого землячества. Ведущая в политическом, культурном и

<sup>1</sup> Феномен высокопродуктивных, по количеству вышедших оттуда священников, сел Западной Украины давно привлекает внимание религиоведов, но автору пока не удалось найти какой-либо монографии или печатной работы, посвященной этому вопросу. Как мне кажется, наиболее простым объяснением этого социального феномена является своеобразное сочетание традиций «отходничества», присущих малоземельной и густонаселенной Западной Украине (особенно горной ее части), престижности священнической профессии для этого региона (поступающие в семинарию, особенно из бедных и многодетных семей, стремились «выбиться в люди»), высокого уровня религиозной культуры населения и низкого уровня светского образования. Видимо, играли свою роль и такие факторы, как поддержка землячков и членов семей, примеры их удачных карьер. Условия, в которых росли будущие священнослужители, например, в селе Лихоборы Турковского района Львовской области (родина более 200 ныне действующих священников), описал секретарь Хустского епархиального управления: «Село в горах. Жилось очень трудно. Летом работали на сезонных работах в Восточной Украине. 48 километров до райцентра. Автобус туда не ходил неделями. Асфальта от трассы (5 километров) нет до сих пор. Школа-восьмилетка. Зато в селе две церкви, которые никогда не закрывались». (Интервью Н. Митрохина с протоиереем Михаилом Бринчаком. Хуст, 4.8.1999. Архив автора.)

Табл. 3. Сравнительные данные об общем количестве епископов РПЦ, родившихся на территории РФ, на 1997 г. и на 2006 г.

Регион	Москва и область	Ленинград (Санкт-Петербург) и область	Центральная Россия**	Центрально-Черноземный регион	Северный Кавказ	Поволжье	Урал	Сибирь и Дальний Восток
1997	10+1А	6	15+1А	7+3У	3	12	2	7
2006	11+1А	5	20+1А	10+4У	3	10	4	7
из них по областям*:			Владимир — 2+1А Вятка — 3 Рязань — 4 Тверь — 3	Воронеж — 3+2У Липецк — 2+1У	Краснодар — 3	Ярославль — 3	Пермь — 3	Иркутск — 3

без обозначения — епископы МП; А — епископы Иных ПЦ; У — епископы УПЦ.

\* В подсчетах 2006 г. учитывались только регионы, откуда в епископат пришло не менее трех человек.

\*\* Включая Русский Север и Северо-Запад России (кроме Москвы и области, Санкт-Петербурга и области).

Табл. 4. Сравнительные данные об общем количестве епископов РПЦ, родившихся вне территории РФ, на 1997 г. и на 2006 г.

Регион	Украина		Белоруссия	Молдова	Центральная Азия, Кавказ	Балтия	Дальнее зарубежье
Год рождения	Зап. Украина	г. Киев и Киевская область	Прочие области				
1997	10+24У	2+3У	5+5У	5+8А+1У	6+1У+1А	1	3
2006	7+19У+1А	1+3У	9+14У	5+1У+11А	7+1У+1А	2А	3+2А
из них по областям*:	Волынская — 1+2У Львовская — 3У+1А Ровенская — 3+5У Тернопольская — 3+3У Черновицкая — 5У+1А	Луганская — 3 Донецкая — 4У Хмельницкая — 1+5У	Брестская — 2+2А Гомельская — 1+1У+1А Минская — 1+2А		Казахстан — 4, Абхазия — 1		Япония — 1+2А

без обозначения — епископы МП; А — епископы Иных ПЦ; У — епископы УПЦ.

\* Подсчеты сделаны в 2006 г.

экономическом отношении и наиболее густонаселенная часть Западной Украины — Галиция (Ивано-Франковская, Львовская и Тернопольская области) — представлена в этом землячестве относительно слабо. В сумме эти три области дали 10 человек (4 от Львовской и 6 от Тернопольской области).

Позиции РПЦ в Галиции сейчас очень слабы, у нее здесь лишь около двух сотен общин. Тысячи относящихся к ней до 1988—1992 гг. приходов сейчас принадлежат греко-католикам и православным юрисдикциям, отколовшимся от РПЦ. Более половины приходов РПЦ в регионе в настоящее время находится в Шумском и Кременецком районах, примыкающих к крупному православному монастырю — Почаевской лавре. Ранее эта территория относилась к другой части современной Западной Украины — Вольни (сейчас Луцкая и Ровенская области), а в советский период приписана к Тернопольской области. Отсюда и происходит большая часть номинально галицийских представителей епископата.

Другую часть «западноукраинского» землячества составляют выходцы из двух областей, где РПЦ по числу общин безусловно преобладает над конкурентами — Ровенской (8) и Черновицкой (6), а имеющие аналогичное количество храмов МП Луцкая (3) и Закарпатская (1) дали в епископат существенно меньше. По всей видимости, здесь сказались отличия в отношении к институту монашества у верующих этих регионов. Во всяком случае, разница между духом обучения в Луцкой духовной семинарии (далее — ДС), ориентированной на подготовку украинского белого духовенства, и, например, расположенной в ста километрах от нее Почаевской ДС, воспитывающей русифицированных монашествующих, была достаточно четко изложена автору ректорами этих учебных заведений во время наших бесед в 1998 г. В церковном отношении в «западноукраинский» регион входит и Хмельницкая область, географически относящаяся к Центральной Украине. Ее западная часть была присоединена к СССР также в 1939 г., и вполне вероятно, что из этих районов (из-за недостатка информации тут трудно говорить конкретно) происходит четвертая по численности (среди отдельно взятых областей) группа украинского по месту рождения епископата — 6 человек.

Существенное снижение численности западноукраинского епископата по сравнению с 1997 г. вызвано всем комплексом проблем во взаимоотношениях Московской Патриархии с населением и духовенством региона. Это и проблема «униатов» и «раскольников» в Галиции и Закарпатье, связанная с переходом в начале 1990-х гг. в альтернативные православные церкви значительной части местных священнослужителей, в первую очередь галицийских, в том числе и



обучавшихся в ленинградских и московских духовных школах<sup>1</sup>. Это и требование предоставления полной самостоятельности (канонической автокефалии) для УПЦ, поддерживаемое большей частью духовенства региона, в том числе епископатам (например, архиереями Луцкой области), что рассматривается как нелояльность «матери-Церкви» даже на востоке Украины, не говоря уже о Москве<sup>2</sup>. Это и сокращение притока в духовные школы РПЦ выходцев из Западной Украины, служившей в течение длительного времени «кадровым резервуаром» для Московской Патриархии.

Уменьшение количества западных украинцев в современном епископате РПЦ было компенсировано ростом числа епископов, родившихся в России и в восточной Украине.

Вторая группа (32 архиерея), выделенная мною в 2006 г., — это представители той части Центрального Нечерноземья, для которой характерен повышенный уровень православной религиозности. Он выражается в сочетании заметного (по сравнению с другими российскими регионами) преобладания зарегистрированных православных общин над инославными и в наличии большого количества монастырей (как в прошлом, так и в настоящее время), что способствует развитию активности православных фундаменталистов. Зона, которую можно именовать «монашеским Нечерноземьем», веером идет от Твери (3 архиерея) через Москву и область (12) на восток, охватывая Владимирскую (3), Кировскую (3), Костромскую (1), Нижегородскую (2), Рязанскую (4) и Ярославскую (3) области<sup>3</sup>, т. е. включает в себя территорию как собственно Нечерноземья, так и Верхнего Поволжья. (Именно на этих землях находились три — Владимиро-Суздальское, Тверское, Рязанское — княжества, с объединения которых в XV в. в единое государство под управлением Москвы, собственно, и началось строительство Российской империи.)

Во второй половине 1950-х гг. во Владимирской области проживал заштатный епископ Ковровский Афанасий (Сахаров, 1887—1962), пребывавший в то же время на посту председателя созданной под него общецерковной Богослужебно-календарной комиссии. Яркий представитель московско-владимирского духовенства, оказывавший сильное идейное влияние на послевоенную Троице-Сергиеву

<sup>1</sup> В 1960—1970-е гг. Львовская и Тернопольская епархия, объединявшая приходы двух областей, поставляла в семинарии столько кандидатов, что Совет по делам религий разрабатывал специальные меры по их ограничению. См. *Фуров В.* Указ. соч. С. 299, 318—319.

<sup>2</sup> *Митрохин Н.* Худшее, конечно, впереди: Русская православная церковь на Западной Украине // Украинская греко-католическая церковь: преодоление мифа. Материалы семинара. М., 2002. С. 106—134. [<http://religion.gif.ru/ukr/mitr.html>].

<sup>3</sup> В эту же зону входят не представленные в данный момент в епископате Ивановская и Калужская области, а также Мордовия.



лавру (далее — ТСЛ), он теоретически (через собственные работы и переписку с рядом ключевых церковных идеологов) и символически (через написанные им иконы — и в первую очередь «Собор всех русских святых») попробовал выразить идеологию, ставшую к середине прошлого века доминирующей среди «православного народа» этого региона<sup>1</sup>. Она включала в себя культивирование монашества как высшей формы церковного служения (и утверждение априори морального превосходства монашествующих над белым духовенством и тем более мирянами), обоснование *старчества* как неформальной в церковно-организационном отношении, но обязательной для верующего формы духовной жизни, максимально мистическую интерпретацию окружающей реальности (приоритет снов и видений над рациональными аргументами, экзальтированные ожидания и поиски чудес), отказ (за редким исключением) от богословия и богослужебных новаций последних нескольких сотен лет, как излишне модернистских (в том числе жесткую установку на сохранение юлианского календаря), приоритет устной традиции и вербальной трактовки православных традиций над письменным знанием. В политическом отношении «монашеское Нечерноземье» поддерживало концепцию «Третьего Рима» и «Святой Руси» как идеального государства этнических русских, призванного дать спасение всему погрязшему в грехах миру<sup>2</sup>.

Практические выводы из этого учения в доступном изложении таковы. Лучшие христиане — православные, лучшие среди православных — русские, лучшие среди русских — живущие в Москве или около, где и была Святая Русь, пока не начала расширяться, лучшие среди верующих на территории Святой Руси — монашествующие, а среди них, естественно, *старцы*, самые «настоящие» из которых живут в духовном центре Святой Руси — ТСЛ, находящейся на полпути между Москвой и Владимиром<sup>3</sup>.

Третье крупное землячество в епископате (21 человек) — уроженцы нескольких граничащих между собой областей по обе стороны

<sup>1</sup> Святитель Афанасий (Сахаров), исповедник и песнописец / Авт.-сост. инокиня Сергия (Ежикова). М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 2003.

<sup>2</sup> Из письма епископа Афанасия наместнику Успенской Почаевской лавры (14.06.1960) с описанием созданной по его указаниям еще в 1935 г. иконы всем русским святым: «В центре иконы — святые града Москвы около Успенского собора, пред Владимирской иконой Богородицы, под покровом которой прошла вся история Святой Руси, собиралась воедино, строилась и укреплялась Святая Русская земля. Тут же, около московской группы, немного повыше и правее — группа радонежских святых...». Цит. по: *Святитель Афанасий (Сахаров)*... С. 241—243.

<sup>3</sup> Сами лаврские *старцы* (и в том числе самый известный из ныне живущих — архимандрит Кирилл (Павлов), духовник значительной части современного епископата, включая Патриарха) регулярно приезжали к нему для консультаций.

нынешней российско-украинской границы — Белгородской (2 архиепископа), Воронежской (5), Курской (2), Липецкой (3), Тамбовской (2), т. е. по российской географической классификации Черноземья, и украинского Донбасса — Донецкой (4) и Луганской (3) областей. Их общность подчеркивается тем, что многие уроженцы российских областей этой зоны занимают посты в украинской иерархии — и наоборот<sup>1</sup>.

РПЦ в этих регионах относительно слаба — как по количеству приходов и монастырей, так и в контексте взаимоотношений с другими конфессиями. Территория, простирающаяся между Тамбовом и Донецком, известна религиоведам как центр русского сектантства в XVIII—XX вв. и зона активной поддержки катакомбной Церкви в советское время и до сих пор порождает мощные новые религиозные движения (например, движение последователей Порфирия Иванова). Одновременно здесь очень активны протестанты, имеющие общины, сложившиеся еще в дореволюционный период, а в Донецкой области по их количеству перегнавшие православных.

Юноши из этого региона рекрутируются в монашество и епископат по несколько иным мотивам, чем представители Нечерноземья. Для значительной части населения в этом регионе характерна «пророссийскость» и нежелание принимать «украинскость», в первую очередь украинский язык. Поэтому многие православные в этом регионе воспринимают МП и монашество как российский институт в противовес белому «украинскому» приходскому духовенству. И если для духовенства из «монашеского Нечерноземья» важно отрицание «врага» в его многочисленных обличьях, *спасение «малым стадом»*, жертвенность и стойкость в испытаниях, то представители «Черноземья-Донбасса» исповедуют наступательную стратегию. Выходцы из этого региона особенно активны в деле сохранения УПЦ в составе РПЦ, открыто поддерживают монархическое и имперское движения, а также известны резкими заявлениями и действиями против католиков и церковных либералов<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Правда, с одной особенностью. Все представители Донецкого региона служат на территории Украины, а все представители Луганского — в России. В целом очевидна тенденция замены в епископате УПЦ западноукраинцев выходцами с юго-востока страны и России. Если на 1997 г. в епископате УПЦ было всего четверо представителей Восточной Украины (трое из Донецкой области), то на 2006 г. — шесть (четверо из Донецкой области). Немного (с 5 до 6) выросло и число епископов, родившихся вне пределов Украины (преимущественно в соседних областях российского Черноземья). Та же тенденция наблюдается и в украинском по происхождению епископате РПЦ. Его общая численность не изменилась — 17 человек. Однако существенно меньше стало представителей западной Украины, и выросла доля представителей юго-восточной части страны.

<sup>2</sup> Особенно в этом отличились такие уроженцы региона, как братья Саввины (митрополит Агафангел и архиепископ Евсевий), архиепископ Антоний (Черемисов), архиепископ Вадим (Лазебный), архиепископ Тихон (Емельянов), епископ Ипполит (Хилько).

Итак, можно говорить о трех регионах, представленных в епископате в наибольшей степени. Это Западная Украина (точнее, часть ее областей плюс номинально центрально-украинская Хмельницкая область) — всего 33 человека, «монашеское Нечерноземье» — 32 человека и Черноземье—Донбасс — 21. Остальные регионы представлены в епископате группами размером менее 10 % от общего числа епископов, что не исключает относительно заметного представительства отдельных областей (Брестской, Гомельской, Иркутской, Пермской, Краснодарского края) и, конечно, «столиц» (Киевской, Ленинградской и Минской областей).

### Социальное происхождение

В своих подсчетах я располагал данными о социальном происхождении 141 епископа РПЦ из 166. Самая большая группа (49 человек, или 34,7 %) — это выходцы из семей рабочих. Из крестьян — вторая по величине, 42 человека (четверо из них — предположительно, по указанному месту рождения — деревня, село). При этом епископат Украины и Белоруссии имеет гораздо более прочные крестьянские корни. Если в среднем по массиву выходцы из крестьянских семей составляют 25,3 %, то в Украине — 46,3 % (19 человек), а в Белоруссии — 36,3 % (4 человека).

Треть (35,3 %) будущих архиереев родилось в семьях, принадлежащих к среднему классу. Из семей священно- и церковнослужителей — 21 (14,8 %), но в их числе три постоянных члена Священного Синода МП (Патриарх, митрополит Кирилл и митрополит Ленинградский Владимир) и два постоянных члена Синода УПЦ<sup>1</sup>. Из семей служащих, интеллигенции и профессиональных военных — 29 (20,5 %) человек (соответственно 13, 6, 5), из них в УПЦ — 2, а в БПЦ — 5 (50 % от общего числа архиереев).

---

<sup>1</sup> При этом между 1721 и 1917 гг. 86,7 % от общего числа архиереев, чье происхождение было известно, были выходцами из семей священнослужителей (*Plamper J. Op. cit. P. 9*), и еще в 1950 г. они составляли 60 % епископата (*Сафронов С. Указ. соч.*).

Табл. 5. Сравнительные данные о социальном происхождении епископата РПЦ на 1997 г. и на 2006 г.

Год рождения	Из рабочих		Из крестьян		Из интеллигенции и служащих		Из священнослужителей	
	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006
до 1920	0	0	0	0	3	1	1	0
1920—1924	1	0	1+1	0+1	0+1	1	0	0
1925—1928	0	0	5+1	1	0	0	3+1	2
1929—1932	0	0	4	3	0+1	1+1	2	2
1933—1936	1	1	3+2	1+1	1+1	1	0	0
1937—1940	5+2	8+1	3+3	3+4	2	2	0	0
1941—1944	5+1	4	4	4+2	2	2	0+2	0+2
1945—1948	1+1	2+1	0+1	0+1	2	2	3	3
1949—1952	6+1	8+1	1	2+1	7+1	7+1	2+2	2+2
1953—1956	4	6	4+2	5+3	2	2+1	0	2
1957—1960	2	3	1+1	0+2	1	1	0	0
1961—1964	6+2	7+4	0+1	1+2	1	3	1+1	4
1965—1968	0	0+1	0+1	3+2	0	1	0	1
1969—1972	0	1	0	0	0	0	0	0+1
1973—1977	0	1	0	0	0	0	0	0
Итого:	31+7	41+8	26+13	23+19	20+4	22+3	12+6	16+5

Данные по епископату УПЦ даны со знаком «+».

При неравном социальном положении родителей указывалось по более высокому.

## Светские образование и работа будущего епископата

Мне не удалось найти никаких данных о досеминарском образовании на шесть человек из 166 архиереев<sup>1</sup>. По остальным 160 получается следующая картина.

Почти половина архиереев (79 человек или 49,6 %) не имеет светского образования выше средней школы. Значительная часть из них (17 человек, 10 % от общего числа), включая Патриарха, митрополита Крутицкого Ювеналия и двух постоянных членов Синода УПЦ, имеют светское образование только в рамках неполной средней школы (две трети из них, 11 человек, — окончили только семь и менее классов<sup>2</sup>). Не исключено, что в действительности таких еще больше. В биографиях некоторых архиереев публикаторами не было точно

<sup>1</sup> При этом я предполагаю, что какое-то светское образование у них, безусловно, имеется.

<sup>2</sup> Рекорд принадлежит митрополиту Вильнюсскому Хризостому (Мартишкину), имеющему три класса образования.

указано, закончил ли человек 10 классов, но присутствующую в этом случае формулировку «закончил среднюю школу» я считаю тому свидетельством.

Табл. 6. Сравнительные данные об уровне светского образования епископата РПЦ на 1997 г. и на 2006 г.

	Среднее и неполное среднее		Средне-техническое		Незаконченное высшее		Высшее		В т.ч. ученая степень		Нет данных	
	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006
МП	44	54	19	22	7	8	14	18	1	2	13	3
УПЦ	23	18	5	10	2	6	4	5	1	1	10	2
Иные ПЦ	6	7	3	6	1	3	2	3	0	0	2	1
Итого	73	79	27	38	10	17	20	26	2	3	25	6

Среднее специальное образование в техникуме (как правило, с 3 годами обучения) или профессионально-техническом училище (ПТУ, 2 года) получили 38 будущих архиереев (соответственно 33 и 5<sup>1</sup>). Предпочтение отдавалось негуманитарным специальностям (всего 23): 7 получили строительные специальности, 5 — связанные с машиностроением и электрооборудованием, еще 5 — сельскохозяйственные и лесоводческие, 3 — железнодорожные, 2 стали шоферами, 1 — текстильщиком. Гораздо меньше будущих архиереев интересовали специальности, связанные с работой с людьми (всего 12): художественное творчество (музыкальные и культпросвет училища, школа фотографии — 5), бытовое обслуживание (торговля, бухгалтерия, кулинария — 4), медицина (3)<sup>2</sup>.

Таким образом, из 160 епископов, о досеминарском образовании которых я располагаю сведениями, 117 никогда не учились в светском высшем учебном заведении<sup>3</sup>. Среди тех 43, кто захотел и смог поступить в вузы, — удивительно большое число (17) не закончивших образование. Большая часть из тех, о ком известны подробности их биографии, ушли из вуза после I или II курсов. В основном оставлены были технические вузы: химические (3), политехнические (6), инженеров водного хозяйства (1), аграрные (2), но и историко-филологические (2), медицинский (1), юридический (1), богословский факультет светского университета (1).

1 В число выпускников ПТУ был включен архиерей, заявивший в биографии об окончании после школы «курсов водителей».

2 Отсутствуют данные о специальностях, полученных тремя из них.

3 Точности ради — 118: архиепископ Петрозаводский и Карельский Мануил (Павлов), о формальном светском образовании которого мне не удалось найти точных сведений, все же учился в светском вузе.

Говоря о тех, кто все-таки получил высшее светское образование, надо отметить одну особенность. Если среди людей, закончивших послешкольное образование в техникуме или на втором курсе института, безусловно доминировали представители технических специальностей, то среди выпускников вузов — другая картина. В современном епископате РПЦ из 26 человек с вузовскими дипломами (16,4 % от общего числа) лишь восемь получили техническую специальность (2 строителей-архитекторов, 2 физиков и 2 аграриев, 1 железнодорожник и 1 радиоэлектронщик). Зато сразу семеро являются медиками или представителями смежных специальностей (выпускник института физкультуры и биолог), еще 11 — гуманитарии (6 историков, 3 филолога-переводчика, юрист и экономист). Но на научную стезю большинство из них после института (университета) не встало. Лишь трое имеют ученые степени кандидата наук (медицинских, исторических и сельскохозяйственных)<sup>1</sup>.

Высокий процент медиков среди епископов, получивших высшее образование, не случаен. Дело, очевидно, не столько в гуманизме профессии, сколько в более или менее сознательной политике духовенства и околоцерковного актива (*воцерковленных*) по продвижению «своих» людей в медицинскую сферу. *Воцерковленные* и духовенство очень ценили возможность лечиться у «своих» православных или криптоправославных (в советское время) врачей. Тем более что чаще всего они были пожилыми людьми и потому ощущали зависимость от медиков особенно сильно<sup>2</sup>.

Большая доля гуманитариев среди епископов с высшим светским образованием — и в первую очередь историков и филологов — вызвана другими мотивами. Эти люди либо обнаружили «красоту православия» в процессе учебы (все известные мне примеры из этой категории, относящиеся к 1960—1970 гг.), либо они шли получать полное гуманитарное образование, поскольку интересовались православием, но не думали о священническом призвании (примеры 1980-х гг.). Проходившее в студенческие годы по экспоненте *воцерковление* в советских (да и постсоветских) условиях становилось (в случае будущих архиереев) препятствием для полноценной научной деятельности. Мне неизвес-

<sup>1</sup> В том числе особый случай — епископ Иларион (Алфеев), имеющий степень доктора философии в Оксфорде (Oxford university) за работы по церковной истории, но не имеющий (насколько известно) светского образования выше школьного (во всяком случае, в России).

<sup>2</sup> Неправославный врач мало того что мог, по их мнению, обмануть (например, убедив принимать лекарство, состав которого на деле противоречил их религиозным убеждениям) или выдать (значительная часть *воцерковленных* скрывала от окружающих — руководства учреждений и даже соседей — свою веру, что, однако, мог обнаружить врач, придя в дом). Нередко такие врачи подвергали сомнению или просто не давали провести религиозные ритуалы, могущие, по мнению верующих, помочь больному — соборование, причащение и т. п.

тны случаи, чтобы будущие архиереи из гуманитариев публиковали какие-либо научные работы или защищали ученую степень.

В социальном отношении епископы с высшим образованием по большей части — выходцы из образованного слоя общества. Из 26 человек с высшим образованием информация о социальном происхождении есть на 19. Из них 12 — дети служащих (5 из 13 детей служащих во всем массиве епископата), интеллигенции (4 из 6) и профессиональных военных (3 из 5), в то время как из рабочих — лишь 5 (из 49 по массиву), а из крестьян — 2 (из 42).

Показательно, на мой взгляд, сравнение обладателей высшего образования с теми, кто вуз бросил, мотивируя это впоследствии, например, «пониманием ошибочности избранного пути». Из 17 недоучившихся у меня нет информации о социальном происхождении трех человек. Из остальных лишь пятеро принадлежат к образованному слою (один — сын священника, один — ученого, трое — служащих), зато четверо — из рабочих и пятеро — из крестьян.

Крайне низкий уровень светского образования в епископате — тенденция «исторически сложившаяся». Как известно из научной литературы о церковно-государственных отношениях и из устных нарративов, излагаемых духовенством в интервью, в 1958—1978 гг. власть прямо запрещала прием в семинарии лиц с высшим образованием и рукоположение их в священный сан. До и после этого получение священного сана для выпускников светского вуза тоже было крайне затруднено. Для тех, кто хотел стать священником с детства (а таковых, как мы увидим, немало), сознательный отказ от учебы в вузе был единственным выходом. И именно на те возраста, чья юность пришлась на период наибольшей дискриминации, и приходится сейчас основная масса епископата. Однако статистика по социальному происхождению рисует другую картину. Кому (под воздействием установок родителей и влияния окружающих) хотелось получить высшее светское образование — тот его получил, и это не помешало его последующей интеграции в епископат.

Говорит об этом и собранная Советом по делам религий статистика об абитуриентах Московской и Ленинградской духовных академий и семинарий в 1976—1980 гг., которые представляют сейчас в епископате уже вторую по значимости и еще растущую количественно возрастную группу. Среди них 8 % имели законченное или незаконченное высшее образование (учителя, инженеры, художники, врачи, экономисты, музыканты)<sup>1</sup>, 85 % — среднетехническое или среднее,

<sup>1</sup> В настоящее время эта цифра существенно, более чем в три раза, выше — 25,3 %, однако многие поступавшие в семинарию в советский период скрывали факт учебы в светских вузах. При поступлении они предъявляли справки с последнего места работы. Так, например, кандидат медицинских наук О. Горянов (ныне ар-



и 8 % — незаконченное среднее. По социальному происхождению из рабочей среды было 50 %, крестьян — около 20 %, служащих — 10 %, церковнослужителей — 13—20 %<sup>1</sup>. Так что, как мы видим, нынешний епископат по своему социальному происхождению является отражением средних показателей всего массива православных юношей, дошедших примерно тридцать лет назад до порога семинарии.

Ситуация не изменилась и в последующие годы, когда формальные ограничения на поступление в семинарию для людей с высшим светским образованием были сняты. Среди лиц, рукоположенных в 1998—2005 гг., их процент лишь немногим выше, чем по массиву (8 из 46, или 17,5 % против 14,4 %)².

А теперь посмотрим, насколько епископы воспользовались полученными в светских учебных заведениях знаниями, да и имели ли они вообще опыт работы в «обычной» социальной среде, столь отличающейся от социума *воцерковленных*, где им удалось достичь административных вершин. О рабочем опыте 19 человек из 166 у меня нет никакой информации, хотя, предположительно, какой-то опыт у них мог быть. У 74-х он точно отсутствует, как правило, в связи с тем, что после школы или другого учебного заведения человек сразу поступал в семинарию. Из оставшихся 73 человек о трудовом стаже шести из них я не имею достаточной информации, 42 работали в светских учреждениях не более трех лет (между окончанием учебного заведения и армией или по распределению после вуза и техникума), еще десять — 4—5 лет, и 16 — от 6 до 16 лет. Не приходится удивляться, что из последней категории — нормальных профессионалов — ровно половина закончила вузы, а еще пятеро имеют среднее специальное образование³.

---

хи епископ Тихвинский Константин, ректор Санкт-Петербургской духовной академии и семинарии) в течение года перед поступлением в семинарию (1983) по личному благословию митрополита Минского Филарета (Вахромеева) сначала работал «обрубщиком сучков на лесоразработке», а потом сторожем в монастыре.

<sup>1</sup> *Маслова И.И.* Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965—1991 гг.) // Отечественная история. Москва. 2005. № 6 С. 57.

<sup>2</sup> Сознвая крайне низкий образовательный уровень епископата, Патриархия с увлечением подхватила идею православной заведующей кафедрой религиоведения Российской академии государственной службы д.и.н. О. Васильевой и с 2004 г. направляет на устроенные ею курсы некоторых «новоначальных» епископов и потенциальных кандидатов в архиереи, чтобы обучить их начаткам правовых и компьютерных знаний. См.: В присутствии Святейшего Патриарха Алексия группе священнослужителей Русской Православной Церкви были вручены свидетельства об окончании курсов в Российской Академии государственной службы // Сайт «Московский Патриархат». 2005. 24.11.

<sup>3</sup> Для тех, кто считает профессионалом человека, проработавшего 4—5 лет, могу сообщить, что в этой группе также достаточно высока доля (особенно по сравнению со всем биографическим массивом) выпускников вузов и техникумов, а также недоучившихся студентов (к этим категориям относится 6 из 10 человек).



## Армия и тюрьма

По службе в армии результаты достаточно неожиданны. Несмотря на всеобщую воинскую повинность для юношей в СССР, желание властей (особенно обострившееся с 1958 г. и сохранявшееся до начала 1990-х гг.) призывать не служивших семинаристов в армию и там заниматься их перевоспитанием, а также весьма малое число архиереев — выпускников очных отделений вузов (что давало отсрочку от армии), несомненно служили в Советской Армии только 98 будущих епископов. Это не так мало, но все же менее 60 % от массива. Еще о 14 я не имею достаточно информации. И 54 — не служили вообще (при этом что лишь пятеро из них — иностранные граждане).

Служба в армии оказалась почти непреодолимым барьером для по-настоящему большой церковной карьеры. Из восьми постоянных членов Священного Синода РПЦ не служили шестеро. Из четырех постоянных членов Синода УПЦ не служил ни один. Из четырех епископов — руководителей Синодальных отделов МП — три несомненно не служили (Александр (Могилев), Иоанн (Попов), Кирилл (Гундяев)). В УПЦ из четырех руководителей Синодальных отделов не служили двое. Избежали армии и нынешние руководители Латвийской и Эстонской ПЦ, а также патриарший экзарх в Казахстане.

Духовенство, в том числе учащиеся духовных школ, ощущали себя дискриминируемым меньшинством, и имеется достаточно свидетельств о том, что они старались избежать приобщения к советскому коллективу, особенно такому специфическому, как солдаты-срочники и их «отцы-командиры». Относительно недавно была опубликована история «ускоренной» женитьбы самого Патриарха Алексия II, тогда еще семинариста, ранее известная в Церкви только по устным рассказам. Согласно версии инспектора Ленинградской духовной академии Л. Парийского, Алексей Ридигер скоропалительно женился, нарушив даже некоторые церковные правила, чтобы иметь возможность сразу же принять священный сан, освобождавший его от армии<sup>1</sup>. Избежали призыва и другие семинаристы ленинградских и московских духовных школ, в первую очередь те, кому оказывал покровительство влиятельный в Церкви и имевший особые отношения с советскими властями митрополит Никодим (Ротов). Таковых по минимальным подсчетам — 14 человек. Зачастую, как и сегодня, решающим аргументом при разговоре с властями становилась медицинская справка, доказывающая наличие тяжелых

<sup>1</sup> Сидоренко Е. [псевдоним бывшего пресс-секретаря Патриарха Е. Комарова] За мужем за Патриархом // Московские новости. М. 2001. 22.05.

болезней<sup>1</sup>. Однако они не мешали будущему священнику в дальнейшем десятилетиями нести серьезную физическую нагрузку, выпадающую на долю каждого служащего *батюшки*, а уж архиерея — тем более.

Список светских социальных институтов, оказывающих влияние на формирование мировоззрения, безусловно, должен включать и тюрьму. В отличие от предыдущих поколений епископата нынешние архиереи, к счастью, почти с ней не знакомы. Специфический советский опыт жизни политзаключенных, в основном уже в хрущевские и брежневские времена, испытали только четверо человек из нынешнего состава епископата — Николай (Шкрумко), Паисий (Самчук), Корнилий (Якобс), Питирим (Старинский). Для всех них причиной заключения была церковная деятельность, и почти все были арестованы, уже будучи в священном сане. Так что говорить о прямом влиянии тюремного опыта на епископат, как корпорацию, не приходится.

## Приобщение к Церкви

Общий анализ причин прихода будущих епископов в Церковь демонстрирует высокую зависимость от домашнего воспитания и вовлеченности семьи в дела Церкви. Для выявления этого мне приходится опираться на три показателя: православность семьи, наличие близких родственников на постоянном церковном послушании и момент присоединения к Церкви (т. е. систематическое посещение служб, выполнение церковных *послушаний*) самого будущего архиерея.

Данные показатели плохо и не систематически фиксируются в официальных биографиях и далеко не всегда выявляются в ходе обработки имеющихся в нашем распоряжении интервью. В наибольшей степени я располагаю сведениями о православности семьи будущего архиерея, но даже эти сведения есть только в отношении 91 архиерея (чуть более, чем к 55 % биографий). 84 из них заявляли, что они из верующих семей и, соответственно, семья — из неверующих

У тех 75 человек, о православности семей которых у меня нет однозначной информации, дорога в Церковь, по всей видимости, была

<sup>1</sup> Поскольку нынешние архиереи стараются не афишировать подобный «непатриотизм» в официальных биографиях, придется сослаться на биографию нынешнего митрополита Екатеринодарского Исидора (Кириченко), одного из «никонимовцев», написанную автором на основе интервью с ним: «В 1958 г., после окончания средней школы, поступил в ЛДС. Власти попытались воспрепятствовать этому, например, хотели призвать его в армию. Однако он сумел доказать райвоенкомату свою неготовность служить по причине болезни». (Цит. по: Митрохин Н., Тимофеева С. Указ. соч. С. 156.)

сложнее. О 22-х из них известно, когда они пришли в Церковь. Чуть больше половины (12) утверждали, что они являются верующими с детства (некоторые из них прислуживали в соборе с 10—13 лет), что, скорее, является подтверждением православности их семей. В то же время почти столько же пришли к вере во взрослом (6) или юношеском и студенческом (4) возрасте, что скорее говорит о невысоком интересе к православию в их семьях, хотя, конечно, реальные истории *воцерковления*, приобщения к церковной жизни как у «верующих с детства», так и у пришедших к вере в сознательном возрасте, могли быть самыми разными. Однако в целом экстраполяция этих данных на всю группу архиереев, «православность» семей которых мне неизвестна, говорит о том, что как минимум половина из них — из семей верующих. А в целом по епископату можно говорить о примерно 68 % выходцев из семей верующих.

Таким образом, в обществе, подвергавшемся усиленной атеистической обработке (включая дискриминацию верующих), формирование епископата шло в первую очередь за счет юношей, родившихся в традиционных православных семьях, или как минимум семьях, где спокойно относились к урокам веры, которые внукам преподносила бабушка (четыре известных мне случая).

Еще одним показателем семейной привязанности к Церкви для меня стало наличие у будущих архиереев близких родственников (дед, родители, братья, дяди, тети) — священников или монахов (монахинь). Всего таковых оказалось 48 — это чуть менее трети епископата, что, на мой взгляд, достаточно высокий показатель<sup>1</sup>. Например, в епископате есть как минимум три пары родных или двоюродных братьев — Капалины, Петровцы (один из них сейчас за штатом), Саввины, длительное время были и дядя с племянником (Кутеповы). И эти данные заведомо не полны. Наличие близких родственников на церковном послушании, как правило, не афишируется составителями официальных биографий и обычно выявляется только при анализе интервью.

## Церковная работа до семинарии и иподиаконство

Поскольку составители церковных биографий редко упоминают (а интервьюеры нечасто спрашивают) о церковных послушаниях будущих архиереев до поступления в семинарию, у меня относительно мало информации об этом. Про 78 человек у меня нет никаких све-

---

<sup>1</sup> При этом подавляющее большинство (41) из них — те архиереи, кто заявил о «православности» своей семьи.

дений, о 13 известно, что таковых не было. Однако про 75 человек я располагаю информацией, что они, прежде чем прийти в церковное учебное заведение, выполняли тот или иной вид церковной работы.

Почти в половине случаев (36) это были различные виды приходской деятельности: работа в качестве чтеца, псаломщика, пономаря (18), помощь священнику во время службы — алтарничество (11), пение на клиросе (5). Нередко будущий архиерей занимался несколькими видами подобной деятельности сразу и сообщал о себе, что он «прислуживал» или «жил при соборе».

Вторая большая группа (20) — это люди, чье послушание было — находиться возле правящего архиерея в качестве иподиакона — юноши, помогающего при службе (16), — или келейника, т. е. секретаря-денщика. К этой же группе мною были отнесены и сотрудники епархиальных управлений, имеющие прямой доступ к архиерею, в том числе шофер и начальник епархиального склада. Некоторые из тех, кто отнесены мною к первой группе (алтарники, чтецы), исполняли это послушание в кафедральном соборе и также были на виду у архиерея.

Третью группу составляют насельники монастырей (15), преимущественно послушники (13) или трудники.

И наконец, небольшая группа состоит из «профессионалов», поступивших в семинарии, уже будучи штатными работниками Церкви — священников (2), регента, сотрудника Издательского отдела МП.

Еще один важный факт, влияющий на карьеру будущего епископа — иподиаконство и другие виды послушаний непосредственно при правящем архиерее в годы учебы в духовных школах, — почти не упоминается в официальных биографиях. Если категория «близких к телу» до духовных школ насчитывала 20 человек, то всего в таковом качестве побывали как минимум 53 нынешних архиерея.

Среди нынешних руководителей Церкви значительная часть была в свое время иподиаконами или келейниками. Ими точно были четверо постоянных членов Священного Синода РПЦ — Патриарх, митрополиты Владимир (Кантарян), Кирилл (Гундяев), Филарет (Вахромеев). ольше всего в епископате бывших иподиаконов Патриарха Пимена (Извекова) и митрополита Никодима (Ротова) — по 8 человек, существенно меньше служили у митрополита Крутицкого Ювеналия (Пояркова) — 3. Значительная часть бывших иподиаконов Патриарха Алексия I (Симанского), ставших архиереями, уже ушла в мир иной Среди них такие руководители Церкви, как митрополиты Ленинградский (1978—1986) Антоний (Мельников) и глава Издательского совета МП (1963—1994) Питирим (Нечаев), но двое еще остаются в епископате. Также есть по двое бывших иподиако-

нов Патриарха Алексия II, покойного епископа Таллинского Павла (Дмитровского), нынешнего главы УПЦ Владимира (Сабодана), архиепископа Вятского Хрисанфа (Чепила), а также бывшие иподиаконы других архиереев. Таким образом, можно констатировать, что ближайшее окружение «князей Церкви» получает мандат на интеграцию в их круг.

## Учеба в семинарии и академии

Обучение в базовом профессиональном учебном заведении — семинарии — обязательно для любого священника, претендующего в будущем на минимальную церковную карьеру. Поэтому почти все епископы (164 из 166) окончили семинарию.

Табл. 7. Годы окончания духовной семинарии для епископата РПЦ, на 2006 г.

Год окончания семинарии	МП**			УПЦ			Иные ПЦ		
	МДС	ЛДС	Иное	МДС	ЛДС	Иное	МДС	ЛДС	Иное
...—1952	2	1	—	—	—	—	—	1	—
1953—1956	1	1	—	—	—	—	1	—	—
1957—1960	1	1	1т, 1м	2	—	1к, 1о	—	—	—
1961—1964	5	3	1о	—	1	3о	—	—	—
1965—1968	4	1	2о	1	—	—	—	—	1т
1969—1972	5	3	2о	3	1	1о	—	—	1о
1973—1976	6	4	1о	3	1	—	2	—	1о
1977—1980	13	1	2о	3	2	1о	1	1	—
1981—1984	9	—	1о	3	—	1о	4	1	—
1985—1988	9	4	—	4	—	2о	2	—	—
1989—1992	5	—	—	3	—	1л	2	—	1т, 1о
1993—1996	2	1	1с	—	—	1к, 1о	—	—	—
1997—2000	1	—	—	—	—	—	—	—	—
2001—2004	—	—	1к	—	—	1к	—	—	—
Итого:	63*	20	13	22	5	14	12	3	5
Всего:	100			41			20		

МДС — Московская духовная семинария. ЛДС — Ленинградская духовная семинария.

В графе «Иное» указываются: к — Киевская, л — Львовская (УПЦ КП), м — Минская, о — Одесская, с — Смоленская, т — Токийская ДС.

\* На трех архиереев нет данных о годе окончания.

\*\* Не учились в семинарии двое архиереев.

При анализе данных обращает на себя внимание заметное преобладание Московской духовной семинарии (далее — МДС). Ее закончили 96 человек, а вторую по величине и значению семинарию РПЦ, Ленинградскую (ЛДС), окончили 28 человек — в три раза меньше. Другие семинарии окончили 32 человека, здесь первенствует Одесская (21), которой в 1964—1989 гг. заканчивался список разрешенных властями семинарий РПЦ.

В принципе, такое соотношение отражает количество выпускников этих семинарий в интересующий нас период. Так, согласно официальной церковной статистике в 1971—1987 гг. (годы окончания семинарий большинством нынешних архиереев) МДС выпустила 2142 человека, ЛДС — 721, ОДС — 829 человек<sup>1</sup>.

Однако статистика здесь «лукавит». 937 человек из числа окончивших в те годы МДС (43,7 %) получили образование на заочном секторе. В основном, это были белые приходские священники, уже рукоположенные и служащие. В целом по епископату доля тех, кто закончил семинарию заочно, заметна — 13,7 % (22 человека), но все же в четыре раза меньше этой цифры<sup>2</sup>.

Таким образом, МДС оказывается лидером не из-за большего числа учащихся, а под влиянием иных факторов, о которых я буду говорить ниже. Например, изучение дат окончания семинарий будущими архиереями показывает, что МДС стабильно поставляет кадры епископата. А вот большинство выпускников ЛДС, ставших архиереями, закончили семинарию со второй половины 1960-х по середину 1970-х гг. — во время, когда руководителем Ленинградской епархии и семинарии был митрополит Никодим (Ротов). Другая значимая группа заканчивала эту семинарию во второй половине 1980-х гг., когда во главе епархии стоял нынешний Патриарх.

С формальной точки зрения как минимум 135 архиереев РПЦ (или 81 %, в 1997 г. — ровно столько же) получили полный курс богословского образования, включающий семинарский и академический уровни. Еще семеро свое обучение в академии не закончили (впрочем, возможно, я располагаю устаревшей информацией). О 18 архиереях у меня нет достаточной информации, хотя учеба в академии обычно

<sup>1</sup> Юбилей // Выбор. Москва. 1988. № 6. Октябрь—декабрь. С. 42.

<sup>2</sup> Уровень преподавания в семинариях столь низок, что заочной формой обучения для получения диплома без отрыва от «производства» (церковного послушания) пользовались лица с полным высшим светским образованием (6 человек). Вместо того чтобы просидеть несколько лет в аудитории, бывшие студенты светских вузов имели возможность время от времени сдавать не очень сложные для них экзамены. Примечательно, что заочниками закончили семинарии и нынешние руководители инфраструктуры РПЦ в Азербайджане, Латвии, Молдове, Эстонии — бывшее белое духовенство, делавшее карьеру на местах и учившееся параллельно основной работе.

Табл. 8. Годы окончания духовной академии для епископата РПЦ, на 2006 г.

Год окончания академии	МП			УПЦ			Иные ПЦ		
	МДА	ЛДА	Иное	МДА	ЛДА	Иное	МДА	ЛДА	Иное
1953—1956	—	2	—	—	—	—	—	—	—
1957—1960	1	3	—	—	—	—	—	—	—
1961—1964	—	1	—	1	1	—	2	—	—
1965—1968	6	4	—	3	2	—	—	—	—
1969—1972	7	2	—	1	—	—	—	—	—
1973—1976	5	4	—	3	1	—	—	—	—
1977—1980	4	4	—	3	—	—	2	—	—
1981—1984	11	—	—	4	—	—	2	—	—
1985—1988	10	—	1п	3	—	—	1	1	—
1989—1992	8	4	1с	3	1	—	2	—	1б
1993—1996	5	—	—	—	—	1к, 1в	1	—	—
1997—2000	1	—	—	1	—	6к	—	—	—
2001—2004	2	—	1к	—	—	—	—	—	1к
Итого:	60+*3+**1	24+*1	3	22	5	8+*2к	10	1+*1	2

МДА — Московская духовная академия.

ЛДА — Ленинградская духовная академия.

В графе «Иное» указываются: б — богословский факультет Бухарестского университета, в — Варшавская богословская академия, к — Киевская ДА, п — Богословский факультет Пражского университета, с — богословский факультет Софийского университета.

\* С незаконченным образованием.

\*\* Год окончания не известен.

обязательно указывается в официальной биографии. Еще шесть человек, без всякого сомнения, в академию и не поступали<sup>1</sup>.

С точки зрения «первенства» школ Московская духовная академия (далее — МДА) — безусловный лидер (93 человека). (Это во многом определялось объективной причиной — в МДА было в три с половиной раза больше мест, чем в Ленинградской духовной академии (далее — ЛДА)<sup>2</sup>). ЛДА окончили втрое меньше архиереев (30), причем, как и в ситуации с семинариями, только в то время, когда во главе Ленинградской епархии стояли митрополит Никодим (Ротов) или нынешний Патриарх<sup>3</sup>. Из других академий РПЦ, появившихся в 1990-е

<sup>1</sup> В МП — данных нет на 9 человек, точно нет академического образования у 5 архиереев; в УПЦ — соответственно 3 и 1; Иные ПЦ — нет данных на 6 человек.

<sup>2</sup> МДА: стационар — 355, заочный — 338. ЛДА — 202. См.: Юбилей // Выбор. Москва. 1988. № 6. Октябрь—декабрь. С. 42.

<sup>3</sup> В 1974 г., почти на пике могущества митрополита Никодима (Ротова), число выпускников ЛДА (19) в действующем епископате (58) превышало число выпускников МДА (18). См.: Фуров В. Указ соч. С. 277.

гг. заметна только Киевская (9) (далее — КДА). Примечательно, что после начала работы академии украинский епископат практически полностью комплектуется из ее выпускников (семь из КДА против двух из других учебных заведений), что демонстрирует кадровую независимость УПЦ от МП. Более того, выпускники КДА попадают и в епископат МП и Белорусской ПЦ.

Некоторые архиереи (4) окончили духовные учебные заведения в Восточной Европе. Однако почти все они были посланы на учебу в рамках одноразовой акции, инициированной в 1988 г. ректором (в 1982—1992 гг.) Московских духовных академии и семинарии (далее — МДАиС) архиепископом Александром (Тимофеевым, 1941—2003). Больше столь масштабных мероприятий такого рода не проводилось, и ожидать значительного притока архиереев с европейским православно-богословским образованием не приходится.

Что касается качества полученного академического образования, то оно довольно сильно различается. Части студентов академии надо-едаст много лет учиться, и они поддаются на интересные предложения со стороны епархиальных архиереев, принимают сан и заканчивают академию уже заочно<sup>1</sup>. Часть сразу поступает на заочный сектор, уже профессионально занимаясь тем или иным видом служения Церкви. Заочники нередко учатся намного больше предусмотренного срока (есть случаи, когда обучение происходило в течение свыше десяти лет вместо четырех) и поэтому на общем невысоком фоне богословского образования в СССР и России уровень их знаний, наверное, не слишком впечатляет, даже если они и защитили в итоге «кандидатскую работу». Из 135 архиереев РПЦ, закончивших академию, или 23 %. Примечательно на этом фоне большое число заочников у КДА (5 из 9), что, на наш взгляд, не лучшее свидетельство об учебном заведении, тем более, сравнительно недавно начавшем свою работу.

Выше уровень знаний у тех, кто хотя бы номинально прослушал полный курс академии. Таковых — 104 человека. Большая часть из них старается представить и защитить не только диплом, но и кандидатское сочинение, которая дает право именоваться «кандидатом богословия» (таковых — 69, в отношении четверых это можно предполагать). Об уровне этих «научных работ» можно судить по постановлению Учебного комитета МП от 16 января 1975 г. В нем резюмировалось

<sup>1</sup> «Имели место случаи сманивания архиереями старшекурсников и их рукоположения» (*Фуров В.* Указ соч. С. 324.) В качестве примера автор указывает на два случая, когда «сманенные» учащиеся 37 и 38 лет от роду (один из МДА, про второго непонятно) с высшим (выпускник Истфака МГУ) и средним специальным (бывший учитель) образованием были рукоположены в 1974 г. в Калининской епархии.



Табл. 9. Сравнительные данные об уровне религиозного образования в епископате РПЦ, на 1997 г. и на 2006 г.

	Семинария		Незакончен- ная академия		Академия		Кандидат богословия		Нет данных об учебе в ДА	
	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006	1997	2006
МП*	5	5	3	4	82	87	57	56	6	9
УПЦ	5	1	1	2	29	35	16	18	2	3
Иные ПЦ	4	0	1	1	9	13	5	6	2	6
Итого:	14	6	5	7	120	135	78	80	10	18

обсуждение деятельности Совета МДАиС в 1973/1974 учебном году, в частности итоги рецензирования 31 богословского сочинения:

«Содержание большей части их (рецензий) поражает читателя чрезмерной снисходительностью рецензентов к серьезным изъянам рецензируемых работ, которые, тем не менее, признаются достаточными для присуждения их авторам степени кандидата богословия. Так, прошлогодний выпуск МДА, состоявший из 24-х студентов, почти поголовно получил кандидатскую степень, поскольку четверо не подали сочинений. Такая «щедрость» академического Совета, покрывая общую и богословскую неразвитость некоторых выпускников, не служит ли только украшению их тщеславия и не наносит ли ущерб престижу духовной академии?»<sup>1</sup>

Показательно, что в условиях огромного спроса на научно-богословскую литературу на постсоветском пространстве в течение последних 15 лет были изданы лишь единицы из этих работ. Некоторые из них, во всяком случае, в 1960—1970-е гг., писались за деньги околоцерковными интеллигентами, объединенными в неформальную артель под крышей Издательского отдела МП.

Один из участников этой группы, ныне живущий в Италии историк русской философии В. Кейдан, вспоминает об этом так:

«[Фактические руководители Издательского отдела] архимандрит Иннокентий [(Просвирин)] и [Евгений] Карманов, они очень симпатичные люди при всех сложностях положения хороших людей в церкви, они с честью все эти испытания перенесли. Они очень многим интеллигентным людям, знающим языки и вообще умеющим писать по-русски, давали такие неофициальные задания на переводы со всех западных языков богословских сочинений. Еще надо было писать речи, или статьи, или дипломные работы за учащихся в заочном секторе Духовной академии, Духовной семинарии. Часто эти студенты были уже протоиереями, или архимандритами, или даже епископами,

<sup>1</sup> Цит. по: Фуров В. Указ. соч. С. 323—324.

но сами они ничего не писали. Времени не было, да и образования не было, им надо было получить диплом и сан. С какого-то момента, при Пимене, был такой указ: архиерей не может быть без академического образования. То есть нужно было обязательно высшее образование, а он уже архиерей, и нужно было быстренько задним числом достроить. Стоило это жутко дешево. Они так уже избаловались, что даже курсовые работы, 20 страниц, заказывали писать.

Но надо сказать, что эту систему не Карманов придумал. Эту систему придумал [известный диссидент, церковный историк А.] Краснов-Левитин еще в 1960-е гг.<sup>1</sup> ...[В] такую первую группу тайных писателей за владык и архимандритов входили отец Глеб Якунин, отец Александр Мень и все первое поколение его духовных детей, Евгений Барабанов и др.»<sup>2</sup>

Вполне вероятно, что именно осознание бессмысленности «кандидатского» статуса привело в последнее десятилетие к сокращению числа его обладателей. В целом, с учетом «заочников», имеется 80 архиереев — кандидатов богословия, или 48,1 % от общего массива, а в 1997 г. таковых было 52,7 %. Еще больше снизился процент архиереев — кандидатов богословия от числа архиереев, закончивших полный курс академии очно, — с 65 % в 1997 г. до 59,2 % в 2006 г.

На вершине образовательного процесса в РПЦ стоит учеба в аспирантуре МДА (17 человек), пребывание там же в качестве профессорских (8) или патриарших (3) стипендиатов, а также направление на зарубежную стажировку (6).

Существующая с 1963 г. аспирантура МДА, наиболее распространенный вид постдипломного образования для выпускников духовных школ РПЦ, по программе должна заканчиваться подготовкой магистерской работы. Однако предназначалась она только для людей, которых брали на работу в Отдел внешних церковных сношений (далее — ОВЦС). Во многих случаях за ней следовала недолгая загра-

<sup>1</sup> Он был известным специалистом по обновленчеству, — в тот период не слишком популярной теме среди церковных историков. Одна из немногих опубликованных кандидатских работ 1970-х гг., действительно представляющая некоторый научный интерес, — сочинение митрополита Феодосия (Процюка) «Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине» (М.: Издательство Крутицкого подворья, 2004), — посвящена близкой тематике — внутрицерковному сепаратизму и обновленчеству в Восточной Украине в 1920—1930-е гг. и при защите в 1979 г. начиналась со слов «Обновленческие движения...». Стоит ли говорить, что митрополит иных научных работ не публиковал, да и эту не сильно переписывал перед публикацией. Не поставленные по цензурным соображениям в 1979 г. ссылки на труды А. Краснова-Левитина в публикации 2004 г. по-прежнему отсутствуют. См. полную библиографию работ митрополита Феодосия на сайте «Русское православие»: [[http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps\\_file.cgi?2\\_1016](http://www.ortho-rus.ru/cgi-bin/ps_file.cgi?2_1016)].

<sup>2</sup> Интервью Н. Митрохина с В. Кейданом. Рим. 1999. 4.07. Архив автора.

ничная стажировка, но крайне редко — собственно защита магистерской работы.

Будущие преподаватели духовных школ определялись в рамках двух других стипендий — профессорской (как правило, один и лучший по учебным показателям выпускник курса) или патриаршей (распределялась по усмотрению Патриарха и не каждый год). Некоторые из будущих архиереев успели получить разные виды постдипломного образования. Всего в этой группе — 30 человек.

По формальным критериям уровень богословского образования епископов очень высок. А вот о реальном уровне этих знаний нагляднее всего говорит старейший преподаватель МДАиС М. Трофимчук, объясняя желание руководства Церкви организовать аспирантуру при МДА: «Для диалога с представителями различных Церквей и объединений требовались специалисты, обладающие высшей богословской подготовкой, знанием особенностей состояния христианских Церквей и исповеданий, богословской литературы и иностранных языков. В этом отношении выпускники МДА оставляли желать лучшего»<sup>1</sup>.

В этом отношении по сути совершенно справедливо замечание исследователя епископата С. Сафронова, которое, между тем, могло бы вызвать ироническую улыбку у архиерея РПЦ первой половины XX в.: «Конечно, для такой работы [в ОВЦС] отбирались наиболее благонадежные кадры. Однако требовались и другие качества: знание языков, интеллектуальные способности, достаточные для общения с зарубежными властями и паствой»<sup>2</sup>.

Чему же тогда учились будущие епископы в академиях? Ответ на этот вопрос содержится в речи архиепископа Смоленского Кирилла (Гундяева), произнесенной им на Поместном соборе 1988 г., где он, отталкиваясь от своего ректорского (в Ленинградской духовной академии и семинарии, далее — ЛДАиС) и кафедрального опыта, говорил: «Хотелось бы отметить главные трудности, которые мы имеем с выпускниками духовных школ. Если речь идет о выпускнике семинарии, то в первую очередь обращает на себя внимание его слабая подготовка к практической церковной деятельности. Рукоположенного после семинарии буквально нужно учить богослужению, учить проповеди. Он практически беспомощен в вопросах душепопечения, пастырства, чаще всего не способен отвечать не только на те вопросы, которые к нему обращают современные люди, находящиеся в контексте нашей сложно развивающейся жизни, но даже и вопрошания пожилых лю-

---

<sup>1</sup> Трофимчук М. Академия у Троицы: Воспоминания: 1944—2004. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2005. С. 268. Там же см. некоторые подробности об аспирантуре МДА, включая выдержки из положения об ее учреждении.

<sup>2</sup> Сафронов С. Указ. соч. Электрон. версия.

дей, находящихся на покое, чаще всего не удовлетворяет молодой священник. Чаще всего эта (простите за очень грубое техническое выражение) «доводка до кондиции» осуществляется в кафедральных соборах, потому что сразу после рукоположения такого человека на приход послать нельзя, его нужно научить тому, чему должна была научить духовная семинария. [...] А если сравнить курс семинарии и курс академии, то окажется, что до сорока процентов времени студенты проводят за изучением одного и того же — вначале в семинарии, потом в академии. ...Утверждается, что в семинарии преподается предмет узко, а в академии — широко. Это принципиально порочный подход»<sup>1</sup>.

Даже к образованию, полученному элитой из элит (по уровню знаний) епископата РПЦ, — к годичной (как правило) стажировке в Экуменическом институте в Швейцарии, — у самих же архиереев было довольно скептическое отношение. Митрополит Венский Ириней (Зуземиль) со знанием дела заявил на том же соборе: «Единственное место, куда посылались наши молодые богословы, — это Боссэ в Швейцарии, а этот институт по своим возможностям занимает не первое, а последнее место»<sup>2</sup>.

Приходится констатировать, что подавляющее большинство епископата не имеет образования, равноценного получаемому в институтах и университетах другими элитарными группами населения. Несмотря на восемь лет (а для многих меньше) учебы в специализированном вузе, знания и навыки архиереев можно оценивать только на уровне светского техникума, в лучшем случае — первых двух-трех курсов института. Будущие епископы овладевали в них специфической терминологией своей социальной группы, получали некоторое представление о дисциплинах, «обосновывающих» избранную ими профессию, приобретали некоторые базовые навыки (чтение по-церковнославянски, пение, знание молитв и типологии богослужебной литературы), если не имели их до поступления в семинарию, и принимали корпоративные стандарты поведения.

Однако полноценное гуманитарное образование, включающее в себя не просто знакомство со смежными с богословием науками — историей, философией, филологией, психологией и юриспруденцией, но прежде всего усвоение их способов аргументации и методологических подходов, а также овладение иностранными языками — будущим архиереям в рамках духовных школ было недоступно<sup>3</sup>. В лучшем случае

1 Юбилей // Выбор. Москва. 1988. № 6. Октябрь—декабрь. С. 33—34.

2 Там же. С. 38.

3 В конце 1950-х гг., когда преподавателями МДАиС в значительной мере были еще высокообразованные дореволюционные специалисты, студент МДА Дмитрий Дудко собрал большое количество подписей под письмом в Учебный комитет с просьбой сократить количество часов, отведенных на «мертвые языки»,

они по окончании академии способны вести преподавание по учебникам, но к самостоятельной церковно-научной, богословской, церковно-юридической, журналистской деятельности готовы не просто единицы из потока (как в светских вузах), а несколько человек за десятилетие, да и то в основном имеющие дополнительное полноценное светское образование. Конечно, это не значит, что попытки вести подобную деятельность (в том числе архиереями) не предпринимаются вовсе — но они носят эпизодический и любительский характер.

В советский период подобная ситуация во многом складывалась под давлением государства, не заинтересованного в высоком уровне знаний молодых «кадров» Церкви, но в последующий период она не изменилась скорее из-за специфики внутрицерковных отношений. Реформа образования, предпринятая Учебным комитетом МП в конце 1990-х гг., очевидным образом запоздала и к тому же так и не привела к перестройке программы обучения в семинариях и академиях на современный лад. Это было признано в 2003 г., когда духовные школы РПЦ попытались пройти государственную аккредитацию в качестве вузов гуманитарного профиля. Выпускники имеющего государственную образовательную лицензию Свято-Тихоновского православного гуманитарного университета (до 2004 г. — института) — единственного относительно современного (по церковным меркам) и массового по количеству выпускников церковного образовательного учреждения, — пока не пользуются признанием в качестве потенциальных архиереев. Возможно, в связи со специфической идеологией, вдохновляющей преподавателей этого вуза.

## Будущий епископ в качестве священника

Священник, особенно успешный, за годы своего служения Церкви обычно исполняет много различных церковных обязанностей — *послушаний*. Поэтому для упрощения картины и формализации данных биографического массива об этом этапе карьеры будущего архиерея были использованы четыре основных показателя: какую позицию

---

и ввести более современные предметы — логику и психологию. Согласно воспоминаниям о. Димитрия, приехавший разбираться в ситуации управляющий делами МП и председатель Учебного комитета пропопесвитер Николай Колчицкий провел расследование и обнаружил, что студенты не понимают и даже не могут читать латинские тексты, которым уделялось так много времени. Но в итоге высокопоставленный гость заявил, что ничего в программе и методике преподавания поменять не получится. См.: Дудко Д., священник. Лицом к лицу. М.: 1970—1971. Машинопись. Forschungsstelle Osteuropa an der Universität Bremen. Historisches Archiv. F.01 (Вестник РХД). С. 132—134.

он занимал после принятия священного сана, и какую — непосредственно перед решением Священного Синода о его хиротонии во епископы, какой внутрицерковный вес имели эти позиции и, наконец, к «черному» (монашествующие) или «белому» (приходское) духовенству примкнул будущий священник.

Табл. 10. Динамика карьерного роста (начало, конец, стабильность работы в одной сфере) будущих архиереев в период служения в сане священника, на 2006 г.

Должность*	МП***			УПЦ			Иные ПЦ			Итого		
	Старт	Финиш	С	Старт	Финиш	С	Старт	Финиш	С	Старт	Финиш	С
Приход	26 (1)	19 (12)	11	12 (0)	9 (8)	5	6(0)	6 (2)	6	44 (1)	34 (22)	22
Епархия**	19 (16)	24 (24)	10	9 (5)	8 (8)	1	5 (4)	3(3)	3	33 (25)	35 (35)	14
ДШ	23 (6)	16 (11)	14	6 (1)	7(6)	2	2 (1)	4 (2)	2	31 (8)	27 (19)	18
ОВЦС	18 (2)	15 (12)	10	5 (0)	3 (2)	1	0	0	0	23 (2)	18 (14)	11
Монастырь	18 (12)	31 (29)	14	9 (5)	14 (14)	8	7 (2)	7 (7)	7	34 (19)	52 (50)	29
Итого:	104	105	59	41	41	17	20	20	18	165	166	94

С — количество работавших в одной сфере деятельности в начале и конце священнического служения.

ДШ — духовные школы.

\* Не менее года работы.

\*\* Сфера включает: клир кафедрального собора, в том числе должности настоятеля и ключаря; должности в епархиальном управлении: казначей, эконо, секретарь, заведующий канцелярией; секретарь и личный секретарь епископа; должности сотрудников МП или ее Синодальных отделов, за исключением ОВЦС<sup>1</sup>.

\*\*\* В одном случае неизвестна стартовая позиция.

() — в том числе занятие руководящих должностей.

Как видно из табл. 10, я определил пять сфер церковной деятельности будущего епископа: приходское служение, административная работа в епархиальном управлении или епархиальном отделе (кроме ОВЦС), преподавание в Духовных школах, должность в ОВЦС или «нахождение в его распоряжении» и, наконец, исполнение монастырского послушания.

<sup>1</sup> По МП — клир — 2, настоятель и ключарь КС — 7, адм. должность в аппарате епархиального управления — 6, секретарь архиерея — 3, Издательский отдел — 1; УПЦ — клир (4), ключарь, делопроизводитель ЕУ — 4, ризничий МП — 1); Иные ПЦ (клир — 1, ключарь — 1, секретарь ЕУ или заведующей канцелярией митрополита — 2, референт МП — 1.

Распределение будущих архиереев по окончании семинарий и академий по этим направлениям — достаточно равномерно по пяти группам. Ни одна из них не набирает больше 30 %. Конечно, малочисленный ОВЦС существенно проигрывает на старте (в целом — в 2 раза, а среди архиереев МП — в 1,5) приходской системе, а на «выходе» монастырям (в 2,5 раза), но учитывая количество священников, принадлежащих к этим двум группам, перевес мог бы быть гораздо большим.

В целом динамика карьеры будущего архиерея такова: более половины (56,6 %) к финалу своего иерейства работают в той же сфере, где и начинали (особенно это характерно для монашествующих — 29, т. е. 85,3 % из 34). Однако значительная часть перемещается из прихода, ОВЦС и духовных школ в монастыри и аппарат епархиального управления.

По-иному подобное распределение выглядит с учетом соотношения в рамках Церкви разных групп духовенства. В советский период, да и на протяжении большей части 1990-х гг. приходское духовенство составляло более 80 % от всего клира<sup>1</sup>. Вполне возможно, сейчас его удельный вес несколько ниже — за счет увеличения доли монашествующих священников, живущих в монастырях. Надо принимать в расчет и фактор неравномерности распределения выпускников ДА, которых стараются использовать в епархиальном центре, духовных школах или ОВЦС. Но в любом случае, уже при первом взгляде на табл. 10 можно констатировать, что большая часть будущих архиереев уже по окончании духовных школ попадали в эти немассовые (элитарные) группы духовенства.

Однако и элитарные группы весьма разнятся между собой и по административному и внутрицерковному влиянию, и по неформальному «весу» отдельных своих членов. Как можно сравнивать настоятеля провинциального монастыря, пятый год командующего двумя монахами и десятком бродяг, занятых реконструкцией вверенных его попечению руин, и сотрудника ОВЦС, пишущего речи для Патриарха и знающего, что вскоре он поедет настоятелем на приход в Швейцарии, или секретаря крупной епархии, подъезжающего на собственной «Волге» к лавре, и преподавателя расположенных в ней Духовных

<sup>1</sup> По подсчетам американского историка N. Davis, анализировавшего биографические сведения о живых и покойных священнослужителях РПЦ, опубликованные в ЖМП в 1944—1990 гг., после 1964 г. и до перестройки монашествующие составляли примерно 15 % (900—1000 человек) от общего числа духовенства, плавно снижавшегося с 9000 (1961) до примерно 6500 человек (1985). Правда, из них не более 350 (да и то к концу 1980-х гг., когда их число выросло примерно на треть по сравнению с 1960-ми гг.) находились в мужских монастырях, остальные были приходскими священниками. См.: *Davis N. A Long Walk to the Church. A Contemporary History of Russian Orthodoxy. USA: Westview press, 1995. С. 148—149, 154.*



школ, живущего на одну, достаточно скромную зарплату и вжимающего голову в плечи при виде ректора? Даже если все они были в МДА однокурсниками и станут, пусть и в разное время, архиереями.

Пожалуй, в этой ситуации по отношению к духовенству РПЦ следует применить деление на внутрицерковные «социальные классы», где *upper class* будет епископат (о его внутренней дифференциации я буду говорить ниже), а *lower class* — приходское духовенство и монашество, не имеющее ответственных административных послушаний. При всей условности такой системы, где в *lower class*, например, оказываются столь различающиеся по доходам настоятели нищих сельских приходов и вторых по значению храмов в областных центрах, не имеющие лишней смены белья монахи из реконструируемых провинциальных монастырей и вполне благополучные лаврские *старцы* — эти священники (всего по массиву 58 человек в начале карьеры и 14 в конце) равны по уровню своего административного влияния, что важно для нас, с точки изучения карьеры архиерея. Ибо любой из успешных представителей *lower class* может в мгновение ока оказаться на месте своего нищего собрата — будь на то воля не только архиерея, но и имеющего в епархии (монастыре) «политический» вес священника.

Здесь критически важным становится рассмотрение церковного *middle class*, к которому я отношу все духовенство, имеющее административные полномочия на епархиальном и монастырском уровне (благочинные приходов, руководители монастыря: настоятель, наместник, благочинный, духовник, эконо́м) или принадлежащее к элитарным группам (работники аппарата епархиального управления, сотрудники ОВЦС и других Синодальных отделов, преподаватели ДШ). Конечно, нередко будущий архиерей совмещал одновременно несколько должностей, но мною учитывался по его наиболее влиятельной с административной точки зрения должности. Так, секретарь епархиального управления, одновременно преподававший в ДШ (что отнюдь не редкость), был учтен в своем первом качестве. Но и в элитарных группах есть своя дифференциация — например, между просто референтом ОВЦС и заместителем председателя Отдела, между преподавателем и ректором ДШ.

Поэтому мне пришлось для церковного *middle class* выделить две категории, опять же соответствующие классической социологической стратификации — *lower middle class* и *upper middle class*. Первый из них в нашей схеме составляют благочинные приходов, рядовые клирики кафедральных соборов, преподаватели ДШ, референты ОВЦС, рядовые священники, направляемые ОВЦС в заграничные епархии, и члены Русской Духовной миссии в Иерусалиме — всего 53 человека в начале карьеры и 34 в конце. *Upper middle class* — это настоятели и



ключари кафедральных соборов, секретари епархиальных управлений, личные секретари епархиальных архиереев, административные сотрудники МП (комендант, ризничий), ректоры и инспекторы ДШ, включая заведующего ЦАК<sup>1</sup> и эконома МДАиС, заместители председателя ОВЦС, начальник и заместитель начальника МП, настоятели (наместники) монастырей, благочинные, духовники, настоятели подворий крупных обителей (для ТСЛ — еще три-четыре руководящие должности)) — всего 54 в начале карьеры и 118 в конце.

Поэтому приведенные в табл. 10 в скобках данные о количестве будущих архиереев, занявших руководящие позиции (не только официальные, но и полуофициальные — как, например, личный секретарь архиерея), для каждой сферы церковной деятельности обозначает разное. Непосредственные руководители (благочинные) приходского духовенства (lower class) оказываются в lower middle class. В таких сферах, как епархиальные управления, ОВЦС, духовные школы, начальники принадлежат к upper middle class, а основная масса сотрудников — к lower middle class, простые насельники монастырей относятся к lower class, а руководители — к upper middle class<sup>2</sup>.

В этом отношении обращают на себя внимание в первую очередь сотрудники епархиальных управлений и насельники монастырей. Больше половины пришедших в эти сферы выпускников Духовных школ сразу попадают в upper middle class. А на финише священнической карьеры в этих элитарных группах начальниками становятся почти все будущие архиереи. В других сферах и в начале карьеры руководителями становится абсолютное меньшинство, да и в конце отнюдь не 100 %.

Анализ карьеры дает и другие интересные результаты. Оказалось, что наибольшее шансы стать епископом есть у монашествующих из Троице-Сергиевой (13 человек или 25 % от массива насельников монастырей), Почаевской (6), Киево-Печерской (5) лавр, а также Даниловского монастыря (4). Вместе с тем для многих оказалось еще лучше начать свою монашескую жизнь в ТСЛ (17 начинающих или 50% от массива), а вот реализовывать в дальнейшем полученные опыт и знания уже в других монастырях. В Почаеве (3), КПЛ (2) и Даниловском (3) начинало значительно меньше монашествующих, чем их оказалось «на выходе» Вместе с тем есть монастыри «тупиковые» с точки зрения карьеры и штрафные с точки зрения Московской Патриархии. Так, Псково-Печерский монастырь, в советское время уступавший по численности ТСЛ лишь на треть (75 насельников против 123) и почти равный по численности Почаеву (80

1 Церковно-археологический кабинет — фактически единственный церковный музей в советское время, существовавший с 1950-х гг.

2 Мелкие административные руководители в монастырях практически не попали в нашу статистику, а в тех случаях, когда это происходило, относились к lower class.

насельников), дал всего двух будущих епископов — столько же, сколько маленькие Жировицкий и Вильнюсский Свято-Духов монастыри (15 и 10 насельников соответственно на конец 1980-х гг.)<sup>1</sup>. Зато известно немало влиятельных монахов и архиереев, сосланных туда на исправление. Вместе с тем и Псково-Печерский, и Вильнюсский монастыри фактически находились в распоряжение ОВЦС. Их наместники и насельники, ставшие впоследствии архиереями, до прихода в монастырь (или сразу после) были сотрудниками ОВЦС.

Схожая ситуация и в образовательной сфере. По итоговым показателем карьеры в преподавательской среде первенствуют, как и следовало ожидать, представители МДАиС — 8 (6 в МП, 2 в Иных ПЦ), на втором месте находятся преподаватели Одесской ДС — 5 (МП — 1, УПЦ — 4), а не (как это можно было предполагать) ЛДАиС (3, все в МП), несмотря на то, что в списке стартовых позиций ЛДАиС уверенно находится на втором месте (МДАиС — 14, ЛДАиС — 5, все остальные — 4).

Табл. 11. Дифференциация «черного» и «белого» духовенства среди будущих епископов РПЦ в период служения в сане священника, на 2006 г.

Духовенство	МП			УПЦ*			Иные ПЦ*			Итого		
	Кол-во	%	Ср. возр.	Кол-во	%	Ср. возр.	Кол-во	%	Ср. возр.	Кол-во	%	Ср. возр.
Черное	76	72,4	27,1	21	52,5	26,3	12	63,2	27,1	109	66,5	26,8
Белое,	29 (11)	27,6	36,1	19 (8)	47,5	35,6	7 (6)	36,8	50,2	55	33,5	35
<b>в т. ч. по возрасту принятия монашеского пострига:</b>												
до 33 лет	15 (5)			7 (1)			0			22 (6)		
34—40 лет	8 (1)			8 (4)			1			17 (5)		
от 41 года	6 (5)			4 (3)			6 (6)			16 (14)		
Итого:	105	100	31,6	40	100	30,9	19	100	38,7	164	100	30,9

\* Нет данных на одного епископа УПЦ и одного — Белорусской ПЦ.

Ср. возр. — средний возраст во время пострига

В скобках указывается количество постриженных в монашество в год архиерейской хиротонии (из общего числа, указанного в графе).

Чтобы стать епископом, священнику надо первоначально стать монахом. Даже средняя цифра возраста пострига — 30,9 лет свидетельствует о том, что это происходит достаточно рано. В Церкви нет церковно-юридически утвержденных (например, в Уставе РПЦ) нормативов по дате пострига в монашество, но принято считать, что

<sup>1</sup> Данные о количестве насельников даются по: Davis N. P. 154.

лишь к 30 годам человек достаточно созревает, чтобы принять решение навсегда отказаться от возможности иметь семью и нести нелегкое бремя монастырского послушания. На том же возрасте пострига настаивали и чиновники Совета по делам религий.

Однако к реальной практике продвижения в епископы все вышесказанное имеет слабое отношение. Те, кто первоначально принял монашество и только потом получил священный сан, а это — ровно две трети от числа будущих епископов, были пострижены в достаточно юном возрасте — в среднем в 26,8 лет<sup>1</sup>. Из оставшихся 33,5 %, первоначально рукоположенных в священный сан, треть пострижена в монашество до 33 лет.

Таким образом, большая часть епископской корпорации уходит в монашество достаточно рано, что специфическим образом формирует ее мировоззрение.

Среди тех архиереев, которые вышли из белого духовенства, есть две группы. Одна из них — так называемые «вдовье протоиереи», похоронившие уже своих матушек и на склоне лет признанные годными для архиерейского служения. Для 14 из 16 лиц старше 40 лет архиерейская хиротония прошла в течение года после пострига. Что касается группы более молодых постриженников из белого духовенства, здесь скорее следует говорить о *целибатных* священниках. Они достаточно рано осознали свою неготовность жить семейной жизнью и вместе с тем не испытывали особого желания находиться в монастырях, а потому при посвящении в священный сан выбрали именно такой статус. Особенно такие тенденции характерны для УПЦ, которая демонстрирует высокий — почти достигающий равновесия с монашествующими — уровень представительства белого духовенства в епископате. Аналогичная ситуация и в других автономных церквях, кроме Белорусской, заимствовавшей российскую модель доминирования монашествующих. Главы Латвийской, Молдавской, Эстонской, Японской ПЦ, равно как и выросший в среде эстонских православных Патриарх Алексий II, — представители белого духовенства, постриженные специально под будущее архиерейство.

Работа будущего архиерея после семинарии достаточно равномерно раскладывается на указанные выше пять направлений, но все же его церковное служение в большинстве случаев проходит в более или менее элитарной среде и, скорее всего, в статусе монашествующего. Получив назначение на рядовую кафедру в российской или ук-

---

<sup>1</sup> Возраст самого старшего из группы МП, кого сразу стригли в монашество — 36 лет (самого молодого — 21), а вообще лиц старше 33 лет из 76 монахов — ныне архиереев МП — было всего 7 человек, против, например, 20 постриженных в возрасте не старше 24 лет. В украинском епископате диапазон меньше, а средний возраст более юн — все будущие епископы были пострижены между 23 и 30 годами. Епископат Иных ПЦ по этим показателям находится посередине.

раинской провинции, он, конечно, будет иметь в своем распоряжении несколько монастырей, учебное заведение, иногда сможет выезжать за границу или собеседовать с инославными. Однако его основным делом станет управление одной-двумя сотнями приходов. Но именно с этой сферой до своей хиротонии сталкивались лишь менее половины от рукополагаемых в архиереи священников. И только половина от них (и четверть от общего количества) реально побывала «в шкуре» приходского священника и прочувствовала его нужды и проблемы. Возможно, именно по этой причине епископат нередко принимает решения (например, назначает женатых и обремененных семьями *батюшек* в разрушенные и нищие храмы или часто перемещает их с прихода на приход), которые вызывают не столько протесты духовенства (за редким исключением они бесполезны<sup>1</sup>), сколько его отчуждение от архиереев.

## Динамика архиерейского служения

Для большинства исследований, затрагивавших рассматриваемую мною тему, стандартными показателями, демонстрирующими процесс социальной динамики в среде епископата, являются изменения в среднем возрасте рукоположения и среднем сроке служения архиереев.

Таб. 12. Усредненные данные о сроках рукоположения и служения архиереев, 2006 г.

	Количество	Средний срок служения	Средний возраст рукоположения
МП	105	15,6	41,2
УПЦ	41	15	39,5
Иные ПЦ	20	11,7	44
Итого	166	15	41

<sup>1</sup> Количество конфликтов между духовенством и архиереями велико. И хотя лишь малая часть из них заканчивается победами духовенства, за последние 15 лет они привели к снятию Священным Синодом со своих постов (с временным или постоянным отчислением за штат) нескольких архиереев, которым ставились в вину массовые перемещения приходских священников и другие конфликты с духовенством, хотя нередко они лишь дополняли обвинения в совершении других проступков (в первую очередь, финансового и сексуального характера). Так, были сняты или вынужденно подали в отставку епископ Хабаровский Гавриил (Стеблукенко, 1991), епископ Донецкий Ипполит (Хилько, 1996), епископ Томский Аркадий (Афонин, 1998), епископ Хустский Мефодий (Петровцы, 1998), епископ Екатеринбургский Никон (Миронов, 1999), епископ Корсунский Гурий (Шалимов, 1999), епископ Керченский Илларион (Алфеев, 2002), еще как минимум двое епископов — Гродненский Валентин (Мишук, 1994), Бендерский Викентий (Морарь, 1994) вынуждены были сменить кафедры из-за конфликтов с духовенством, а еще один (епископ Бельцкий Петр (Пэдуару, 1992)) по той же причине ушел в раскол.

Средний возраст рукоположения во епископы в настоящее время составляет 41 год. Это самый низкий показатель за последние три десятилетия, но не сильно отличающийся от предыдущих<sup>1</sup>. Он свидетельствует о том, что у руководства Церкви уже несколько десятилетий существуют критерии, позволяющие определить, сложился ли к 40 годам из перспективного молодого священника опытный администратор или церковный дипломат, достойный архиерейского посоха. Перешагнувшие 50-летний рубеж монашествующие и «целибатные» белые священники имеют мало шансов на хиротонию<sup>2</sup> и реализуют себя на других церковных поприщах — например, в *духовничестве*.

Показатель среднего срока служения епископата в настоящее время составляет 15 лет. Несколько старше по сроку своего служения архиереи, подчиняющиеся Московскому Патриархату; существенно моложе — епископат иных ПЦ. Последнее, как упоминалось выше, связано с резким увеличением количества кафедр в этих Церквях по сравнению с советским периодом (с 5 до 20, т. е. в четыре раза, в то время как в целом число кафедр всей РПЦ выросло лишь вдвое), образованием в недавнее время новых кафедр в Молдавской ПЦ и смежной в конце 1990-х гг. поколения архиереев в Японской ПЦ.

Как неоднократно отмечалось выше, хиротония во епископы во многом зависит и от стратегических «раскладов» во внутрицерковной политике. Если в 1970—1980-е гг. в епископате была высока доля выпускников ЛДАиС (в некоторые моменты даже больше, чем МДАиС), то в начале 1990-х гг. Московские духовные школы и стоящее за ними лаврское духовенство взяли реванш, вызванный рядом объективных и субъективных факторов. В советское время власть препятствовала рукоположению насельников монастырей, и потому в них — в первую очередь в ТСЛ и Почаевской лавре, — скопилось значительное количество «засидевшихся» в архимандритах достойных кандидатов на вновь открывающиеся кафедры. В то же время ЛДАиС выпускала не так много монашествующих (многие из них в 1960—1970-е гг. избрали этот путь

<sup>1</sup> Средний возраст рукоположения в 1950 г. — 53 года, в 1970 г. — 47, в 1974 — 38, в 1988 и 2000 гг. — 42 года. Данные по 1950, 1970, 1988, 2000 гг. даны по: *Сафронов С. Указ. соч.*, по 1974 г. — по: *Фуров С. Указ. соч. С. 277.*

<sup>2</sup> Хиротония подходящего для архиерейского служения священника во епископы может быть отложена на длительный срок по трем основным причинам: 1) активное участие в делах одного из церковных кланов, что может вызвать противодействие со стороны других кланов; 2) противодействие властей (во времена СССР) такому назначению по политическим мотивам, такие архиереи были рукоположены в 1990-е гг. после получения Церковью реальной независимости (например, покойный митрополит Ярославский Михай (Хархаров); 3) наличие у «белого» священника супруги или малолетних детей на попечении, что делает невозможным постриг в монашество и хиротонию. Это препятствие снимается по каноническим нормам после ухода супруги в монастырь или смерти, а на практике — и после обычного развода, и по мере взросления детей.

под прямым нажимом митрополита Никодима (Ротова)), не имела лоббиста в Синоде<sup>1</sup> и была сильно дискредитирована идеологически — как активным участием в экуменическом движении (что под влиянием ТСЛ и московского духовенства после 1993 г. стало считаться в Церкви «моветоном»), так и «предательством» многих ее выпускников, ушедших в 1989—1992 гг. на Западной Украине в УГКЦ и расколы.

Однако рукоположение одних лишь выпускников МДАиС, находящихся под влиянием почти неподконтрольных иерархии *духовников*, привело к другому перекосу. Некоторые *новоначальные* епископы через пару-тройку лет после хиротонии стали обличать руководство Церкви в «ереси экуменизма». Сложившаяся фундаменталистская группировка впервые всерьез заявила о себе на Архиерейском соборе 1997 г. и продолжала функционировать до собора 2000 г.

Это привело к резкому изменению кадровой политики МП в конце 1990-х гг. За четырехлетие, предшествовавшее собору 1997 г., было хиротонисано 17 епископов, непосредственно подчиняющихся МП. Из них лишь один мог считаться относительным либералом, поскольку был помощником митрополита Кирилла (Гундяева) по Смоленской епархии. Остальные представляли собой фундаменталистское лаврское монашество и, отчасти, консервативное провинциальное духовенство. Из 31 архиерея, рукоположенного в 1997—2005 гг., к этим категориям священнослужителей относилась только половина<sup>2</sup>, а 14 принадлежали к ученикам, подчиненным и родственникам «никодимовцев» — митрополитов Кирилла (Гундяева) и Ювеналия (Пояркова), Исидора (Кириченко), Хризостома (Мартишкина) и архимандрита Авеля (Македонова) (7, 4 и по одному человеку соответственно)<sup>3</sup>.

В епископате УПЦ в то же время наблюдалась противоположная

1 Правивший в 1990—1995 гг. архиерей — консервативный митрополит Санкт-Петербургский Иоанн (Снычев) критически относился к либеральному духу ЛДАиС.

2 Данные на 1.01. 2006. Корпорацию МДАиС и ТСЛ представляли (в скобках год хиротонии): Амвросий (Ермаков, 2004), Анатолий (Аксенов, 1998), Георгий (Данилов, 2002), Даниил (Доровских, 2001), Диомид (Дзюбан, 2000), Зосима (Давыдов, 2004), Евстафий (Евдокимов, 2000), Лонгин (Корчагин, 2003), Максим (Дмитриев, 2001), Панкратий (Жердев, 2005), Феогност (Гузиков, 2002), Феофилакт (Моисеев, 2002); провинциалы с образованием в МДАиС: Александр (Ишеин, 1998), Ионафан (Цветков, 1997), Кирилл (Наконечный, 1998), Савватий (Антонов, 2004).

3 Сотрудники ОВЦС: Игнатий (Пунин, 2005), Иларион (Алфеев, 2002), Марк (Головков, 2003), Меркурий (Иванов, 2000), Серафим (Мелконян, 2001), Феофан (Ашурков, 2000); подчиненные митрополита Ювеналия (Пояркова): Александр (Агриков, 2001), Вениамин (Зарицкий, 2003), Иосиф (Балабанов, 1999), Тихон (Недосекин, 1999); подчиненные или близкие родственники провинциальных «никодимовцев»: Игнатий (Пологрудов, 1998), Иосиф (Македонов, 1998), Тихон (Лобковский, 2004). Внутрицерковная ориентация непонятна: Иринарх (Грезин, 2002, хорошие связи с МДАиС, работал в ОВЦС, затем в епархии г. Москвы).

тенденция. Глубокие внутренние проблемы в Церкви, связанные, в том числе, с расколом в епископате, вызвали поиск «верных». Они должны были уравновесить доминировавшее в епископате бывшее белое духовенство из центральной и западной Украины — потенциальных раскольников, реальных автокефалистов (часть архиереев и сейчас открыто заявляют о необходимости получения от МП полной самостоятельности), а также бывших раскольников, принятых в архиерейском сане. Такие «верные» были найдены в числе монашествующих Киевской и Почаевской лавр (многие из них начинали в ТСЛ и Даниловском монастыре), а также среди уроженцев восточной Украины и России. Так, в числе семи епископов УПЦ, хиротонисанных уже в 2000-е гг., нет ни одного представителя ЛДАиС, зато четверо начинали свое образование в МДС в 1980-е гг. и закончили священническую карьеру настоятелями монастырей.

Табл. 13. Служение епископата РПЦ в архиерейском сане, на 2006 г.

	Епархия	Викариатство	УД МП, КЭ-КМ; СО; СК; СС*
МП	69 (18в)	20 (3к)	9 [16]
УПЦ	29 (11в)	6	5[6]
Иные ПЦ	17	1	2[2]
Итого:	115 (29в)	27 (3к)	16 [24]

\* Занимали должности Управляющего делами Московской патриархии (а также Киевского экзархата, Киевской митрополии), председателя Синодального отдела или Синодальной Комиссии МП, постоянных членов Священного Синода МП или УПЦ МП<sup>1</sup>.

( ) — из них в прошлом были в — викариями, к — занимали кафедру.

[] — суммарное число архиереев в нынешнем епископате, занимавших такие позиции.

Служение архиерея после хиротонии проходит в еще более строгих карьерных рамках, чем в бытность священником. Более половины (54,8 %, или 91 человек) нынешних епископов РПЦ были рукоположены в качестве епархиальных архиереев и далее несли служение именно в таком качестве. Треть (32 %, или 53 человека) были рукоположены в викарии (подчиненные ОВЦС, епархиальные, ректоры учебных заведений и настоятели монастырей), большая часть которых (29) впоследствии заняла архиерейские кафедры, а остальным, по всей видимости, это еще предстоит. И наконец, одна шестая часть (14,4 %, или 24 человека), пройдя через должности епархиальных архиереев и викариев, достигли позиции одного из руководителей Церкви.

При долгожительстве архиереев в сане и в штате РПЦ обращает на

<sup>1</sup> В этот список не включены должности руководителей Латвийской, Эстонской и Японской ПЦ ввиду их малого размера, не превышающего средней российской епархии, а следовательно, их невысокого внутрицерковного «веса».



себя внимание малочисленность последней группы, несмотря на то, что я максимально расширил список включенных туда должностей. Причиной стала низкая «ротируемость» на этих позициях<sup>1</sup>, точнее, перераспределение должностей внутри закрытого списка постоянных членов Священного Синода, которые одновременно являются руководителями большинства общецерковных отделов и комиссий.

На должности председателя ОВЦС или Управляющего делами МП обоснованно назначаются заслуженные архиереи с большим опытом церковного администрирования. Поэтому значительной ротации на этих постах быть не может, хотя и сохранение должности за одним неизбираемым лицом в течение 16—18 лет с точки зрения современного менеджмента — нонсенс<sup>2</sup>. На менее значимых должностях, уровня руководителей Учебного комитета, других Синодальных отделов и Комиссий, перемены более ожидаемы, но и тут властвует та же тенденция. Председатель Учебного комитета занимает свой пост 12 лет, председатель Отдела по делам молодежи, некогда действительно молодой и энергичный — 15<sup>3</sup>, председатели Миссионерского отдела и Синодальной комиссии по делам монастырей — 11 лет.

Вызовы провинциальных архиереев для участия в работе Священного Синода в качестве временных членов (на полгода) являются формализмом, поскольку им удается поприсутствовать максимум на трех заседаниях, на которых принимается до 40 пунктов повестки в день. Вникнуть в работу такого органа неподготовленному человеку, на мой взгляд, практически невозможно, зато есть шанс за это время через Синод решить «свои вопросы»<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> Список «падших ангелов» включает всего восемь человек, причем половина из них — фавориты Патриарха Пимена (Извекова), отлученные от руководства Церковью в 1990 г. новоизбранным Патриархом Алексием II.

<sup>2</sup> Не только потому, что часто рождает коррупцию и фаворитизм — это лишь часть проблемы. Длительное пребывание даже самого честного и непредвзятого лица на одном посту дает возможность развития одних аспектов порученного ему дела в ущерб другим (ресурсы-то всегда ограничены). Личные предпочтения, вкусы, взгляды, понимание общественной «пользы», накопление противоречий с интересами более молодых поколений отменить невозможно.

<sup>3</sup> Сам отдел был образован в 2000 г., Однако до того архиепископ Костромской и Галицкий Александр (Могилев) возглавлял исполнявшее те же функции Всецерковное Православное молодежное движение. В 1991 г. ему было 34, в 2006 г. — 49 лет.

<sup>4</sup> Единственная известная мне попытка обсуждать эту проблему на общецерковном уровне была предпринята на Поместном соборе 1988 г. Нынешний митрополит Волгоградский Герман (Тимофеев) внес предложение довести до десяти число временных членов Синода. Это бы не только увеличивало частоту появления провинциальных архиереев в Синоде, но и теоретически позволяло им заблокировать любую инициативу постоянных членов Синода в самом начале. Эта единственная поправка к принимавшемуся тогда новому Уставу РПЦ была сходу отклонена ведущим — митрополитом Киевским Филаретом (Денисенко, ныне *подвернутым анафеме* главой УПЦ КП), заявившим, что для этого «пока не наступило время». См.: Юбилей... С. 27.



На перспективу попасть в закрытую группы руководства уже в статусе архиерея, безусловно, влияет участие в деятельности ОВЦС. В настоящее время все, кроме одного, постоянные члены Священного Синода работали в ОВЦС на заметных должностях: председателя (трое), заместителя председателя и Патриаршего Экзарха в Западной Европе (по двое). На мой взгляд, такая ситуация свидетельствует о том, что в Священный Синод кооптируются в первую очередь епископы, за время работы в ОВЦС доказавшие способность (или продемонстрировавшие ее ранее и уже за это принятые в Отдел) к взаимовыгодному общению с высокопоставленными государственными чиновниками и прочими представителями светской элиты, а также к нескандальному и с мирской, и с церковной точек зрения поведению. Хотя косноязычные и пугливые в отношениях с «внешними» представители *церковного народа*, случается, поднимаются до постов начальников других Синодальных отделов, для них они становятся наивысшим достижением в церковной карьере<sup>1</sup>.

Около трети епископата после своего назначения прошла «школу ОВЦС» в должностях викариев отдела и руководителей подчиненных ему зарубежных епархий. Однако для большей части этих архиереев карьера завершилась относительно скорым возвращением на родину и назначением на самостоятельную кафедру на территории бывшего СССР с минимальными перспективами дальнейшего продвижения.

## Коллективный портрет

На ходе анализа биографического массива собралось достаточно информации, чтобы, опираясь на доминирующие характеристики, можно было рассказать о «среднем» епископе РПЦ, нарисовать его «коллективный портрет».

Он родился в конце 1940-х гг. в одном из четырех регионов бывшего СССР с повышенной православной религиозностью («монашеском Нечерноземье», Западной Украине., Черноземье или Донбассе), в простой рабочей верующей семье, живущей в пригородном поселке. Вполне вероятно, что мать водила его в детстве по храмам или возила в лавры и Псков, и среди его близких родственников были люди, уже служащие в Церкви. В начале 1960-х гг. он пережил шок, вызванный

---

<sup>1</sup> Яркий пример — карьера бывшего начальника Издательского совета МП (в 1995—2000 гг.) епископа Тихона (Емельянова). Призванный на этот пост с Новосибирской кафедры, он прославился серией скандалов и агрессивным отношением к околоцерковным журналистам и был в результате возвращен на ту же кафедру, с которой начал свою карьеру.

новой волной антирелигиозных гонений, издевательствами одноклассников и учителей за носимый им крестик, угрозами<sup>1</sup>. Это отбило у него желание учиться дальше в светском коллективе (тем более, что семья его вовсе к этому не побуждала), но не лишило его веры. Как только волна натиска на церковь немного спала, будущий архиерей начал помогать на службах священнику, а то и епископу в кафедральном соборе. Добрая монахиня, подвизавшаяся при храме, научила его читать по церковнославянски. Так что к моменту окончания школы перед ним не стоял вопрос, чему себя посвятить дальше.

Другое дело, что почти сразу его должны были призвать в армию, где пребывать в качестве «попа» некомфортно, поэтому год до нее он провел дома, помогая по выходным в храме. После службы он возвращается в родные края, еще год алтарничает, и затем его по рекомендации настоятеля (архиерея) берут в семинарию.

Четыре года в семинарии проходят незаметно — учеба, махание метлой во дворе МДАиС, службы, спевки, поиски *духовника*. Монастырский быт нравится, несмотря на строгость некоторых *послушаний*, — *благодатное* общение со *старцами* это с лихвой искупает. Практически единственный путь остаться в монастыре, где такие сложности с пропиской, — продолжить учебу в Московской духовной академии. По молитвам *старца* и личному ходатайству отца ректора (или регента, эконома, патриаршего викария) экзаменаторы закрывают глаза на «плаванье» абитуриента в элементарных вопросах.

Став студентом, он помогает на службе другому-третьему заезжему архиерею в качестве иподиакона. Затем аккуратного и чистоплотного юношу приглашают уже в старшие иподиаконы к кому-то из постоянных членов Священного Синода. И к третьему-четвертому курсу судьба определена.

<sup>1</sup> «Сегодня в крае двенадцать общеобразовательных православных гимназий, где учатся более девятисот детей. «Это просто замечательно, — говорит владыка, — что верующие дети имеют возможность учиться с такими же, как они, детьми, и не чувствовать себя в классе, что называется, белой вороной. Как же мне в детстве не хватало такого школьного единомыслия!..» *Ларина Н.* Пастырь земли Тюменской [интервью с архиепископом Тюменским и Тобольским Дмитрием (Капалиным), 1952 г.р.] // Радонеж: аналитическое обозрение. М., 2005. 12.05. Сюжет о школьных гонениях повторяется во многих интервью с архиереями и их биографиях: «Между тем учился Ваня неплохо, но заявление в свое время перед вступлением в пионеры о том, что он “верующий” и согласен вступить в пионеры таковым, повергло в шок директора Разинькова и всю учительскую корпорацию, вознамерившуюся с того момента не только “перевоспитать” самого “диссидента”, но и его родителей. Было все: и вызовы родителей, и угрозы лишить их родительских прав, и дикие окрики директора на “нерадивую” мамашу: “Да вы знаете, кем он у вас будет? Не человеком, он у вас монахом будет!”» Биография архиепископа Красноярского Антония (Черемисова) // Сайт Покровского кафедрального собора Красноярска [http://www.pokrov-sobor.ru/history2.shtml].

В двадцать семь лет — постриг, после чего из иподиаконов он становится иеромонахом, назначенным на мелкую административную должность в монастыре (далее академия заканчивается «на автомате») или в духовных школах — например, помощником инспектора МДС с преподаванием на заочном отделении.

Характерный пример такой судьбы изложен в официальной биографии руководителя Учебного Комитета МП архиепископа Евгения (Решетникова), опубликованной на сайте МДАиС: «[После техникума] последовала служба в армии, которая стала для него школой мужества, терпения, выносливости, не только физической, но и духовной. Атеистическая пропаганда в армии в ту пору была хотя и рутинной, примитивной и неубедительной, но исключительно навязчивой. Хотя религиозные убеждения церковно воспитанного юноши не подвергались там искушениям, но требовалось немалое мужество, чтобы исповедовать свою веру в нелегкой обстановке армейского быта, не проявляя малодушия или лукавства.

После демобилизации в 1979 г. Валерий, которого и раньше хорошо знал правящий архиерей Вятской (тогда Кировской) епархии епископ Хрисанф (ныне митрополит), поступает на службу в епархиальное управление, одновременно исполняя обязанности иподиакона владыки.

Год спустя по рекомендации своего архипастыря, успешно сдав вступительные экзамены, Валерий поступил в Московскую Духовную семинарию. Окончив в 1983 г. семинарию, он продолжил богословское образование в Духовной академии. В студенческие годы исполнял обязанности иподиакона Преосвященного ректора Московских духовных школ епископа (позже архиепископа) Дмитровского Александра. Близкое общение с архиереем, обладавшим незаурядными административными способностями, явилось для него хорошей школой служения Церкви на ответственных должностях<sup>1</sup>.

Но вернемся к нашему собирательному герою.

После окончания академии десять лет проходят в треугольнике Лавра — Москва (Елоховский собор, Чистый переулок, ОВЦС, Издательский отдел) — резиденция Патриарха в Переделкино. Лица и привычки четырех сотен человек, что там постоянно подвизаются, известны нашему герою еще со времен иподиаконства. Однако персоналии всего административного (как официального, так и неформального) аппарата Церкви — еще пять сотен человек, включая архиереев, *маститых* протоиереев, настоятелей богатых монастырей и зарубежных приходов, церковных предпринимателей, а также фаворитов и фавориток многих из вышеперечисленных, — становятся ему известны именно в

---

<sup>1</sup> Ректор — архиепископ Верейский Евгений (Решетников) // Сайт МДАиС. 2005 [http://www.mpda.ru/ru/school/basic/teachers/?id=5&i=1].

это десятилетие. На два года ему удается вырваться за границу, да еще куда — заместителем руководителя Русской духовной миссии в Иерусалиме (правда, весь срок он просидит в стенах миссии, за исключением редких вылазок к святым местам и нескольких обязательных сослужений), а по возвращении он становится благочинным Лавры.

Следить за порядком в большом монастыре — работа очень хлопотная, хотя и престижная. Как говорил один из занимавших ее в прошлом архиереев: «Каждый руководитель болеет душой за своих подчиненных. Пришлось и мне беспокоиться о братии»<sup>1</sup>. Два однокурсника-ОВЦСника — уже епископы, и ему хочется чего-то своего. Тем более что надо брать на себя заботы об овдовевшей матери и уже заканчивающем семинарию младшем брате, а с наместником у него напряженные отношения.

Благо викарий Патриарха держит ему «крышу» за неожиданно оказанную услугу, да былой покровитель — по прежнему Постоянный член Синода — когда заезжает в Лавру, зовет в гостевую келью попить чаю. Важно, что за это десятилетие он сподобился не попасть в водоворот ни одного из многочисленных скандалов, которые обычно не становятся известны широкой публике<sup>2</sup>. Лаврских монахов в епископы берут редко, но перестройка неожиданно открывает ворота церковного гетто. И во второй половине 1990 г., вскоре после избрания нового Патриарха, наш герой получает приглашение занять вновь от-

<sup>1</sup> «Возрождение России еще впереди...» [интервью с архиепископом Псковским Евсеием (Саввиным)] // Благовест. Самара. 2001. 13.04. [<http://www.cofe.ru/blagovest/article.asp?AID=1243>].

<sup>2</sup> Типичный пример несостоявшейся карьеры: Архимандрит Поликарп (Гришин), родился 19.12.1935 г. в Рязанской области. После окончания медицинского факультета работал хирургом в Рязани в распоряжении 4-го управления Минздрава. Был членом КПСС, откуда в 1970-е гг. был исключен за посещение храма. Познакомился с митрополитом Никодимом (Ротовым) и вошел в его близкое окружение. В 1976—1980 гг. — в ЛДА. В 1980 г. назначен настоятелем прихода св. Алексия в г. Лиепая (Латвия). Создал довольно большую молодежную общину, в том числе проводил беседы на дому. Дьякон храма Андрей Маслов написал в милицию заявление (по утверждению о. Поликарпа — под давлением КГБ. См.: Интервью О. Сибиревой с архимандритом Поликарпом (Гришиным). Рязанская область. д. Панино. 2006.1.08. Эл. архив автора.), в котором обвинил архимандрита Поликарпа в хранении оружия и антисоветской литературы, антисоветском содержании проповедей, гомосексуализме и финансовых нарушениях. По этому поводу архимандрита неоднократно вызывали на допросы в КГБ и МВД и в итоге аннулировали регистрацию. После чего он был вынужден вернуться в Рязань. (Сообщение о преследовании архимандрита Поликарпа // Материалы самиздата. Архив самиздата радиостанции «Свобода». 1987. 15.06. Вып. 19/87. АС № 5983.) В дальнейшем — клирик Брянской епархии, где вступил в конфликт с правящим архиереем. В настоящее время — клирик Рязанской епархии, в 2004 г. осужден правящим архиереем на епархиальном собрании за увлечение экзорцизмом или, точнее, за «шаманизм стопроцентный». (Заседание Рязанского Епархиального Совета // Рязанский церковный вестник. 2004. № 8—9. С.41, 42). Вместе с тем о. Поликарп является успешным *духовником* с сотнями, если не тысячами почитателей.

крытую кафедру в Среднем Поволжье. Где до сих пор и пребывает в мире и покое. Постриженная в монашество мать живет в архиерейском доме<sup>1</sup>. Младший брат — настоятель хорошего прихода в Подмосковье и вскоре станет благочинным района.

## Епископат как социальный конструкт и его аналог

Анализ данных о социальной динамике епископата РПЦ дает наглядное представление об архаичности системы управления Церковью. Они демонстрируют, что эта система элитарна, авторитарна, закрыта и опирается на малоэффективную в современных условиях модель «центр-периферия».

Элитарность системы лучше всего демонстрирует состав несменяющегося центрального органа управления РПЦ — Священного Синода. При формальной коллегиальности реальная власть в нем принадлежит группе «постоянных членов», уже более 30 лет являющихся ведущими церковными администраторами, сменяющими друг друга на должностях управляющего делами МП, руководителя ОВЦС, председателя Учебного комитета, позициях глав четырех-пяти важнейших (столичных) кафедр. В отличие от большинства других архиереев все они — выходцы из семей священников и церковнослужителей, с детства находились «в храме» на различных послушаниях, связаны узами если не юношеской дружбы, то как минимум давнего знакомства. Почти все они с начала 1960-х гг. принимали активное участие в «экуменической деятельности», связанной с именем митрополита Никодима (Ротова) и потому имеют общее прозвище «никодимовцы»<sup>2</sup>.

Сын эстонского священника (эмигрировавшего в свое время из революционного Петрограда), начинавший свою карьеру в шесть лет ал-

<sup>1</sup> В последние годы появилось много примеров создания определенного культа «мамы архиерея». Например, в сообщениях церковных агентств появлялись новости о смерти матерей митрополита Ставропольского Гедео́на (Докукина) (который ненадолго пережил свою родительницу) и митрополита Волгоградского Германа (Тимофеева), о скорби по умершей матери давно покойного архиепископа Варфоломея (Гондаровского) как о факторе епархиальной жизни с уважением говорил архиепископ Екатеринбургский Викентий (Морарь). Наиболее показательна цитата о матери епископов-братьев Капалиных: «Не могу вдогонку тому событию не сказать, если бы знали те учителя и журналисты, кого они позорили! Мать, которая дала Церкви митрополита, архиепископа и двух священников» (*Ларина Н.* Указ. соч.).

<sup>2</sup> Хотя в моих работах, посвященных идейным воззрениям епископата РПЦ, содержится более сложное деление как «никодимовцев», так и всего поколения архиереев, пришедшего к власти в Церкви в течение 1960-х гг., здесь по ряду причин приходится упростить картину. См.: *Митрохин Н.* Русская православная церковь: современное состояние... С. 174—235.

тарником, а затем продолживший ее в качестве старшего иподиакона епископа Таллинского, будущий **Патриарх Алексей II** во время учебы в ЛДАиС (вместе со старшим товарищем детства Вячеславом Якобсом — ныне митрополитом Таллинским) не мог избежать знакомства с духовником школ Михаилом Гундяевым. Его младший сын будущий митрополит Смоленский, руководитель ОВЦС Кирилл, правда, тогда только родился и примкнул к сообществу «никодимовцев» позже — в 1964 г., когда по личному благословению митрополита Никодима поступал учиться в ЛДАиС. Но его старший брат Николай Гундяев (ныне профессор СПбДАиС, в 1970-е заместитель председателя ОВЦС) стал участвовать в деятельности этой группы значительно раньше и во время учебы в ЛДАиС не мог не знать преподавателя этого учебного заведения, а затем и активного участника «экуменических» мероприятий, сына казахстанского священнослужителя, будущего митрополита Санкт-Петербургского Владимира (Котлярова). В той же группе активных молодых экуменистов состоял будущий митрополит Минский Филарет (Вахромеев), выходец из дворянской, крепко связанной лично с Патриархом Алексием I семьи (отец его позднее составил учебник музыки для духовных школ, поступление в МДС для него самого состоялось «хлопотно» Патриарха). А его приятель и соратник по иподиаконству у Патриарха, сын тамбовского священника митрополит Питирим (Нечаев) (ныне уже покойный) на протяжении более чем 30 лет — глава Издательского отдела МП. В эту же группу молодых экуменистов, сформировавшуюся к 1960-му году, вошел и нынешний митрополит Крутицкий Ювеналий (Поярков), с 11 лет прислуживавший в алтаре кафедрального собора Ярославля и помогавший молодому иеромонаху Никодиму (Ротову), а затем учившийся в ЛДАиС в те же годы, когда там пребывали старший Гундяев и Владимир (Котляров), а также сын старосты церкви из Хмельницкой области, прислуживавший в алтаре с девяти лет, нынешний митрополит Киевский Владимир (Сабодан). Таким образом, еще до 1962 г. оказались связанными между собой шестеро из восьми постоянных членов нынешнего состава Священного Синода РПЦ.

Из четырех постоянных членов Синода УПЦ, помимо митрополита Владимира, к клану «никодимовцев» могут быть отнесены двое: бывший иподиакон митрополита Никодима (Ротова), сын приходской активистки, митрополит Одесский Агафангел (Саввин), в 1967 г. унаследовавший за нынешним главой УПЦ должность ректора ОДС и активно участвовавший в экуменической деятельности в 1960—1970-е гг., а также, вполне вероятно, митрополит Харьковский Никодим (Руснак) — монастырский послушник с 17 лет, хиротонисанный во епископа вскоре после того, как побывал под началом будущего митрополита Никодима (Ротова) в Русской Духовной миссии в Иерусалиме, а после

хиротонии возглавлявший преимущественно заграничные кафедры. Ну и, конечно, «никодимовцем» с момента учебы в аспирантуре МДА (1965—1968) является не входящий в число постоянных членов Синода УПЦ глава ОВЦС УПЦ митрополит Винницкий Макарий (Свистун).

Примечательно, что при всех пертурбациях второй половины XX в. ключевые позиции (Патриарха или управляющего делами) в Священном Синоде удерживали уроженцы имперских столиц и их пригородов — Москвы (Патриархи Алексей I, Пимен (Извеков), управляющие делами МП митрополиты Сергей (Фомин), Дмитрий (Капалин), архиепископ Киприан (Зернов)) и Санкт-Петербурга (Патриарх Алексей II — с учетом происхождения его родителей и его собственного образования)<sup>1</sup>.

Из нынешних постоянных членов Синода подавляющее большинство не имеет светского образования за рамками средней школы, и просто никто — опыта работы в светских учреждениях. Почти никто не служил в армии, но зато почти все они были помощниками (с разного возраста и в разном статусе, но чаще всего иподиаконами) руководителей Церкви предыдущего поколения.

В своей деятельности в рамках епископата большинство постоянных членов Священного Синода опираются на неформальные кланы (8—15 человек) учеников и бывших подчиненных, обязанных им выдвижением<sup>2</sup>. Навык церковного администрирования, полученный в период иподиаконства или других послушаний, «близких к телу» руководителей Церкви, позволяет интегрироваться в епископат и тем священнослужителям, кто не вовлечен в деятельность этих кланов. Но для этого священник должен либо принадлежать (и не просто, а занимая ответственный пост) к корпорации одного из четырех крупнейших монастырей, в которых базируется церковное руководство (ТСЛ, КПЛ, Почаевская лавра, Данилов монастырь)<sup>3</sup>, либо иметь

<sup>1</sup> Единственным исключением был управляющий делами МП при Патриархе Алексии I — пропопесвитер Николай Колчицкий, принадлежавший к киевлянам, особенно опекаемым покойным Патриархом.

<sup>2</sup> Единственный постоянный член Синода, не имеющий четко атрибутируемого клана «за плечами», — митрополит Санкт-Петербургский Владимир (Котляров). Представляется вероятным, что это связано с его специфическим характером.

<sup>3</sup> В ТСЛ помимо МДАиС находится официальная резиденция Патриарха Московского, и ежегодно в день памяти св. Сергия Радонежского проходит неформальный архиерейский собор. В КПЛ находятся официальная резиденция митрополита Киевского и КДАиС. В Почаевской лавре не размещены структуры синодального управления, но она де-факто рассматривается как резиденция митрополита Киевского и «центр управления» УПЦ МП в западно-украинском регионе. В частности, там ежегодно в день празднования Почаевской иконы Божьей матери проходят межпархиальные собрания духовенства региона. В Даниловом монастыре располагаются официальная резиденция Патриарха Московского и ОВЦС.



влиятельного покровителя, видящего его своим преемником на собственном посту.

При этом происходит определенная селекция кадров. Лучшие, с точки зрения Синода, а именно, дисциплинированные и сравнительно образованные, а также надежные во всех отношениях монашествующие из опорных монастырей и учебных заведений остаются в центре России<sup>1</sup> или же отправляются в своеобразное «турне» по непрестижным епархиям Сибири и Дальнего Востока — с перспективой, в случае обнаружения заслуг, оказаться к концу карьеры поближе к Москве. Бывшее белое духовенство, как правило, распределяется на обжитую периферию или даже рукополагается специально под ее нужды. В первую очередь это касается нерусских окраин, не желающих видеть «московского» монаха во главе епархии, но и не готовых выдвинуть своих монашествующих, кандидатуры которых удовлетворяли бы Москву.

Показательным примером является судьба нынешнего епископа Черниговского Амвросия (Поликопы). Он был хиротонисан (первоначально — в викарии) из числа вдовых протоиереев, по инициативе прежнего архиерея — митрополита Черниговского Антония (Вакарка). Однако его выдвижение не могло произойти без поддержки влиятельнейшего митрополита Харьковского, постоянного члена Синода УПЦ Никодима (Руснака), одним из ближайших помощников которого он был почти четверть века. Свою роль, несомненно, сыграло и его иподиаконство у Патриарха Пимена (Извекова) в годы учебы в МДА.

Интеграция в епископат, как в корпорацию, в рамках кланов или получение сана в виде наследования кафедры не должны сами по себе вызывать осуждение. С точки зрения социальных практик это вполне естественный процесс. Где может получить будущий архиерей навыки церковного администрирования, если это не является предметом обучения ни на одном уровне церковного образования? Как хранитель конструкции Церкви (в том виде, как она понимается в настоящее время) — епископат или его центральный управленческий орган, Священный Синод, — могут проверить адекватность будущего епископа его новому сану, если нет процедур конкурсности, тестирования, выборности, независимой оценки кандидата (например, со стороны прихожан или свободной от давления, «но сохраняющей чувство от-

<sup>1</sup> О том, что подобные вещи в Церкви осознаются, свидетельствует фраза бывшего постоянного члена Священного Синода и бывшего управляющего делами МП, а ныне митрополита Воронежского Сергия (Фомина): «В напутственном слове [на епархиальном собрании монашествующих] митрополит Сергей указал, что именно монашествующим надлежит быть опорой правящего архиерея, о чем свидетельствует многовековой опыт Церкви» (цит. по: Руководство Воронежской епархии провело собрание монашествующих в целях предупреждения псевдостарчества // Благовест-инфо. 2006. 29.03).



ветственности церковной прессы)? Только если за него поручится какой-то солидный член корпорации, готовый ради этого человека рискнуть своей репутацией или даже в перспективе передать ему свой пост.

Другое дело, что такие механизмы раздела и передачи власти архаичны. Они устарели не только с точки зрения современного светского общества, стремящегося к максимальной открытости подобных процедур, и не только по сравнению с другими, функционирующими длительное время религиозными организациями, которые применяют те или иные законодательно оформленные формы внутреннего контроля церковных «низов» за «верхами». Но они «шаг назад» даже для самой РПЦ, проходившей в первые два десятилетия XX в. через процесс добровольной модернизации (в частности, введшей выборность епископата духовенством и верующими епархии, использование процедуры «жребия» в выборе Патриарха), но затем свернувшей его в силу причин политического и правового характера.

Однако уровень образования и социальное происхождение подавляющего большинства нынешних епископов (как и их советников из числа преподавателей церковных учебных заведений и сотрудников ОВЦС) пока не дают им, как элите Церкви, возможности осознать необходимость и неизбежность перемен, точнее, возвращения (с большим опозданием) на путь, намеченный в начале XX в., — как в церковном управлении, так и в других сферах церковной жизни. И в этом их отличие от церковной элиты первой половины XX в., обладавшей совершенно иным кругозором, порожденным соответствующим образованием и воспитанием.

Даже Патриарх Алексей I (Симанский) в 1940—1960-х гг. целенаправленно рукополагал в епископы не просто «крепких в вере» священников, но людей, имевших высшее светское и в первую очередь университетское (юридическое, историко-филологическое, медицинское) образование<sup>1</sup>.

Нельзя сказать, что некоторые умные и критичные современные архиереи этого не осознают. На Поместном соборе 1988 г. нынешний митрополит Вильнюсский и Литовский Хризостом (Мартишкин) говорил коллегам: «Посмотришь на своего собрата, идет, под собой ног

<sup>1</sup> См.: *Митрохин Н.* Кадровая политика Московской Патриархии и формирование этнонационалистической доктрины в Русской православной церкви в 1950-х гг.: епископы, реэмигранты и катакомбы. Доклад на конференции «Современный русский национализм и ретроспективный взгляд на XX век». Организована Франко-Российским Центром научных связей по общественным и гуманитарным наукам (М., 15.06.2006). Изложение см.: *Перунов И.* Феномен «Русского Бога» — «следствие запоздалой модернизации общества». Два доклада на семинаре в ИНИОНе // Портал «Кредо.ру». 2006. 16.06. [<http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=44289&type=view>].

не чувствует... А что у него? Какие знания? Ведь если мы сопоставим образование дореволюционное с нашим современным богословским образованием, то оно не идет ни в какой счет. Когда читаешь ЖМП, кого рукополагали в архиереи в 40-е гг., после 1943-го — пожилых, но они были с прекрасным светским или духовным образованием... Но самое главное, они имели свое внутреннее убеждение и богатый мир»<sup>1</sup>. Но это и другие подобные замечания остаются «гласом вопиющего в пустыне», не приводящим не только к каким-либо реальным переменам, но даже к дискуссии.

Крайне низкий уровень образования и общей культуры епископата, на мой взгляд, является следствием не только и не столько объективных исторических причин — в том числе усилий советских властей, препятствовавших приобщению к Церкви образованной молодежи. И не только говорит о неготовности руководства Церкви делать ставку на людей с высшим светским и заграничным религиозным образованием. Ситуация в элите в условиях самостоятельной жизни Церкви отражает положение в низах, в массах, в данном случае — в *церковном народе*. При том, что среди современных православных активистов — мужчин, безусловно, немало людей с высшим светским образованием, нет никаких оснований предполагать, что они составляют, например, 80 % или хотя бы 60 % от общего количества потенциальных священников или архиереев.

Интеллигентный юноша с административной хваткой, готовностью к социализации в специфической священнической среде и без канонических «противопоказаний» (второбрачие, невинная кровь на руках и очевидные признаки заболеваний) в 1960-е и в 1970-е гг., и тем более в последующий период, вполне мог стать священником.

Об этом свидетельствует история А. Огородникова — одного из лидеров движения религиозного возрождения среди советской интеллигенции в 1970—1980-е гг. Вскоре после освобождения по горбачевской амнистии для политзаключенных, после десяти лет заключения, отбытого за создание православного молодежного семинара, бывший ВГИКовец встретился с наиболее либеральным из постоянных членов Священного Синода (в частности, покровителем и почитателем о. Александра Меня) митрополитом Крутицким Ювеналием (Поярковым) и беседовал с ним в течение трех часов, передавая пожелания участников движения. Но еще в самом начале беседы митрополит обозначил свое понимание сути их диалога, заявив, что если бы Огородников вовремя пошел учиться в семинарию (подразумевая: вместо того, чтобы заниматься «политикой», пусть и христианской), то к моменту

<sup>1</sup> Юбилей... С. 24—25.

этого разговора был бы уже епископом или настоятелем крупного прихода<sup>1</sup>. Судьбы самого А. Огородникова (ныне возглавляющего небольшую церковно-общественную организацию), его брата — в монастыре Рафаила, ушедшего из технического вуза в Псково-Печерский монастырь, но затем изгнанного на бедный сельский приход за бунтарство, и еще одного *воцерковленного* их усилиями ВГИКовца — в монастыре Тихона (Шевкунова), перетерпевшего в Псково-Печерском «причуды» наместника и в итоге ставшего архимандритом, руководителем крупного Сретенского монастыря в Москве, — демонстрируют диапазон тех возможностей социализации, которые Церковь еще в первой половине 1970-х гг. предлагала для интеллигентных молодых людей. Каждый, собственно, выбирал по интересам и складу характера<sup>2</sup>.

Более того, легкость церковных карьер многих из них, стремительно пролетавших «промежуточные» позиции и назначавшихся на ответственные и престижные посты, связанные с заграничной или академической работой, свидетельствует, что у *батюшки* с высшим светским образованием, возможно, было даже больше шансов на хорошую карьеру, чем у «среднего» собрата по корпорации. Но сколько таких людей было количественно среди мужской составляющей *православного народа*? Способны ли они были сформировать «критическую массу», которая могла бы дать новый толчок развитию Церкви, адаптировать ее к изменившимся условиям и ее новой роли в обществе?

Состав современного епископата, где людей из семей «интеллигентов» или «служащих» — менее четверти, четко свидетельствует, что таковых было немного. Нынешние руководители Церкви попросту не имели большого выбора. В этой ситуации неприменима известная русская поговорка «каков поп, таков и приход». Если отдельно взятый священник мог формировать свой приход из единомышленников — что нередко и происходило, — то все же в целом епископат формировался **всем** православным народом.

В условиях, когда в советский период старая элита Церкви оказалась истреблена или вымерла, а целенаправленному формированию новой высокообразованной (что предпринималось при Патриархе Алексии I, особенно в 1945—1960 гг., но полностью прекратилось при Патриархе Пимене) власть оказывала противодействие, в епископат

<sup>1</sup> Прием митрополитом Крутицким и Коломенским Ювеналием Александра Огородникова. 5.05.1987. // Материалы самиздата. Архив самиздата радиостанции «Свобода». 1987. 29.06. Вып. 21/87. АС № 6009.

<sup>2</sup> Весьма интересны недавние рассуждения на эту тему бывшего секретаря Псковской епархии, который привечал и контролировал диссидентов (будучи сам выходцем из их среды), желающих *воцерковиться*. См.: *Попов Владимир, протоиерей*. Многие из нас живут не в Церкви, а в молве // Пресс-служба Псковской епархии. 2006. 29.09. [[http://www.pskov-eparhia.ellink.ru/browse/show\\_news\\_type.php?r\\_id=2292](http://www.pskov-eparhia.ellink.ru/browse/show_news_type.php?r_id=2292)].

естественным образом интегрировались представители *православного народа* — аккуратные, деловитые, голосистые и сообразительные мальчики из рабочих и крестьянских семей, не видящие для себя смысла в послешкольном светском образовании (хотя, может быть, по настоянию родителей или на всякий случай получающие техническую специальность)<sup>1</sup> и стремящиеся обрести престижную в глазах их референтной группы и дающую устойчивый доход (рисковую навлечь гневные обвинения, но все ж) профессию.

Насколько высоко могла занести их судьба, по всей видимости, они в начале своих церковных послушаний не задумывались. Уже работа священником была очень большим достижением для человека, которого в ином случае ждала та же «карьера», что и у его родителей и школьного окружения: в лучшем случае стать профессиональным военным или милиционером, в нормальном — сменить отца на стройке, заводе, шахте, в колхозе, в плохом — попасть в криминальную компанию, а затем — в лагерь.

Для того чтобы происходящее в епископате стало понятнее, мне показалось уместным найти ему аналог и, абстрагируясь от специфического имиджа епископата, возносящего его в глазах многих членов общества на особую ступень (вплоть до многочисленных призывов отказаться от его изучения и оценки), посмотреть, что происходит с похожими социальными элитами. Для проведения адекватного сравнения нужно было найти группу официально избранных (или назначенных в рамках внутрикорпоративного законодательства) и занятых на полной ставке руководителей некоего достаточно крупного иерархического самоуправляемого (т. е. напрямую не зависящего от государства) сообщества (социального института), стабильно действующего на постсоветском пространстве, максимально близких нынешнему епископату по социальному происхождению и образовательному уровню.

Перебрав достаточно скромный список крупных самоуправляемых социальных институтов (Российскую Академию наук, творческие союзы, политические партии), я остановился на двух элитах, наиболее близких епископату по социальным характеристикам. Ими оказались руководство профессиональных союзов и сообщество «воров в законе».

<sup>1</sup> «С детства мы воспитывались в вере. Другой разговор, что до тех пор, пока мне не исполнилось 13 лет, я и не догадывался, что мой отец — священник. Отцу приходилось скрывать свой сан, за ним охотились работники госбезопасности, мы много переезжали.—Сам я, когда решил стать священником, то сначала приобрел себе гражданскую специальность, которая, как я считал, может пригодиться мне в лагере». Интервью с митрополитом Владимиром (Котляровым) // Смена. СПб. 1996. 9. 2.

К сожалению, мне не удалось найти современных исследований о профсоюзной элите бывшего СССР, хотя не исключаю, что подобные имеются<sup>1</sup>. А вот о сообществе «воров в законе» есть достаточно научных работ<sup>2</sup>.

Сообщество «воров в законе» (криминальная элита, поддерживающая идею «воровского братства») имеет сложную иерархию. Продвижение в ней связано с личными заслугами на почве отстаивания корпоративных интересов перед властями и конкурирующими криминальными сообществами. Обязательно прохождение этапов инициации — в том числе тюремного опыта, а также соблюдение ряда «канонических» правил (не служить в армии и правоохранительных органах, не быть (даже в прошлом) членом КПСС или даже ВЛКСМ, не быть женатым). Саму процедуру избрания «вором», помимо рекомендаций от двух-трех братьев, предваряет рассылка *маяв* (в тюрьмы и на волю) со сбором информации о кандидате. Что касается ритуальной стороны, то само посвящение в вору — коронование — проводится в присутствии не менее двух-трех действующих воров, перед другой *братвой*, и закрепляется нанесением соответствующих новому статусу татуировок<sup>3</sup>. Как известно, существует и процедура развенчивания — раскоронования за допущенные «канонические» отступления и проступки перед сообществом. Это решение также принимается на общем собрании — «воровской» сходке, созываемой по определенным правилам. Посвященные в «воры», а также занимающие более низкие ступени криминальной иерархии «авторитеты»

<sup>1</sup> В частности, я полностью не уверен, что подавляющее большинство лиц, входящих в руководство профсоюзов, имеет низкий образовательный уровень, хотя имею основание это предполагать.

<sup>2</sup> Мои суждения о сообществе «воров в законе» и соответствующих ритуалах основаны на следующих исследованиях: *Абрамкин В., Чеснокова В.* Тюремный мир глазами политзаключенных 1940—1980-е гг. М.: Муравей-Гайд, 1998; *Балдаев Д.* Татуировки заключенных. СПб: Лимбус-пресс, 2001; *Бердинский В.* История одного лагеря («Вятлаг»). М.: Аграф, 2001; *Говоров И.* Преступность и борьба с ней в послевоенном Ленинграде (1945—1955). СПб: Издательство Санкт-Петербургского университета, 2004; *Гуров А.* Профессиональная преступность прошлое и настоящее. Москва, Юридическая литература, 1990; *Ефимова Е.* Современная тюрьма: Быт, традиции и фольклор. М.: ОГИ, 2004; *Разинкин В.* Цветная масть: элита преступного мира (эл. версия); *Сидоров А.* Подлинная история воровского братства. Жиганы, уркаганы, блатари. 1917—1940. М.: Эксмо, 2005; а также межуарной литературе: *Бадаш С.* Колыма ты моя, Колыма. New York: Effect publishing, 1986; *Сечкин Г.* На грани отчаяния. М.: Рипол-классик, 2003; *Ямпольский А.* ГУЛАГ 80-х. Рассказы о пережитом. Иваново: «Иваново», 1998. Некоторые соображения по поводу воров в законе и криминальной субкультуры высказаны мною в следующей работе: *Митрохин Н.* Русская партия: движение русских националистов в СССР. 1953—1985 гг. М.: Новое литературное обозрение, 2003. С. 53—60.

<sup>3</sup> Их наличие у других лиц строго карается.

получают под свой контроль определенную территорию, за которую они держат ответ перед всем криминальным сообществом. «Воры в законе» — преимущественно выходцы из городских низов, очень часто из семей рабочих, Однако наибольшим авторитетом в их среде (во всяком случае, до недавнего времени) пользовались дети профессиональных преступников, еще лучше — родившиеся и проводившие свои детство и юность (и большую часть жизни) в естественном для них социуме — тюремном.

Таким образом, наблюдается много общего в механизме формирования епископата и сообщества «воров в законе» (в том числе сопутствующие ритуалы), их «качестве» с точки зрения таких социальных показателей, как происхождение и уровень образования, в их активной сегрегации от всех форм общественного и государственного контроля. Показательно, что эти сообщества декларируют нарочито примитивное писаное право, регулирующие внутрикорпоративные стандарты поведения. Оно де-факто отдается на откуп авторитетов, которым элитным сообществом делегированы большие полномочия в ответ на большую ответственность<sup>1</sup>. И уже они, сохраняя «общий дух» «закона», трактуют его с помощью разнообразных вербальных нарративов. А там, где, по их мнению, не действует убеждение, применяется физическое насилие.

В настоящее время в штате епископата РПЦ находится, как минимум, двое архиереев, «прославившихся» избиениями неугодных или «подвернувшихся под руку»: архиепископ Гавриил (Стеблuchenko), зарекомендовавший себя в этом качестве в бытность настоятелем Псково-Печерского монастыря и продолживший в том же духе после архиерейской хиротонии (за что на три года попал под запрет), и митрополит Омский Феодосий (Процюк), получивший во время пребывания на берлинской кафедре известность в местной прессе за избиение знакомой посреди улицы. Многочисленные затрещины и тычки, раздаваемые архиереями иподиаконам и алтарникам за нерадивость, тупость и сонливость, — и вовсе обычное дело, отрефлексированное разве что в современном церковном фольклоре.

Например, имеющий высшее физико-математическое образование 30-летний секретарь епископа Ниспоренского Петра (Мустьяце)

<sup>1</sup> Конечно, официально существующий Устав РПЦ в редакции 2000 г. значительно больше по объему и сложнее по конструкции, чем тот или иной вариант «воровского закона», кодифицированный и зафиксированный в форме «маляв» — «воровских» писем, рассылаемых лидерами сообщества его участникам (см., например, *Разинкин В. Указ соч.*), однако по сути своей сводится к тому же. Архиерей (или их сообщество в масштабах Церкви) имеет право по своему усмотрению карать и миловать, распоряжаться имуществом в соответствии с одним общим принципом — поддержанием порядка.

А. Ставер на вопрос интервьюера «А если [в своей работе] упустили что-нибудь, то что — премиальных лишают?» отвечает так:

— Нет, у нас другой тип взаимоотношений. Он — ближе к семейным. Если что — владыка Петр может и за ухо подергать. Но это редко... Я стараюсь, ведь это необыкновенный человек<sup>1</sup>.

Таким образом «дух» обоих социальных институтов — Церкви и мира профессиональной преступности — определяется мужскими, малообразованными, манифестационно маскулинными, агрессивно закрытыми для всех «внешних», оппозиционными государственной власти сообществами, формирующимися в изолированной от женщин среде (тюрьмах и монастырях)<sup>2</sup>.

В своем отношении к инфраструктуре, переданной им под контроль элитными сообществами, они исходят в первую очередь из собственных интересов, а потом уже реагируют на нужды подчиненных. Мнение духовенства и верующих (равно как и «мужиков» для «воров») для архиереев значения не имеет, хотя они и могут быть свидетелями в процессах над членами элит. При этом приходы и даже их объединения (благочиния) далеко не всегда рады содержать епископа и при первой возможности стараются ограничить его вмешательства в свои дела<sup>3</sup>. Равно как и сокамерники не всегда готовы принимать «помощь» воров в законе (на чем де-факто держится их система) в деле

<sup>1</sup> *Субботович И.* Благословен на должность секретаря // Независимая Молдова. 2006. 21.04.

<sup>2</sup> Вот один из образцов многочисленных поучений духовенства, датирован рубежом 1960—1970-х гг. и принадлежит настоятелю Псково-Печерского монастыря архимандриту Алипию (Воронову): «Лучше жить с аспидом — самой злой змеей, нежели со злой женой», — говорит русская пословица; и еще русская пословица: «Где не справится жена, туда посылается сатана». Такие злые, коварные жены имеют большую частью влияние над порочными мужьями... Стремление женщины управлять государством есть безумство... Вы, женщины, не должны обижаться, потому что женщина не есть целое, но часть целого. Часть не может быть главой. <...> Женщина есть часть, а не глава, глава есть муж. В Евангелии сказано, что Господь накормил в пустыне пять тысяч человек — кроме жен и детей. Жена должна знать, почему она создана, знать свое назначение. Она есть помощница мужа, должна воспитывать детей в страхе божьем. Главой нашего христианского сообщества являются священники, которые ведут за собой в Царство Божие и жен, и детей, постоянно учат, что в Царство Божие надо идти путем смирения. Но среди наших христианских жен есть много и злых иродиад, которые не принимают этих поучений священников, а сами хотят поучать их. Но какой бы ни был священник, он и есть служитель Бога, облеченный властью свыше». Цит. по: Дорогие сестры, не уподобляемся ли мы Иродиаде? // Омские епархиальные ведомости. Омск. 2004. № 3 (175). С. 8.

<sup>3</sup> Это демонстрирует как история Церкви времен смуты 1920-х гг., так и современная ситуация на Западной Украине, где приходы имеют реальную возможность выбирать между епископами разных конфессий, а потому, даже оставаясь в формальном подчинении УПЦ Московского Патриархата, обладают высокой (и немислимой в Центральной России) степенью автономности от епархиального управления. (См.: *Митрохин Н.* Худшее, конечно, впереди...)



разрешения внутренних конфликтов в обмен на зачастую принудительный и довольно серьезный оброк.

Возможно, сравнения епископата и верхушки криминалитета даже в научном тексте выглядят шокирующими. Но с позиции социолога не столь важно, чем занимается каждая из этих элит. Очевидно, что они, состоя главным образом, из представителей «простого народа», воспроизводят и его формы самоорганизации и стиль отношений, которые с позиции «образованного класса» кажутся архаичными. Управленческие практики этих элит отсылают нас к периоду раннего средневековья: с принудительными сервисами княжеских дружин по отношению к сельским и городским общинам (насильственное взимание дани в обмен на обещание защитить от внешнего врага)<sup>1</sup>, с обладающим слабой легитимностью и при том весьма вольно трактуемым законодательством, с закреплением далеким и недоступным простому человеку центральным органом территорий за наместниками с широкими полномочиями и большими кулаками и т. п.

## Заключение

Архаичная социальная конструкция, созданная или поддерживаемая выходцами из низших классов с невысоким уровнем образования, порождает специфическое поведение своих членов.

Во-первых, очевидное стремление к унификации и жесткой регламентации поведения всех участников по отношению к друг другу (ведь в противном случае они будут вести себя «как Бог на душу положит», реализуя не скованные хорошим воспитанием или контролем общины низменные инстинкты), определение очевидных границ, отличающих это сообщество от любого другого, — от формы одежды и используемого слэнга до утверждения жестких рамок для допустимых в сообществе (во всяком случае, к открытому выражению) политических и социальных взглядов<sup>2</sup>.

Трудно не согласиться с замечанием С. Сафонова: «Получая епископский сан, человек вступает в особую корпорацию, членов которой

<sup>1</sup> Наглядным примером стала судьба киевского князя Игоря (мужа княгини Ольги — известного персонажа русской истории), убитого в 945 г. древлянами (соседним с руссам славянским племенем) за чрезмерное налогообложение в рамках ежегодного похода по их деревням. А Новгород с более сильной городской общиной избрал иную модель и князей вместе с дружиной нанимал исключительно для ведения военных действий, внимательно следя за тем, чтобы их услуги не стали «принудительными сервисами».

<sup>2</sup> См.: раздел «Церковь как политическая партия» / Митрохин Н. Русская православная церковь... С. 257—267.



сближает не только обладание особой благодатью и полномочиями. Даже чисто внешне, благодаря “единой форме одежды”, сложившейся традиции ношения бороды, особому образу жизни и приобретаемой комплекции епископы обладают удивительной физиономической однородностью»<sup>1</sup>.

Во-вторых, выработка жестких практик, связанных с унификацией среды общения. Среда *воцерковленных*, в которой культивируется *послушание*, это, конечно, не камеры «малолеток», где выросшие на улице «буйные головы» через соблюдение системы жестких запретов получают уроки дисциплины и ответственного поведения от сверстников и старших товарищей и за их нарушение подвергаются жестоким наказаниям<sup>2</sup>. Но монастырская жизнь, где встречается немало эпизодов изощренных издевательств в качестве кары за «своеволие», весьма ее напоминает.

Один из монахов крупного и известного крымского монастыря рассказывал мне об этом без особых эмоций: «Телесные наказания в монастыре назначаются только за пьянство и курение. По распоряжению настоятеля отец Венедикт порет уличенного в курении кизиловой палкой (под контролем отца Силуана) 14—15 раз. У него очень сильный удар, за то его и поставили на это «послушание». За пьянство он же бьет по заднице 25 раз пустой бутылкой. В монастыре скрыться и скрыть свои пристрастия невозможно. У нас известно, кто любит покурить, и все места для этого — наперечет. Это несколько овражков в нашем ущелье. Поэтому если кто видит, как такой-то пошел в таком-то направлении в такое-то время, то он сразу звонит по телефону внутренней связи настоятелю, а то и отцу Венедикту, и ему об этом говорит. Так что тот ловит отступника практически с сигаретой в зубах. И у того есть выбор — либо собирать вещи и идти из монастыря, либо — с покаянной к наместнику. После второй экзекуции люди могут бросить монастырь, после четвертой, как правило, отказываются от курения. Я сам не курю, но подобных методов не одобряю. Других известных грехов, от которых бы лечили таким образом, я не знаю, никого не ловили»<sup>3</sup>.

Методы православного воспитания включают не только порку, но и голод, недосыпание, тяжелые физические упражнения (в частности, многократные поклоны), непосильную работу, а также, конечно, моральное давление.

В результате — и в первую очередь в среде монашествующих, пос-

---

<sup>1</sup> Сафронов С. Указ. соч. Эл. версия.

<sup>2</sup> Особенно подробно см.: Ефимова Е. Указ. соч.

<sup>3</sup> Интервью Н. Митрохина с отцом N, насельником Свято-Успенского монастыря Симферопольской епархии. Крым. 2003. 4.09. Рабочие записи. Архив автора.

тавляющей, как видно из произведенных мною подсчетов, основные кадры для епископата, — вырабатывается привычка все делать «по благословению», атрофируется способность брать ответственность (особенно публично) на себя и, как следствие, возникает растерянность в ситуации, когда этого благословения, особенно на незнакомое дело, спросить не у кого.

В-третьих, исходящая из первых двух пунктов неуверенность при попадании в другую среду или при столкновении с новыми проблемами и вызовами. Вопрос к епископу (или подавляющему большинству священников) даже на темы, связанные с его непосредственным кругом обязанностей, исходящий от журналиста, исследователя или просто постороннего человека, не принадлежащего к *воцерковленным*, зачастую вызывает замешательство и мучительные поиски «правильного ответа» — о чем в мягкой форме сказал и будущий митрополит Кирилл в приведенной выше цитате о выпускниках Духовных школ. Поэтому, например, епископы за редким исключением предпочитают давать интервью (в тех редких случаях, когда это происходит) епархиальной прессе или же требуют от светских журналистов предварительный список вопросов, ответы на которые подготовит епархиальная пресс-служба. В результате происходит сокращение среды общения (непонятный, а потому неприятный вопрос могут задать при выступлении в любой светской аудитории и даже при посещении закрытого приема, организованного *мирскими* людьми), ограничение ее близким кругом — не только вообще верующих или *воцерковленных*, но и ближайших сотрудников, — принимающее у ряда архиереев болезненный характер<sup>1</sup>.

В-четвертых, неуверенность в контактах с *мирскими* и даже *воцерковленными* ведет к сакрализации собственной персоны, как обретающей вместе с хиротонией особые и резко возвышающие качества. Не подвергаемые никем сомнению архиерейская преемственность и право на совершение ряда таинств становятся в этой интерпретации «индальгенцией» для совершения практически любых действий и одновременно «охранной грамотой» от злоумышленников. Соответс-

<sup>1</sup> В очень обстоятельном, хотя и малоизвестном, самиздатском документе начала 1988 г., посвященном анализу проблем Церкви, говорится: «У нас нет практически никаких возможностей общения верующих со своими епископами, кроме присутствия за богослужением, если его возглавляет епископ. Даже в небольших епархиях епископы — за редчайшими исключениями — прежде всего администраторы, ревниво относящиеся к своему престижу и избегающие всякого прямого контакта с верующим народом. Поэтому у нас нет возможности непосредственно влиять на наших иерархов». Цит. по: Православные христиане России: «Помогите нам, братья»: Обращение к христианам всех церквей» (без места, не позднее мая 1988) // Материалы самиздата. Архив самиздата радиостанции «Свобода». 1988. 25.11. Вып. 51/88. АС № 6302. С. 6.

твенно, становится важно подчеркивание отличий (вполне естественно, в сторону большего комфорта) даже от других священников, не говоря уж о простых мирянах.

В моей практике был показательный эпизод, когда я был приглашен на рядовой обед епархиального архиерея — некогда воспитанника детского дома, где, как известно из литературы, культивируется принцип равномерного распределения благ. Архиепископ Вольнский Нифонт (Солодуха), руководитель одной из крупнейших епархий РПЦ, демократично обедал вместе с немногочисленными сотрудниками канцелярии в собственном рабочем кабинете. Однако ему, единственному из присутствующих, помимо прочих блюд подали дешевый деликатес — «крабовые палочки». Ситуация получила достойное завершение, когда на сладкое архиерею и мне как «московскому корреспонденту» выдали по стаканчику пломбира, в то время как секретарь епархиального управления и четыре или пять руководителей отделов слушали нашу беседу, довольствуясь киселем. Мне не думается, что несколько стаканчиков мороженого или стоящий полтора доллара лишний брикет «крабовых палочек» существенно отяготили бы бюджет епархиального управления, которому на тот момент подчинялось более 300 приходов. Скорее передо мной была наглядная демонстрация дистанции, отделяющей даже относительно «демократичного» владыку от его подчиненных.

В-пятых, недостаточность образования и воспитания, не компенсируемая за счет более высокой по этим показателям среды общения и соответствующих каналов коммуникации, оставляет низкими индикаторы личного развития. Отсутствуют способности признать идеалы других, быть критичным к себе, принимать в расчет возможные негативные последствия своих действий для окружающих, рефлексировать, интересоваться искусством, признавать и ценить интеллектуальные достижения, пусть и не совпадающие с твоими интересами, осмысливать социальные и культурные процессы с помощью новых теорий, заниматься собственной научной деятельностью, выдвигать и реализовывать долгосрочные стратегические задачи. Отсюда и высокий уровень нетерпимости, подозрительности, ксенофобии. Немногочисленные высокообразованные члены сообщества в данной ситуации вынуждены, сохраняя максимум автономии, опускаться до среднего уровня, поскольку не в силах тянуть его вверх.

В-шестых, стремление к ритуализации рабочей и бытовой среды. Ритуал здесь выступает как комплекс действий, исполнение которых гарантирует правильность происходящего и придает уверенность в собственных силах. Однако подобная ритуализация соответственно консервирует практики и сдерживает развитие новых, реагирующих

на вызовы времени, на социальные и технические перемены, гораздо более частые, чем в средневековье. Замеченный современниками существенный сдвиг в сторону ритуализации поведения среди епископата РПЦ произошел в 1960-е гг. — когда в аппарат церковного управления влилась большая группа молодых, «советского» воспитания архиереев, детей рабочих и крестьян, не имевших высшего светского и полноценного духовного образования.

Внимательный наблюдатель, член «старой» церковной элиты, близкий к Патриарху Алексию I бывший инспектор МДАиС, священник-реэмигрант Всеволод Шпиллер оставил впечатляющее наблюдение о начале этого процесса: «В речах при поставлении епископов сейчас с особенным, так сказать, аппетитом часто говорится о величии епископского служения, каковому, как и самому сану, присуща и во всем подобает — видите ли — особенная священная торжественность. В Нью-Дели на ассамблее ВСЦ<sup>1</sup> как-то два или три православных епископа направлялись на очередное заседание, и вдруг на улице, по которой они шли, увидели шествие слонов. Один из них (я хочу сказать, епископов), увидев слонов, остановился на улице, как вкопанный. Просто замороженный невиданным им доселе зрелищем, он мог произнести только несколько слов, обращаясь к своим спутникам: «Вот, вот бесподобный пример тому, как нам должно двигаться, как нам следует держать себя во всем, всегда!..» Другой епископ, кстати сказать, рассказывавший мне об этом случае, был поражен странной реакцией собрата на увиденное. Но вот что удивительно: всего только пять лет, и он сделался жертвой, в сущности, того же самого болезненного рефлекса. Ему пришлось переживать в душе своей довольно частые столкновения одних ценностей с другими ценностями... Требования простой христианской совести сталкивались с требованиями величия сана и присущей ему «священной торжественности». Или — охранения его высокого престижа»<sup>2</sup>.

Ритуализация, конечно же, не означает полного единства. Если заниматься опросами архиереев, то выяснится, что практически каждый имеет (хотя и не каждый рискнет их высказать публично) какие-то свои представления о необходимости усовершенствования тех или

<sup>1</sup> Всемирного совета церквей.

<sup>2</sup> Письмо В. Шпиллера — П. Евдокимову: 21.04.1967 // о. Всеволод Шпиллер. Страницы жизни в сохранившихся письмах. М.: Реглант, 2004. С. 300—301. Среди членов этой делегации были будущий митрополит (тогда архимандрит) Владимир (Котляров), епископы Антоний (Блум), Питирим (Нечаев) и митрополит Никодим (Ротов). Логически рассуждая, я полагаю, что главным героем этой истории был митрополит Никодим, а поведал ее автору письма, по всей видимости, епископ Питирим — тогда ученик Патриарха Алексия I с претензией на интеллигентность, немногим позже превратившийся в весьма официального церковного чиновника.

иных аспектов церковной жизни — в том числе богослужебной практики, не говоря уж о церковном искусстве или администрировании. Но в целом они сторонники сохранения статус кво.

У людей, не очень уверенных в себе, но соблюдающих ритуал, сильнейшее раздражение вызывают реформаторы, грозящие нарушить имеющийся порядок. Их архиерейская корпорация научилась эффективно блокировать. Примечательно, что за последние 15 лет в епископате не только не оформилось групп, но даже не появилось отдельных ярких личностей, которые бы требовали пересмотра внутрицерковной политики в либеральном духе, перераспределения власти между епископатом и белым духовенством и других форм осовременивания Церкви. Пропущенные в епископат на волне необходимых и срочных хиротоний начала 1990-х гг. фундаменталисты, создавшие в 1997—2000 гг. очевидную оппозицию, требующую серьезных реформ объективно в том же демократическом направлении, хотя и под другими лозунгами, были, впрочем, также подавлены<sup>1</sup>.

Стремления к реформированию можно было бы ожидать от епископов с высшим светским образованием. Однако похоже, что они стараются соответствовать настроениям большинства членов корпорации. В епископате РПЦ есть сторонники (хотя и весьма пассивные) ограниченных реформ, в том числе постоянные члены Священного Синода, но практически нет светско-образованных реформаторов (любого направления), занимающих ответственные посты. За одним исключением — руководитель Миссионерского отдела архиепископ Белгородский Иоанн (Попов) за прошедшие десять лет переместился в своих церковно-политических воззрениях «справа» «налево» — в русло либеральной, по меркам нынешней Церкви, патриаршей линии<sup>2</sup>. Та же ситуация в епархиальных управлениях, где есть небольшое число либеральных по церковным меркам и светски образованных людей, но они находятся на должностях, связанных с миссионерством, религиозным образованием и катехизацией — по-прежнему имеющих второстепенное значение по сравнению с постами настоятелей кафедральных соборов, секретарей епархиальных управлений и руководителей крупных монастырей. К тому же их не так много, чтобы оспаривать решения сметливых и практичных бывших выпуск-

<sup>1</sup> Примечательно, что ее участники — единственные представители епископата (и то всего два-три человека), кто выступает с публичной критикой сложившейся системы взаимоотношений между Синодом и провинциальными архиереями.

<sup>2</sup> Она заключается в борьбе с *младостарчеством* и церковными суевериями (а де-факто со всеми не подконтрольными иерархии неформальными внутрицерковными духовными авторитетами) и упоре на привлечение молодежи. Очевидных противников всему этому, вроде бы, нет, но очевидных сторонников, реализующих этот комплекс идей, тоже немного.

ников техникумов, которые вовсе не склонны растить себе конкурентов, способных поставить их в неловкое положение «заумным» вопросом.

Итак, деятельность епископата как корпорации, в том числе его активность на общественно-политическом поле, обусловлена рядом социальных факторов. Среди них важнейший — социальный состав реальной группы поддержки РПЦ — так называемого *церковного народа* в его динамическом развитии на протяжении 1920—2000-х гг. Именно эта среда в сложном взаимодействии с советской властью формировала современный епископат. Нынешние архиереи в значительной мере — продукт той, прошедшей эпохи.

Их мировоззрение и базирующиеся на нем действия определяются не только и не столько установками, закрепленными в исповедуемой ими религиозной доктрине или «традициями», что бы под последними ни понималось. Ментальность епископата как корпорации — это ментальность представителей социальных низов, неожиданно оказавшихся среди «приличных людей», да еще признаваемых последними за «начальников» (пусть и не своих). Тем более что «приличные люди» до поры до времени испытывают перед персонифицирующими собой Церковь архиереями чувство некоторой вины за период гонений или лелеют романтические ожидания о «возрождении духовности» на постсоветском пространстве. Соответствующий социальный диссонанс (в русской литературе закрепленный в образах романа М. Булгакова «Собачье сердце»), дифференцируясь, конечно, в зависимости от личности конкретного архиерея, известен тем представителям российской элиты, которые имели практический опыт взаимоотношений с руководителями Церкви. Однако более близкое знакомство с епископатом РПЦ многим еще только предстоит.

Глава 6  
Кирилл Емельянов

## Социальные аспекты современных канонизаций Русской православной церкви

Тема настоящей статьи находится на стыке социологии и агиографии — научной дисциплины, занимающейся изучением житий святых, богословскими и историко-церковными аспектами святости.

Святые или их аналоги есть во всех монотеистических религиях, и они играют важную роль в социализации верующих. На протяжении многих столетий святые являлись культурными героями, представляя для общества определенные нравственные идеалы. Канонизация святых — продолжающаяся длительное историческое время церковная практика, которая выполняет функцию легитимизации почитания святых. В предлагаемой статье сделана попытка социологической интерпретации современных процессов канонизации русских святых.

В лице канонизированных святых церковь представляет определенные образцы поведения, которые, однако, не всегда усваиваются и воспринимаются современными верующими. Вопрос — почему многие канонизированные святые не пользуются таким почитанием, как «народные», неканонизированные, — до сих пор остается за рамками научных исследований. Представляется актуальным выяснить социальные основания «народных» верований, которые идут вразрез с официальной церковной идеологией.

Принцип существования не только Церкви как социальной организации, но и всех ее подсистем (в нашем случае — практики почитания святых) можно охарактеризовать как адаптивный. Эта практика претерпевала изменения — как мы увидим ниже — не только по причине внутренних потребностей Церкви, но и в связи с внешними, социальными и политическими, условиями.

К V в. практика почитания святых превращается в частный социальный институт. Уже вполне сформированы его основные структурные элементы (табл. 1).

Формируются такие практики, как составление житий, тропарей, кондаков и служб святым, фиксирование чудотворных случаев, канонизация, написание икон и т. д. В таком виде на Востоке практика

Табл. 1. Структурные элементы института чествования святых

Структурные элементы	Практика почитания святых
Провозглашаемые цели и задачи	Увековечение памяти подвижников, своей жизнью угодивших Богу. Выделение группы людей, которые могли бы служить образцом поведения для христиан. Нравственное воспитание верующих
Образцы поведения	Утверждение почитания святых (канонизация), почитание их останков (мошей)
Символические черты	Иконы, фрески и статуи святых, мощи (или частицы мошей)
Утилитарные черты	Храмы и часовни в честь святых, гробницы
Устная и письменная традиция	Жития святых, сказания о чудесах; службы, молебны, тропари, кондаки и величания святым (особые песнопения, посвященные святым и их подвигам)

почитания святых сохранилась до наших дней (в Западной Церкви — Римской — со временем процедура канонизации изменилась).

В древности существовало представление, что всякий христианин свят, что отразилось в богослужебных текстах: «со святыми упокой», «со души праведных скончавшихся души раб твоих Спасе упокой». Никакой другой формы канонизации древняя церковь не знала. К V в. выделяется категория тех, кто имел особые заслуги перед Церковью и чья память чтилась особым образом. Тем не менее вплоть до XIII в. никакой установившейся процедуры канонизации не существовало ни в Византии, ни, естественно, на Руси. Древнерусская книжность донесла до нас это представление: «не грехов бо деяя поем над мертвыми, но яко над святыми: должны бо есми всякого христианина яко свята мнети, а Бог судит всех».

В Константинопольской церкви обязательное синодальное определение о почитании нового святого (канонизация) предполагается необходимым лишь с XIV в.

Попробуем теперь кратко описать составляющие элементы практики почитания святых, какой она предстает перед нами в современном виде. Ее функцией является увековечивание памяти святых — «вечная память», укрепление веры людей и их нравственное воспитание. Верующие знают о том, что святые жили не только в глубокой древности или во времена земной жизни Иисуса Христа, но и в настоящее время (или близко к нему), и понимают, что достичь святости можно и в наши дни благодаря личным усилиям.

В практике почитания святых поклонение им как идолам выступает в качестве дисфункции (Р. Мертон). Разница здесь в том, что поклонение воздается только Богу, в этом выражается полное подчи-



нение его воле. Почитание же предполагает уважение, благоговение, признание, но не подчинение.

Данная дисфункция нередко приводит к тому, что поклонение святым превращается в самодовлеющий культ со своими целевыми установками, идеологией, правилами, обычаями. Акцент с личности Христа переносится на «свойства» святого, которые ему приписываются. Из помощников, ходатаев перед Богом святые сами превращаются в богов, каждый из которых заведует своим «направлением». Например, *св. Пантелеймон помогает от болезней, пророк Илия посылает хорошую погоду, а св. Матронушка Московская приносит счастье в личной жизни*. Практика поклонения святым, не институционализируемая Церковью и формально осуждаемая ею и ее канонами, очень часто находит поддержку в «простом народе», что было названо «народной религиозностью».

Например, в сельской местности вполне заурядно огромное число (сопоставимое с пасхальной службой) прихожан в день памяти Илии Пророка, в то время как городские храмы в этот день остаются полупустыми. Почитание наиболее популярных святых иногда перерастает в самостоятельную систему. С датами памяти того или иного святого связываются предсказания погоды, обилия урожая, благополучия в бытовой жизни и т.д. «Петр и Павел» час убавил», «Илия пророк» — два уволок» — имеется в виду праздник, посвященный апостолам Петру и Павлу (12 июля), когда день уменьшается на час по сравнению с 22 июня, и праздник Илии пророка 2 августа. Или: «Если на Покров снег, значит зима будет ранней» (имеется в виду праздник Покрова пресвятой Богородицы, 14 октября).

Почитание святых порою приобретает самодовлеющую форму, становится поклонением; уже на задний план в представлении человека отходят вера в Христа, в Его Воскресение, неважным становится участие в таинствах Церкви, однако все большее внимание уделяется тому, какому святому в каких случаях молиться, иконе какого святого поставить свечку и т.д. Одним словом, почитание святых в том виде, в каком оно институционализовано Церковью, превращается в самостоятельный культ с элементами язычества и магизма. Все эти предрассудки «подогреваются» издаваемыми брошюрами, вроде «Какому святому в каких случаях молиться», «Какие святые в каких болезнях помогают» и т.п., где подробным образом представлено, какой святой за что отвечает. Все это противоречит идеям христианства, где центральным мотивом выступает вера в Христа Спасителя, который обладает исключительной возможностью спасать людей и решать их участь.

Еще одна дисфункция связана с почитанием икон. Согласно богословским установкам, институционализированным Церковью,

икона есть образ Божий, который являет верующим первообраз, то есть самого Бога. Однако очень часто она воспринимается как проводник особой энергии, чудодейственным способом помогающий человеку. Подобным отношением к иконам были вызваны иконоборческие ереси Византии в VII в. Люди клали иконы под кровать (чтобы хорошо спать), прикладывали к больным местам, крошили в пищу, чтобы та сделалась благодатней. Как и предыдущая дисфункция, эта позволяет верующим видеть в иконе не образ благодати, а саму благодать, причем с ярко выраженными утилитарными чертами.

Рассмотрим ролевую систему практики почитания святых. Она состоит из:

а) субъекта, принимающего решение о канонизации (он должен обладать определенным статусом: это может быть или Собор — все епископы, или Синод — группа из нескольких епископов); субъекта, которого канонизируют; группы людей, которая свидетельствует о чудесах святого и воздаст ему почитание; группы людей, которая только воздаст почитание, а свидетельств чудес не удостоилась.

б) норм, в соответствии с которыми почитание может начаться еще при жизни святого, а его прославление (канонизация) только после смерти. При этом «три вещи признаются свидетельствующими об истинной святости в людях: 1) православие безукоризненное, 2) совершение всех добродетелей, за которыми следует противостояние за веру даже до крови, и, наконец, 3) проявление Богом сверхъестественных знамений и чудес». Святому в соответствии с тем «амплуа», в котором он послужил Богу, приписывается определенный ранг статуса. В богословской литературе эти ранги обозначаются как «разряды» или «агиографические типы»: святители, преподобные, благоверные, блаженные, праведные. Эти разряды могут быть названы агиографическими статусами.

Можем ли мы пользоваться этими категориями при проведении социологического исследования? Не всегда. Например, анализируя тип преподобных, мы вынуждены выделять в нем простых монахов и настоятелей монастырей (игуменов); у последних статус власти значительно выше (измеряется количеством подчиненных). И если для агиографии здесь нет существенной разницы, то при социологическом подходе такая дифференциация необходима. Среди святых князей встречаются просто князья и великие князья. Тут тоже — разница в статусе власти. Та же ситуация и со святителями. Формально, с точки зрения церковных канонов, все епископы равны вне зависимости от сана — епископский, архиепископский или митрополичий; однако в действительности у митрополита, например, больше власти, чем у епископа провинциального городка и т. д.

Особая ситуация возникла при изучении гендерного аспекта у святых. Как было видно из представленной агиографической типологии, святые женщины не выделяются в отдельный разряд. Связано это, очевидно, с тем, что во Христе «нет ни мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28), а потому и святые — как выразители евангельских идеалов, не могут быть поделены по гендерному признаку. Однако святые жили в обществе (в нашем случае это древнерусское общество), в котором не вполне разделялись подобные взгляды ап. Павла на положение женщины. При проведении исследования оказалось, что, во-первых, женщины среди русских святых составляют 4,22 %, во-вторых, женщины обладают своим характерным набором социальных статусов, отличным от мужчин — в основном они княгини. Выделение женщин в отдельную группу может быть мотивировано тем, что они занимали в древнерусском обществе особое положение (их права не были уравнены с правами мужчин), как следствие этого, они были ограничены в своей деятельности (деятельность княгинь отличалась от деятельности князей). Следовательно, мы не можем смешивать женщин с мужчинами, т. к. у каждой из этих групп свое положение в обществе, свой набор статусов, мотиваций и действий.

Для проведения более четкой классификации святых нами было введено понятие «социальный агиографический тип». На основе житийных текстов было выделено одиннадцать таких типов, которые не всегда совпадают с традиционными агиографическими типами. В приведенной ниже таблице показано соответствие между агиографическими и социальными агиографическими типами.

Табл. 2. Типология святых

Агиографический тип	Социальный агиографический тип
Благодарные, преподобные, праведные	1. Женщины (независимо от социального положения)
Праведные	2. Священнослужители (не монашествующие священники)
Преподобные	3. Настоятели (игумены и архимандриты; только мужчины)
	4. Иноки (только мужчины)
Святители	5. Епископы
	6. Митрополиты
	7. Митрополиты главных городов (Киева, Владимира, Москвы)
Благодарные	8. Князья (только мужчины)
	9. Великие князья (только мужчины)
Юродивые	10. Юродивые (только мужчины)
Праведные	11. Миряне (только мужчины)

Социальные агиографические типы условны. Связано это в первую очередь с тем, что условны сами агиографические типы. Например, некоторые епископы, которых следовало бы отнести к разряду святителей, канонизированы как преподобные. Как преподобные канонизированы и некоторые миряне, хотя они должны были бы относиться к разряду «праведные». Для того чтобы приписать святого к тому или иному социальному агиографическому типу, мы пользовались следующим правилом: социальный агиографический тип должен соответствовать церковному (прижизненному) статусу святого. Иначе говоря, епископу, канонизированному как преподобный, приписывается тип «епископ».

Практика почитания святых проявляется в разных формах. Понятно, что основная форма почитания — это память о святом, формирование в традиции его жития, почитание могилы, места кончины (если есть).

Попытаемся выделить формальные (институциональные) формы канонизации, сложившиеся постепенно в практике церкви (в первую очередь, русской): 1. Наличие чудес, совершенных, как правило, после смерти святого. 2. Нетленность мошей. Иногда сам факт находки нетленного тела становился поводом для почитания умершего как святого, даже при его полной неизвестности. Именно находка нетленного тела часто оказывалась первым шагом к почитанию, затем начинались чудеса, а затем составлялось житие. Например, канонизация Бориса и Глеба началась с открытия их гробов, в которых их тела обнаружались «никоей же язвы имущи». 3. Благоговейное отношение к мощам святого и его иконе. Мощи клались в раку и становились объектом почитания и молитвенного обращения. 4. Составление жития святого. 5. Составление молитв (канона, акафиста и т.п.), словами которых верующие прославляют подвиг святого. 6. Построение храма в честь святого; «храмовым праздником» становится день памяти этого святого. 7. Наречение человеку при крещении имени святого, который становится его небесным покровителем. 8. Паломнические поездки к местам жизни святого или к его гробнице, крестные ходы к мощам святого. В честь святых могут также организовываться духовно-просветительские миссии, общественные и образовательные организации, монашеские ордена (в католичестве), чтения, конференции и т. д.

Нетленность мошей как обязательно условие святости, вопреки каноническому и традиционному представлению, глубоко укоренилось в русском народном сознании вплоть до XX в. Это превратилось в еще одну латентную дисфункцию, которая дала о себе знать после

Октябрьского переворота. Варварские вскрытия гробниц и публикации Наркомюстом результатом вскрытий (когда в раках вместо мощей оказывались просто кости или тряпичные куклы) стали для многих сильным разочарованием, а практике почитания святых был нанесен мощный удар.

В идеале, формальной организацией в институте святых является Церковь, как сообщество живых и умерших святых христиан. В реальности формальной организацией выступают церковные органы управления (Собор, Синод), которые принимают решение о канонизации. Сегодня в русской православной церкви практика обычной канонизации выглядит следующим образом: епархиальный архиерей подает для общецерковного прославления официальным структурам материалы о жизни и почитании святого; также представляются ходатайства об этом от архиереев других епархий и прочие свидетельства о почитании их. Так при представлении для канонизации архиепископом Саранским и Мордовским материалов о почитании преподобного Феодора Санаксарского (Ушакова, 1719—1791), были поданы ходатайства в поддержку еще от 6 епархиальных архиереев, а также сообщалось, что мощи «по прошениям переданы более чем 70-ти епархиям Русской Православной Церкви общим количеством около 500 частиц. Святые мощи преподобного запрашивали также Грузинская, Чешских Земель и Словакии и Японская Православные Церкви и со Святой горы Афон». После принятия архиерейским собором решения о канонизации служится торжественная служба новопрославленному святому, и с этого времени каждый год празднуется его память. Со своей стороны, верующие пишут иконы, прикладываются к мощам святого (если таковые есть), молитвенно обращаются к нему.

В стремлении к формализации процесса канонизации, особенно в вопросе наличия подвига за веру очевидно влияние католической практики. В современной Католической церкви процесс канонизации (именно процесс — судебный) формализован до предела и выглядит следующим образом: после выдвижения предложения о канонизации со стороны верующих, согласия на это Ватиканской Конгрегации по делам святых, епархиальным архиереем создается Трибунал для ведения процесса. В состав Трибунала входит в качестве судьи делегат епископа, а в качестве адвоката — промотор справедливости. Во время процесса проводится анализ доказательств и допрос свидетелей. Для сбора доказательств праведности назначается постулятор, который занимается сбором различной документации о предложенных для прославления кандидатах. Существуют определенные сроки, в течение которых проводится канонизация (сначала на уровне епар-

хии, затем в Ватикане), в разные периоды канонизируемые получают разную титулатуру: сначала — «слуги Божии», затем — «блаженные» и только потом — «святые».

Интересна неформальная организация института канонизации. Обычно она выражается в почитании святого без согласия Собора или правящего епископа. В этом случае человек, почитаемый в народе, «канонизируется» местным приходом или, как сегодня, отдельными (иногда виртуальными) группами людей. Уже написаны его жития, иконы, выставлены мощи для поклонения, собираются подписи за канонизацию этих святых; иногда построен храм или часовня в его честь. Церковные власти пытаются расследовать такую «канонизацию» и выразить свое согласие или несогласие с ней. Часто такая неформальная канонизация становится причиной формального прославления. Например, блаженная Матронушка Босоножка, после почитания народом ее могилы, была канонизирована официально. Однако бывает, что после расследования Собор или Синод накладывает запрет на прославление «святого», и тем не менее почитание продолжается. Показательным примером может служить ситуация с объявлением святыми первого русского царя Ивана Грозного и «друга» последнего царя Григория Распутина, когда в СМИ определенного направления была развернута широкая кампания по доказательству оклеветанности этих «достойных» лиц со стороны «жидо-масонов». Характерно, что официальным церковным институтам пришлось несколько раз давать обширные обоснования невозможности прославления этих людей, критиковать сторонников этих канонизаций. «Само обсуждение такого прославления, — по мнению иерархии РПЦ, — способно вызвать (и уже вызвало) смущение среди православных верующих, ведет к соблазну и дискредитации самой идеи канонизации святых».

Любопытным явлением служит пример почитания «воина» Евгения Родионова (солдата-пограничника, захваченного в плен в Чечне и зверски убитого), отказавшегося, по свидетельству его поклонников, отречься от Христа, в обмен на жизнь, ушедшего «в жизнь вечную, не предав ни веру православную, ни воинскую присягу, ни материнскую любовь». Во многих приходах РПЦ имеются иконы этого «святого», изображаемого в камуфляже; некоторые священники сообщали о мироточении его икон. По мнению прот. Александра Шаргунова, Евгений — национальный герой России: «Его подвиг — оправдание нашего пребывания в сегодняшнем аду. Все золото мира, вся ложь средств массовой информации, вся военная мощь ненавистников России стоит за войной в Чечне, за тем, что происходит сегодня с нашей Родиной. И он показал, что православная вера сильнее».

Распространение почитания новых святых без санкции церковной иерархии послужило поводом к вынесению определения Священным Синодом, в котором епархиальным архиереям рекомендовалось лично знакомиться с публикуемыми материалами и не публиковать непроверенные свидетельства о жизни и подвигах мирян и клириков РПЦ, не допускать сбор подписей в епархиях в поддержку канонизации тех или иных лиц, проводить «обретение мошей» только с санкции Патриарха, не выставлять мощи неканонизированных подвижников для поклонения и не торопиться с канонизацией недавно умерших клириков и мирян.

Почитание «святых», не признаваемых церковной иерархией, дало возможность националистическим кругам (их позиция хорошо представлена на сайте информационного агентства «Русская линия», в газете «Русский вестник», сайтах, близких к движению РНЕ) сформулировать тезис о наличии противостояния «народной религиозности», в рамках которой наблюдается почитание первого русского царя и других персонажей, используемых националистической идеологией, «официальной церковной религиозности».

В русской истории очевидна тесная связь практики почитания святых с государственными институтами. Так централизация древнерусского государства привела к собиранию святынь в Москву, составлению службы новым русским чудотворцам, прославлению московских святителей. Практика почитания святых не избежала своеобразного институционального кризиса, начавшегося в России в XVIII в. Петровские реформы, вследствие которых было упразднено патриаршество, учрежден Синод во главе с обер-прокурором, а Церковь превратилась в один из государственных институтов, привели к «замораживанию» религиозной жизни в России, любые проявления народной традиционной религиозности считались суевериями и запрещались. «Духовный Регламент» предписывал архиереям производить розыски о сомнительных мощах, Св. Синод в 1722 г. издал указ о борьбе с почитанием «подозрительных не свидетельствованных от церкви гробов». За весь Синодальный период с 1721 г. по 1896 г. (до царствования Николая II) было канонизировано всего 5 святых (для сравнения: от начала христианства в России до 1547 г. — 67 святых; с 1549 г. до учреждения Синода — 146).

Представленная нами модель практики почитания святых может функционировать при условии ряда предпосылок: 1) Система должна уметь приспосабливаться к внешней среде. Это адаптивная функция (Адаптация). 2) Система должна уметь достигать тех целей, которые



определяются как следствие стремления к адаптации. Это целенаправленная функция (Достижение цели). 3) Чтобы достичь цели, система должна обладать достаточным внутренним единством и упорядоченностью. Это интегративная функция (Интеграция). 4) Внутреннее единство должно сохраняться и воссоздаваться посредством усвоения членами системы ее норм. Это функция сохранения порядка (Сохранение существующего порядка).

Из работ Е. Голубинского, Г. Федотова, Г. Прохорова известно, что в разные исторические периоды доминируют разные типы святых. На смену первым русским святым — некоторым князьям и иностранцам — во время татаро-монгольского нашествия приходят князья. Затем место князей занимают монахи — основатели новых монастырей и простые иноки. С началом синодальной системы, хотя и способствовавшей упадку духовной жизни в стране, святые все же появляются, но среди них одни архиереи — представители власти государственного на тот момент института Церкви. Мы видим, что каждый раз изменения социальных условий приводили к смене типа святости, который утверждался Церковью. Таким образом, адаптивная функция практики почитания святых выражается в появлении актуального для современности типа святых.

Именно благодаря адаптации к изменяющимся условиям Церковь имела возможность представлять верующим те образцы подвижничества, которые нужны были обществу. Ведь в социальном плане святые — это народные герои, и, может быть, не столько те, на кого следует равняться, сколько те, кто выражает основные глубинные чаяния общества.

Единство и упорядоченность — одна из наиболее характерных черт любого церковного института. Догматы, каноны, традиции — одним словом, все то, что институционализировано Церковью, — представляют собой единый комплекс взаимосвязанных элементов. Канонизация проходит в соответствии с принятыми нормами и правилами. Однако мы заметили некоторые исключения, например, отсутствие точного списка всех русских святых, противоречия в календарях и святцах, многообразие редакций и изданий житий святых — все это свидетельствует о нарушениях интегративной функции.

В разные исторические периоды возникали нарушения функции сохранения порядка. Это имело место и в эпоху иконоборчества, когда институционализированные Церковью нормы в отношении почитания икон нарушались как их защитниками, так и иконоборцами; и в конце синодального периода, когда из-за стагнации канонизационной практики в народе почитались еще при жизни «угодники» откровенно маргинального поведения (Г. Распутин); и в наше время



осуществляются попытки канонизировать таких персон, как Г. Распутин, И. Сталин, царь Иоанн IV.

Ценности и нормы определяют функционирование любой социальной системы, а недостаточное усвоение общих ценностей и ролевых требований ведет к отклонениям (Парсонс). Очевидным представляется тот факт, что институт почитания святых полностью укладывается в эту схему. Рассмотрим в самом общем виде модель канонизации, существовавшую в *дореволюционный* период. Забегая вперед, скажем, что эта модель функционирует и сегодня, хотя и со значительными изменениями. В описании общей модели речь пойдет о социальных аспектах функционирования практики почитания святых.

Канонизация святого в православной традиции происходит в соответствии со следующим порядком: подвижник, прославившийся своими делами, начинает почитаться среди ближайшего окружения. Это почитание может возникнуть еще при жизни (Е. Голубинский упоминает случаи в Греческой церкви, когда вокруг пустытника собиралось огромное количество народа в ожидании его смерти с тем, чтобы немедленно после кончины разорвать на части останки). В любом случае почитание среди ближайшего окружения святого начинается очень близко ко времени его смерти; собираются, естественно, устно, сведения о его жизни и подвиге, затем слава о нем начинает распространяться за пределы его бывшего места проживания. Традиционно на Руси, как правило, основанием для почитания и последующей церковного празднования святому (канонизации), как отмечает Е. Голубинский, было наличие чудес и нетленных мощей. Многочисленные примеры из житий русских святых показывают, что началом почитания святого служило «обретение мощей», а потом начинали твориться чудеса. Через некоторое время правящий архиерей епархии, в которой почитается святой, может признать почитание святого, отслужив ему службу. Характерно, что православная церковь традиционно, в отличие от католической, не знала жесткой процедуры формальной канонизации на уровне официальных церковных структур. Только в сравнительно позднее время утвердилась практика, что епархиальный епископ выяснял, был ли почитаемый человеком святой жизни, происходят ли в действительности чудеса у его могилы. В случае достоверности представленных фактов епископ подтверждает святость усопшего: вносит в святцы своей епархии имя святого, объявляет день его памяти (обычно — дата смерти) и в этот день служит ему торжественную службу. Таким образом, почитание переходит в формальную канонизацию, институционализированную Церковью. Дальнейшее распространение известности святого может привести к всеобщему почитанию, которое утверждается собором епископов; в случае забвения святого почитание его может сойти на нет.

В описанной выше модели мы видим принципиальную схему: почитание святого начинается в обществе «снизу», а «верхом» (епископом) только легитимизируется. Редко, но бывали случаи отказа в канонизациях; по прошествии времени некоторые из «отказных» святых все-таки попадали в святцы. Причиной такого попадания всегда является желание народа *прославить своего героя*. Инициатива исходит исключительно «снизу». Общество выражает желание прославить святого, так как именно ценностные ориентации усопшего побуждают людей почитать его. Епископ как представитель власти актом канонизации фиксирует чаяния общества.

Однако иногда в церковной практике встречаются и другие модели канонизации, часто связанные с политическими мотивами, выражаемыми церковной, а иногда и светской иерархией. Примером тому может служить канонизация в конце XIX в. митрополита Иоанна Тобольского, которого царь Николай II самолично включил в святцы, несмотря на категорический отказ Синода сделать это.

Вторая модель следующая: подвижник после смерти не пользуется почитанием, о нем практически ничего не известно. Органами церковной власти (на современном этапе — в лице Комиссии по канонизации святых) этот подвижник канонизируется. Верующим остается принять эту канонизацию. Что нам напоминает эта модель?

В середине 1980-х гг. начал активно внедряться в социологию неoinституционализм. П. Бурдье ввел понятие «полей» социального взаимодействия, где институтам принадлежит определенная роль, но решающим представляется формирование «правил игры» участвующими в социальных взаимодействиях агентами, наделенными неравными социальными ресурсами. Сильно-ресурсные социальные субъекты формируют и закрепляют правила социальных взаимодействий, отвечающие их интересам, что позволяет им расширять поле своего влияния, наращивать капитал (экономический, политический, капитал интеракций, контроль за средствами массовой информации и т. п.). Социальные субъекты, не обладающие этими ресурсами, вынуждены подчиняться устанавливаемым правилам.

Рассмотренные нами принципы функционирования социальных институтов в соответствии с неoinституциональной схемой полностью соответствуют второй модели канонизации. Уже не почитание подвижника в обществе становится причиной его прославления, а желание церковных структур.

Необходимо отметить, что ни первая, ни вторая модель в чистом виде на практике не встречаются. Можно констатировать, ссылаясь на Е. Голубинского, что в период до XX в. преимущественно имела место первая модель. Случаи прославления святого, о котором ничего

неизвестно, или хотя бы святого, который не пользуется почитанием в обществе, были крайне редки. В синодальный период бывали случаи частых отказов в канонизации почитаемых в народе подвижников. Документы того времени позволяют судить о том, что церковными властями запрещалось стихийное народное почитание несанкционированных Церковью святых и святынь.

Синодальный период был в некотором смысле поворотным моментом в деле канонизации святых. Именно тогда первая модель уступает место второй: церковная власть решает, какой христианин достоин названия святого, а какой нет. Тем не менее, переход от одной модели к другой не произошел в одночасье: в синодальный период канонизируют святых, которые пользуются почитанием в народе.

В XX в. в списке святых оказываются люди с известными именами: преп. Андрей Рублев, князь Димитрий Донской, преп. Максим Грек, Ксения Петербургская и патриарх Тихон (Белавин).

Важной вехой, еще не полностью осмысленной, является собор 2000 г., который канонизировал более 1000 святых, назвав их Собором новомучеников и исповедников Российских, немногие имена которых были известны верующим.

Посмотрим, как выглядят в хронологическом разрезе канонизации в Русской Православной Церкви:

До XX в. было канонизировано около 379 святых. Цифра 379 — условная, так как у Филарета Черниговского, сборник житий которого был взят для анализа, указано 379 русских святых (и обще- и местночтимых), а «Верный месяцеслов», изданный Священным Синодом, упоминает 381 святого.

В XX в. было канонизировано 40 святых. На Соборе 2000 г. — 1012 святых. Эта цифра приводится на информационном сайте Православного Свято-Тихоновского богословского института. *Безусловно, как составителями сайта, так и нами могли быть допущены ошибки при подсчете числа канонизированных святых, тем не менее порядок указан верно.*

Теперь обратимся к составу канонизированных святых в условные три этапа: до XX в., в XX в. и канонизированные на Соборе 2000 г.

Сложным для анализа представляется XX в., так как с одной стороны — это конец синодального периода, а с другой — начало и конец времени советской власти. Отметим, что в XX в. до Революции 1917 г. было канонизировано 7 святых. Последние две канонизации были совершены Собором 1917—1918 гг. После октябрьской революции одной из важнейших задач было покончить с религией, а задачей Церкви на тот момент было выживание как института со своей внутренней независимой структурой. Вмешательство властей во внут-

Табл. 3. Святые, канонизированные до XX в., в XX в. и на Соборе 2000 г.

Социальный агиографический тип	Святые, канонизированные до XX в.		Святые, канонизированные в XX в.		Святые, канонизированные на Соборе 2000 г.	
	Число	Процент	Число	Процент	Число	Процент
Женщина	16	4,22	5	12,5	88	8,70
Священнослужитель	3	0,79	4	10,0	609	60,18
Настоятель монастыря	127	33,51	2	5,0	40	3,95
Инок	96	25,33	7	17,5	91	8,99
Епископ	47	12,40	7	17,5	65	6,42
Митрополит	2	0,53	6	15,0	9	0,89
Митрополит главного города	12	3,17	6	15,0	0	0
Князь	27	7,12	1	2,5	0	0
Великий князь	8	2,11	0	0	1	0,10
Блаженный	16	4,22	0	0	0	0
Мирянин	25	6,60	2	5,0	109	10,77
Всего	379	100	31	100	1012	100

ренную структуру Церкви делало выполнение этой задачи почти невозможным. Впервые за годы советской власти в 1962 г. происходит канонизация Иоанна Русского (воина, попавшего в турецкий плен, XVIII в.). Еще четыре канонизации совершаются в 1970-х гг. Далее, в конце 1980-х (время празднования 1000-летия Крещения Руси, которое почти совпало с началом перестройки) канонизируется сразу 12 святых. 16 святых канонизируется в 1990-х гг.

Обнаруживается прямая связь между социальными условиями и канонизацией: с началом синодального периода, когда Церковь становится государственным институтом и подчиняется государственным интересам, число канонизаций сокращается (за синодальный период до начала XX в. было канонизировано 8 святых). Канонизация функционирует по второй модели. К концу синодального периода (начало XX в.), когда в обществе ощущается настоятельная потребность оживления церковной жизни, и церковные иерархи, и светские чиновники также начинают осознавать необходимость реформ (именно тогда начинается подготовка к Собору 1917—1918 гг.), число канонизаций начинает расти. При этом прославляются и почитаемые в народе святые, и святые, канонизацию которых хотят светские и церковные чиновники (сосуществуют обе модели канониза-

ции). Во время гонений на Церковь в советское время канонизации практически прекращаются, Церковь больше занята собственным выживанием (а позднее, и «борьбой за мир»). С началом же либеральных реформ в стране вновь начинаются канонизации. При этом Церковь, получив относительную свободу действий во внутренней жизни, пытается функционировать, учитывая мнение общества; канонизируются святые, большинство имен которых у всех на слуху: князь Димитрий Донской, иконописец Андрей Рублев преп. Максим Грек, святитель Макарий Московский, преп. Силуан Афонский, преп. Паисий Величковский, блаженная Ксения Петербургская, святитель Игнатий Брянчанинов, преп. старец Амвросий Оптинский, святитель Феофан Затворник, патриархи Московские Иов и Тихон. Многие из них оценивались советской историей весьма положительно (Димитрий Донской, Андрей Рублев, Максим Грек).

Рассмотрим ситуацию с канонизациями в РПЦ в последнее десятилетие. После смены государственного курса с атеистической пропаганды на православный патриотизм, стало возможно обсуждение произошедшего с церковью в советские годы.

В начале 1990-х гг. приоткрываются архивы, оказываются доступными многие ранее засекреченные материалы, начинаются публикации о терроре первой половине XX в. Широкой общественности становятся известны массовые репрессии по отношению ко всем слоям общества, в том числе и по отношению к духовенству и верующим. По данным правительственной комиссии по реабилитации жертв политических репрессий только за 1937—1938 гг. были арестованы около 165 тыс. православных священнослужителей и около 107 тыс. из них расстреляны. Приблизительное число людей, так или иначе пострадавших за веру за советский период, — около миллиона человек.

Интеллигентной верующей части российского общества была очевидна необходимость сохранения для потомков памяти о миллионах репрессированных, бесследно сгинувших в подвалах ЧК и лагерях ГУЛАГа, умерших от голода и лишений. Сложность сбора информации о них заключается в ограниченности и специфике источников о жизни и гибели многих сотен тысяч людей: формально большинство было репрессировано не за веру, а были предъявлены обвинения в антисоветской деятельности, шпионаже и т.п. Также задачей репрессивных органов тоталитарного советского государства была дискредитация и уничтожение даже памяти об уничтоженных ими. Поэтому вопрос о том, кого из уничтоженных считать пострадавшими за веру, оставался открытым и сложным. Для массовых уничтожений людей тоталитарными системами необходимо было выработать какие-то но-

вые критерии сохранения в церковном сознании памяти о них. Как отметила исследователь Анна Шмаина-Великанова, «понятие мученичества для XX в. должно быть расширено таким образом, чтобы в сонм святых вошли все те, кто погиб потому, например, что не сумел нарушить священные законы гостеприимства, почитания родителей или заповедь о недоносительстве» — кто смог остаться человеком в условиях тоталитарной системы.

Церковь неизбежно должна была дать свою оценку гонениям, увековечить память погибших среди потомков, осудить действия власти. На практике же церковные власти решили пойти следующим путем: были созданы общецерковная и епархиальные комиссии по канонизации, на которые, по сути, и была возложена задача отбора людей для прославления; острая нехватка фактического материала привела к тому, что по договоренности со спецслужбами некоторые исследователи, работающие на церковные структуры, получили доступ к следственным делам, хранящимся в архивах, и информация из следственных дел стала основным критерием для «отбора» на канонизацию (по «достойному» или «недостойному» поведению на следствии). В среде профессиональных историков даже разгорелась активная дискуссия о степени достоверности следственных дел советского периода. За рамками обсуждения, однако, остался весьма важный момент, который и показывает, что эти канонизации проводятся по неоинституциональной модели: комиссия, а иногда и исследователи, получившие доступ к следственным делам, берут на себя право Божьего суда, оценивая поведение человека по сохранившимся весьма специфическим источникам.

Путь, по которому пошла Церковь, окрепнув и развернувшись после перестройки как социальный институт, продемонстрировал усвоение церковью идеи неоинституционализма. Массовая канонизация новомучеников на Архиерейском соборе 2000 г. является тому примером. Церковная власть явно не рассчитывает, что предлагаемая новомучениками модель поведения, а вернее, гибель от руки государственных органов, вряд ли актуальна и может быть усвоена современным российским обществом, живущим по принципу «бери от жизни все».

Нельзя не заметить и кардинальное смещение акцентов в представлении о канонизации у церковной иерархии, произошедшее, возможно, под влиянием католической традиции: святым человек становится после провозглашения его таковым официальными церковными структурами — «Архиерейский Собор... единомысленно ОПРЕДЕЛЯЕТ: Причислить к лику святых Русской Православной Церкви для общецерковного почитания».

Рассмотренные две модели канонизации святых в целом соответствуют принципам институционализма и неоинституционализма.

Однако сама по себе такая классификация не объясняет социальную составляющую этих канонизаций. Единственное, что очевидно на данном этапе, — это связь между процессами, проходящими в различных социальных институтах (в нашем случае — институтах экономики и религии). Не относящийся к теме нашего исследования анализ других религиозных институтов показал бы, что и они функционируют по тем же схемам (возьмем институт церковного права, который изначально работал в соответствии с установленными в Писании и канонах нормами, а сейчас на практике зависит от произвола церковных иерархов; примером этому может служить отсутствие судебной системы, наказание священников не по суду, а по прихоти правящего архиерея; институт литургии (богослужения), представленный особой Комиссией, которая по своему усмотрению вносит изменения в богослужебные чины, не спрашивая мнения других специалистов или верующих). Архиерейский собор 2000 г. даже принял решение о том, что теперь причисления к собору новомучеников «совершать по благословию Святейшего Патриарха и Священного Синода на основании предварительных исследований, проведенных Синодальной Комиссией по канонизации святых». За четыре года список пополнился еще 478 именами.

Нам видится ряд социальных причин массовой канонизации на Соборе 2000 г.

1. Святые и святость — значит избранность. Это традиционное представление для русского сознания: в период собирания земель вокруг Москвы в нее переносят чудотворную Владимирскую икону, привозят различные мощи из Константинополя, появляются и свои «новые чудотворцы» — московские святители. Еще В. О. Ключевский отметил, что установление праздника «новым чудотворцам» в 1547 г. (сразу же после венчания Ивана Васильевича) было направлено на укрепление новой государственности и открыло новый этап в истории канонизации русских святых. Отныне не местный епископ устанавливал празднование, а вопрос об этом решался царем и митрополитом и празднование вводилось «в царствующем граде Москве в соборной церкви и по всем священным церквам и по всем святым монастырем и по всем градом великого царства Российского» (из Окружной грамоты 1547 г.)

В случае с канонизацией новомучеников нам видятся схожие мотивы. Это и желание подтвердить духовность, святость и богоизбранность «русского народа-богоносца», подтвердить успешность для русского народа прошедшего столетия. «Эпохой мучеников и исповедников для России явился XX век», — говорится в Деянии Собора 2000 г.

2. Причина, связанная с задачами церкви по укреплению собственного авторитета. Современным российским обществом, как



показали социологические исследования, православие воспринимается не как вера или религия, а как идеология, пришедшая на смену коммунистической доктрины: А. Агаджанян пишет, что «религия в России конца XX в. выступает не столько в качестве источника верований и ценностей, сколько в качестве «публичной религии», источника национальной идеологии, в которой нуждается общество». Канонизация святых выступает неким индикатором этой идеологии. Следовательно, церковь, в лице иерархии, должна показать обществу, что она жива и действенна как средство спасения, т. к. ее лоно порождает большое количество новых святых — «на крови мучеников ныне возрождается Русская Православная Церковь. Святая Церковь, от начала возлагающая упование на молитвенное предстательство пред Престолом Господа Славы Его святых угодников, соборным разумом свидетельствует о явлении в ее недрах великого сонма новомучеников и исповедников Российских, в XX веке пострадавших».

Интересно, что не только церковь укрепляет свой авторитет в обществе, используя одним из инструментов для этого канонизации, но так же происходит своего рода соревнованием внутри церкви — между отдельными епархиями. Многие епархии, если уместно так выразиться, «пиарят» себя: пишутся иконы «собор новомучеников ... епархии», создаются отдельные сайты, организуются паломничества к «новым» святым. О том, что именно епархии себя «пиарят» свидетельствует и тот факт, что на последнем Архиерейском соборе (2004 г.) было канонизировано два архиерея, живших: один на рубеже XVI—XVII, другой — на рубеже XVIII—XIX вв. Вряд ли стали известны какие-то новые страницы их жизни, или в народе существовало их почитание. Через эти канонизации проводится своеобразная поддержка и правящего архиерея и властного ресурса в целом.

В какой-то мере тенденция собственного пиара наблюдается и на уровне монастырей: любая уважающая себя обитель уже обзавелась частицами мощей своих «прежде почивших» игуменов. Нет ничего удивительного в том, что монастырь поддерживает память о своих прежних настоятелях; примечательно то, что делается это в том же духе соревнования (кто больше) — в духе последних канонизаций на архиерейских соборах и на синодах, когда председатель Комиссии по канонизации сообщает о канонизации еще стольких-то десятков святых, делая акцент на количестве.

3. Причина, связанная с концепцией нового культа святых в Русской церкви. Между святыми, канонизированными до XX в. и на Соборе 2000 г., мы видим существенное, качественное различие (табл. 3). В первой совокупности преобладают монашествующие, а конкрет-



нее — настоятели монастырей и иноки. Канонизированные в разное время, в своей общей массе к началу XX в. русские святые являют характерный идеал святости — монашеский. А вот среди святых, канонизированных на Соборе 2000 г., почти нет настоятелей монастырей и монахов. Подавляющее большинство из них (60,18 %) составляют женатые священнослужители: 3 святых священнослужителя до XX в. и 609 после Собора 2000 г., 58,84 % настоятелей монастырей и иноков до XX в. и 12,94 % — после Собора.

Есть и другие отличия, но они менее значимы. Так, мы видим, что возросло число святых женщин и мирян.

4. Причина, связанная с условиями сбора информации о новомучениках: изначально прошение о канонизации в Комиссию подаются обычно родственниками (потомками) святого или прихожанами, где когда-то служил священник. Разумеется, кто-то из потомков женатых священнослужителей выжил в годы гонений, особенно учитывая, что традиционно семьи священнослужителей были многодетными. У монашествующих потомства не было (если только они не обзавелись детьми до того, как приняли постриг). Следовательно, возможности для подачи документов в Комиссию на этих людей сильно ограничивались.

5. Причина, связанная с внутренними запросами общества. СМИ и реклама занимают важное место в жизненном мире современного человека. Рынок товаров и услуг постоянно пополняется новинками. Все новое, что появляется сейчас в жизни общества, связано с новыми бытовыми и экономическими возможностями, новыми продуктами и товарами. Слово «новый» постоянно фигурирует в телевизионной и печатной рекламе. В религиозной сфере происходит то же, что и в сфере экономики: появляются новые святые, новые чудеса, новые паломнические поездки, привоз новых мощей и т. д. «Общество потребления» распространяет свои запросы не только на товарно-продуктовую сферу, но и на духовную. (Это созвучно идеям, выраженным в отечественных исследованиях духовного состояния общества: «Наша духовная организация представляет собой идеальное отражение нашего положения в социально-экономической, социально-политической и социально-культурной организации общества».) Церковь, как любой социальный институт, стремится справиться со своими задачами «в духе нового времени». Канонизированная тысяча с лишним святых на Соборе 2000 г. пополняется после каждого заседания Синода, которые в РПЦ проходят раз в квартал. За одно заседание Синода Комиссия по канонизации представляет к общему почитанию от нескольких единиц до нескольких десятков новых святых.

И последнее, о чем важно сказать в данной статье. Религия как социальный институт имеет свою специфическую особенность: она более консервативна по сравнению с другими институтами. Меняются экономические формации, государственные законы, политические режимы; и только церковные каноны и догматы остаются, как кажется, неизменными в течение многих столетий. Отношение к канонизации в Церкви со времен Бориса и Глеба — первых канонизированных русских святых — формально не изменилось: с точки зрения церковных канонов и норм действуют те же условия канонизации святых. Однако, рассмотрев социологические аспекты канонизаций, мы обнаружили, что это не так. В социальном отношении Церковь ничем не отличается от других социальных институтов; практика почитания святых трансформируется, как и другие институты, с одной стороны, под влиянием ресурсоемких агентов, а с другой — под влиянием общественных ожиданий и настроений.

## Татарстан: религия и национальность В МАССОВОМ СОЗНАНИИ

Исследование эволюции российского массового религиозного сознания, проводившееся Академией наук Финляндии и Российской Академией наук, дважды — в 1999 и в 2002 гг. — включило специальные опросы в Республике Татарстан<sup>1</sup>.

В Татарстане задавались те же вопросы, что и в ходе общероссийских опросах, что, с одной стороны, позволяет сравнить «общероссийское» и «татарстанское» массовые сознания, а с другой, был добавлен ряд вопросов, задававшихся только татарам. Таким образом, возникает возможность сравнения татарского и русского отношения к религии. В этой статье делается попытка интерпретации полученных данных с точки зрения этих обоих аспектов.

Татарстан — часть Российской Федерации. Со времени завоевания Казанского ханства Иваном Грозным «казанские» татары, мусульмане-сунниты<sup>2</sup>, живут в России и являются частью российского общества. Та-

<sup>1</sup> Опросы проводились в 32 населенных пунктах Татарстана. В 1999 г. среди опрошенных было 294 русских и 277 татар, в 2002 г. соответственно — 298 и 323. Среди русских опрошенных — больший, чем среди татарских респондентов, удельный вес горожан ( среди русских — 82 % в 1999 г. и 88 % в 2002 г. , среди татар соответственно — 62 % и 61 %), что примерно соответствует разному удельному весу представителей этих наций в городском и сельском населении республики ( по данным переписи 2002 г. горожанами были 58 % татар и 71% русских Татарстана. См.: [www.reperis2002.ru](http://www.reperis2002.ru) ). Удельный вес женщин и мужчин и представителей разных возрастов среди русских и татарских респондентов — примерно одинаковый. Некоторое несоответствие данных переписи и выборки — в показателях образовании. По данным переписи в 2002 г. высшее образование в Татарстане имели 11 % татар и 13 % русских, а семилетнее и начальное — 18,9 % татар и 16,9 % русских. В выборке же 1999 г. соответствующие цифры: с высшим образованием 15 % татар и 14 % русских, с семилетним и начальным — 17 % и 13 %, в выборке 2002 г. — с высшим образованием 22 % татар и 15 % русских, с семилетним и начальным — 13 % и 18 %.

<sup>2</sup> Татары принадлежат к ханифитскому мазхабу — одной из четырех религиозно-юридических школ суннизма, возникновение которой связано с деятельностью теолога Абу Ханифы (ок. 699-767 гг.), родившегося в городе Куфа (территория современного Ирака). Для этого мазхаба характерно критическое отношение

тары пребывали (и пребывают) в составе российского государства значительно дольше, чем другие мусульманские народы, завоеванные Россией позже. Иными словами, они в большей мере подвергались воздействию русской культуры (и через ее посредничество — европейских культур). Воздействие русской культуры на татар усиливалось как благодаря существованию в России значительной татарской диаспоры, ставшей итогом расселения (как вынужденного, так и добровольного) татар в пределах поволжско-уральского региона, а также вне его границ<sup>1</sup>, так и массивной русской колонизации территории бывшего Казанского ханства<sup>2</sup>. Татары не только жили и живут в русском государстве, они жили и живут «бок о бок» с русскими, в тесном взаимодействии с ними.

По мере демократизации российского общества и овладения татарами русским языком и русской культурой они все более включались в общероссийские социально-экономические, культурные и идеологические процессы. Ритм истории татар в России, в том числе и в ее духовном, идеологическом аспекте, был всегда подчинен ритму общероссийской, прежде всего русской, истории. Развитие капитализма у татар, становление татарской буржуазии — часть общего процесса развития капитализма в России. Либеральные и национал-демократические движения в Татарстане в конце XIX — начале XX в., принявшие форму джадидизма<sup>3</sup> — те-

---

к хадисам, широкое применение принципа аналогии при вынесении юридических суждений, апелляция к обычному праву. Обычно он квалифицируется как наиболее «либеральный» мазхаб, в частности по отношению к немусульманам. Значительная терпимость и гибкость, проявлявшаяся и проявляющаяся татарами, их способность приспособиться к условиям иноверческого господства, очевидно, в определенной степени связана с особенностями этого мазхаба.

<sup>1</sup> По данным переписи 2002 г. наиболее значительные группы татар вне Татарстана проживают в Республике Башкортостан (более 1 млн), в Челябинской (224.6 тыс.), Свердловской (183.7 тыс.), Ульяновской (159 тыс.), Оренбургской (158.5 тыс.), Пермской (150.4 тыс.) и Самарской (115.2 тыс.) областях. Кроме того, татары проживают и в Удмуртской республике, Пензенской, Нижегородской и Саратовской областях и национально-административных формированиях Поволжья, а также различных областях Сибири и в Москве. См. здесь и далее соответствующие разделы сайта <http://www.perepis2002.ru>.

<sup>2</sup> По данным переписи русские в 2002 г. составляли 39,5 % населения Татарстана, татары — 52,9 %.

<sup>3</sup> От арабского *джадид* — *новый*. Первоначально — религиозное реформаторство, отталкивавшееся от критики традиции (*таклид*) и требовавшее обращения к свободному суждению о вопросах веры (*иджитihad*). В течение второй половины XIX столетия религиозный аспект джадидского обновленчества сменяется призывом к реформе татарской общественной и экономической жизни. Наиболее ярким проявлением этой реформы стало введение «новометодного» (*усул-е джадид*) образования, включавшего в себя преподавание современных гуманитарных и технических дисциплин во вновь создававшихся с конца XIX в. и претендовавших на университетский характер получившегося в них образования медресе Казани, Уфы и Оренбурга.

Джадидизму посвящена значительная российская и зарубежная литература. См., в частности: Ислам в татарском мире: история и современность. Казань, 1997; *Исхаков Д.М.* Феномен татарского джадидизма: введение к социокультурному осмыслению.

чения, ставившего своей целью модернизацию ислама и мусульманского общества, — отражение общероссийских, то есть прежде всего «русских» процессов этого времени. Победа коммунистической революции в Татарстане — это победа русской революции. Стагнация и распад коммунистической системы — это стагнация и распад российской, русской, коммунистической системы. Но все эти общероссийские процессы принимали в татарском обществе форму, модифицированную татарской культурой и татарским самосознанием.

Включенность татарского меньшинства, с одной стороны, в общероссийские процессы и, с другой, их модификация в татарском обществе — явление и постсоветского периода. Подъем татарского национал-демократического движения начала 1990-х гг., приведший к провозглашению Татарстана «суверенным государством», находящимся в договорных отношениях с Россией<sup>1</sup>, — это татарское отражение демократической революции в России, восприятие татарами столь популярной в демократическом движении рубежа 1980-х и 1990-х гг. идеи «права наций на самоопределение». Последующий же упадок этого движения, повторное включение Татарстана в российскую «властную вертикаль», отразившееся и в новой редакции Конституции Татарстана, определявшей республику уже как «субъект Российской Федерации»<sup>2</sup> — вновь отражение общероссийских процессов.

Включенность татар в общероссийскую жизнь, принятие татарами общероссийских (то есть сформированных прежде всего в русской среде, русским обществом) представлений и ценностей отчетливо видно и в данных проводившихся в Татарстане опросов. В ответах татар на подавляющее большинство вопросов проявляет себя не татарское своеобразие, поиск которого требует порой пристального внимания (и его далеко не всегда можно найти), а бросающееся в глаза сходство русских и татарских ответов. Тем не менее эти, иногда труд-

---

Казань, 1997; *Он же*. Проблемы становления и трансформации татарской нации. Казань, 1997; *Ямаева Л.А.* Мусульманский либерализм начала XX века как общественно-политическое движение. Уфа, 2002; *Bennigsen A., Lemerrier-Quelquejay Ch.* Les mouvements nationaux chez les Musulmans de Russie: le «Sultangalievisme» au Tatarstan. P., 1960.

В современной татарской интеллигенции существует тенденция к возрождению прерванной коммунистической революцией джадидской традиции модернизированного ислама.

<sup>1</sup> См. Декларацию о государственном суверенитете Республики Татарстан, принятую в августе 1992 г., Конституцию Республики Татарстан, принятую 6 ноября 1992 г. и Договор Российской Федерации и Республики Татарстан «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между органами государственной власти Российской Федерации и органами государственной власти Республики Татарстан», заключенный 15 февраля 1994 г., в: *Мухаметшин Ф.М., Измайлов Р.Т.* (сост.). Суверенный Татарстан. М., 1997.

<sup>2</sup> См. статью 1 Конституции Республики Татарстан в редакции 2002 г. — <http://www.tatar.ru>

ноуловимые, различия между ответами татар и русских все же есть, как и есть сферы, в которых русские и татары различаются значительно.

## Массовое религиозное сознание

Стоило бы начать сопоставление татарского и русского массовых сознаний с его религиозной составляющей.

Если судить по конфессиональной самоидентификации татар и русских (см. табл. 1), то практически все русские — православные, как практически и все татары — мусульмане. Есть только крохотное меньшинство православных татар<sup>1</sup> и микроскопическое — русских мусульман.

Самоотождествление с национальными религиями — результат общего у татар и русских постсоветского процесса<sup>2</sup>. И те, и другие после крушения Советского Союза не обращались к начавшим тогда свое распространение новым религиям (и русские, и татары плохо относятся к новым религиям и к религиозным поискам), а «возвращались» к традиционным, рассматриваемым в качестве «национальных» религиям (см. табл. 2).

Если это самоотождествление со своими «национальными» религиями считать реальностью, то для изучения сходства и различий татарского и русского религиозных сознаний нужно было бы обращаться не к итогам социологических опросов, а к религиозным книгам православия и ислама, как и к литературе по сравнительному религиоведению. На самом же деле такого рода самоотождествление, фактически ставшее элементом этнической идентификации («я русский, значит

<sup>1</sup> Часть из них, очевидно — представители небольшой старой православной субэтнической (или даже этнической) группы кряшенов (от русского слова «крещеный»), возникшей из обращенных в православие татар.

<sup>2</sup> Видный татарстанский исследователь Р.Н. Мусина отмечала: «В 60-80-х гг. основная часть татар... признавала себя индифферентной по отношению к религии: даже в селах к этой категории отнесли себя 47 % опрошенных в 1967 и 59 % — в 1980 гг., верующими признали себя лишь 15,7 % опрошенных в 1980 г. сельских татар. С конца 80-х гг. ситуация меняется коренным образом. По данным исследования 1989/90 гг. уже до двух третей респондентов отнесла себя к... религиозным: среди городских татар 34,1 % признали себя верующими, 30,4 % — колеблющимися между верой и безверием, среди сельских — соответственно 43,4 % и 19,1 %. В 1994 г. к верующим отнесли себя 66,6 %, к колеблющимся — 12% татар-городжан, в селах эти показатели составляют 86 % и 9,8 %». По ее мнению, «тенденции выражены более чем красноречиво». Мусина Р.Н. Ислам в массовом сознании татар. — Ислам в Среднем Поволжье: история и современность. Казань, 2001. С. 393—394. По ее же данным, в 1999 г. опрос в среде молодежи показал, что к верующим отнесли себя более 70 % его участников. В 2001 г. — 67,9 %. Мусина Р.Н., Шумилова Е.А. Этноконфессиональное взаимодействие и проблемы толерантности. Государственно-конфессиональные отношения в современном Татарстане. Казань, 2003. С. 144.

Табл. 1. Конфессиональная самоидентификация русских и татар

	1999 г.		2002 г.		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос*
Мусульмане	90	0	92	1	6
Православные	6	92	4	90	80
Прочие	0	0	0	1	1,5
Атеисты	0	2	1	2	4
Не могут ответить на вопрос	4	5	2	5	8

\* Среди участников общероссийского опроса (за вычетом татарстанских участников) русских было 81 %, татар 4 %, украинцев 3 %. В данной работе под «татарами» имеются в виду только татарские участники татарстанского опроса.

Табл. 2. (2002 г.) отношение к религиозной традиции и религиозным поискам

Насколько вы согласны с тем, что в своей религиозной жизни человеку...		Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
		следует опираться на авторитет духовенства традиционных религий	Совершенно согласен	25
Согласен	36		42	36
Не согласен	20		23	25
Совершенно не согласен	4		2	9
лучше обращаться к учителям новых религий	Совершенно согласен	1	1	1
	Согласен	2	1	2
	Не согласен	30	34	34
	Совершенно не согласен	49	45	41
лучше попробовать и испытать разные варианты духовной жизни, предлагаемые разными религиями, чтобы прийти к своему пониманию веры	Совершенно согласен	0	2	3
	Согласен	8	10	7
	Не согласен	28	25	32
	Совершенно не согласен	46	45	33

я — православный», «я — татарин, значит, я — мусульманин»), мало что говорит о реальном содержании сознания и может быть совершенно формальным, — как русские, так и татары могут отождествлять себя с православием или исламом, вообще не веря в Бога.

Сознание «неверующих мусульман» и «неверующих православных», несмотря на их самоидентификации, предельно близко друг к другу. Религиозные различия должны влиять лишь на сознание под-

линых верующих, или хотя бы «колеблющихся». Но среди татар и русских удельный вес верующих значительно меньше, чем удельный вес отождествляющих себя с национальными религиями. Более того, рост доли верующих в постсоветский период отставал от бурного взрыва самоидентификации с православием и исламом.

\*\*\*

В табл. 3 обобщены ответы респондентов на вопрос об отношении к религии их родителей и их дедушек и бабушек. Эти ответы очень сходны (цифры сопоставимы, и у русских, и у татар верующих отцов и дедов меньше, чем матерей и бабушек), но, вместе с тем, татарские и русские ответы в некоторой мере различаются.

Табл. 3. Оценка респондентами религиозности родителей, %

		1999 г.			2002 г.		
		Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Мать	Верующая	79	65	58	82	71	53
	Атеистка	1	2	3	1	0	3
Отец	Верующий	59	38	31	54	35	29
	Атеист	3	6	8	4	5	7
Бабушка	Верующая	86	79	68	77	74	64
	Атеистка	0	1	1	0	0	2
Дедушка	Верующий	75	54	47	62	48	44
	Атеист	1	3	3	2	4	3

И в 1999 г., и в 2002 г. татары чаще — и чем татарстанские русские, и чем респонденты общероссийских опросов — называют верующими не только своих родителей, но и дедушек с бабушками.

Этому различию соответствуют и различия в ответах о религиозном воспитании в семье (см. табл. 4).

Табл. 4. Религиозное воспитание, 1999, %

Воспитывались ли Вы дома в религиозном духе или нет?	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Да	48	21	22
Нет	50	76	75

Доля «воспитанных в религиозном духе» среди татар — больше, чем среди русских.



Как говорилось выше, в статье К. Каарийнена и Д. Фурмана, ответы респондентов содержат значительную долю преувеличения. Оценка отношения родителей к религии зависит от отношения к ней самих респондентов, — если рейтинг религии в обществе высок, то респонденты, естественно, начинают говорить о значительной религиозности своих родителей. В равной мере это относится и к «воспитанию в религиозном духе». Но это — общая тенденция, в одинаковой степени относящаяся и к татарам, и к русским. Поэтому естественно предположить, что эти различия в ответах отражают различия в реальности, связанные с тем, что родители (как и их родители) татарских респондентов, скорее всего, чаще были «верующими» или, во всяком случае, позитивно относящимися к религии, как и чаще передавали своим детям (и внукам) это позитивное отношение.

Среди татар-участников обоих опросов татар «верующих» также немного больше, чем среди русских, а неверующих и атеистов — меньше (см. табл. 5).

*Табл. 5. Мировоззренческая самоидентификация татар и русских*

	1999 г.			2002 г.		
	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Верующий	59	50	40	56	56	53
Коллеблющийся	25	31	30	30	25	24
Неверующий	15	13	22	9	17	14
Атеист	0	4	5	2	1	6

Различия между самоидентификацией по общемировоззренческим категориям татарских и русских участников опроса — меньше, чем различия в оценке ими их родителей. Удельный вес «верующих» у татар превышал в 1999 г. удельный вес «получивших религиозное воспитание» на 11 %, у татарстанских русских — на 29 %, участников общероссийского опроса — на 18 %. Создается впечатление, что масштабы изменений в религиозном сознании татар в постсоветский период меньше, чем в русском, а роль в этом сознании традиционного компонента — выше.

Оценки русскими и татарами важности религии также немного различаются (см. табл. 6).

Для татар, как и русских, — религия не самый важный жизненный фактор. Значение работы (в 1999 г. работа была «очень важна» для 69 % татар и 60 % русских, в 2002 г. — 56 % и 58 %, соответственно) и семьи (в 1999 г. была «очень важна» для 80 % татар и 70 % русских, в

Табл. 6. Оценка важности религии, %

		1999 г.			2002		
		Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Религия	Очень важна	30	16	12	19	17	15
	Скорее важна	29	28	23	35	33	30
	Скорее не важна	29	41	37	31	29	33
	Совсем не важна	11	12	24	12	18	20

2002 г. — 80 % и 72 %) и друзей («очень важны» в 1999 г. для 40 % татар и 25 % русских, в 2002 г. — 31 % и 33 %) — значительно выше<sup>1</sup>. Но все же для татар религия важнее, чем для русских.

С этими данными совпадают и данные о татарских и русских ответах на вопросы о различных условиях хорошей семейной жизни. «Общие религиозные убеждения» — далеко не на первом месте. И для татар, и для русских значительно важнее материальное благополучие, взаимное уважение и верность супругов (подробнее о сходствах и различиях татарских и русских представлений о семье мы скажем ниже). Тем не менее религиозные убеждения татары называют чаще русских (см. табл. 7).

Таблица 7. Значение общих религиозных убеждений для семейной жизни

	1999			2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Очень важны	35	16	13	27	23	16
Относительно важны	33	31	23	37	31	28
Не важны	30	52	59	32	45	52

Если принять во внимание, что татары чаще, чем русские, говорят о единстве своих взглядов в религиозных, моральных и социаль-

<sup>1</sup> Для татар и для русских религиозная сфера жизни по степени важности находится примерно на одном уровне со сферой досуга (в 1999 г. он был «очень важен» для 29 % татар и 16 % русских, в 2002 г. — для 24 % и 22 % соответственно), но заметно превышает по своей важности сферу политики (7 % татар и 6 % русских в 1999 г. и, соответственно, 4 % и 6 % в 2002 г.).

ных взглядах с взглядами родителей (см. табл. 8), и что разница между числом «верующих» и числом «религиозно воспитанных» у них — меньше, то возникает картина несколько большего, чем у русских, «мировоззренческого единства» татарских семей.

Табл. 8. Взгляды респондентов и взгляды их родителей.

Совпадают ли Ваши взгляды с взглядами Ваших родителей?		1999		2002		
		Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
В вопросах религии	Да	79	71	77	72	66
	Нет	18	18	19	18	21
В вопросах морали	Да	79	75	82	76	74
	Нет	18	16	15	16	17
В социальных вопросах	Да	70	65	73	67	66
	Нет	21	22	21	18	17

Удельный вес татар, говорящих, что религия дает им силы и приносит покой в их души (59 % в 1999 г. и 64 % в 2002 г.), также выше, чем русских (47 % и 57 % соответственно).

\*\*\*

Самоидентификация в качестве «верующих» больше говорит о реальных взглядах респондентов, чем их самоидентификация в качестве православных и мусульман. Но тоже говорит не так уж много — человек, называющий себя «верующим православным» или «верующим мусульманином», на самом деле может иметь религиозные представления, далекие от православия или ислама.

К сожалению, в ходе обоих опросов респондентам не задавали вопросы, связанные со спецификой ислама (например, «верите ли Вы, что Мухаммед — пророк Бога?» или «верите ли Вы, что Коран послан Богом?»). Но ислам и христианство — «авраамические» религии, имеющие общий комплекс религиозных идей. И в опросе 1999 г. вопросы о вере в эти общие для ислама и христианства идеи ставились как перед русскими, так и перед татарами. Кроме того, им задавали вопросы и о том, что подразумевают респонденты под словом «Бог». Ответы на эти вопросы обобщены в табл. 9.

Вера в различные религиозные идеи в татарской среде, как и в русской, — разная. Как русским, так и татарам значительно легче поверить в существование Бога, чем в воскрешение мертвых, и в существование рая, чем в существование ада. И Бог, которого многие номинальные мусульмане, как и номинальные православные, пони-

Табл. 9. Вера в религиозные догматы и представление о Боге, 1999

	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
<i>Вера в религиозные догматы</i>			
В Бога	77	72	61
В загробную жизнь	45	29	27
В существование дьявола	38	28	31
В воздаяние за грех	71	64	60
В рай	35	35	31
В ад	41	26	25
В ангелов	54	43	36
В воскрешение мертвых	19	9	10
<i>Представление о Боге</i>			
Есть Бог, с которым человек может установить личные отношения	31	18	18
Есть что-то вроде Духа или жизненной силы	28	43	38
Нет никакого Бога, Духа или жизненной силы	9	10	16

мают как «нечто вроде духа или жизненной силы», одинаково далек и от мусульманского, и от православного Бога.

У татар и у русских примерно одинакова иерархия религиозных представлений по распространенности веры в них. Видимо, в этом случае действуют какие-то общие для современной российской (и не только российской) культуры закономерности. Но при этом вера во все эти представления у татар все же несколько выше, чем у русских в Татарстане, и заметно выше, чем «общероссийская».

Из ответов респондентов следует, что Бог «очень важен» в большей мере для татар (24 % в 1999 г. и 31 % в 2002 г.), чем для русских (16 % и 19 % соответственно).

Вместе с тем татарское сознание, как и русское, содержит в себе множество старых и новых суеверий. Несмотря на различия в религии и традиционной культуре, сравнительная распространенность отдельных суеверий у русских и татар очень близка. Но все же татары больше верят в основные представления ислама, и в их среде несколько меньше степень распространенности суеверий (см. табл. 10).

Кроме того, в 2002 г. 48 % татар и 54 % русских верили в астрологию, 46 % и 49 % — в магию, и, соответственно, 49 % и 50 % — в колдовство.

Таблица 10. Распространенность суеверий в русской и татарской среде, 2002 г.

	Твердо верю		Считаю очень вероятным		Считаю маловероятным		Совсем не верю	
	татары	русские в Татарстане	татары	русские в Татарстане	татары	русские в Татарстане	татары	русские в Татарстане
Можно передвигать предметы силой мысли	2	4	13	20	33	35	45	34
Число «13» приносит несчастье	3	6	28	31	15	17	50	42
Есть целители — экстрасенсы, которые могут совершать чудеса	16	18	37	39	23	29	19	11
С умершим человеком можно общаться	3	3	24	38	17	12	48	39
Душа может временно покидать тело	14	9	31	29	19	31	27	22
Черный кот приносит несчастье	7	6	25	29	15	13	27	22
Расположение звезд при рождении человека влияет на всю его жизнь	16	17	22	27	33	34	20	11
Существуют вземные существа, посещающие Землю, например, НЛО	9	9	20	26	28	28	32	24
Разбитое зеркало к несчастью	10	10	19	28	29	24	37	31

\*\*\*

Сравнение уровней институциональной религиозности русских и татар может быть лишь очень «условным».

Православие и ислам предъявляют разные требования к религиозному поведению. Так, хадж вообще не имеет аналога в православии (оба опроса, однако, включили только трех совершивших хадж, планировали же его совершить 10 % татар в 1999 г. и 11 % — в 2002 г.). Различны требования ислама и православия и к молитве. Совершение намаза требует значительно большей дисциплины и самодисциплины, чем менее формальная православная молитва, хотя нерегламентированное, спонтанное обращение к Богу, естественно, присутствует и в исламе. Мусульманский пост в месяц рамадан отличен от православных постов и значительно тяжелее для верующих. В исламе есть отсутствующие в православии пищевые табу. Помощь мечетям и бедным, закят, имеет в исламе значение непосредственного религиозного требования, входит в число 5 «столпов ислама» («таухид» — признание единобожия, хадж, пост в рамадан, намаз, закят).

Кроме различий в требованиях, предъявляемых исламом и православием к поведению верующих, существует и большие различия

в возможности выполнения этих требований в российских условиях. Так, для мусульман день, специально посвященный религии и Богу — пятница, когда теоретически каждый мусульманин должен быть в мечети. Но выходной день в Татарстане, как и во всей России — воскресенье. Ясно, что в этих условиях участие в пятничном намазе возможно практически только для пенсионеров, в то время как русскому верующему легко посещать церковь в воскресенье.

Если бы и татары, и русские действительно соблюдали или старались соблюдать все требования своих религий, их поведение было бы разительно отлично, их общение друг с другом наталкивалось бы на многочисленные трудности и порождало бы постоянное напряжение, — представим себе какое-нибудь предприятие, где работают русские и татары, причем татары регулярно совершают намаз, а в рамадан смотрят, как русские в столовой едят свинину. Но в действительности же, поскольку фактическое содержание религиозных представлений русских и татар очень далеко от ортодоксальности, а эти представления значительно ближе друг к другу, чем ислам и христианство, постольку и поведение татар и русских, далекое от соблюдения религиозных требований, не столь уж различно.

По данным опросов в 1999 г. 62 % а в 2002 г. 71 % татарских респондентов не соблюдали запрет ислама на алкоголь (37 % с 1999 г. и 41 % в 2002 г. сказали, что они пьют только «легкие алкогольные напитки», а 27 % и 30 % — и «крепкие»). Соответствующие данные о русских отсутствуют, употребление крепких алкогольных напитков, скорее всего, у них более распространено. Однако ясно, что в этом аспекте различия реального поведения русских и татар — значительно меньше, чем различия в требованиях их религий.

Соблюдать запрет на свинину — менее сложно, чем на алкоголь, тем не менее, по данным 1990 г. 51 %, а по данным 2002 г. 59 % татар его не соблюдают.

Соблюдение пятикратного намаза в российских условиях, как и посещение мечети в пятницу, практически невозможно, и его, очевидно, соблюдают лишь единицы. Обращаются с молитвой к Богу татары тоже не слишком часто, хотя и чаще, чем русские.

Табл. 11. Как часто Вы молитесь Богу вне церкви (мечети), 1999

	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Часто	22	15	15
Иногда	22	17	12
Очень редко	12	12	9
Только в критических ситуациях	13	21	16
Никогда	29	35	44

В 1999 г. 52 %, а в 2002 г. — уже 62 % татарских респондентов сказали, что у них дома есть Коран. Мы не знаем, сколько русских имеют дома Библию (такой вопрос им не задавался). Но для подавляющего большинства тех и других наличие дома этих книг имеет чисто символическое значение. К ним редко обращаются, причем татары к Корану даже реже, чем русские — к Библии. Удельный вес никогда не читавших Коран татар (57 % в 1999 г. и 59 % в 2002 г.) — несколько выше, чем удельный вес никогда не читавших Библию русских (39 % в 1999 г. и 55 % в 2002 г.). Но это, очевидно, следствие не столько религиозных различий или большей религиозности русских, сколько большей доступности Библии по сравнению с Кораном<sup>1</sup>.

Значительное число (80 % опрошенных) татар утверждают, что они соблюдают требование zakat — помощи бедным. Но, скорее всего, здесь имеется в виду просто любая помощь и милостыня. Соответствующий вопрос русским не задавался, и трудно сказать, реже ли русские оказывают помощь бедным. Но если это и так, отличия здесь не принципиальны.

Большинство татар не соблюдает пост в рамадан или соблюдает его скорее символически («частично»), хотя соблюдение поста у татар все же распространено больше, чем соблюдение православных постов у русских (см. табл. 12).

Таблица 12. Соблюдение поста

	1999			2002		
	да	частично	нет	да	частично	нет
Соблюдаете ли Вы пост (русские в Татарстане)?	6	27	58	8	27	58
Соблюдаете ли Вы пост (общероссийский опрос)?	4	24	60	3	26	52
Соблюдаете ли Вы пост в месяц рамадан (татары)?	22	31	46	19	28	53

<sup>1</sup> В советское время Коран был доступен значительно меньше, чем Библия, множество экземпляров дореволюционных изданий которой хранилось в русских семьях, и какие-то экземпляры которой на русском языке проникали из-за границы. Коран на арабском языке был доступен и понятен лишь единицам, русский дореволюционный перевод Корана Саблуковым был библиографической редкостью, известный перевод Крачковского — это, по сути дела, незавершенный черновик перевода, в советское время изданный «для служебного пользования».

Задавался также вопрос, на каком языке респонденты читают Коран. «На родном» ответили в 1999 г. 45 %, русском — 5 %, арабском — 2 %, в 2002 г. соответствующие цифры — 41 %, 10 % и 7 %. Эти ответы заставляют усомниться в том, что респонденты действительно читали Коран. Дело в том, что Коран на татарском до сих пор не издан. Очевидно, «читавшие Коран на родном языке» под Кораном имеют в виду не собственно Коран, а сборники «хафтияк», содержащие седьмую часть всех аятов, к которым наиболее часто обращаются верующие.

Слабая институциональная религиозность и татар, и русских не создает между ними в быту, в их повседневных контактах какого-либо значимого барьера. Если барьер между верующими русскими и верующими татарами и возникает, то только тогда, когда одни устремляются в церкви, а другие — в мечети. Но и те, и другие устремляются туда очень редко.

В 1999 г. и русским и татарам задавался вопрос: «Как часто Вы бываете в церкви (мечети)?» Ответы на него даны на табл. 13.

Таблица 13. Посещение церкви, мечети, 1999.

	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Раз в неделю	1	2	7
Примерно раз в месяц	2	7	
Несколько раз в год	7	26	19
Примерно раз в год	10	29	29
Никогда	74	35	45

В 2002 г. вопрос к респондентам — татарам был переформулирован: «Как часто Вы участвуете в пятничной молитве в мечети?». «Каждую неделю» ответили 8 %, «раз в месяц» — 2 %, «несколько раз в год» — 3 %, раз в год — 2 % и «практически никогда» — 83 %.

Среди русских в Татарстане тех, кто вообще не бывает в церкви (35 % и в 1999 г. и в 2002 г.), значительно меньше, чем не посещающих мечеть татар (75 %). Но и тех, кто ходит в церковь каждую неделю (4 %), меньше, чем татар, бывающих каждую неделю в мечети (8 %). Посещающих церковь раз в месяц у русских — больше, чем посещающих раз в неделю (6 % и 3 %). У татар же, наоборот, меньше (8 % и 2 %). Но эти отличия, несомненно, объясняются прежде всего совпадением специально отведенного религиозным делам дня с выходным у православных русских и несовпадением у мусульман-татар<sup>1</sup>.

Татары очень редко обращаются к муллам, но все же чаще, чем

<sup>1</sup> Скорее всего, этим объясняются и другие особенности соблюдения пятничного намаза. Прежде всего — это резкий скачок в еженедельном посещении мечети при переходе к возрастной группе старше 60 лет, то есть при переходе к пенсионному возрасту (значительно больший, чем в посещаемости церкви русскими). Во всех возрастных группах процент участников пятничного намаза — совершенно ничтожен и в возрастной группе 50—59 лет он составляет 3 %. А в группе старше 60 лет сразу же подскакивает до 36 %.

Кроме того, еженедельное посещение мечети по пятницам — чаще, чем ежемесячное и даже, чем посещение несколько раз в год (что опять-таки, совершенно не соответствует русской модели). Это также понятно — если человек в принципе получает возможность посещать мечеть в пятницу, он скорее начнет посещать ее регулярно, каждую пятницу.



русские к православным священникам. В 1999 г. за какими-нибудь советами к служителям своих религий «часто» обращались 1 % русских и 6 % татар, «никогда» — 73 % русских и 52 % татар, в 2002 г. — «часто» 3 % русских и 6 % татар, «никогда» — 59 % русских и 47 % татар.

\*\*\*

Распространение разных типов отношения к религии в разных социальных и демографических группах у обоих народов также подчиняется общим закономерностям.

Для русской религиозности характерна стабильная зависимость отношения к религии от социально-демографических факторов (см. статью Д. Фурмана и К. Каарийнена в данном сборнике). Несмотря на все радикальные изменения в общественной роли религии в постсоветское время, женщины в России религиознее мужчин, старые люди — молодых, и необразованные — образованных. И при всех отличиях татарской традиционной культуры от русской и ислама от православия эта зависимость присутствует и в татарской мусульманской среде.

У татар, как и у русских, женщины религиознее мужчин. Так, в 1999 г. в Татарстане определяли себя как «верующих» 48 % русских женщин и 30 % мужчин, 66 % татарских женщин и 51 % татарских мужчин. Среди русских в Татарстане посещают церковь раз в месяц и чаще 13 % мужчин и 2 % женщин, по данным общероссийского опроса — 19 % и 3 %. У татар в пятничной молитве раз в месяц и чаще в 2002 г. участвовали 5 % мужчин и 12 % женщин. Полностью соблюдают пост у русских 5 % женщин и 1 % мужчин. У татар пост в рамадан полностью соблюдают 18 % мужчин и 20 % женщин. Совершить хадж намерены 10 % мужчин и 12 % женщин.

Различия в религиозности мужчин и женщин — примерно одинаковые, хотя у татар ощущается чуть большая «гендерная сбалансированность» религиозности. Собственно, это сочетается с тем, что татары, как отмечалось ранее, придают большее значение в семейной жизни единству религиозных взглядов.

Различия в религиозности между возрастными группами у татар и у русских — тоже примерно одинаковое, хотя у татар во всех возрастных группах верующих больше, чем у русских (см. табл. 14).

Огромное различие между старшими и младшими возрастными группами татар с точки зрения посещаемости мечети, как подчеркивалось выше, объясняется тем, что пятница — рабочий день.

У русских и татар примерно одинаковая зависимость религиозности и от образования (см. табл. 15).

Табл. 14. Вера и возраст у татар и русских, 1999

	Русские					Татары				
	18-29	30-39	40-49	50-59	60 и старше	18-29	30-39	40-49	50-59	60 и старше
Верующие	32	37	38	41	52	41	58	59	57	77
Коллеблющиеся	34	31	33	28	24	32	28	30	30	10
Неверующие и атеисты	30	28	26	29	22	25	14	9	12	11
Отвечают «да» на вопрос, верят ли они в Бога	46	53	60	61	66	70	74	81	79	86

Табл. 15. Вера и образование у русских и татар, 1999

	Русские			Татары		
	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие и атеисты	Верующие	Коллеблющиеся	Неверующие и атеисты
Незаконченная средняя школа	59	21	19	86	9	4
Средняя школа	42	31	25	52	26	22
Техникум или незаконченный вуз	37	33	26	53	28	35
Высшее образование	36	31	28	41	35	24

\*\*\*

Православие татарстанских русских и ислам татар в громадной мере — декларативны и формальны, как примерно одинакова и степень религиозности русских и татар. Однако некоторые различия между представителями обеих этнических групп все же существуют.

Прежде всего итоги опросов говорят о большей распространенности религиозной веры в татарской среде. Татары чаще утверждают, что для них важна религия, среди них — больше тех, кто объявляет себя «верующими», более распространена вера в общи для ислама и православия религиозные представления, татары чаще соблюдают пост в рамадан, чем русские — православные посты. Создается впечатление, что религия у татар играет все же несколько большую роль, чем у русских.

Кроме того, респонденты-татары чаще говорят о своих родителях и бабушках с дедушками, как о «верующих», как и о том, что они получили религиозное воспитание. У татар — чуть меньше различие в степени религиозности гендерных групп. Татары чаще говорят о сов-

падении своих взглядов с взглядами родителей, они придают большее значение общности отношения к религии в семейной жизни и, очевидно, татарские семьи действительно, в религиозно-мировоззренческом отношении более «сплоченны» и «однородны». Все этим различия — не велики, но они — реальность. Чем можно их объяснить?

Отчасти это может быть объяснено несколько иным социальным составом татарской выборки (и татарского населения Татарстана) — у татар и в выборке, и по данным статистики выше, чем у русских, удельный вес сельского (более традиционного) населения<sup>1</sup>.

Но очевидно, здесь сказывается разное положение русских и татар и ислама и православия в российском государстве.

Для русских православие — то, что после крушения коммунистической идеологии наполняет (или «как бы наполняет») понятие «русскости» неким позитивным содержанием, что создает психологически удобное объяснение отличий русских от других народов (русская «православная цивилизация»). Сходную роль для татар играет ислам. Но православие не играет для русских роли барьера против ассимиляции в некоей инонациональной общности. А для татар, меньшинства, живущего среди русских, в русском и сейчас все более «православном» государстве, ислам выполняет как раз такую роль.

Реальное содержание культуры современных татар-горожан предельно близко к содержанию культуры русских. Практически все татары знают русский язык, и значительное число городских татар в быту говорят по-русски. Люди читают те же книги и газеты, смотрят то же телевидение. Если убрать барьер, создаваемый религиозным различием (каким бы номинальным и символическим оно ни было), полная ассимиляция татар, особенно татар в «диаспоре», неизбежна.

Очевидно, этот фактор действовал и в советское время, и то, что татары чаще, чем русские, называют своих родителей верующими и говорят о своем «религиозном воспитании», — не случайно. Инстинктивное стремление к самосохранению всегда заставляло татар более позитивно относиться к исламу, чем русские, национальному существованию которых ничто не угрожало, относились к православию<sup>2</sup>.

Российские, русские идеологические волны распространяются в татарской среде в ослабленном и модифицированном виде. Оче-

<sup>1</sup> У татар также — более прочные «деревенские корни». Так, в 1999 г. 64 % и в 2002 г. 58 % участвовавших в опросе татар и только 35 % и 29 % русских до 16 лет жили в деревне.

<sup>2</sup> С этим, возможно, связано и несколько иное соотношение удельного веса мужчин и женщин у верующих татар и русских — если просто сохранение традиции и старого мировоззрения может восприниматься как дело тех, кто не участвует в реальной и активной жизни — старых женщин, то сохранение традиции, необходимой для поддержания этнической идентичности — в большей степени «мужское дело».

видно, степень «атеизации» татарского сознания в годы советской власти была меньшей, чем русского. Но очередная идеологическая волна — обращение к религии, похоже, также пришла к татарам в несколько ослабленном виде.

Судя по татарским ответам на различные вопросы, относящиеся к религии, татары и сейчас — религиознее русских. Но если постсоветский подъем религиозности у татар начался с более высокого уровня, чем у русских, то это значит, что амплитуда идеологических колебаний у них — меньше. И особенно меньше — в сфере институциональной и публичной религиозности.

Это также связано с положением татар как национального и религиозного меньшинства. Проявлять православную религиозность в России легче, хотя бы в силу того, что выходной — воскресенье, а не пятница. Но главное, очевидно, в другом обстоятельстве. Публичная, демонстративная православная религиозность в стране с доминирующим номинально православным большинством может только поощряться и пропагандироваться. Телевизионные картинки и фотографии совершающего религиозные обряды Путина — постоянны. Публичная же мусульманская религиозность вызывает в России опасения — нет ли здесь «исламизма». Да и можно ли увидеть изображения молящегося Шаймиева? Жизнь и карьера молодого татарина, который стал бы публично высказывать свою религиозность и пытаться соблюдать требования ислама, были бы значительно труднее, чем карьера и жизнь молодого православного.

Демонстративная публичная религиозность татар в определенной мере означала бы вызов русским и российскому государству. Но татары, не желая терять свою идентичность, в то же время не хотят конфликтов с государством и обществом, которые воспринимаются ими если не как «свои», то, во всяком случае, как естественные и привычные для них государство и общество (о политических взглядах татар и их отношении к государству см. ниже). Поэтому татарская религиозность не демонстративна и скорее проявляется на уровне семьи, в частной, а не в публичной сфере. За сотни лет жизни в русском государстве татары привыкли сохранять приверженность собственной этнической идентичности и ее важнейшему маркеру — исламу, не демонстрируя этого.

В приведенных выше данных заметна еще одна тенденция. Русские в Татарстане демонстрируют религиозность меньшую, чем татары, но большую, чем участники общероссийского опроса. Очевидно, здесь сказывается положение татарстанских русских, которые, хотя и принадлежат к титульной и доминирующей нации в России, в Татарстане оказываются в роли меньшинства. Как меньшинство они, с одной стороны, находятся под воздействием ценностей большинства (в дальнейшем мы увидим, что по очень многим позициям, по кото-

рым существуют заметные различия между татарами и участниками общероссийского опроса, татарстанские русские занимают как бы «среднюю» позицию), в частности, более высокой татарской ценности религии. С другой стороны, у них, очевидно, усиливается стремление подчеркнуть свою идентичность, как этническую, так и религиозную.

## Моральные представления

Несмотря на то, что татары и русские принадлежат к разным религиям, реальное содержание их религиозных представлений и их религиозное поведение, как отмечалось выше, значительно ближе друг к другу, чем ислам и христианство. Тем более незначительны различия представлений и ценностей русских и татар в не религиозных (или не собственно религиозных) вопросах.

Табл. 16 показывает удельный вес тех, кто считает, что тот или иной поступок принципиально не может быть оправдан.

Табл. 16. Считают, что никогда не может быть оправданы:

	1999			2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Получение от государства льгот, на которые у Вас нет прав	50	42	47	47	48	38
Проезд в общественном транспорте без оплаты	36	27	26	26	22	25
Покупка краденой вещи	70	57	58	67	52	53
Употребление анаши, марихуаны	91	85	87	92	86	85
Присвоение найденных денег	57	38	34	53	33	31
Ложь в личных интересах	49	39	30	40	30	25
Внебрачные половые связи	59	48	33	54	34	28
Половые отношения до достижения совершеннолетия	61	44	44	67	51	42
Получение взятки	74	62	69	68	67	63
Гомосексуализм	77	68	67	83	69	65
Аборт	34	23	10	25	15	14
Развод	32	15	5	24	8	8
Эвтаназия	45	30	18	32	26	23
Самоубийство	76	62	58	73	67	56

Сравнительная степень осуждения различных поступков у русских и татар — примерно одинакова. И для тех, и для других, например, гомосексуализм — значительно хуже аборта и внебрачных половых связей, и те, и другие довольно «либерально» относятся к разводу и не видят такого уж большого греха в безбилетном проезде.

Но в обоих опросах и по отношению ко всем поступкам удельный вес безоговорочно осуждающих их татар — больше, чем русских в Татарстане, и еще больше, чем в общероссийском опросе. Татарская мораль — несколько строже, «консервативнее» русской.

\*\*\*

Ответы татар и русских на вопросы, касающиеся отношения к труду и трудовой этике, практически совпадают. Оценка значения труда у тех и у других, по сути дела, одинакова, хотя у татар — чуть выше, чем у русских (см. табл. 17).

Табл. 17. Оценка важности работы

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Очень важна	69	60	56	58	54
Скорее важна	21	28	28	22	26
Не очень важна	7	8	13	12	10
Совсем не важна	4	4	3	9	8

Некоторые небольшие отличия можно заметить в отношении татар и русских к стимулам их трудовой деятельности (см. табл. 18).

Табл. 18. Стимулы к труду

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Я работаю в зависимости от того, как мне платят. Чем больше платят, тем больше работаю.	25	28	27	38	31
Я всегда стараюсь работать как можно лучше, вне зависимости от оплаты.	39	37	34	27	27

Татарское отношение к труду (во всяком случае, на вербальном

уровне) — более позитивно и «бескорыстно», что согласуется с их, в целом, более строгими моральными оценками. Но отличия между респондентами из обеих этнических групп — не так уж велики.

\*\*\*

Никаких разительных различий нет и в ответах русских и татар на вопросы, относящиеся к сфере семейных и сексуальных отношений (при всех различиях традиционных мусульманской и православной семьи).

Татары несколько более чем русские, считают семью важной. Так, в 1999 г. семья была «очень важна» для 80 % татар и 70 % татарстанских русских, «важна» — для, соответственно, 16 % и 24 %, «не важна» — 3% татар и 4% русских и «совершенно не важна» — 0 % и 1 %, соответственно. В 2002 г. семья была «очень важна» — для 80 % татар и 72 % русских, «важна» — для, соответственно, 17 % и 22 %, «не важна» — для 1 % татар и 5 % русских и «совершенно не важна» для 0 % и 1 % соответственно. Хотя эти различия и устойчивы, но они и не слишком велики.

Для семейного счастья русским и татарам нужны в целом одни и те же условия (см. табл. 19).

Табл. 19. Для благополучия семьи очень важны:

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Верность супругов	83	73	80	74	71
Материальное благополучие	72	60	60	61	67
Взаимное уважение	77	71	78	78	77
Хорошие жилищные условия	57	43	52	45	59
Взаимопонимание	72	63	78	76	74
Проживание отдельно от родителей	38	33	38	41	48
Хорошие сексуальные отношения	60	40	43	48	53
Совместное ведение домашнего хозяйства	48	27	38	32	39
Наличие детей	71	54	72	60	63
Идеальное число детей — 1 ребенок	5	9	4	6	6
...2 ребенка	45	51	46	53	58
...3 ребенка	39	31	34	26	21
Большее число	6	2	11	4	5

Татарские ответы не демонстрируют какого-то особого «татарского» и «мусульманского» подхода к семье. Татарская семья, как и русская, — «современна», с исчезающим различием мужских и женских ролей и небольшим числом детей.

Заметна лишь несколько большая ориентация татар на семейные ценности и чуть большая традиционность этих ценностей. Это в какой-то мере видно и из ответов, обобщенных в табл. 19 (татары видят идеал в чуть большем числе детей и придают большее значение супружеской верности). Более четко это видно в ответах на другие вопросы, касающиеся сексуальной и семейной сфер (см. табл. 20).

Таблица 20. Вопросы о семейных ценностях

		1999		2002		
		Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Институт брака устарел	Согласны	12	16	12	23	18
	Не согласны	82	75	84	71	75
Одобрите ли Вы, если женщина хочет иметь ребенка вне брака	Одобрю	31	36	28	44	42
	Не одобряю	40	28	36	22	23
	Это зависит от обстоятельств	25	31	33	31	31
Большинство женщин стремятся прежде всего иметь семью и детей	Полностью согласны	28	21	32	24	25
	Согласны	54	66	52	61	57
	Не согласны	15	8	10	10	11
	Полностью не согласны	0	1	3	4	1
Женщина, чтобы чувствовать себя полноценной, должна иметь детей.	согласны	92	86	84	78	81
Ребенок страдает, если мать работает	Полностью согласны	18	11	14	10	15
	Согласны	41	39	44	44	36
Родители обязаны делать все для своих детей, даже ценой собственного блага	Согласны	65	53	60	47	50
Родители должны заботиться о детях. Но они имеют право на собственную жизнь	Согласны	24	32	24	34	34



Различия между татарами и русскими действительно есть, и они имеют устойчивый и систематический характер, но они вновь не велики и, похоже, скорее относятся к сфере «теории». Во всяком случае, с тем, что оба супруга должны вносить свой вклад в бюджет семьи, татары согласны не меньше русских. В 1999 г. полностью с этим согласились 32 % татар и 26 % русских, в 2002 г. — 30 % и 26 %. Просто согласились в 1999 г. 52 % и 56 %, в 2002 г. — 47 % и 50 %.

\*\*\*

При большей ориентации на семью и, как отмечалось в предыдущем разделе, меньших мировоззренческих различиях между полами и поколениями, татары, очевидно, создают более крепкие и дружные семьи, чем русские. Во всяком случае, в наших опросах татарские семьи оказывались устойчивей русских (см. табл. 21).

Табл. 21. Семейное положение опрошенных

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Женаты	63	58	62	51	50
Разошлись	6	9	3	2	4
Разведены	0	4	6	11	11

Естественно, что при этом у татар большая удовлетворенность семейной жизнью и, возможно, как следствие этого, большая удовлетворенность жизнью в целом, даже материальным положением семьи татары довольны немного больше русских (см. табл. 22).

На вопрос о том, счастливы ли они, татары чаще, чем русские, давали положительный ответ (см. табл. 23).

\*\*\*

Таким образом, в татарских и русских моральных оценках нет больших различий. Можно отметить лишь несколько большую традиционность и «жесткость» татарской морали, несколько большую ориентацию татар на семью и их несколько большую удовлетворенность жизнью, более «позитивный взгляд на мир».

Однозначного объяснения этим отличиям у нас нет. Какую-то роль здесь может играть относительно меньшая урбанизированность татарской выборки и татарского населения Татарстана и, в силу этого, его большая близость к традиционному деревенскому миру. Но может быть, и в этом случае играет свою роль ситуация этноконфессионального меньшинства, стремящегося сохраниться в инациональном

Таблица 22. Удовлетворенность жизнью

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Совершенно довольны семейной жизнью*	27	19	27	15	13
Совершенно не довольны	4	6	4	4	9
Совершенно довольны жизнью	17	6	15	11	9
Совершенно не довольны	7	11	5	3	5
Пять лет назад были совершенно довольны жизнью	22	16	17	13	9
Пять лет назад были совершенно не довольны	3	3	4	2	7
Уверены, что через 5 лет будут полностью довольны жизнью	23	16	35	20	13
Уверены, что будут совершенно недовольны	5	5	3	2	5
Полностью довольны материальным положением семьи	-	-	11	5	1
Полностью недовольны....	-	-	8	10	18

\* Удельный вес крайних оценок по десятибалльной шкале.

Табл. 23. Счастливы ли вы?

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Очень	15	8	16	13	6
Относительно	53	55	63	53	52
Не очень	27	31	17	28	34
Несчастен	1	3	2	3	4

окружении. Если публичная сфера — не совсем «своя», то тем большее значение приобретает частная, этническая сплоченность предполагает большую сплоченность семьи, а более крепкая семья способствует эмоциональной стабильности и большей удовлетворенности жизнью.

## Межнациональные и межрелигиозные отношения

Значительная близость культур, практически общая система ценностей русских и татар сближают и отношение обеих этнических групп к разным народам. Это видно из табл. 24, где обобщены ответы на вопрос о том, как респонденты оценивают перечисленные народы.

На первом месте для русских, естественно, стоят сами русские. Далее идут белорусы и украинцы, которые в русском сознании воспринимаются как «почти русские», причем украинцы заметно уступают белорусам, и удельный вес позитивных оценок украинцев со временем уменьшается. Далее идут два европейских народа, высоко оцениваемых в русской культуре — англичане и немцы (антигерманские чувства, порожденные второй мировой войной, практически исчезли). Затем — татары, народ, с которым русские очень давно и в целом мирно сосуществуют в рамках одного государства, привычный и с мало отличающейся от русских бытовой культурой. Но все же татары — мусульмане и тюрки, они вызывают ассоциации с «татарскими нашествиями», «набегами» и «игом», и не воспринимаются русскими так, как ими воспринимаются белорусы и украинцы (как «почти русские»). Американцы занимают место более низкое, чем англичане и немцы, в силу того, что США в российском сознании продолжают оставаться внешней угрозой для России. Процент положительных и отрицательных оценок евреев — практически такой же, как американцев. За евреями идут армяне и далее — азиатские народы, как «ближнего», так и «дальнего» зарубежья. Замыкают список чеченцы — единственный народ, удельный вес отрицательных оценок которого превышает удельный вес положительных оценок, что в комментариях не нуждается. Иерархия этих отношений прекрасно объясняется, исходя из русской культуры и российского исторического опыта.

Если сравнить оценки, полученные в общероссийском опросе с оценками, которые дали татарские респонденты, то будет видно, что эта русская и общероссийская иерархия народов в громадной мере усвоена и татарами. Оценка татарами русских — почти такая же высокая,

Табл. 24. Отношение к различным народам\*, %

Отноше- ние к:		1999 г.		2002 г.		
		Татары	Русские в Татар- стане	Татары	Русские в Татар- стане	Обще- россий- ский опрос
русским	очень положительное	32	39	33	46	42
	положительное	65	60	63	54	55
	отрицательное	1	0	2	0	1
	очень отрицательное	0	0	0	0	0
белору- сам	положительно	88	95	83	95	93
	отрицательно	6	2	8	3	4
украин- цам	положительное	90	95	77	90	88
	отрицательное	5	3	14	9	8
англича- нам	положительное	83	91	79	86	85
	отрицательное	8	2	6	6	7
немцам	положительное	83	86	67	81	83
	отрицательное	11	7	18	14	11
татарам	очень положительное	46	26	56	32	12
	положительное	51	73	42	65	69
	отрицательное	0	0	0	2	12
	очень отрицательное	0	0	0	0	2
амери- канцам	положительное	84	89	71	80	76
	отрицательное	8	4	18	15	17
евреям	положительное	74	80	64	76	76
	отрицательное	19	17	25	20	18
армянам	положительное	72	76	65	73	71
	отрицательное	22	22	27	24	24
узбекам	положительное	80	76	74	76	71
	отрицательное	16	19	16	22	21
грузинам	положительное	77	78	64	74	70
	отрицательное	18	18	27	25	25
китайцам	положительное	74	75	66	74	68
	отрицательное	18	16	17	16	15
азербай- джанцам	положительно	72	71	62	66	64
	отрицательно	22	26	28	31	32
туркам	положительное	82	77	74	68	62
	отрицательное	10	14	12	21	24
чеченцам	положительное	63	58	56	52	42
	отрицательное	29	38	34	44	52

\* В оценках всех народов, кроме русских и татар, в таблице объединены «положительная» и «очень положительная» и «отрицательная» и «очень отрицательная» оценки. Список народов в таблице дан в порядке убывания ответов о положительном к ним отношении в общероссийском опросе 2002 г.

как и оценка ими самих себя<sup>1</sup>. За русскими опять-таки следуют «почти русские» белорусы и украинцы. Замыкают список — те же чеченцы.

То, что татары — мусульмане и турки, лишь в относительно небольшой мере влияет на их декларируемое отношение к другим народам. Татарское отношение к христианским народам и евреям — чуть хуже общероссийского, а к мусульманским — чуть лучше. Например, в общероссийском опросе положительно относящихся к евреям в 2002 г. — 76 %, у татар — 64 %, к узбекам и азербайджанцам (то есть, как и татары, мусульманам и туркам) в общероссийском опросе положительно относятся — 71 % и 64 %, у татар — 76 % и 66 % (различия — очень не велики). Турки — тоже мусульмане-сунниты и тоже турки, причем у татар и турок были сильные исторические и культурные связи. Но если в общероссийском опросе 2002 г. положительно относящихся к туркам было 62 %, то у татар — 74 %. Разница — заметная, но все же не такая большая; белорусы и украинцы, по своей традиционной культуре близкие к русским, но отнюдь не к татарам, оцениваются татарами выше, чем близкие им турки. Отношение татар к чеченцам — что вполне понятно, лучше, чем отношение, демонстрируемое общероссийским опросом, но и у татар чеченцы — на последнем месте<sup>2</sup>.

Самое большое различие татарской и общероссийской «иерархий» народов — в том, что если у русских на первом месте — русские, а татары занимают относительно скромное пятое место, то у татар на первом месте — татары. При этом отношения друг к другу русских, доминирующего народа, и татарского национального меньшинства — не «симметричны». Меньшинство — татары отчасти действительно усваивает высокую самооценку большинства, отчасти, очевидно, имитирует такое усвоение, которое психологически необходимо для спокойной жизни меньшинства. А большинство — русским такое отношение к меньшинству не так уж и нужно.

При этом очень значительна разница в отношении к татарам участников общероссийского опроса и русских в Татарстане, где они на-

<sup>1</sup> В этой высокой оценке, вероятно, присутствует элемент «политической корректности». Возникает впечатление, что ответы — стереотипны, «автоматичны». Кроме того, столь высокая оценка татарами русских в какой-то мере могла быть следствием русской национальности интервьюеров.

<sup>2</sup> В перечне разных категорий лиц, которых респонденты в 1999 г. не хотели бы видеть своими соседями (наркоманы, люди с преступным прошлым, пьяницы и т.д., всего 16 наименований), были включены мусульмане, торговцы из кавказских и среднеазиатских республик, евреи, чеченцы и русские. Респонденты могли делать любое число выборов в пределах списка. Мусульман указали 3 % русских и 0 % татар, русских — 1 % татар и 0 % русских. Остальные группы указывались и русскими, и татарами. Кавказских и среднеазиатских торговцев указали 38 % татар и 42 % русских, евреев — 20 % татар и 11 % русских, чеченцев — 30 % татар и 31 % русских.

ходятся в положении меньшинства, в какой-то мере сопоставимом с положением татар в России. Отношение участников общероссийского опроса к татарам — значительно хуже.

Такая же «несимметричность» видна и в значении, которое при дается русскими и татарами своей национальной принадлежности. В 1999 г. респондентам был дан список общностей — местность, в которой они живут, регион, национальность, Россия, Европа и мир и они должны были указать, с кем они себя отождествляют в первую и во вторую очередь. Результаты обобщены в табл. 25.

Табл. 25. Отождествление с общностями, 1999 г.

		Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Локальная общность (село, город)	Первый выбор	28	39	28
	Второй выбор	18	21	19
регион	Первый выбор	9	7	12
	Второй выбор	10	15	13
национальность	Первый выбор	34	11	14
	Второй выбор	26	17	17
Россия	Первый выбор	12	29	31
	Второй выбор	18	26	29
Европа	Первый выбор	0	0	0
	Второй выбор	2	2	2
Мир	Первый выбор	14	12	14
	Второй выбор	24	16	17

Татары значительно меньше, чем русские, отождествляют себя с Россией, меньше — с локальными и региональными общностями, несколько больше — с миром в целом и значительно больше — со своей этнической группой. Национальность важнее для меньшинства, чем для доминирующего большинства, ибо для национальности меньшинства есть угрозы дискриминации и ассимиляции. Кроме того, меньшинству труднее, чем большинству, отождествлять себя с государством. Для русских отождествлять себя с Россией — это практически то же самое, что и отождествлять себя со своей нацией. Для татар отождествление с нацией и отождествление с Россией — все-таки не одно и то же.

\*\*\*

Очень схожая картина возникает и при рассмотрении оценок разных религий, приведенных в табл. 26.

Табл. 26. Отношение к различным религиям\*, %

Отношение к:		1999 г.		2002 г.		
		Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Православию	очень положительное	28	46	24	64	52
	положительное	64	52	68	35	44
	отрицательное	2	1	3	0	1
	очень отрицательное	0	0	1	0	0
Исламу	очень положительное	56	21	64	35	10
	положительное	41	72	34	59	51
	отрицательное	0	3	1	3	20
	очень отрицательное	0	0	0	1	7
католицизму	положительное	45	58	40	63	55
	отрицательное	19	17	27	19	22
буддизму	положительное	36	43	47	29	38
	отрицательное	30	23	30	43	30
старообряд- честву	положительное	29	45	25	46	38
	отрицательное	30	29	42	38	35
иудаизму	положительное	30	37	21	39	30
	отрицательное	25	28	40	25	36
лютеранству	положительное	23	31	13	31	26
	отрицательное	22	21	35	39	30
баптизму	положительное	28	33	16	30	27
	отрицательное	38	38	51	46	49
кришнаизму	положительное	22	28	32	13	20
	отрицательное	27	32	42	42	40
пятидесятни- честву	положительное	21	29	10	24	16
	отрицательное	31	35	46	42	44
адвентизму	положительное	19	21	9	23	19
	отрицательное	21	28	39	41	35
иеговизму	положительное	17	21	9	21	14
	отрицательное	33	40	50	51	59

\* В оценках всех религий, кроме ислама и православия, объединены «очень положительная» оценка с «положительной» и «очень отрицательная» с «отрицательной».

Татары в своем отношении к разным религиям принимают общероссийскую систему оценок, объяснимую русской культурой и

русским историческим опытом. Положительное отношение у татар к православию — почти такое же, как у русских. Худшее русское отношение к католицизму или старообрядчеству, чем к православию, понятно. Но в случае татар это может быть объяснено только усвоением русской системы оценок.

Разделяя русское и «общероссийское» представление о религии как прежде всего национальной традиции, татары относятся к новым, нетрадиционным конфессиям даже немного хуже русских и скорее склонны выступить за ограничение их деятельности (см. табл. 27).

Табл. 27. Следует ли разрешать в Вашем городе (районе) новым религиям и церквям, 2002 г.:

		Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Построить церковь	разрешить	9	12	9
	разрешить некоторым	21	25	31
	запретить всем	58	55	46
Открыто проповедовать в общественных местах	разрешить	9	13	10
	разрешить некоторым	23	24	31
	запретить всем	55	54	45
Издавать и распространять газеты и журналы	разрешить	11	13	13
	разрешить некоторым	27	31	33
	запретить всем	49	48	42
Открывать религиозные школы	разрешить	6	11	8
	разрешить некоторым	16	19	26
	запретить всем	68	62	52
Преподавать основы своей веры в общеобразовательных школах	разрешить	4	5	4
	разрешить некоторым	9	10	18
	запретить всем	76	77	65
Проповедовать свои взгляды по телевидению	разрешить	5	8	7
	разрешить некоторым	18	19	23
	запретить всем	62	62	56
Заниматься благотворительностью	разрешить	39	44	44
	разрешить некоторым	27	30	25
	запретить всем	24	22	21



И вновь, при всей близости татарских и русских оценок, между ними — одно значительное различие, заключающееся в безоговорочно высокой оценке татарами своей религии, ислама и его значительно более низкой оценкой русскими, прежде всего — участниками общероссийского опроса. При этом возникает та же «несимметричность», что и в оценке наций, — представители меньшинства склонны давать религии доминирующего большинства более высокую оценку, чем представители большинства — религии меньшинства.

\*\*\*

В обоих опросах — немало материалов, позволяющих более подробно рассмотреть образы православия и ислама в русском и татарском сознаниях. Из табл. 28 видно, как русские и татары выбирают различные характеристики РПЦ.

Частота выбора отдельных характеристик РПЦ татарами и русскими — очень близка. Татарские оценки, однако, несколько хуже русских. Татары значительно реже русских, согласны с такими характеристиками, как «близкая к людям», «терпимая» и «заслуживающая доверия».

При выборе же характеристик ислама различия между татарскими и русскими оценками становится существеннее (см. табл. 29).

Татары выбирали положительные характеристики ислама значительно чаще, чем такие же характеристики православия. Ислам для них «прогрессивнее», «гуманнее» и «терпимее» православия, более «способствует развитию культуры» и даже — немного более «способствует демократии»<sup>1</sup>. Русские же, наоборот, выбирали такие характеристики для ислама значительно реже, чем для православия, и в целом русский образ ислама не слишком положителен, а негативные характеристики ислама превалировали над позитивными.

При этом различия образа ислама у татар и образа этой же религии у участников общероссийского опроса, больше, чем у татар и татарстанских русских, на сознание которых влияет тесное взаимодействие с татарами и, очевидно, специфическая «политическая корректность» меньшинства.

---

<sup>1</sup> Характерно, что единственная скорее негативная характеристика, которые татары дают своей религии чуть больше, чем чужой, — это характеристика «воинственный». При этом противоположную характеристику, «мирный», выбирают во много раз чаще, и также чаще, чем по отношению к православию. Но характеристику «воинственный» нельзя считать однозначно негативной.

Табл. 28. Отношение к русской православной церкви \*

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
1.Необходимая	40	50	39	55	39
Ненужная	3	1	2	1	3
2.Прогрессивная	34	29	27	33	23
Реакционная	2	0	2	1	2
3.Гуманная	47	46	41	56	44
Негуманная	0	1	1	0	2
4.Услужливая по отношению к властям	14	11	20	18	17
Независимая	12	16	11	10	8
5. Развивающаяся	28	28	25	31	18
Застойная	5	5	3	2	4
6. Воинственная	0	3	0	1	2
Мирная	52	56	54	62	52
7.Гибкая	22	17	15	31	16
Негибкая	7	5	5	3	3
8.Близкая к людям	33	49	34	51	31
Далекая от людей	5	2	1	1	3
9.Способствует развитию культуры	31	38	31	39	26
Мешает развитию культуры	4	3	1	1	3
10.Способствует демократии	24	17	20	20	12
Препятствует демократии	6	4	2	2	3
11. Заслуживает доверия	32	44	28	44	29
Не заслуживает доверия	4	2	2	2	2
12.Терпимая	35	46	39	52	37
Нетерпимая	3	2	1	0	2
13.Широко мыслящая	19	22	18	25	18
Узко мыслящая	4	2	2	2	3

\* В таблице приведены крайние оценки по пятибалльной шкале.

Табл. 29. Характеристики ислама в представлении татар и русских\*

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Прогрессивный	46	14	39	12	5
Реакционный	2	7	3	9	21
Терпимый	58	29	54	25	8
Нетерпимый	1	5	2	7	24
Гуманный	59	15	61	24	6
Негуманный	2	5	3	5	23
Воинственный	5	13	3	15	30
Мирный	55	23	52	27	8
Способствует развитию культуры	44	16	41	24	6
Мешает развитию культуры	1	5	3	5	18
Способствует демократии	27	7	27	9	3
Препятствует демократии	5	10	3	5	24

\* Респонденты должны были выбирать позицию на пятибалльной шкале, крайние позиции в которой соответствовали позитивной и негативной полярным характеристикам, например, «прогрессивный» — «консервативный». В таблице показана лишь частота выбора крайних позиций.

\*\*\*

Как для русских «рефлекторной» является высокая оценка самих себя и православия, так и для татар такой же «рефлекторной», «автоматической», является высокая оценка своего этноса и «своей» религии, ислама. Как ни усвоены татарами русские оценки и как ни «корректны» татары в своих ответах, ислам для них безоговорочно выше православия, а собственная оценка выше оценки русских. При этом татары, как меньшинство, которому угрожает ассимиляция, придают своей религии и этнической самоидентификации большее значение, чем русские.

Но чем выше ценность своей религии, тем скорее возникает осуждение тех, кто меняет свою религию на чужую, «лучшую» на «худшую», и наоборот, одобрение тех, кто делает «правильный выбор» и переходит в «нашу», «лучшую» религию. Тем более, если религия воспринимается как этнический маркер, а переход в другую религию становится равен разрыву со своей национальной общностью. В ходе

обоих опросов русским не задавались вопросы об их отношении к переходу из православия в ислам и из ислама в православие<sup>1</sup>. Но среди вопросов, задававшихся только татарам, был и вопрос об отношении к перемене религии (см. табл. 30).

Табл. 30. Отношение Татар к переходу из православия в ислам и из ислама в православие

	Как бы Вы реагировали, если бы кто-нибудь из Ваших знакомых отошел от ислама и принял православие		Как бы Вы реагировали, если бы кто-либо из Ваших знакомых отошел от православия и принял ислам	
	1999	2002	1999	2002
Были бы очень рады	0	0	14	13
Это его личное дело	62	66	72	71
Это было бы плохим поступком, но я не стал бы этому препятствовать	27	23	5	10
Я порвал бы отношения с этим человеком	2	6	1	0
Таких людей надо наказывать	1	1	0	0

Хотя большинство респондентов и дает «правильный», «политически корректный» ответ (перемена религии — частное дело каждого), значительное меньшинство татар было бы радо переходу из православия в ислам. При этом татар, осуждающих переход в православие, на порядок больше, чем осуждающих переход в ислам<sup>2</sup>.

Неоднозначно (скорее, «сдержанно») отношение татар к бракам с русскими (см. табл. 31).

Данные таблицы, показывающие «сдержанное» отношение татар к бракам с русскими, дополняют данные, приведенные выше, в табл. 7, и демонстрирующие, что татары больше, чем русские, придают значение общности религиозных убеждений в семье. Ведь в случае рус-

<sup>1</sup> Стоило бы вспомнить в связи с этим кинофильм «Мусульманин».

<sup>2</sup> Естественно, что среди верующих татар тех, кто рад переходу православного в ислам и негодует на переход из ислама в православие — больше, чем среди неверующих. В 2002 г. просто негативно отнеслись бы к переходу в православие 30 % верующих, 17 % колеблющихся и 12 % неверующих. Порвали бы отношение с таким человеком — 9 %, 3 % и 0 %, а считали, что такой человек должен быть наказан — 2 % верующих, 0 % колеблющихся и 4 % неверующих. Наоборот, были бы рады обращению православного в ислам 17 % верующих, 7 % колеблющихся и 10 % неверующих. Стоит обратить внимание на то, что при практической идентификации религии с национальностью можно быть неверующим, но возмущаться переходу из «своей» религии в чужую и радоваться переходу в «свою».

*Таблица 31. Если бы кто-нибудь из ваших родственников заключил брак с русским (русской), как бы Вы к этому отнеслись?*

	1999	2002
Очень положительно	5	8
Довольно положительно	59	55
Довольно отрицательно	19	17
Очень отрицательно	6	6

ских и татар «общие религиозные убеждения» практически означают «общую национальность».

В сдержанном отношении к смешанным бракам, очевидно, называется, не столько страх семейных конфликтов, сколько страх ассимиляции, возможной потери для татарского этноса тех, кто вступает в смешанные браки<sup>1</sup>.

## Политическое сознание

В большинстве политических вопросов различия русских и татарских взглядов — также минимальны, как минимальны различия в ответах представителей обоих этносов на все вопросы, кроме тех, которые непосредственно связаны с русско-татарскими и мусульманско-православными отношениями.

Так нельзя заметить каких-либо значимых отличий в русских и татарских представлениях о задачах государства (см. табл. 32).

Как у татар, так и у русских, экономические ценности, безусловно, приоритетны, а демократия и свобода слова отнесены далеко назад.

Иерархия степеней доверия русских и татар разным институтам российского государства, общественных структурам и международным институтам практически одинакова. Татары лишь склонны немного больше, чем русские, доверять всем этим институтам. На этом фоне исключением, но очень ярким, выступает Русская Православная церковь (РПЦ).

Как русские, так и татары, не знают, как определять свои взгляды по шкале «левые-правые». Среди них те, кто называет себя «левыми» или «правыми», не более чем крохотные меньшинства. В 1999 г. опре-

<sup>1</sup> Противников браков с русскими, естественно, больше среди верующих (в 2002 г. отрицательное отношение к такому браку выражали 19 % верующих и «очень отрицательное» — 9 %) и среди лиц старшего возраста (среди тех, кому больше 60 лет, отрицательно относились 26 %, очень отрицательно — 10 %). У молодежи отношение — значительно более либеральное. В возрастной группе 18—23 лет было только 6 % выразивших отрицательное отношение и никого, кто бы выразил «очень отрицательное» отношение.

Табл. 32. Представления о приоритетности задач государства\*

	1999				2002				
	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
1. Достижение высокого уровня экономического развития	Первый выбор	68	70	69	78	80	75		
	Второй выбор	18	17	16	14	12	14		
2. Обеспечение надежной обороноспособности	Первый выбор	9	14	10	12	8	12		
	Второй выбор	28	40	38	42	44	39		
3. Создание условий, когда люди имеют больше возможностей решать, что должно делаться у них на работе, по месту жительства, и т.д.	Первый выбор	17	12	16	7	9	9		
	Второй выбор	38	26	29	24	26	29		
4. Попытаться сделать наши города и села более красивыми	Первый выбор	4	2	2	2	3	3		
	Второй выбор	11	12	12	14	14	12		
1. Сохранение порядка	Первый выбор	60	61	59	69	63	59		
	Второй выбор	27	28	27	19	27	24		
2. Предоставление народу возможности влиять на важные решения правительства	Первый выбор	12	9	14	11	12	14		
	Второй выбор	20	19	22	24	20	22		
3. Борьба с ростом цен	Первый выбор	25	29	25	16	20	23		
	Второй выбор	50	46	44	46	46	42		
4. Защита свободы слова	Первый выбор	1	0	1	2	3	2		
	Второй выбор	2	4	5	8	5	7		
1. Стабильная экономика	Первый выбор	66	75	71	76	72	71		
	Второй выбор	19	19	19	17	18	18		
2. Движение к более гуманному обществу	Первый выбор	11	4	5	3	7	6		
	Второй выбор	14	11	12	17	17	13		
3. Движение к обществу, в котором идеи ценятся больше денег	Первый выбор	3	2	3	2	4	4		
	Второй выбор	11	8	8	8	11	11		
4. Борьба с преступностью	Первый выбор	18	18	19	17	16	18		
	Второй выбор	53	61	58	57	53	54		

\* Респондентам давали 3 набора по 4 разных определения приоритетных задач государства, и они должны были каждый раз следовать два выбора — определить самую важную их четырех задач и следующую по значению.

Табл. 33. Доверие институтам\*

		1999		2002		
		Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Президенту	Доверяю	-	-	83	84	83
	Не доверяю	-	-	14	14	14
Профсоюзам	Доверяю	41	37	39	29	34
	Не доверяю	49	56	56	66	60
Думе	Доверяю	26	13	32	29	29
	Не доверяю	28	32	64	65	65
Правительству	Доверяю	34	27	47	53	50
	Не доверяю	61	67	46	42	44
Милиции	Доверяю	47	33	34	29	33
	Не доверяю	39	63	63	68	65
Судебной системе	Доверяю	52	47	40	38	40
	Не доверяю	44	48	56	59	57
Прессе	Доверяю	46	47	38	31	35
	Не доверяю	50	50	57	66	61
РПЦ	Очень доверяю	6	24	6	29	19
	Доверяю	45	53	32	46	48
	Не доверяю	20	13	20	14	16
	Совершенно не доверяю	6	2	15	4	7
Телевидению	Доверяю	53	58	57	49	53
	Не доверяю	42	38	40	50	44
Армии	Доверяю	57	59	55	50	54
	Не доверяю	33	33	41	44	41
Странам СНГ	Доверяю	25	22	30	21	59
	Не доверяю	50	53	50	58	38
Политическим партиям	Доверяю	12	9	12	12	12
	Не доверяю	76	81	70	74	72
Большим компаниям	Доверяю	21	23	23	23	18
	Не доверяю	59	59	59	60	64
Европейскому Союзу	Доверяю	34	31	31	27	27
	Не доверяю	31	40	41	48	46
ООН	Доверяю	37	37	36	31	30
	Не доверяю	27	37	41	44	41

\* В таблице объединены утверждения «доверяю» с «очень доверяю» и «не доверяю» с «очень не доверяю» по отношению ко всем институтам, кроме РПЦ.

деляли себя как безоговорочно левые по 10-балльной шкале 7 % татар и 3 % русских, как безоговорочно правые — 3 % и 2 %, в 2002 г. — 10 % и 3 %, а также 6 % и 4 % соответственно. Хотя «правое» и «левое» меньшинства у русских и татар ничтожны<sup>1</sup>, тем не менее, в татарской среде чуть заметен несколько больший «крен влево».

В 1999 г. 28 % татар и 22 % русских безоговорочно выбирали утверждение, что конкуренция — это хорошо, 4 % и 6 % — что это плохо. 34 % татар и 37 % русских считали, что свобода важнее равенства, а 47 % и 44 % — что равенство важнее свободы. Безоговорочно (крайние оценки по 10-балльной шкале) предпочитали частную собственность 4 % татар и 5 % русских, государственную — 19 % и 21 %.

Наиболее четко политическое размежевание в постсоветской России происходит в связи с общей оценкой советского строя и постсоветского развития. В ходе обоих опросов респондентам предлагалось выбрать между тремя возможностями — возвращением к советскому строю, использованием того хорошего, что в нем было, и, наконец, как можно более быстрым разрывом с советским прошлым. Татарские и русские предпочтения видны из табл. 34.

Табл. 34. Отношение к советскому строю

	1999		2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Вернуться к советским порядкам	15	18	11	11	13
Взять лучшее	74	67	73	71	69
Как можно быстрее уйти от советского прошлого	7	8	9	14	10

Татары и русские практически не различаются между собой в своем отношении к советскому прошлому, хотя татары относятся к нему, может быть, чуть более позитивно.

Чуть большему «крену влево» и тоже чуть более позитивному отношению к советскому прошлому соответствуют и несколько боль-

<sup>1</sup> То же можно сказать и про определение своих взглядов как «консервативные» и «либеральные». «Очень консервативными» назвали себя в 1999 г. 2 % русских и те же 2 % татар, в 2002 г. — 9 % и 3 %, соответственно, «умеренно консервативными» — 18 % русских и 11 % татар (в 2002 г., соответственно, 16 % и 23 %), «умеренными» — 24 % и 31 % (в 2002 г. — 16 % и 22 %), «умеренно либеральными» — 17 % и те же 17 % (в 2002 г. — 15 % и 18 %), «очень либеральными» — 4 % и 3 % в 1999 г. и те же 4 % и 3 % в 2002 г. И русские, и татары демонстрируют умеренность.



шие симпатии татар к КПРФ. В 1999 г. назвали КПРФ партией, чьи взгляды наиболее соответствуют их собственным, по 15 % респондентов-татар и русских, в 2002 г. доля татар составила 18 %, а русских — только 9 %. В 1999 г. за КПРФ собирались голосовать 20% татар и 16% русских, а в 2002 г. соответственно — 19 % и 11 %. Для респондентов обеих этнических групп все остальные партии набирали по 1—2 % поддержки, кроме «Единой России», согласие с установками которой в 2002 г. выразили 17 % татар и 15 % русских, а готовность голосовать за нее по 22 % опрошенных и той, и другой этнической группы.

\*\*\*

Татары кажутся более «законопослушными», чем русские, поскольку меньше, чем русские, готовы к активному выражению политического протеста, к тем типам политической активности, которые могут привести к конфликту с властями (см. табл. 35).

*Табл. 35. Готовность к формам политического протеста, 1999*

Никогда не стали бы:	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Подписывать обращение	62	52	44
Участвовать в демонстрациях	59	53	45
Участвовать в забастовках	71	61	55
Занимать общественные здания	87	87	80
Останавливать транспорт на магистралях	88	82	79

Татары также больше, чем русские, склонны одобрять запрет публичной агитации в поддержку «антисистемных» и противоречащих общепринятым ценностям идей. Ранее отмечалось, что татарские респонденты больше, чем русские, склонны запрещать пропаганду новых религиозных течений. Но эта «склонность» относится не только к новым религиям, но и ко всем «подрывным» идеям (см. табл. 36).

Стоило бы заметить, что данные этой таблицы дополняют те, которые были приведены выше, в табл. 16, говорившие о том, что татары больше, чем русские, склонны безоговорочно осуждать разные аморальные поступки.

\*\*\*

Знакомство с результатами обоих опросов порождает ощущение, что нежелание татар участвовать в каких-либо конфликтных ситуациях, их «подчеркнутое» (если это слово здесь уместно) доверие к государственным институтам, готовность запретить разные «антиобществен-

Табл. 36. Отношение к свободному выражению «антиобщественных» идей, 2002

			Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Если кто-то выступает против выборов, за военную диктатуру, следует ли	Разрешать ему публичные выступления	Да	39	44	37
		Нет	43	45	41
	Разрешать ему преподавать в университете	Да	47	54	43
		Нет	33	30	28
Держать его книги в публичной библиотеке	Да	51	51	42	
	Нет	30	36	34	
Если кто-то выступает против евреев и выходцев с Кавказа, следует ли	Разрешать ему публичные выступления	Да	16	26	30
		Нет	69	62	49
	Разрешать ему преподавать в университете	Да	32	39	39
		Нет	49	44	32
Держать его книги в публичной библиотеке	Да	26	34	32	
	Нет	59	52	44	
Если кто-то выступает за легализацию однополых браков, следует ли	Разрешать ему публичные выступления	Да	26	39	42
		Нет	61	56	34
	Разрешать ему преподавать в университете	Да	30	41	29
		Нет	51	47	48
	Держать его книги в публичной библиотеке	Да	31	35	26
		Нет	53	50	54

ные» идеи, их очень высокие оценки русских и РПЦ, как и принятие татарами русских оценок других народов и религий, вытекает из некоего психологического комплекса. Видимо, это — комплекс меньшинства, дорожащего хорошим отношением к нему доминирующего большинства, как и своим положением, своими достижениями, и стремящегося быть предельно «корректным» и «лояльным».

Но при этом татарское меньшинство стремится сохраниться, избегнуть ассимиляции и не может согласиться с положением подчиненности и «второсортности». Татары готовы дать русским и православию самые высокие оценки, они готовы воспринять «русскую» точку зрения на все проблемы, прямо не касающиеся их как национальной и религиозной общности, но их оценки своей нации и ислама все же выше, чем оценки русских и православия.

Но и само различие ситуаций, в которых находятся русское боль-

шинство и татарское меньшинство, порождает некоторые противоречия.

У большинства в отличие от меньшинства нет опасности ассимиляции. Отсюда и вытекает стремление татар занять определенную дистанцию по отношению к русским. В ходе обоих опросов русским не задавались вопросы, связанные с их отношением к смешанным бракам. Однако, скорее всего, русские относятся к ним лучше. Во всяком случае, общности религиозных взглядов супругов они, как отмечалось выше, придают меньшее значение, чем татары.

Большинство может просто «забывать» о меньшинстве. Оно может утверждать символическую роль своей нации и своей религии, не думая противопоставлять себя меньшинству. Но действия большинства не могут не порождать болезненной реакции меньшинства. Если никто из русских и не думает обижать татар, говоря о «татарском иге» и о «героической борьбе русских» с этим «игем», то татарин не может не настораживаться, слыша эти слова. Как он не может не настораживаться, когда русские говорят о России как о «православной» стране, о «величии православия» и т.д.

Хотя татары и русские практически одинаково относятся к вопросам внутрироссийской политики, они, тем не менее, далеки друг от друга, когда речь идет о вопросах, связанных с религиозным законодательством. Более того, эта «отдаленность» велика, и в ней присутствует некий «конфликтный потенциал».

\*\*\*

Различие позиций русского большинства и татарского меньшинства четко видно в отношении к привилегиям различным религиям (см. табл. 37).

В ситуации выбора между идеей равенства всех религий и идеей привилегий для «своего» вероисповедания русские выбирают привилегии для православия, татары же, скорее, предпочитают правовую позицию «отделения церкви от государства».

Не стоит думать, что существует особая приверженность татар к демократии и правовому равенству, ведь, как отмечалось выше, сторонников разного рода запретов и ограничений деятельности новых церквей среди татар даже больше, чем среди русских. С другой стороны, сторонники отказа от учета шариата гражданским законодательством в татарской среде — меньшинство (см. табл. 38).

Иными словами, если бы существовало независимое татарское государство, то оно, безусловно, не было бы «исламским». Однако же ислам, в чем не приходится сомневаться, получил бы в этом гипотетическом государстве некое официальное или квазиофициальное

Табл. 37. О отношении к государственным привилегиям отдельным религиям

		1999		2002		
		Тата- ры	Рус- ские в Татар- стане	Тата- ры	Рус- ские в Татар- стане	Обще- рос- сий- ский опрос
Все религии должны обладать равными правами в России	Совершенно согласен	61	41	47	41	24
	Скорее согласен	33	44	31	37	33
	Скорее не согласен	3	7	12	11	22
	Совершенно не согласен	0	3	3	6	8
Русская Православная Церковь должна обладать определенными привилегиями в России	Совершенно согласен	2	8	5	25	27
	Скорее согласен	11	29	18	26	34
	Скорее не согласен	66	52	40	32	21
	Совершенно не согласен	15	4	30	11	7
Ислам должен обладать привилегиями в России	Совершенно согласен	5	2	11	7	2
	Скорее согласен	13	13	20	21	9
	Скорее не согласен	60	71	37	49	39
	Совершенно не согласен	13	4	23	17	34
Все российские традиционные религии должны иметь привилегии в России	Совершенно согласен	-	-	21	24	12
	Скорее согласен	-	-	44	37	27
	Скорее не согласен	-	-	13	17	26
	Совершенно не согласен	-	-	12	13	17

Табл. 38. Отношение шариата и гражданского законодательства

	1999	2002
Гражданское право должно быть полностью основано на Шариате	2	9
Законы Шариата должны учитываться в гражданском законодательстве	40	36
В современном обществе гражданское законодательство не может быть основано на законах Шариата	34	35

признание и значение не меньшее, чем значение православия в современной России.

Однако идея привилегий для ислама не пользуется особой поддержкой татар в силу того, что она очевидно нереалистична<sup>1</sup>. Отсюда и вытекает позиция религиозного меньшинства, заключающаяся в строгом отделении религии и церкви от государства. Вне зависимости от того, насколько меньшинство действительно поддерживает демократические идеи, включая и идею отделения религии и церкви от государства, в современном мире оно естественно использует эти идеи, борясь с притязаниями большинства.

Во всех вопросах, связанных с официальной, государственной ролью РПЦ, различие татарских и русских ответов (и склонность татар занимать позицию отделения церкви от государства) очень заметны (см. табл. 39).

Табл. 39. Вопросы о государственной роли РПЦ, 2002

		Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Представители РПЦ должны принимать участие в управлении государством	Полностью согласен	9	15	15
	Согласен	21	34	29
	Скорее не согласен	36	31	26
	Совершенно не согласен	22	12	15
Нельзя принимать законы, которые противоречили бы учению РПЦ	Полностью согласен	7	18	13
	Согласен	34	37	32
	Скорее не согласен	28	24	24
	Совершенно не согласен	13	6	9
В будущем влияние РПЦ будет ...	Значительно большим	5	19	18
	Большим	9	20	19
	Таким же, как сейчас	57	47	42
	Меньшим	9	5	4
	Значительно меньшим	2	1	3

<sup>1</sup> Стоило бы заметить, однако, что, когда в 2002 г. респондентам был предложен вопрос о привилегиях для всех «традиционных» религий России, поддержка татарами идеи равенства всех религий уменьшилась.

В этом отношении характерны и различия татарских и русских ответов на вопрос о преподавании религии в школе (см. табл. 40).

Табл. 40. Следует ли вводить в школе преподавание религии?

	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Да, как обязательный предмет	2	5	14
По выбору родителей и религию родителей	32	16	41
Науку о религии	32	47	20
Вообще не нужно никакого преподавания религии	23	21	14

Отличия ответов татар и участников общероссийского опроса — значительны и очень интересны. Преподавание религии как обязательного предмета татарами практически не поддерживается (хотя и не сказано, что этим обязательным предметом должно быть православие). В общероссийском же опросе его поддерживает тоже меньшинство, но более солидное. Даже преподавание по желанию родителей выбирается татарами реже. Зато татары, несмотря на большее, чем у русских, значение религии в их жизни, больше поддерживают или нейтральную «науку о религии», или вообще отказ от какого-либо преподавания религии. В ситуации, когда любое нарушение принципа отделения школы от церкви будет объективно улучшать положение православия, татары выглядят как сторонники светской школы.

Важно и то, что позиции татарстанских русских ближе к татарским, чем к позициям участников общероссийского опроса. Здесь снова проявляется та же тенденция русского меньшинства в Татарстане принимать точку зрения татарского большинства. Но возможно и более житейское объяснение этого явления, — когда русские, как и татары, представляют себе, как в школе, где учатся их дети, дети татар начнут учить ислам, а дети русских — православие, в их сознании возникает страшная картина.

\*\*\*

Татары — лояльное и законопослушное меньшинство. Но как бы лояльны они ни были, их отношение к России, к русскому национальному государству не может быть идентичным отношению русских. Выше уже отмечалось (см. табл. 25), что татары значительно меньше, чем русские, идентифицируют себя с государством.

Татары меньше, чем русские, склонны гордиться Россией (см. табл. 41).

Табл. 41. Гордитесь ли вы, что являетесь гражданином России?

	1999			2002		
	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос	Татары	Русские в Татарстане	Общероссийский опрос
Очень горжусь	11	20	23	20	29	30
Скорее горжусь	44	47	42	44	50	45
Скорее не горжусь	30	24	21	28	17	17
Совершенно не горжусь	10	7	9	4	1	5

С тем, что государство для татар не может так, как для русских, отождествляться с их национальной общностью, связано, несомненно, и то, что татары меньше, чем русские, склонны одобрять проведение Россией великодержавной политики.

Так, в 1999 г. с утверждением, что Россия должна быть такой же сверхдержавой, какой был СССР, согласились 42 % татар и 56 % русских, с тем, что она должна быть просто значительной страной, как Франция или Германия — 42 % и 31 %. С утверждением, что государства «ближнего зарубежья» — нежизнеспособны и должны будут воссоединиться с Россией, согласились 41 % татар и 52 % русских. И, напротив, с утверждением, что эти государства такие же суверенные государства, как Россия, — 40 % и 28 % соответственно.

Для народа, обладающего четким национальным самосознанием, живущего на территории, которую он считает «исконной», но в государстве, которое является национальным государством другого народа, появление сепаратистских идей и настроений естественно. Но масштабы и интенсивность сепаратистских настроений зависят от множества факторов. Положение татар в России — совсем не так плохо, а соотношение сил между русскими и татарами — настолько очевидно в пользу русских, что появление серьезного сепаратистского татарского движения в ближайшей исторической перспективе — маловероятно. Татарское сепаратистское движение начала 1990-х гг. было порождено прежде всего особой ситуацией того времени и не продемонстрировало особой силы и устойчивости. Тем не менее, сепаратистские идеи и настроения в Татарстане живы.

В 1999 г. согласились с тем, что в будущем Татарстан будет независимым государством, 23 % татар и, как это ни удивительно, 9 % татарстанских русских.

В 2002 г. вопрос был сформулирован точнее, а ответы на него помещены в табл. 42.

*Табл. 42. Скажите, пожалуйста, каким Вы видите будущее Татарстана в долгосрочной перспективе, например, через 50 лет (2002 г.)*

		Татары	Русские
Наша республика должна быть	Республикой в составе России, примерно как сейчас	39	62
	Быть таким же субъектом Российской Федерации, как все другие области России	25	27
	Быть самостоятельным государством	25	5
	Должна стать частью большого исламского государства	5	0
	Затрудняюсь ответить	7	4

25 % (или 30 %, если считать сторонников исламского государства) — не так много, но и не так уж мало. Но даже для этих 25 % независимый Татарстан — перспектива туманного будущего, находящегося за пределами их жизненного горизонта. В реальной же исторической перспективе татары и русские обречены жить в одном государстве.

\*\*\*

Итак, содержание татарского и русского сознаний — очень схоже, ведь в подавляющем числе ответов на вопросы сложно найти какой-либо «татарский фактор», что означает, что татары разделяют общероссийскую систему представлений. Но близость русских и татар не означает отсутствия противоречий и «конфликтных зон». При всей близости к русским татары сохраняют высокую ценность своего этноса и своей религии, важнейшего маркера татарской этничности. Они не хотят их терять и не хотят занимать в российском государстве неполноправное и неравное положение.

Но процессы, происходящие в российском обществе после распада СССР и падения коммунистической системы, объективно способствуют усилению конфликтного потенциала межнациональных отношений.

В новом российском государстве его национально-русский характер выражен значительно сильнее, чем в СССР с его многонациональным составом и не подавляющим русским большинством, интернационалистической идеологией и «догматическим федерализмом». Возникают тенденции придания православию, как религии русского народа, официального характера. Эта тенденция усугубляется специфическими характеристиками русской культуры и русского массового сознания, свойственными



ему привычкой и стремлением к единой официальной идеологии. К этому добавляется и то, что характер постсоветского политического развития (также определяемый в значительной мере особенностями русской культуры и массового сознания) делает российский федерализм все более формальным. Даже в 1992 г., когда была принята конституция «суверенного» Татарстана, этот суверенитет имел, скорее, декоративный характер. Сегодня же об этом суверенитете уже и не вспоминают.

Татары живут в государстве, которое с каждым годом все более становится национально-русским и православным, как и все более централизованным. Для татар это объективно означает — все более чужим. Разумеется, российская власть понимает возникающие здесь опасности и старается их предотвратить, ее поведение достаточно корректно. Но процесс усиления национального и унитарного характера государства (в котором возрастает роль православия) объективен, как объективны и его итоги.

Приведенные выше данные дают основание считать татар меньшинством, стремящимся избегать любых конфликтов с русским большинством, быть максимально лояльным и корректным. Однако на идентификацию русских с православием татары «отвечают» своей идентификацией с исламом. На тенденцию к превращению РПЦ в государственную церковь они отвечают стремлением утвердить роль ислама в Татарстане (строительство мечети Кул-Шериф в Казанском Кремле как ответ на строительство Храма Христа Спасителя в Москве) и апелляцией к светскому характеру государства и идее равенства религий. Введение в русских школах предметов, подобных «основам православной культуры», обязательно повлечет за собой идентичные попытки татар ввести некие «основы мусульманской культуры». Если эти татарские попытки будут успешны, то между русскими и татарами будет возведен дополнительный барьер. Если же осуществление этих попыток будет запрещено, то в татарской среде усилится чувство недовольства и отчужденности.

Усиление официальной роли православия и русско-националистических компонентов в официальной идеологии неизбежно влечет за собой ослабление эмоциональных связей татар с Россией и татарской лояльности. Татарский сепаратизм имеет очень ограниченные масштабы, у татар — громадная привычка к «мирному сосуществованию» с российским государством, они достаточно реалисты. Но этот сепаратизм — естественный элемент татарского сознания, который будет лишь усиливаться по мере движения России по тому пути, которым она уже идет. Какой степени он может достигнуть и окажутся ли права те 25 % татар, которые считают, что в будущем Татарстан все же станет независимым государством, зависит от того, как далеко продвинутся происходящие сегодня в российском обществе процессы.

## Массовое сознание русских и их религиозность в условиях национального меньшинства (русские в современной Эстонии)

В основе данной главы лежит материал, полученный нами в результате опроса населения Эстонии (около 1000 человек), проведенного нами в рамках нашего проекта в 1998 г. Этот опрос носил предварительный и «рекогносцировочный» характер, и выводы, сделанные на его основе, — предварительные и гипотетические. Кроме того, мы частично имели возможность пользоваться результатами опроса по программе World Values Survey в 1995 г. В нашей дальнейшей работе мы надеемся провести серию опросов в странах Балтии.

По данным всесоюзной переписи 1989 г. эстонцы составляли 61,5 % населения Эстонии, русские — 30,3 %, лица, считающие своим родным языком русский, — 34,8 %. Эстонские русские и «русскоязычные» в подавляющем большинстве — послевоенные мигранты, приехавшие на создававшиеся в Эстонии крупные промышленные предприятия, представлявшие собой, как и все, кто в советское время снимался с места и отправлялся на стройки, наименее традиционную и наиболее «советскую» часть общества (скорее «советскую», чем «русскую»). Естественно, что они в основном не воспринимали Эстонию как новую Родину (их Родиной был СССР), и их отношения с эстонским населением складывались трудно. Эстонский язык среди них считали нужным изучать очень немногие, особого интереса к эстонской культуре они не проявляли. Страх оказаться меньшинством на своей земле, стремление положить конец наплыву культурно чуждого элемента был одним из важнейших стимулов эстонского движения за независимость. Естественно, что русское и русскоязычное население препятствовало этому движению. Среди русских возникли специально направленные на удержание Эстонии в составе СССР организации, прежде всего Интерфронт, и дело чуть не дошло до столкновений. Однако, хотя на поверхности общественной жизни они были представлены очень плохо, даже в тот период существовало значительное меньшинство русских, бывших сторонниками независимости Эстонии. Так, на референдуме о независимости, проводив-

шемся в Эстонии в марте 1990 г., «за» независимость в Нарве, городе, где эстонцы составляют только 5 % населения, было 25 % из 70 %, участвовавших в референдуме. При этом на вопрос, предлагавшийся местным прокоммунистическим горсоветом: «Хотите ли Вы, чтобы суверенная Эстония была в составе СССР?» — «Нет» ответили 19 %. В Силламяэ, где эстонцев — только 3 %, сказали «да» независимости 40 % от 25 %, участвовавших в референдуме. Таким образом, отношение русских к Эстонии и России и в тот период было очень сложным, и ни в коей мере нельзя считать, что чуть ли не все русские были за сохранение Эстонии в составе СССР и против эстонской независимости.

Так или иначе, но Эстония добилась независимости и оказалась государством, включающим значительное число русских, которым в основном не было предоставлено гражданство и к которым коренное население относилось скорее враждебно. Часть русских, очевидно, наиболее «советски» и «пророссийски» настроенных, уехала в Россию. Но уехало относительно мало, и уже в 1995 г. отъезд прекращается, причем за три года наибольшей массовой эмиграции Эстонию покинуло всего около 10% русскоязычного населения. Интересно, что, несмотря на неполноправное положение большей части русских — не граждан и явное поощрение эмиграции со стороны эстонского большинства, эмиграция русских из Эстонии — значительно меньше, чем из азиатских постсоветских стран, где власти предпринимают все усилия их задержать, например Киргизии. Большинство русских совершенно сознательно выбрало Эстонию. Что же происходит в сознании этих людей? К чему они стремятся, во что верят, как видят свое будущее? В какой-то мере наши материалы дают возможность понять это.

## **Доверие к институтам**

Наш опрос 1998 г. выявил следующие различия в доверии к различным государственным и общественным институтам эстонцев и эстонских русских.

Мы видим, что иерархия доверия у эстонцев и русских очень близка, но при этом степень доверия русских ко всем эстонским институтам — меньше, чем эстонцев (что вполне естественно), но не так мала, чтобы говорить о каком-то полном отчуждении русских от эстонского общества. См. табл. 1.

Однако эта картина приобретает совершенно иное значение, если мы сравним доверие эстонских русских к эстонским институтам с доверием русских в России к российским. См. табл. 2.

Сравнение данных русского и эстонского опросов, на наш взгляд,

Табл. 1. Доверие к институтам (1998)

	Эстонцы	Русские и русскоязычные в Эстонии
Банки	72	50 (-22)
Армия	66	41 (-25)
Лютеранская церковь	64	37 (-27)
Полиция	58	38 (-20)
Судопроизводство	56	37 (-19)
Государственные службы	46	19 (-27)
Парламент	34	32 (-2)
Православная церковь	20	64(+44)
Политические партии	14	14

Табл. 2. Доверие к институтам

	Россия (1996)	Эстония (1995)	
		Русские и русскоязычные	Эстонцы
Армия	69	38	55
Суды	50	53	67
Пресса	40	45	62
Телевидение	47	53	78
Профсоюзы	44	47	43
Полиция и милиция	31	41	57
Правительство	26	48	52
Политические партии	19	23	23
Парламент	23	43	44
Государственные службы	48	55	65
Компании	23	66	57
Европейский Союз	54	74	59
ООН	61	77	65

дает поразительные результаты. То, что эстонцы доверяют своим институтам значительно больше, чем русские в России, может быть, еще не так удивительно. Но русские в Эстонии доверяют «чужим» эстонским институтам значительно больше, чем русские в России — своим. После этого не приходится удивляться, что, несмотря на все трудности с получением эстонского гражданства, миграция русских из Эстонии в Россию ничтожна.

Обращает на себя внимание и высокая (большая, чем у эстонцев) степень доверия русских в Эстонии к ООН и ЕС. Очевидно, при невысокой степени доверия к России, эстонские русские видят в международных институтах силу, которая может помочь им в отстаива-

нии своих прав и противостоянии «антимигрантским» тенденциям эстонского большинства. Эстонские русские, таким образом, как это ни парадоксально, более «европейцы» по своим ориентациям, чем эстонцы. Значительное доверие эстонских русских к институтам эстонского общества, на порядок большее, чем доверие русских в России к российским институтам, в большой мере связано с очень высокой оценкой русскими эстонцев.

### Образ эстонцев у русских и русских у эстонцев

В табл. 3 показан процент русских и эстонцев, считающих, что эстонцам свойственен ряд перечисленных черт национального характера.

Табл. 3. Характеристики эстонцев по мнению эстонцев и русских (1998)

	Эстонцы	Русские и русскоязычные
Политически активные	31	40 (+9)
Националистичные	39	52 (+13)
Честные	39	53 (+14)
Культурные	66	60 (-6)
Вызывающие доверие	38	44 (+6)
Моральные	40	46 (+6)
Трудолюбивые	65	68 (+3)

Мы уже видели на материале татарстанского опроса, что меньшинство склонно высоко оценивать большинство — это своего рода психологический защитный механизм, позволяющий справиться с трудностями ситуации меньшинства. Но здесь мы видим нечто большее, чем то, что видели в Татарстане. Поразительно, но мнение русских об эстонцах — выше, чем мнение эстонцев о самих себе! За исключением одного сомнительного качества — «националистичные» — все перечисленные в первой колонке качества — положительные, и все, кроме одного, русские в Эстонии считают присущими эстонцам больше, чем сами эстонцы. Особенно велико различие в выборе эпитета «честные».

Но это еще далеко не все. Мнение эстонцев о русских значительно хуже, чем мнение русских об эстонцах. Но и мнение русских о самих себе значительно хуже, чем их мнение об эстонцах. См. табл. 4.

На наш взгляд, разница в оценке русскими себя и эстонцев совершенно поразительна. Разница между частотой, с которой русские выбирают для эстонцев эпитет «честные», и частотой, с которой они выбирают его для самих себя, — 16 %, эпитет «трудолюбивые» — 20 %,

Табл. 4. Характеристики русских по мнению эстонцев и русских (1998)

	Эстонцы	Русские и русскоязычные
Политически активные	46	24
Националистичные	33	16
Честные	18	37
Культурные	17	33
Вызывающие доверие	18	38
Моральные	15	38
Трудолюбивые	20	48

«достойные доверия» — 6 %, «моральные» — 8 %, «культурные» — 27 %. Только эпитеты «политически активные» и «националистичные» русские выбирают для себя реже, чем для эстонцев, и в этом с ними согласны и сами эстонцы. И наверняка, мы должны с ними согласиться, ибо назвать националистичной группу лиц со столь низкой этнической самооценкой очень трудно.

Но что означают эти оценки и самооценки? В какой степени они — «фантомные» порождения каких-то сложных психологических механизмов, и в какой — отражение действительности?

В какой-то мере мы можем проверить эти оценки ответами русских в России, эстонцев и русских в Эстонии на вопросы о допустимости различных форм поведения. См. табл. 5.

Табл. 5 Недопустимость разных форм поведения (1998)

Удельный вес лиц, считающих принципиально недопустимым:	Россияне	Русские в Эстонии	Эстонцы
не платить в транспорте	23	40	59
не платить налоги	32	55	68
угон чужой машины для увеселительной поездки	84	89	95
супружескую измену	37	32	41
получение взятки	66	62	70
сопротивление полиции	31	53	48
гомосексуализм	72	56	39
проституцию	64	54	42
аборты	12	16	13
развод	8	9	6
самоубийство	53	72	61

Мы видим, что для эстонцев значительно больше, чем для русских, неприемлемы различные формы асоциального поведения, причем русские в Эстонии — как бы между русскими в России и эстон-

цами. В то же время сексуальная мораль русских значительно строже и консервативней. Гомосексуализм для них — чуть ли не самое страшное зло, худшее, чем проституция, и неизмеримо худшее, чем аборт.

Таким образом, ответы русских и эстонцев на вопросы о недопустимости разных форм поведения в какой-то мере подтверждают относительно высокую оценку русскими эстонцев и более низкую — эстонцами русских. Очевидно, действительно, лютеранская по своим корням культура эстонцев порождает более высокую этику общественного поведения и трудовую этику. И эта этика привлекает русских.

Естественно, что степень гордости своей национальностью у эстонцев резко выше, чем у эстонских русских. Это видно из табл. 6.

Табл. 6 *Степень гордости своей национальностью (1998)*

	Эстонцы	Русские и русскоязычные
Очень горды	26	9
Более или менее горды	48	1 39
Не горды	26	52

Высокая оценка русскими эстонцев, высокая «самокритичность» и относительно низкая степень национальной гордости у русских теоретически должны вести к стратегии ассимиляции, к стремлению русских стать эстонцами. Однако те немногие данные, которые мы имеем, говорят, что это не так. Напротив, русские вырабатывают новые средства противодействия ассимиляционным тенденциям и упорочения своей идентичности, связанные прежде всего с усилением роли православия.

## Религиозность эстонцев и русских в Эстонии

Самоидентификации с точки зрения отношения к религии эстонцев и русских в Эстонии показаны в табл. 7.

Табл. 7. *Верующие и неверующие у эстонцев и эстонских русских (1998)*

	Эстонцы	Русские
Верующие	14	49
Колеблющиеся	25	25
Неверующие	41	13
Атеисты	7	4
«Не знают»	13	9

Мы видим, что русские в Эстонии склонны считать себя верующими на порядок чаще, чем эстонцы и чем россияне (в 1996 г. верующими назвали себя 34 % россиян, в 1999 г. — 40 %). Очевидно, в этом сказывается то же усиление роли религии у национально-религиозного меньшинства в инонациональном и инорелигиозном окружении, которое мы видели у русских в Татарстане. Но при этом надо иметь в виду, что если в Татарстане русские живут среди татарского населения, несколько более религиозного в среднем, чем русские, то эстонские русские живут среди очень мало религиозного эстонского населения и такие значительные цифры верующих — не воздействие эстонской среды. Кроме того, в религиозности эстонских русских вряд ли может играть большую роль традиционная деревенская по своему генезису религиозность.

Схожую картину дают и ответы на вопросы о вере в различные христианские и нехристианские религиозные и квазирелигиозные доктрины. См. табл. 8.

*Табл. 8. Вера в Бога и другие христианские и нехристианские доктрины*

Верят в:	Русские в России (1996)	Русские в Эстонии	Эстонцы в Эстонии
Бога	49	68	41
загробную жизнь	24	26	25
рай	25	28	15
переселение душ	20	30	24
астрологию	38	38	46
то, что Иисус Христос — сын Божий	-	55	27

Эстонцы меньше, чем русские, верят в различные элементы христианского учения, хотя больше, чем русские, — в парарелигиозные доктрины типа астрологии.

Большая религиозность русских проявляется не только в «словесных» формах и в самоидентификации. Она проявляется и в посещении церкви. См. табл. 9.

Русские в Эстонии посещают церковь значительно чаще, чем эстонцы и чем русские в России. Но мы видим, что русское население Эстонии в этом отношении очень неоднородно. Русские, компактно проживающие в Восточном Вирумаа, на границе с Россией, значительно реже ходят в церковь, чем русские, живущие в эстонском окружении в Таллине. Я думаю, что это — также проявление роли религии у конфессионального и национального меньшинства. Русские в Вирумаа живут в своей среде. Никакой угрозы потери «русскости», ассимиляции у них нет. Совершенно иная ситуация в Таллине. И прежде



Табл. 9. Посещаемость церквей

Посещают церкви:	Русские в России (1996)	Русские в Эстонии	Русские в Восточном Вирумаа	Русские в Таллине	Эстонцы в Эстонии
раз в месяц и чаще	7	13	4	21	6
несколько раз в год	21	26	30	24	22
раз в год	8	9	7	10	18
реже	17	7	2	9	12
вообще не посещают	46	45	57	36	42

всего именно в Таллине православие начинает играть для русских особую роль как средство сохранения своей национальной идентичности.

Русские в Эстонии оказались в ситуации, резко отличной от их положения в России, и эта ситуация выявляет некоторые черты русской психологии и культуры, которые в России не так видны. Прежде всего мы видим, что русские предпочитают жить в обществе западного типа культуры, даже в ситуации, когда они находятся в этом обществе в не совсем полномочном положении. Более того, они оценивают это общество (и здесь мы имеем дело не с мифологизированным образом западного общества, вроде общества США в сознании советских людей, а с прекрасно известным русским и далеко не самым богатым и процветающим западным обществом) значительно выше, чем свое собственное, русское — российское. Это видно как по высокому уровню доверия к эстонским институтам, так и по очень высокой оценке эстонцев. Преодоление трудностей, порожденных положением, в котором они оказались, они связывают не с Россией, а скорее с международными организациями и Европейским союзом, то есть опять-таки с Западной Европой, с большей, а не меньшей европеизацией. Вместе с тем они не хотят ассимилироваться, хотят сохранить свою «русскость», что видно по большой роли, какую играет у них православие. Таким образом, вырисовывается очень интересная перспектива появления западноевропейски ориентированной и интегрированной в западного типа общество группы, сохраняющей и берегущей свою «русскость» и православие, — группы, которая (вместе с аналогичными группами в Латвии и Литве) может стать своего рода посредником между Россией и странами Балтии, но и шире — между русской и европейской культурами, Россией и объединенной Европой.

Вячеслав Карпов, Елена Лисовская  
**Религиозная нетерпимость  
в современной России**

Многообразные проявления межрелигиозной напряженности и вражды стали в современной России практически повседневными. Где-то группы граждан, называющих себя православными, мирно протестуют против строительства мечетей, а где-то мечети и мусульмане подвергаются нападениям. Чеченские сепаратисты через Кавказ-Центр обвиняют Русскую Православную Церковь (РПЦ) в пособничестве геноциду мусульман, а лидер Кабардино-Балкарских исламистов объявляет войну неверным на всей территории России. Депутаты Думы подписывают призыв запретить еврейские организации, после чего юный антисемит устраивает резню в московской синагоге. Иерархи РПЦ озабочены инославным вторжением на ее каноническую территорию, а протестанты ищут защиты от религиозной дискриминации в судах, в том числе и международных. Такого рода инциденты подробно описывают и анализируют российские и зарубежные специалисты по религиозной свободе и правам человека.

Что стоит за этими проявлениями межрелигиозной напряженности? Только лишь настроения узкого круга их непосредственных участников — светских и религиозных лидеров, активистов, а то и откровенных экстремистов и уголовников? Или же инциденты эти суть симптомы веорнетерпимости, широко распространенной в российском обществе, среди масс, а не только среди элит и активистов? Иными словами, сколь массова, распространена и укоренена религиозная нетерпимость в современной России? Важность этого вопроса (не только научная, но и общественная) очевидна. Если веронетерпимость элит и радикалов не находит поддержки в обществе, угроза обострения религиозных конфликтов в России (а соответственно и подрыва ее национального единства) относительно невелика. Однако угроза эта куда серьезнее, если мы имеем дело с подлинно массовой религиозной нетерпимостью.

Второй принципиально важный вопрос — о природе религиозной нетерпимости, ее источниках. В какой мере выражает она возросшую религиозность россиян, их обращение к традиционным верованиям и религиозным практикам? Говоря шире, является ли рост массовой религиозности источником напряженности в российском обществе? Или же нетерпимость к иноверцам — явление скорее не религиозное, а светское, отражающее вполне мирские идеологические влияния и предрассудки? Иными словами, как бы парадоксально это ни звучало, вопрос в том, сколь религозна религиозная нетерпимость в современной России.

Именно эти два вопроса находятся в центре представленного в данной главе исследования. Здесь мы оцениваем масштабы распространения и глубину религиозной нетерпимости в России и обсуждаем ее источники. Наши данные — в основном из опроса 2005 года, хотя первые оценки религиозной нетерпимости и ее источников были получены нами уже в 2002 году.

Примечательно, что до сих пор, несмотря на остроту проблемы, систематических исследований такого рода в России и за ее пределами практически не было. Социологи давно и глубоко исследуют политическую и социальную нетерпимость (например, к коммунистам и гомосексуалистам), но мало, что знают о том, в какой мере и почему христиане, мусульмане, иудеи и другие верующие в разных странах нетерпимы друг к другу. Более того, в существующей литературе религиозная нетерпимость не была ни концептуально ни операционально определена. Не существовало ни ясного представления ни о сути этого явления, ни о том как его измерить. Учитывая, что в этом смысле наше исследование — первопроходческое, мы предваряем изложение результатов кратким обсуждением самого понятия религиозной нетерпимости и метода его исследования.

## **1. О понятиях и измерении религиозной терпимости и нетерпимости**

О религиозной терпимости (или толерантности) и нетерпимости много пишут, но редко трудятся определить смысл этих понятий. Отчасти от их непроясненности возникают разногласия и в отношении к явлениям, ими обозначаемым. Так, некоторые приравнивают терпимость к уважению и принятию иных взглядов. Другие же считают веротерпимость понятием сомнительным, приравнивая ее к равнодушию и отсутствию четких религиозных взглядов. В своем исходном, исторически сложившемся смысле религиозная терпимость не тож-

дественна ни уважению и любви к иноверию, ни безразличию в вопросах веры.

Веротерпимость есть понятие, сложившееся в рамках христианской цивилизации, и преимущественно западной ее ветви<sup>1</sup>. Смысл его прост: иноверцы, даже если их вера не вызывает симпатии или представляется ложной, имеют право ее исповедовать свободно, не опасаясь преследований. Признание этого права предполагает уважение не к самим верованиям, а к людям и их свободе, в том числе и свободе иметь ложную веру. Иными словами, терпимость в историческом ее смысле — проявление христианской любви к ближнему, но вовсе не обязательно к его верованиям. Не случайно некоторые исторические документы<sup>2</sup> говорят об уважении к религиозной свободе как проявлении христианской *терпеливости* (Christian forbearance). Этот смысл почти утрачен в современных дебатах о толерантности. Очевидно, что о терпеливости говорят именно применительно к взглядам, котоые люди не разделяют и воспринимают как ложные.

По сути сходная идея лежит в основе исследований толерантности, проводимых социологами и политологами с середины прошлого века<sup>3</sup>. Там толерантность определяется попросту как готовность, согласие предоставить гражданские свободы (например, свободу слова, собрания и печати) инакомыслящим и нон-конформистам (например, атеистам, фашистам и гомосексуалистам).

Предлагаемое нами понятие религиозной терпимости сочетает его исконный философский смысл с традицией исследования толерантности в общественных науках. Мы определяем религиозную терпимость как *готовность, согласие предоставить религиозную свободу индивидам и группам, исповедующим иную веру. Нетерпимость, соответственно, — отказ иноверцам в такой свободе.*

При этом речь идет не о поддержке некой абстрактной религиозной свободы, а вполне конкретных прав вполне реальных религиозных групп. К примеру, православные могут соглашаться с идеей религиозной свободы вообще, но противиться тому, чтобы в их городе мусульмане открывали мечети и религиозные школы.

Концептуальное определение терпимости и нетерпимости через отношение к религиозной свободе очерчивает круг их проявлений — индикаторов, которые можно эмпирически исследовать. Список таких индикаторов может быть построен на международно принятом

<sup>1</sup> Zagorin P. How the idea of religious tolerance came to the west. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2003.

<sup>2</sup> Речь идет о Виргинской Декларации Религиозной Свободы (1776 г.).

<sup>3</sup> Начиная со знаменитой книги С. Стауффера (1954) «Коммунизм, конформность и гражданские свободы».

понимании религиозной свободы как всеобщего права открыто исповедовать и практиковать веру в таких формах как, например, строительство храмов, публичная религиозная проповедь, публикация газет и журналов, религиозное образование, и так далее<sup>1</sup>. Отношение Россиян к этим конкретным формам религиозной свободы мы и исследовали сначала в пробном опросе 2002 года, а затем в развернутом виде в 2005 году (см. описание выборки во введении).

В частности, нас интересовало, готовы ли православные россияне разрешить мусульманам (а мусульмане — православным) строить мечети (церкви), открыто проповедывать (в том числе и по телевидению), учреждать религиозные школы и преподавать основы их веры в общеобразовательных школах, и издавать религиозную литературу (полный список индикаторов нетерпимости приведен в таблицах ниже). Нас также интересовало, готовы ли православные и мусульмане предоставить те же права иудеям и западным церквям, ныне относимых в России к «нетрадиционным». В результате стало возможным сравнить уровни нетерпимости православных и мусульман друг к другу, а также к иудеям и западным церквям. Такое сравнение проводилось как по вышеперечисленным отдельным индикаторам нетерпимости, так и по суммарным ее показателям (индексам) для каждой конфессиональной группы.

## 2. Масштабы религиозной нетерпимости

Наши данные показывают, что религиозная нетерпимость в современной России действительно удручающе широко распространена и сильна. Например, как следует из таблицы 1, только 30% россиян, относящих себя к православным, готовы разрешить мусульманам открыто проповедывать свою веру. Иудеям это право предоставили бы только 26%, а западным церквям и того меньше — всего 17%. По всем параметрам наиболее нетерпимое отношение выражено и православными и мусульманами к западным церквям. Данные в таблице 1 создают впечатление, что мусульмане существенно терпимее к православным, чем те к мусульманам. Ниже будет показано, что на деле картина значительно сложнее. Примечательно также, что нетерпимость к иудеям и западным церквям несколько выше среди относящих себя к мусульманам.

Сколько же россиян готовы предоставить практически полную религиозную свободу всем конфессиям? Их чрезвычайно мало: лишь

---

<sup>1</sup> Такое понимание выражено в Статье 18 Всеобщей Декларации Прав Человека и последующих комментариях к ней.

Таблица 1.  
Религиозная терпимость среди православных (N=1331) и мусульман (N=833) друг к другу, к иудеям и западным церквям

Религиозные свободы	% православных готовых разрешить мусульманам	% мусульман готовых разрешить православным	% православных готовых разрешить иудеям	% мусульман готовых разрешить иудеям	% православных готовых разрешить западным церквям	% мусульман готовых разрешить западным церквям
Построить новую церковь/мечеть/ синагогу	57	71	48	40	30	22
Публично проповедывать свою веру	30	44	26	22	17	14
Публиковать религиозную литературу	44	55	36	34	24	19
Открыть религиозную школу	44	53	38	29	21	14
Преподавать свою веру в государственной школе	13	29	13	14	8	8
Проповедывать свою веру по телевидению	34	44	28	28	20	15
Заниматься благотворительной деятельностью	63	71	56	50	40	29
Собирать пожертвования на свои религиозные нужды	48	66	43	42	28	23

4% православных и мусульман согласны предоставить семь из восьми свобод, о которых мы спрашивали, друг другу, а также иудеям и западным церквям.

### 3. Нетерпимость между православными и мусульманами

Только 57% православных готовы разрешить мусульманам строить мечети, тогда как 72% мусульман допустили бы строительство православной церкви в своем населенном пункте. Менее половины мусульман (44%) разрешили бы публичную проповедь православия. Православных, готовых предоставить подобное право мусульманам, существенно меньше (30%). Наибольшую напряженность и у тех и у других вопрос о преподавании религии в общеобразовательных школах. Так, лишь 13% православных готовы разрешить преподавание ислама и 29% мусульман — преподавание православия.

*Таблица 2.*  
*Суммарные показатели нетерпимости среди православных*  
*и мусульман по регионам (индексы).*  
*8 означает наибольший, а –8 наименьший уровень терпимости*

	<b>Терпимость православных к мусульманам</b>	<b>Терпимость мусульман к православным</b>
Россия	-0,3 (N = 1331)	5,3 (N = 46)
Татарстан	4,5 (N = 146)	4,0 (N = 165)
Башкортостан	3,9 (N = 161)	4,7 (N = 126)
Дагестан	0,7 (N = 21)	0,9 (N = 298)
Кабардино-Балкария	1,0 (N = 72)	0,6 (N = 246)

Приведенные выше сравнения еще не доказывают, что мусульмане в целом более терпимы к иноверию, чем православные. В России православные составляют господствующее большинство, и было бы странно ожидать, что мусульмане и другие меньшинства будут отказывать этому большинству в праве исповедывать его веру. Подобным образом, например, было бы странно если бы, скажем, православное меньшинство в Польше противилось религиозной свободе католического большинства.

Чтобы обоснованно сравнивать уровни терпимости, надо взглянуть на ситуации, когда меньшинством оказываются православные, а большинством — мусульмане, а также, когда обе группы относительно равновелики. С этой точки зрения чрезвычайно показательны межрегиональные сравнения православно-мусульманской веротерпимости. В таблице 2 приведены обобщенные индексы взаимной терпимости православных и мусульман по регионам. Чем выше индекс, тем выше терпимость, чем он ниже, тем сильнее нетерпимость.

Межрегиональные сравнения индексов позволяют сделать три следующих вывода. Во-первых, религиозная нетерпимость особенно сильна среди православных за пределами традиционно мусульманских регионов, то есть там, где мусульман очень мало, а православных — подавляющее большинство. Во-вторых, взаимная терпимость особенно высока там, где тех и други почти поровну, как, например, в Татарстане, где мусульман 48%, а православных 42% и в Башкортостане (40% и 50% соответственно). В-третьих, нетерпимость мусульман к православным особенно сильна там, где последователи ислама составляют подавляющее большинство. Например, в Дагестане, где мусульман 92%, а православных только 7% и Кабардино-Балкарии (75% и 22% соответственно), уровень нетерпимости к православным приближается к тому, что мы видели в отношении нетерпимости

к мусульманам в преимущественно «православных» регионах. Более подробный анализ региональных различий и их причин приводится нами в других работах<sup>1</sup>. Здесь же ограничимся указанием на очевидную важность опыта мирного межконфессионального сосуществования для формирования взаимной веротерпимости. Примерами тому — Татарстан и Башкортостан.

#### 4. Нетерпимость к иудеям и антисемитизм

Несмотря на то, что с 1997 года иудаизму в России предоставлен статус традиционной конфессии и, таким образом, формально полная религиозная свобода, большинство россиян не склонно разрешить иудеям исповедовать и практиковать свою веру. Как было показано в таблице 1, менее половины православных и менее 40% мусульман разрешило бы иудеям строительство синагог. Еще меньше россияне поддерживают право иудеев публиковать религиозную литературу (36% православных и 34% мусульман) и открывать религиозные школы (38% и 29% соответственно). В целом, нетерпимость к иудеям сильнее, чем к мусульманскому меньшинству в православных регионах или к православному меньшинству — в мусульманских. Иными словами, складывается впечатление, что из всех традиционных конфессиональных меньшинств именно иудеи сталкиваются в России с наиболее сильной религиозной нетерпимостью<sup>2</sup>.

При этом среди мусульман нетерпимость к иудеям заметно сильнее, чем среди православных. Более того, как показывает наш анализ<sup>3</sup>, чем более мусульмане религиозны (т.е., чем чаще они посещают мечеть, читают Коран и молятся), тем более нетерпимы они к иудеям. Между тем, среди православных более религиозные несколько терпимее к иудеям, чем менее религиозные. Это сравнение не означает, конечно же, что мусульманская религиозность в России по сути связана с большей нетерпимостью, чем религиозность православная. В конце концов, и православные и мусульмане поразительно нетерпимы к иудеям. Однако же, приведенные сравнения подчеркивают важность исследования религиозной юдофобии среди растущего мусульманского меньшинства в России. Этот вопрос до сих пор практически не

<sup>1</sup> *Karpov V., Lisovskaya E.* Religious intolerance among Orthodox Christians and Muslims in Russia. Working Paper One. Final Report submitted to NCEEER. 2006.

<sup>2</sup> Хотя мы и не измеряли нетерпимость к буддистам, отношение к ним среди россиян несколько более положительное, чем к иудеям, как показано в главе Фурмана, Каарийнена и Карпова.

<sup>3</sup> *Karpov V. and Lisovskaya E.* Religious intolerance towards the Jews among Orthodox Christians and Muslims in Russia. Working Paper Two. Final Report submitted to NCEEER. 2006.



Таблица 3.  
Светский и религиозный антисемитизм среди православных  
и мусульман (%)

	Вопрос анкеты	Православные	Мусульмане
Светский антисемитизм	У евреев слишком много власти и влияния в бизнесе	60	65
	Евреи обычно пекутся о своих интересах в ущерб всем остальным	52	50
Религиозный антисемитизм	Евреев часто преследовали из-за их упорства в ложной вере и нежелания обратиться в истинную	36	31
	Гонения на евреев — это Божья кара за то, что они предали Христа	28	27

получал освещения. Внимание исследователей было в основном обращено на отношение к иудеям и иудаизму в православной церкви.

Поясним, что религиозную нетерпимость к иудеям не следует путать с антисемитизмом. Для опроса 2005 года мы разработали шкалы, измеряющие светский и религиозный антисемитизма. Полученные с их помощью данные (см. таблицу 3) показывают, что антисемитизм широко распространен среди православных и мусульман России. При этом светского антисемитизма среди тех и других существенно больше, чем религиозного. Так 60% православных и 65% мусульман считают, что у евреев слишком много власти в бизнесе. Около половины тех и других (52% и 50% соответственно) думают, что евреи добиваются своего за счет других людей. Более 30% православных и мусульман считают, что евреев преследуют за упорство в ложной вере, и чуть менее 30% полагают, что евреи наказаны за то, что предали Христа.

И среди православных, и среди мусульман антисемитизм статистически значимо связан с религиозной нетерпимостью к иудеям. Связь эта, однако же, не очень сильна. Иными словами, антисемиты в среднем лишь несколько более нетерпимы к иудеям. Поразительный факт состоит в том, что нетерпимость сильна и среди россиян, не разделяющих антисемитских взглядов. Среди них лишь 31% — 47% (независимо от конфессии) готовы разрешить иудеям публикацию религиозной литературы, открытие религиозных школ и публичную проповедь, в том числе и по телевидению. Иными словами, нетерпимость к иудеям не тождественна антисемитизму и не сводится к нему. Она — порождение многих других факторов, включая общую обстановку недоверия к свободе в современной России.

## 5. Религиозная нетерпимость к западным церквям

Особенно сильна религиозная нетерпимость по отношению к западным церквям, типично воспринимаемыми россиянами как новые, нетрадиционные. На деле, очень многие из них не являются ни очень-то новыми, ни чисто западными. Они уже долгое время существуют в России. Дело просто в том, что при коммунизме их уничтожали, загоняли в подполье (как, например, Свидетелей Иеговы), либо отодвигали на малозаметную периферию общественной жизни (как, например, официально разрешенные баптистские группы). Возвращение, возрождение и рост этих групп в начале 90-х годов воспринимался в России как явление абсолютно новое, пришедшее с запада, в том числе из Соединенных Штатов. Реальные организационные и финансовые связи этих групп с церквями на западе только усиливали это впечатление. Закон 1997 года, разделивший конфессии на «традиционные» и «нетрадиционные», существенно этому впечатлению поспособствовал.

Данные в таблице 1 показывают, что среди россиян (независимо от конфессии) только лишь 29% готовы разрешить этим религиозным группам строить церкви; 25% — публиковать религиозную литературу; 22% — открывать религиозные школы. В целом, только 7% россиян готовы предоставить западным церквям практически полную религиозную свободу, а почти 40% хотели бы запретить им любую деятельность в своих населенных пунктах.

Без сомнения, «нетрадиционные» западные церкви сталкиваются с куда большей нетерпимостью, чем «традиционные» религиозные меньшинства (православные на Кавказе, мусульмане в православных регионах, или даже иудеи). Создается впечатление, что на эти «нетрадиционные» религиозные группы обрушена вся мощь вполне традиционной российской и, в особенности, советской нетерпимости к подозрительным «сектантам» и «чуждым влияниям Запада». Примечательно, что современные россияне куда более охотно предоставляют право атеистам открыто выступать против религии (45%), чем западным христианам проповедывать свою веру (18%)! Иными словами, в новой, постатеистической России атеизм более приемлем, чем «нетрадиционная», в том числе и христианская, вера. Как напоминает это ситуацию до-коммунистической<sup>1</sup> и коммунистической России!

Нетерпимы к западным церквям как православные, так и мусульмане (см. таблицу 1). При этом, мусульмане несколько менее склонны

<sup>1</sup> Описанную выше в главе Фурмана, Каарияйнена и Карпова.

предоставить западным церквям религиозную свободу. Так, открытая проповедь религии приемлема для 17% православных и 14% мусульман; проповедь по телевидению для 20% и 15% соответственно. Лишь по вопросу о преподавании религии в общеобразовательных школах православные и мусульмане единодушны: его позволило бы западным церквям только 8% среди тех и других. По всем же остальным вопросам мусульмане немного, но статистически значимо нетерпимее православных. Как и в связи с религиозной нетерпимостью к иудеям, заметим, что словно по инерции, внимание исследователей остается прикованным к антизападным настроениям православного большинства. Подобные же настроения среди мусульманского меньшинства пока что остаются в тени, не привлекая достаточного внимания со стороны исследователей.

## 6. Источники религиозной нетерпимости

Итак, мы видели, что религиозная нетерпимость удручающе сильна среди россиян. Зададимся теперь вторым принципиальным вопросом нашего исследования, что делает россиян столь нетерпимыми. В частности, играет ли здесь роль возросшая православная и мусульманская религиозность или за нетерпимостью стоят большей частью светские политические и идеологические ориентации? Если верно первое, можно ожидать, что продолжающийся рост влияния православия и ислама сделает россиян еще более враждебными к иноверию. В таком случае надежды на развитие религиозной свободы мало. Если верно второе, шансов на развитие более плюралистической и толерантной России несколько больше. Ведь в отличие от религиозных традиций, идеологические настроения более подвижны и могут меняться быстро и резко, особенно при сменах политических режимов.

Чтобы ответить на вопрос об источниках нетерпимости, мы проанализировали ее связи с религиозными, около-религиозными (или квази-религиозными) и светскими факторами. В числе этих факторов, мы рассматривали следующие переменные:

1. *Религиозные факторы:* (а) монотеистические верования традиционно разделяемые православными и мусульманами (в Бога, дьявола, рай, и загробную жизнь); (б) христианские верования (например, что Христос — сын Божий, что он существовал и воскрес из мертвых и т.п.); (в) религиозные практики (посещение церкви/мечети, чтение Библии/Корана, молитва).

2. *Около-религиозные факторы:* в отличие от религиозных веро-

ваний людей, это их убеждения и представления *о религиях*, своих и чужих. Например, эти убеждения могут включать теократические взгляды и идеологические оценки религий как полезных или вредных, национально близких или чуждых, заслуживающих признания или осуждения. По сути, речь идет о квази-религиозных идеологиях<sup>1</sup>.

3. *Нерелигиозные факторы* включают в себя светские убеждения, предубеждения, идеологические ориентации. В их число мы анализировали реакционные (антидемократические) идеологии, антизападные и антиамериканские настроения, национальные предрассудки, политическую нетерпимость и некоторые другие переменные.

Некоторые из этих переменных традиционно используются в социологических исследованиях. Другие же впервые определены, разработаны и апробированы нами, сначала в опросе 2002 года, а затем в исследовании 2005 года. Учитывая их новизну, скажем несколько слов об этих понятиях, показателях и измерениях. Интереснейшей из околорелигиозных переменных и прежде совершенно не изучавшейся является религиозный этноцентризм. Объясним это понятие подробнее.

*Мы определяем религиозный этноцентризм как идеологию (а) жестко связывающую идентичность этно-национальной группы с ее господствующей религией, (б) рассматривающую другие религии как чуждые и угрожающие данной этно-национальной группе, и (в) призывающие предоставить привилегии и защиту господствующей вере.* Исходя из этой концепции, мы построили эмпирические показатели и разработали шкалы религиозного этноцентризма для опросов православных и мусульман. Результаты частично приведены выше в главе Фурмана, Каарийнена и Карпова (раздел о «православном консенсусе»).

Они показывают, что большинство русских с поразительным единодушием отождествляют православие с «русскостью». Используя построенный нами математический индекс религиозного этноцентризма, мы обнаружили, что 34% русских — убежденные, последовательные сторонники этой идеологии. Еще 44% поддерживают ее

<sup>1</sup> Иногда такого рода идеологии исторически привязаны к собственно религиозным учениям. Например, религиозный антисемитизм подчас трудно отделить от исторически сложившихся верований многих христиан. Или, скажем, каково отношения идеологии политического джихада к сути ислама? Темы эти вызывают серьезные споры и заслуживают отдельного анализа на стыке богословия с историей и социологией религии. Мы аналитически различаем религиозные и квазирелигиозные взгляды, отдавая себе отчет в сложности этих вопросов.

в значительной степени. А сколько тех, кто не разделяет эту систему взглядов? Среди русских таких всего лишь 22% (!)<sup>1</sup>.

Другие околорелигиозные переменные в нашем исследовании включали индексы отношения к исламу, православию и западным церквям, а также религиозный антисемитизм. К нерелигиозным факторам относятся предложенные нами шкалы и индексы антидемократических и антизападных взглядов, политической нетерпимости, этнических предрассудков и т.д.

Мы оценили связь всех этих факторов с религиозной нетерпимостью, используя анализ частичных корреляций. Эта техника позволила выделить влияние интересующих нас факторов на нетерпимость, учитывая влияние возраста, образования и размера поселения (см. таблицы 4, 5 и 6).

Вкратце основные результаты анализа сводятся к следующему. Во-первых, влияние *религиозных факторов* (верований и практик) на религиозную нетерпимость оказалось в целом довольно слабым. Примечательно, что среди православных монотеистические и христианские верования связаны с несколько большей терпимостью в отношении мусульман и иудеев. А единственная (и слабая) связь православной религиозной практики с нетерпимостью — это отрицательная корреляция между частотой посещения церкви и терпимостью к мусульманам. Среди мусульман картина иная. Здесь монотеистические верования никак не влияют на терпимость. Зато религиозные практики (частота посещения мечети, молитвы и чтение Корана) имеют тенденцию слегка усиливать нетерпимость к православным и иудеям. Мы не обнаружили никакого влияния религиозности на нетерпимость к западным церквям ни среди православных, ни среди мусульман.

Во-вторых, *околорелигиозные идеологии* оказывают значительное влияние на нетерпимость. Так, взаимная нетерпимость между православными и мусульманами тесно связана с их отношением к исламу и

<sup>1</sup> Примечательно, что среди традиционно мусульманских народов (татар, башкир, балкарцев, аварцев, лезгин и других) только некоторые показатели мусульманского религиозного этноцентризма столь же распространены. Более того, взгляды, отождествляющие национальность с исламом, не составляют связной, последовательной идеологии как это имеет место в русском православном этноцентризме (эти данные будут опубликованы в дальнейшем). В чем тут дело? Возможно в том, что будучи национальными меньшинствами, объединенными общими лингвистическими, культурными и другими уникальными характеристиками, мусульманские народы России меньше нуждаются в исламском этноцентризме как объединяющей их идеологии, чем русские — в этноцентризме православном. Кроме того, татарам и кабардинцам, очевидно, ясно, что ислам не отличает их от балкарских или башкирских соседей, а объединяет их с ними. А вот для русских православие — существенное отличие от русскоговорящих чеченцев, азербайджанцев, евреев и других (нередко нелюбимых) соседей.

православию соответственно. Например те, кто видит ислам как религию агрессивную, негуманную, реакционную и т.д., более нетерпимы к мусульманам. То же самое наблюдается в отношении мусульман к православию и православным. Сходна с этим и ситуация с западными церквями. Чем хуже россияне думают об этих церквях, тем более они к ним нетерпимы. Заметим, что основным источником представлений большинства россиян как об исламе, так и о западных церквях является не непосредственный опыт общения и не религиозное образование, а образ этих религий, создаваемый средствами массовой информации, господствующей антизападной идеологией и народной мифологией. Еще один устойчивый *околорелигиозный* фактор нетерпимости — это мнения о том, должны ли все религии обладать равными правами. Чем более люди склонны к этому мнению, тем более они терпимы ко всем конфессиям. Далее, как мы и ожидали, религиозный этноцентризм довольно тесно связан с нетерпимостью ко всем рассматривавшимся конфессиям. Связь между этноцентризмом и нетерпимостью к западным церквям одинаково сильна у православных и мусульман.

Наконец, в-третьих, нетерпимость ко всем изучавшимся группам как среди православных, так и среди мусульман устойчиво связана с влиянием *нерелигиозных* факторов (т.е. вполне светских убеждений и предубеждений). Люди с антидемократическими и антизападными взглядами нетерпимы не только к западным церквям, но и к мусульманам и иудеям. Политическая нетерпимость связана с религиозной, и особенно тесно среди мусульман. Этнические предрассудки по отношению к кавказским и азиатским народам усиливают нетерпимость к мусульманам, а отрицательное отношение к русским делает мусульман более нетерпимыми к православию. Чем хуже православные и мусульмане относятся к американцам, тем нетерпимее они к западным церквям.

Эти результаты приближают нас к ответу на вопрос об источниках религиозной нетерпимости. Она оказалась очень слабо и непосредственно связана с чисто религиозными факторами. Заметно сильнее влияние около-религиозных и нерелигиозных идеологий. Проще говоря, традиционные религиозные верования не делают современных россиян более нетерпимыми к иноверцам. Нетерпимость лишь немного выше среди тех, кто усерднее посещает церкви и мечети, молится и читает писание. Зато она заметно выше среди тех, кто разделяет этноцентрические и реакционные политические взгляды, не приемлет инакомыслия и неконформизма и неприязненно относится к инородцам и иностранцам. Таким образом, религиозная нетерпимость в современной России предстает перед нами как явление

лишь в малой степени религиозное по своим истокам. Она в гораздо большей степени явление светское, политико-идеологическое и этно-психологическое. Это означает, что для снижения религиозной нетерпимости, в стране должны произойти серьезные изменения в ее идеологической и общественно-психологической атмосфере.

Вместе с тем, обнаруженное нами влияние околорелигиозных факторов показывает, что религиозность может влиять на нетерпимость не прямо, а опосредованно. Ведь религиозность означает причастность к религии. Религия же — социальный институт, включающий не только основополагающие верования и нормы (практики), но и исторически привязавшиеся к ним идеологии и предубеждения, из которых многие к вере отношения не имеют. Зато они находят в вере источник легитимности, паразитически подпитываются и оправдываются ею, и постепенно становятся органической частью религии (но не веры) как социального института.

Например религиозный этноцентризм противоречит вселенской, наднациональной идее христианства. Идеология этноцентризма куда ближе к ереси филетизма, отождествляющего веру и нацию. Однако же историческое развитие православия в России и других странах привело к укоренению религиозного этноцентризма в их церковных традициях и культурах.

Обращаясь к религии, люди подвергаются влиянию не только базовых верований и форм религиозной практики, но и исторически наслоившихся на них около-, а то и вовсе не религиозных взглядов, включая, например, такие явления как религиозный этноцентризм, антисемитизм и политически реакционные идеологии. Иногда люди ищут, находят и любят в религии как раз эти исторические наслоения.

Поэтому, несмотря на относительно малое влияние религиозных верований и практик на нетерпимость, мы не можем считать ее явлением преимущественно светским. Участвуя в организованной религии, люди исповедывают свою веру не в вакууме, а в исторически сложившемся контексте специфической религиозной культуры. Если эта религиозная культура исторически впитала в себя наследия политической реакции, этнических предрассудков, антидемократизма, и т.д., то формируемая ею нетерпимость — явление вполне религиозное по своим источникам. В этом смысле снижение уровня религиозной нетерпимости в России вряд ли возможно без очищения конфессиональных религиозных культур от элементов веронетерпимости, сложившихся в них частью еще в досоветские, частью в безбожные советские, а частью уже и в наши постатеистические времена.

Таблица 4.  
Религиозные, околорелигиозные и нерелигиозные факторы нетерпимости среди православных и мусульман по отношению друг к другу (частичные корреляции с учетом влияния возраста, образования и размера поселения)

Факторы:	Терпимость православных к мусульманам	Терпимость мусульман к православным
<b>Религиозные:</b>		
Монотеистические верования	0,09**	—
Христианские верования	0,08**	н/п
Посещение церкви/мечети	-0,07*	-0,18***
Частота молитвы	—	-0,16***
Частота чтения Библии/Корана	—	-0,11**
<b>Около-религиозные:</b>		
Мнение о том, что все религии должны иметь равные права	0,30***	0,12**
Позитивное отношение к исламу/православию	0,41***	0,23***
Религиозный этноцентризм	-0,20***	-0,08*
<b>Нерелигиозные: -</b>		
Продемократические и прозападные взгляды	0,13**	0,11**
Политическая терпимость	0,12***	0,30***
Предрассудки против нерусских/русских	-0,28***	-0,26***

— связь незначима; \* связь значима на уровне  $p < .05$ ; \*\* связь значима на уровне  $p < .001$ ; \*\*\* связь значима на уровне  $p < .0001$

Таблица 5.  
Религиозные, околорелигиозные и нерелигиозные факторы нетерпимости среди православных и мусульман к иудеям (частичные корреляции с учетом влияния возраста, образования и размера поселения)

Факторы:	Терпимость православных к иудеям	Терпимость мусульман к иудеям
<b>Религиозные:</b>		
Монотеистические верования	0,13***	-
Христианские верования	0,07**	н/п
Посещение церкви/мечети	-	-0,19***
Частота молитвы	-	-0,09*
Частота чтения Библии/Корана	-	-0,07*
<b>Около-религиозные:</b>		
Мнение о том, что все религии должны иметь равные права	0,29***	0,15***



Позитивное отношение к исламу/православию	0,23***	0,20***
Религиозный антисемитизм	-0,09**	-0,14***
Религиозный этноцентризм	-0,25***	-0,11*
<b>Нерелигиозные:</b>		
Продемократические и прозападные взгляды	0,19***	0,22***
Политическая терпимость	0,17***	0,33***
Предрассудки против нерусских/русских	-0,25***	-0,17***
Светский антисемитизм	-0,20***	-0,11**

– связь незначима; \* связь значима на уровне  $p < .05$ ; \*\* связь значима на уровне  $p < .001$ ; \*\*\* связь значима на уровне  $p < .0001$

Таблица 6.

*Религиозные, околорелигиозные и нерелигиозные факторы нетерпимости среди православных и мусульман к западным церквям (частичные корреляции с учетом влияния возраста, образования и размера поселения)*

Факторы:	Терпимость православных к западным церквям	Терпимость мусульман к западным церквям
<b>Религиозные:</b>		
Монотеистические верования	–	–
Христианские верования	–	н/п
Посещение церкви/мечети	–	–
Частота молитвы	–	–
Частота чтения Библии/Корана	–	–
<b>Около-религиозные:</b>		
Мнение о том, что все религии должны иметь равные права	0,24***	0,16**
Позитивное отношение к исламу/православию	0,17***	–
Религиозный этноцентризм	-0,23***	–
Позитивное отношение к западным церквям	0,29***	0,30***
<b>Нерелигиозные:</b>		
Продемократические и прозападные взгляды	0,25***	0,19***
Политическая терпимость	0,19***	0,21***
Предрассудки против нерусских/русских	-0,15***	-0,14***
Позитивное отношение к американцам	0,13***	0,22***

– связь незначима; \* связь значима на уровне  $p < .05$ ; \*\* связь значима на уровне  $p < .001$ ; \*\*\* связь значима на уровне  $p < .0001$

*Научное издание*

Новые церкви, старые верующие — старые церкви, новые верующие.  
Религия в постсоветской России



Компьютерная верстка Ю.В. Балабанов  
Художник П.П. Ефремов  
Корректор С. Хорошкина

Подписано в печать 10.01.2007. Печ. л. 26.  
Печать офсетная. Бумага офсетная № 1.  
Гарнитура Petersburg. формат 60x90/16.  
Тираж 1000 экз. Заказ №

ЗАО ИТД Летний сад, Москва,  
121069, ул. Б. Никитская, 46.

Издание отпечатано в ООО ПФ «Полиграфист», 160001, г. Вологда, ул. Че-  
люскинцев, 3.