
РЕЛИГИЯ В ЕВРАЗИИ

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

РЕЛИГИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ

Под редакцией Алексея Малащенко и Сергея Филатова

2-е издание



Москва
РОСПЭН
2009

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ
CARNEGIE ENDOWMENT

FOR INTERNATIONAL PEACE

УДК 93/99
ББК 86.2/3
Р36

Рецензент

доктор философских наук, профессор А. Ю. Григоренко

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

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

Religion and Globalization Across Eurasia

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

Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. Р36 А. Малашенко и С. Филатова. — 2-е изд. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН); Моск. Центр Карнеги, 2009. — 341 с. — (Религия в Евразии).

ISBN 978-5-8243-1153-2

Сборник посвящен малоисследованной проблеме влияния глобализации на религию. Авторы статей рассматривают эту проблему в приложении к православию, католичеству, протестантизму, исламу, буддизму, индуизму и современному язычеству.

Книга подготовлена по результатам семинаров, состоявшихся в Московском Центре Карнеги в 2003—2004 гг. в рамках программы «Межэтнические отношения и нациестроительство» (руководители программы — Марта Брилл Олкотт и Алексей Малашенко).

УДК 93/99
ББК 86.2/3

ISBN 978-5-8243-1153-2

© Carnegie Endowment for International Peace, 2004
© Российская политическая энциклопедия, 2009

Содержание

Table of Contents

- 7 Об авторах
About the authors
- 8 Предисловие ко второму изданию (*Алексей Малащенко, Сергей Филатов*)
Preface to the 2nd Edition (*Alexey Malashenko, Sergei Filatov*)
- 10 *Сергей Филатов*. Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию (вместо введения)
Sergei Filatov. Religious Life in Eurasia: Responses to Globalization (in lieu of an introduction)
- 28 *Анатолий Красиков*. Глобализация и православие
Anatoly Krasikov. Globalization and Orthodox Christianity
- 91 *Роман Лункин*. Протестантизм и глобализация на просторах Евразии
Roman Lunkin. Protestantism and Globalization Across Eurasia
- 126 *Алексей Юдин*. Католический ответ на вызов глобализации в Евразии
Alexei Yudin. The Catholic Response to the Challenges of Globalization in Eurasia
- 175 *Александр Игнатенко*. Эпистемология исламского радикализма
Alexander Ignatenko. The Epistemology of Islamic Radicalism
- 222 *Александр Агаджанян*. Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму
Alexander Agadzhanyan. Buddhism in the Modern World: A Soft Alternative to Globalism

- 256 *Борис Кнорре*. Индуизм: от глобальной адаптации —
к альтернативному глобалистскому проекту
Boris Knorre. Hinduism: From Global Adaptation to an Alternative
Globalist Project
- 295 *Анастасия Коскелло*. Современные языческие религии Евразии:
крайности глобализма и антиглобализма
Anastasia Koskello. Modern Pagan Religions in Eurasia: Extremes
of Globalism and Anti-Globalism
- 330 Заключение (*Алексей Малащенко*)
Conclusion (*Alexey Malashenko*)
- 337 Summary
Summary (in English)
- 341 О Фонде Карнеги
About the Carnegie Endowment

Об авторах

Агаджанян Александр Сергеевич — доктор исторических наук, профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

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

Кнорре Борис Кириллович — кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии Философского факультета Государственного университета Высшая школа экономики, участник исследовательского проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России».

Красиков Анатолий Андреевич — доктор исторических наук, профессор, руководитель Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН, почетный президент Евразийского отделения Международной ассоциации религиозной свободы.

Лункин Роман Николаевич — кандидат философских наук, участник исследовательского проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России», сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН, ответственный редактор журнала «Религия и право», директор Института религии и права.

Коскелло Анастасия Сергеевна — журналист, выпускающий редактор официального журнала Санкт-Петербургской епархии Русской православной церкви «Вода живая. Санкт-Петербургский церковный вестник».

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

Юдин Алексей Викторович — кандидат исторических наук, преподаватель Центра изучения религий РГГУ, ответственный секретарь «Российской католической энциклопедии».

Предисловие ко второму изданию

Есть темы, актуальность которых скоротечна. Но бывают и такие, которые по большому счету являются вечными. Посвященные им труды надолго остаются востребованными. Одной из таких публикаций явился наш сборник статей, который быстро разошелся среди широкого круга специалистов и просто читателей, интересующихся судьбами мира.

Первое издание сборника вышло в 2005 г. Как говорится, с той поры утекло немало воды. Мир менялся, однако основные векторы перемен оставались прежними. Пожалуй, за прошедшее пятилетие проблема глобализации, ответов на ее вызовы стала еще острее. Поставленные же в сборнике вопросы не только не утратили злободневности, но по-прежнему выглядят более чем актуальными.

В 2008 г. мир попал в экономический кризис, все последствия которого предсказать невозможно. Масштабы и глубина этого кризиса свидетельствуют: человеческий мир становится все более единым, и только в таком качестве он способен преодолевать возникающие перед ним сложности.

Готовя второе издание книги, редакторы оказались перед выбором: предложить уважаемым авторам, чтобы они дополнили и откорректировали свои материалы, или оставить все как есть. После некоторых раздумий было принято решение ничего не менять. Во-первых, статьи написаны весьма качественно, и не каждое вторжение в текст может быть уместно. Во-вторых, изло-

женные в них идеи сохраняют значимость и сегодня и сохраняют ее завтра. В-третьих, из опыта хорошо известно, что каждый автор, получив в руки свой прежний текст, наверняка захочет его не просто улучшить, но и вообще переписать. Тогда это было бы уже не переиздание прежде написанного, а публикация нового оригинального труда. Мы же надеемся, что наши авторы еще не раз получат возможность выступить в изданиях Московского Центра Карнеги.

Кроме того, в нашем центре начала выходить серия книг, посвященных проблемам религии в современном мире. Первая книга этой серии, «Религия и конфликт», вышла в 2007 г. И повторное издание «Религии и глобализации» серию по праву продолжает. Следующим станет сборник «Двадцать лет религиозной свободы», подготовка которого постепенно завершается.

Редакторы серии «Религия Евразии»
Алексей Малашенко,
Сергей Филатов

Религиозная жизнь Евразии: реакция на глобализацию (вместо введения)

■
СЕРГЕЙ ФИЛАТОВ

Взаимовлияние культур — процесс, постоянно усиливающийся уже в течение нескольких веков. Но последние десятилетия придали этому процессу качественно новую глубину и силу, что и привело к возникновению термина «глобализация». Многие наблюдатели, объясняя это новое качество взаимовлияния народов и культур, растущее единство человечества, находят его причину в прогрессе информационных технологий, развитии единого мирового рынка товаров и услуг и других материальных факторах. Мы же остановимся на явлениях социальных, мировоззренческих, «духовных». Это еще очень большой вопрос, являются они производными от факторов материальных или представляют собой самостоятельный фактор, в известной степени определяющий процесс глобализации.

Процесс этот интернационален, в рождающейся общей формуле общественного сознания наций и народов при желании можно найти какой-то вклад со всех уголков мира. Но в своих фундаментальных ценностях оно создано на Западе. Однако даже такое утверждение не совсем верно — во всемирном масштабе европейский вклад более скромнен, чем американский. Да и сама Европа находится под гораздо большим влиянием США, чем США — под влиянием Европы. Принципы американской демократии, американского понимания прав человека и свободы личности адекватнее новому порядку вещей, отрицающему традиционные авторитеты и привилегии, чем более патерналистские и партикулярные европейские представления.

С некоторой долей огрубления сложной и противоречивой реальности можно говорить, что глобализация — это американизация. Американская система ценностей и общественного устройства более универсальна, в первую очередь поэтому она адекватна универсальному порядку. Наши патриотические, главным образом православные критики глобализации обвиняют ее в том, что она несет секуляризацию и бездуховность, разрушает религиозные ценности. Однако если внимательно проанализировать реальное положение вещей, этот тезис вызывает серьезные сомнения.

Во второй половине прошлого века без всякой глобализации секулярные ценности утвердились почти во всех странах Западной Европы, о странах коммунистической системы и говорить нечего — это были не просто секуляризованные страны, но страны воинствующего атеизма. Профессор Петер Антес из Ганноверского университета в 1998 г., читая доклад о последствиях глобализации для населения бывшей ФРГ на конференции в Лондоне, посвященной христианству в современной Европе, с некоторым даже удивлением говорил о том, что для западных немцев глобализация — это в первую очередь идейное влияние восточных немцев с их неизмеримо большим распадом института семьи, реально большей сексуальной свободой и очень смутными представлениями о христианстве у подавляющего большинства населения.

Для стран Европы (как Восточной, так и Западной) некоторые победы секуляризации в последние годы при внимательном анализе трудно однозначно связать с последствиями глобализации — секуляризационные процессы, начавшиеся задолго до нынешней «глобализации», развивались в соответствии с логикой эволюции национальных культур. По крайней мере в отношении Европы нельзя однозначно сказать, что она благодаря глобализации становится безрелигиозной. Мало того, ряд факторов глобализации очевидным образом способствует росту религиозности и сохранению традиционных, укорененных в религии институтов общественной жизни — в частнос-

ти, американское влияние на Европу способствует распространению протестантского фундаментализма, движению против абортов, пропаганде семейных ценностей и т. д. В то же время глобализация благоприятствует распространению в Европе ислама и вообще релятивизирует сложившуюся в большинстве стран Старого Света секулярную систему общественных отношений.

Таким образом, нельзя сказать, что глобализация повсюду несет с собой безрелигиозность. Для мусульманских стран Ближнего и Среднего Востока или Индии это в основном так, в большинстве стран Европы глобализация в чем-то способствует религиозности и традиционным, основанным на религиозных ценностях институтам, а в чем-то их разрушает. Но главное — она не столько их разрушает, сколько изменяет и делает иным их положение в обществе повсюду.

В чем же заключаются эти изменения? Каково их направление? Религиозная система ценностей и свойственная американскому обществу роль религии в жизни народа составляют духовную основу глобализации. Зародившаяся в недрах протестантизма (в первую очередь кальвинизма) в уникальных исторических условиях XVIII в., в сложившейся в американских колониях системе взаимоотношений церкви, государства и общества, модель бытования религии в общественном сознании в наши дни победно шествует по всему миру. Отметим некоторые основные, принципиальные черты, присущие американской (теперь становящейся всеобщей) религиозности и системе взаимоотношений религиозных организаций и общества.

Важнейшая сторона этой американской нормы — реальное равенство религиозных организаций перед лицом государства, отсутствие государственных привилегированных деноминаций, функционирование организованной религиозной жизни исключительно на основе добровольной самоорганизации верующих. Государство не оказывает финансовой и политической поддержки какому-либо религиозным организациям, но в то же время

никак не препятствует им осуществлять свою миссию, а общественное мнение высоко оценивает деятельность религиозных организаций.

Добровольный характер религиозной жизни и господство демократических форм государственной и общественной жизни — мощный фактор демократизации жизни церковной. Ведущие протестантские конфессии, существовавшие в Новом Свете на заре американской истории, были организованы на основе демократических принципов. И условия существования, и господствующая идеологическая атмосфера вынуждали религиозные организации к демократической форме внутреннего устройства. Даже такая сверхцентрализованная и авторитарно управляемая церковь, как католическая, в Соединенных Штатах с XIX в. выработала специфические демократические формы организации церковной жизни, встроенные в бюрократическую вертикаль канонического церковного порядка.

Демократические принципы, присущие американской религиозной жизни, имеют еще одну сторону, ныне также становящуюся нормой во всем мире. Это превращение принципов демократии и прав человека в религиозные принципы, отстаиваемые и проповедуемые духовенством всех вероисповеданий. Религия становится духовным хранителем и судьей демократии и гражданских свобод в обществе и государстве. Вместо охранительной функции поддержки существующей власти, по преимуществу исполнявшейся ею в феодальном обществе, она в основном становится критиком власти с точки зрения ее соответствия морали и справедливости, понимаемых не только в христианском, но и в демократическом контексте.

Внутрицерковная жизнь, ядро веры, связанное с личным отношением человека с Богом, индивидуальные, семейные моральные ценности в гораздо меньшей степени и с меньшей жесткостью изменялись в свое время, попав на американскую почву, и сейчас в других странах в меньшей степени подвергаются переосмыслению.

Но все же можно отметить некоторый общий вектор, в направлении которого имеет тенденцию изменяться религиозность. В этой сфере наиболее очевидны такие черты:

- уменьшение значения обряда, литургической жизни, аскетики и большее значение социального служения, благотворительности;
- в области морали — культивирование личной ответственности за принимаемые решения, бóльшая роль свободного выбора верующего, неподконтрольного церковному авторитету, его персональная ответственность перед Богом и, с другой стороны, превращение терпимости к свободному выбору других людей в норму.

Указанные принципиальные черты американской религиозности в процессе глобализации распространяются по всему миру наравне с американскими представлениями о нормах демократии, справедливости, прав человека. Эти религиозные и светские сферы мировоззрения и организации социальной жизни органично соответствуют друг другу. Примечательно, что именно в США среди всех развитых урбанизированных стран в наши дни уровень религиозности один из самых высоких (а по многим показателям — самый высокий). Мало того, в США продолжают сохранять значительное влияние христианские конфессии, придерживающиеся консервативных богословских взглядов, в то время как в Европе консерваторы почти повсюду стали малочисленными маргинальными группировками. Ни в одной стране Запада религия в наши дни не является столь важным фактором общественно-политической жизни. Последние два десятилетия христиане-консерваторы господствуют в Республиканской партии США, ныне находящейся у власти.

Американская религиозность в наше время — не только протестантская. Зародившись в недрах протестантизма, американская система ценностей сумела выразить себя в идеологии многих конфессий и религиозных тече-

ний, представленных в обществе, — католицизма, православия, иудаизма, буддизма. Некоторая часть американских мусульман также разделяет ныне общеамериканские религиозные ценности. Американских католиков католики других стран вполне считают единоверцами, то же можно сказать и о православных, иудаистах и т. д. Таким образом, трансцендентное ядро веры, догматическая вероисповедная основа с точки зрения представителей самых разных христианских конфессий и других религий не страдают от адаптации «глобальных» ценностей.

Но что же страдает? Во многих случаях «глобалистские ценности» разрушают политическую идеологию, связанную с религией, характер национального самосознания этносов, место и роль религии в жизни общества. Разрушение идеологий и социальных отношений, в которые органично веками была встроена религия, бросает ей опасный вызов, на который она должна суметь найти достойный ответ, ибо иногда под вопросом оказывается само ее существование в обществе.

Пожалуй, единственная черта современной «глобальной» религиозности, изначально не свойственная американской культуре, но являющаяся закономерным следствием глобализации, — это детерриториализация религии. Религия становится рассеянной поверх традиционных конфессиональных, политических, культурных и цивилизационных границ. Любая религия находит своих приверженцев там, где исторически их никогда не было, и теряет в регионах традиционного распространения.

Субъектом выбора все больше становится отдельная личность независимо от принадлежности к какой-либо религиозной или этнокультурной традиции. Плюрализм и даже эклектизм религиозных воззрений распространяется не только на уровне различных обществ, но и на уровне индивидуального сознания верующих. Массовое распространение получает эклектическое мировоззрение, сочетающее логически и генетически не связанные между собой элементы, почерпнутые из различных традиционных религий, квазинаучные и, наоборот, прими-

тивные фольклорные представления, переосмысленные образы массовой культуры.

Характер религиозности и положение религии в обществах разных стран в разной степени не соответствуют утверждающимся ныне нормам. По мере их распространения и повсеместного утверждения, когда они от одной страны к другой и от одного народа к другому начинают восприниматься обществом в качестве единственно справедливых и возможных, религиозные организации (равно как и национальные общества в целом) вынуждены реагировать на этот глобальный вызов. Реакции бывают разные, и в каждом обществе можно обнаружить несколько их типов. При этом в одних обществах преобладают реакции одного типа, в других — другого. Европейские страны и традиционные христианские конфессии Европы сравнительно легко эволюционируют в сторону принятия глобальных норм. Но европейские общества были изначально сравнительно близки американской модели. Их естественное развитие в течение столетий шло в том же направлении, куда сейчас их подталкивает глобализация. Во всех странах, где формально существует институт государственных церквей, он либо на наших глазах исчезает де-факто, либо постепенно выхолащивается до лишнего реального содержания символа. Только в 2002 г. руководство Евангелическо-лютеранской церкви Норвегии объявило, что начинает процесс ее отделения от государства, а вновь избранный примаस Англиканской церкви архиепископ Кентерберийский Роуэн Уильямс заявил, что главной целью своего правления считает отделение ее от государства.

Население европейских стран все более критично относится к государственным церквям и их привилегированному статусу. Параллельно этому растут относительная численность и влияние религиозных меньшинств, которые преодолевают сохранившиеся традиционные пережитки дискриминации. В то же время в ряде европейских стран (Испании, Италии, Франции) ослабевают традиционные антиклерикальные настроения. Религиозные организации становятся более социально активными

и критичными к правящим элитам. Несмотря на продолжающееся падение численности практикующих верующих, происходит рост участия в религиозной благотворительности.

Поразительно, что в большинстве государств Центральной и Восточной Европы, недавно состоявших в коммунистическом лагере, даже на Украине эта глобальная модель в общем и целом прививается легко и безболезненно. По существу только две страны — Россия и Белоруссия — являются явным исключением из правила.

Распространение глобальных ценностей в изначально более далекие от американских понятий общества приводит к гораздо большим потрясениям и сложностям, чем в Европе. В первую очередь это относится к странам Евразии и всего мусульманского мира — как в пределах Евразии, так и за ее пределами (а не к Латинской Америке и Черной Африке). Соответственно религиозные организации и религиозные идеологии этих обществ также реагируют остро и болезненно.

Рассмотрим основные типы реакции на глобализацию в религиозной сфере. В мире есть несколько примеров того, как чрезвычайно далекие от американской модели общества без серьезного сопротивления адаптируют новые глобальные ценности, в том числе и в области религии. Самый яркий из них — Южная Корея. Эта страна, и с политической, и с социально-экономической, и с религиозной точек зрения еще несколько десятилетий назад бесконечно далекая от современных стандартов, сейчас по всем основным критериям начинает напоминать США. Страна, население которой несколько десятилетий назад в основном состояло из буддистов и последователей традиционных культов, стала по преимуществу христианской, причем христианские церкви в общественно-политической жизни играют роль поборников демократии и гражданских свобод, совершают масштабное социальное служение. Религиозный фактор стал существенным стимулом формирования современного развитого демократического общества в Южной Корее.

Радикальный разрыв с национальной традицией и полная адаптация «глобальных» ценностей в Южной Корее — явление уникальное. Но примеры принципиального разрыва с прошлым не единичны. Япония, после Второй мировой войны развивающаяся в направлении западной модели, также претерпела бурное изменение религиозного облика. В последние десятилетия (особенно за истекшие двадцать лет) все формальные показатели традиционной буддийской и синтоистской религиозности резко упали. Сохранилась лишь идеологическая и культурная верность «национальной традиции». Но, в отличие от Южной Кореи, ни христианство, ни какая-либо другая религия не пришли на смену утерянной вере. Япония на наших глазах становится одной из самых безрелигиозных стран мира.

Буддийские культуры демонстрируют полное разнообразие реакций на глобализацию в религиозной сфере. Третий теоретически возможный вариант — сохранение традиционной религии при ее эволюции в сторону принятия глобальных норм и ценностей — реализует в последние десятилетия Таиланд, где утверждение демократических норм и социально-экономический прогресс не сопровождаются ни массовой христианизацией (как в Южной Корее), ни массовым отказом от религии (как в Японии). Я недостаточно хорошо знаю религиозную ситуацию в Таиланде, чтобы утверждать, что буддийская религия начинает играть в этой стране социальную роль, аналогичную той, которую играет христианство на Западе. Однако появляющиеся сообщения о выступлениях буддийских монахов в защиту демократии и социальной справедливости подводят к этой мысли. В аналогичном направлении развивается общественно-религиозная ситуация в Индии.

Вернемся, однако, к буддийскому миру, в котором одна крупная страна, Мьянма, демонстрирует четвертый теоретически возможный вариант реакции на глобализацию — тотальное сопротивление ей. Власти Мьянмы проводят политику изоляции от окружающего мира

и полицейскими мерами стремятся сохранить традиционный уклад жизни и традиционные религиозные и идеологические ценности. Однако для буддийского мира такая реакция нехарактерна, и судя по тому, что властям Мьянмы для достижения своих целей приходится использовать чрезвычайные репрессивные меры, они не смогут устоять долго.

Действительно серьезное сопротивление глобализации оказывает большинство стран мусульманского мира, и там такое отношение к глобализации пользуется поддержкой большинства населения или по крайней мере очень значительной его части. В последние годы мир является свидетелем того, как даже после определенных успехов глобализации и бесспорного социально-экономического прогресса происходит бурная реакция на модернизацию, и страны откатываются назад, возвращаясь к традиционному положению (Индонезия, Малайзия, ранее Иран). Создается впечатление, что стоит глобализации задеть какие-то корневые, глубинные стороны жизни мусульманских обществ, как в них закипает реакция отторжения, заложенная в самом генетическом коде их культуры. Чуть ли не единственным исключением вне стран, входивших ранее в СССР, является Турция, хотя и ее судьба, наверное, еще окончательно не определена.

Общественное мнение стран Запада отказывается признать ислам основным препятствием экспансии глобализации в страны мусульманской культуры, указывая на социально-экономические причины. Однако аналогичные социально-экономические условия в немусульманских странах не приводят к столь болезненной реакции на глобализацию. Вывод может быть только один: в существовании мусульманского сознания и мусульманской религиозности есть нечто принципиально противоречащее глобализации, утверждаемым ей ценностям и институтам. В отличие от различных христианских вероисповеданий, буддизма, индуизма мусульманская религия требует следования определенному образу жизни, несовместимому (или, может быть, с большим трудом совместимому) с глобалистскими

представлениями о демократии, правах человека (в том числе на свободу совести) и терпимости к инакомыслию.

Что бы ни происходило на бескрайних просторах Евразии, как бы это ни было значимо и интересно, нас все-таки, естественно, в первую очередь интересует Россия. В родном отечестве невозможно выделить превалирующую реакцию на глобализацию. Ситуация осложнена парадоксальным самосознанием современной России. Строго говоря, глобализация пришла в нашу страну в конце 80-х годов по существу в безрелигиозное атеизированное общество и формально принесла вместе с демократией, политическими свободами и правами человека возрождение религии. За последние пятнадцать лет реальная религиозность хотя и выросла, но не драматически (в то время как приверженность основным принципам демократии и прав человека стала нормой для подавляющего большинства населения страны). По большинству показателей (участие в богослужении, молитве, причащении, вере в основные догматы христианства — в личного Бога, воскресение Христа, жизнь после смерти, посмертное воздаяние за грехи и т. д.) согласно многочисленным опросам Россия — одна из наиболее безрелигиозных стран. В области морали она тоже не отличается особой приверженностью традиционным христианским ценностям. Распространение абортов, разводов, проституции и терпимость к ним, степень распада института семьи никак не ниже, чем в Западной Европе, и очень значительно выше, чем в «бездуховных» США. Миллионы беспризорных детей — самый зримый и бесспорно позорный показатель степени приверженности России традиционной христианской морали.

Однако общественное сознание значительной части населения страны, духовенство ведущей конфессии — Русской православной церкви (РПЦ) и политическая элита попросту игнорируют реальность. Россия осознает себя «традиционной», «православной» страной, очевидно таковой не являясь. В общественном сознании, в идеологической позиции политической элиты и идеологии

РПЦ существенное значение имеет ориентация на противостояние глобализации, разрушению «традиционных ценностей». Ценностей, которыми в реальности Россия не обладает¹.

Общественно-политическая позиция духовенства РПЦ, его отношение к государству и обществу находятся в жестком противоречии с глобализационным развитием общественного сознания русского народа. Социально-политическая ориентация большинства духовенства Русской православной церкви, в том числе ее священноначалия носит антидемократический характер, враждебный принципам прав человека и политических свобод. От представителей РПЦ невозможно услышать проповеди об укреплении партийной системы, развитии свободы слова или свободы совести. Таким образом, духовенство РПЦ стоит не только «над партийными интересами», но и вне принятых обществом понятий о справедливом общественном устройстве. Опубликованные в 2000 г. «Основы социальной концепции Русской православной церкви» утверждают идеальными для православия принципы государственного устройства абсолютной монархии Византии с ее принципами симфонии церкви и государства. Но «более гармоничным» ее воплощением признается монархия российская: «У русских государей, в отличие от византийских василевсов, было иное наследие. Поэтому, а также в силу других исторических причин, взаимоотношения церковной и государственной власти в русской древности были более гармоничными». Демократическое правовое государство признается лишь как результат секуляризации, с которым по необходимости приходится примириться: «Форма и методы правления во многом обуславливаются духовным и нравственным состоянием общества. Зная это, Церковь принимает соответствующий выбор людей или по крайней мере не противится ему».

«Основы...» признают укорененность доктрины естественных прав человека в христианском учении: «В современном светском правосознании одним из доминирующих принципов стало представление о неотъ-

емлемых правах личности. Идея таких прав основана на библейском учении о человеке как образе и подобии Божиим, как онтологически свободном существе». Однако тут же это утверждение по сути лишается смысла: «Между тем для христианского правосознания идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения». Идея служения присуща мировоззрению любого христианского течения. Эта идея находится в основе христианской антропологии, но там служение понимается как свободный жизненный выбор христианина. Объявив же служение имеющим отношение к правосознанию (а следовательно, к регулированию и принуждению со стороны государства), авторы «Основ...» по сути лишили понятие о неотъемлемых правах человека всякого содержания.

«Основы...» фактически отражают антидемократические убеждения большинства духовенства РПЦ, его чуждость идеалам политической свободы и прав человека.

Подобное противодействие демократии, а следовательно, и глобализации, не имеющее под собой серьезного идейного фундамента, не обладает силой подлинной убежденности, а потому не может быть решительным и последовательным. Россия в этом отношении не только не Саудовская Аравия, но даже не Мьянма. Тем не менее необходимо найти объяснение этого страха перед глобализацией в религиозной сфере, ведь для него, казалось бы, вообще нет очевидных идейных причин. Отсутствие сколько-нибудь значительной по численности паствы, приверженной догматическому учению православия и дисциплинированно исполняющей моральные и богослужебные требования церкви, казалось бы, должно было привести духовенство РПЦ к критической позиции по отношению к безбожному российскому обществу и государству, а не к поискам врагов за границей и среди инаковерующих.

Единственным объяснением этого явления может служить не приверженность РПЦ и российского общества какой-либо догматической идеологии, которую они

стремятся сохранить в чистоте и неприкосновенности, а особенности исторического пути России, особенно в XX в.

Русская церковь веками существовала в полном подчинении у государства, и 15 лет для того, чтобы осознать себя выразителем интересов народа, а не власти, — слишком малый срок.

На протяжении большей части XX в. наша страна была одним из самых изолированных от внешних идеологических, культурных и религиозных влияний государств мира. Ни в Индии, ни в Японии, ни в Африке, ни даже в Мьянме, не говоря уже о других странах Европы, такового не было. Отсутствие границ для идеологических влияний, для религиозной проповеди извне представляется российскому сознанию чем-то невероятным. Возникают мифы о «религиозной подрывной деятельности», о непонятно как с правовой точки зрения обосновываемой обязанности государства «защищать традиционные духовные ценности нации» и т. д. и т. п. Ограничения деятельности миссионеров в соответствии с законом «О свободе совести и о религиозных объединениях» 1997 г., визовые ограничения, высылка авторитетных католических и протестантских священнослужителей-иностранцев — все это дань психологии «Россия — осажденный лагерь». Но здесь лишь проявляется инерция тоталитарного прошлого в обществе, выбравшем демократический путь развития. А инерция, не имеющая серьезного идеологического фундамента, не может быть долгой.

Тем не менее уникальная для современной христианской церкви антидемократическая идеология РПЦ, отсутствие в ней в настоящее время влиятельных реформаторских в социально-политической сфере движений — одно из существенных обстоятельств, отдаляющих Россию от Запада и сдерживающих социально-экономический прогресс.

Эволюция церковного сознания под давлением демократических и глобализационных процессов в недалеком будущем неизбежна, но ее отсутствие до сих пор — один

из факторов провалов и поражений на пути строительства правового демократического государства в России, исправления многочисленных пороков нашего общества. Наше бедственное положение имеет много причин, но не последняя среди них — это отсутствие церковной проповеди, направленной на укрепление гражданских прав и демократических принципов, это отсутствие духовного и морального обоснования нашей демократии.

Позиция Русской православной церкви — уникальное явление, но в остальном российская ситуация развивается аналогично тому, что происходит во многих других странах. Опережающими темпами растет численность религиозных меньшинств, в первую очередь протестантов. Протестанты, как и во многих других странах, являются главными носителями глобалистских, демократических ценностей в религиозно-общественной сфере. После всплеска безграничного доверия к РПЦ конца 80-х — середины 90-х растут недоверие к ее политической роли и недовольство ее связями с государством. Представители РПЦ, стремясь обосновать свои претензии на привилегированное положение в государстве, ссылаются на примеры некоторых западноевропейских государств, в которых существуют государственные церкви. Но они хотят сесть на поезд, идущий в направлении, обратном предполагаемому: общественное мнение этих стран (равно как и России) воспринимает такое положение как анахронизм, и «традиционные церкви» повсюду постепенно лишаются привилегий. Стабилизация численности практикующих православных верующих на низком уровне (несмотря на широкое распространение традиционалистских идеологем) фактически делает Россию независимо от бытующих представлений россиян о самих себе похожей на другие секуляризованные европейские страны.

В этом кратком обзоре была сделана попытка выделить фундаментальные черты положения религии в обществе, утверждающиеся в ходе глобализации, а также основные типы реакции на глобализацию в религиозной сфере.

Мы рассмотрели влияние глобализации в обществах, не принявших новых правил игры. Но что же происходит там, где эти правила приняты?

«Мировое сообщество» (т. е. практически Запад и те страны, которые разделяют его основные принципы) постоянно все в большей степени отдает приоритет соблюдению принципов демократии и прав человека над национальными суверенитетами государств. Поправление справедливости и гуманности воспринимается современным глобалистским сознанием как достаточная причина для вмешательства в дела любого государства с целью наведения там порядка. На практике суверенитет признается только за теми странами, где соблюдаются принципы демократии и прав человека.

До конца 80-х годов основным противником глобализма была мировая коммунистическая система, коммунистическая идеология. В противостоянии ей западное сознание привыкло осознавать себя защитником любой религии. Но теперь коммунистической системы нет, и существующие ныне режимы, с западной точки зрения не вписывающиеся в рамки допустимого, в большинстве своем получают идеологическую поддержку духовенства традиционных для этих стран религий. Сейчас только в исламе проявляют себя силы, активно сопротивляющиеся глобализации. Остальные религиозные идеологии принимают (более или менее болезненно) новые правила игры.

В тех случаях, когда религиозные институты тесно связаны с режимами-«изгоями», конфликт с религиозными защитниками репрессивных режимов неизбежен. Политическая целесообразность и политическая корректность заставляют западных лидеров избегать прямых обвинений в адрес какой-либо религии. Но фактически мы имеем такой конфликт, например, когда американские войска уничтожают «Талибан». Глобалистское сознание не склонно видеть врага в какой-либо религии, любая «правильная» религия с его позиций — позитивное явление в жизни общества, укрепляющее и освящающее демократический порядок. В том случае, если она этого

не делает, а тем более делает нечто прямо противоположное, — это неправильная религия, извращение религии. В частности, «Талибан» — это неправильный ислам. Христиане или вообще безрелигиозные люди берутся решать за верующих других религий (сейчас это, как правило, ислам), как правильно верить. Такая позиция может вызывать одобрение у вестернизированного сегмента общества (а такой более или менее значительный сегмент есть в любой стране). Но этих людей и убеждать не надо. Однако сознание религиозной оппозиции глобализации от стремления «неверных» научить их, как правильно верить в Бога, скорее всего станет только более непримиримым. Конфликт этот является религиозным только с одной стороны — глобальная идеология против противоречащей ей религиозности.

Все расширяющееся и укрепляющееся сообщество народов, разделяющих глобалистские ценности, вовсе не обязательно становится проамериканским. Исходя из общих в своей основе с американским народом ценностей и норм общественной жизни, европейское или, например, дальневосточное общественное мнение может быть (и мы часто видим это в реальности) настроено по отношению к политике США или американскому культурному влиянию резко отрицательно. Адаптировавшие глобалистские ценности страны и народы, более далекие от США по религиозной культуре, чем, например, Германия и Франция (которые тоже не являют пример послушного следования США во всем), скажем, страны Дальнего Востока или Индия, могут быть по отношению к Соединенным Штатам иногда очень враждебны. И голос религиозных лидеров может звучать в этой критике очень громко. Мало того, по мере успешного распространения глобализации потенциал антиамериканизма будет расти, потому что у «свободного мира» не останется серьезного противника, против которого необходимо спланировать.

Центробежные тенденции, заложенные в природе глобализации, только после разрушения коммунистической системы начинают по-настоящему проявляться.

Враждебность, подспудно существовавшая внутри сообщества «демократических наций», выходит на поверхность. Но взаимная критика и взаимная враждебность будут теперь выражаться на едином для всех ценностном поле и в одних и тех же понятиях о добре, законности и справедливости.

Примечание

¹ Из выступления Алексея II в актовом зале Тамбовского государственного университета 9 августа 2002 г.: «Сегодня в Европе обсуждается вопрос, можно ли считать христианские ценности тем достоянием, которое следует полагать в основание объединенного европейского сообщества, или же мир вступил в постхристианский период своего развития. С уверенностью можно сказать, что для нашей страны подобная постановка вопроса, к счастью, не является насущной, ибо новая российская государственность создается на прочных основаниях традиционных ценностей и в их числе ценностей духовно-религиозных» (Журн. Моск. Патриархии. — 2002. — № 9. — С. 36). На основании чего Святейший делает такой вывод, совершенно непонятно.

Глобализация и православие

АНАТОЛИЙ КРАСИКОВ

Нет ничего удивительного в том, что такая консервативная в своей основе структура, как вселенское православие, отнеслась к происходящим в мире глобализационным переменам настороженно и, признавая их неизбежность, занялась поиском собственных ответов на вызовы времени. При этом внутри православия четко обозначились две позиции.

Одну из них, умеренно либеральную, в наиболее последовательной форме отстаивает «первый по чести» в диптихе православных церквей Вселенский патриархат. Ее проводит в жизнь продолжающий линию своих предшественников Афинагора и Димитрия I нынешний предстоятель Константинопольской церкви Варфоломей I. Другой, диаметрально противоположной позиции придерживается значительная часть, если не большинство, иерархов наиболее крупной и влиятельной сегодня среди православных Русской церкви. Эту позицию особенно настойчиво озвучивает председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата митрополит Кирилл (Гундяев).

В первом случае речь идет о признании приоритета общечеловеческих ценностей без какого бы то ни было отказа от незыблемых догматов православия, во втором — о противопоставлении одних другим. И если Патриарх Константинопольский заявляет, что свободу, дарованную нам Богом, нельзя отрицать, не отрицая самого Господа, то его главный оппонент в Москве вот уже десять

лет требует изменения нынешней международно-правовой системы, поскольку эта система основывается «на приоритете интересов земной жизни человека и человеческих сообществ перед религиозными ценностями».

Руководители других православных церквей колеблются между этими двумя позициями и до сих пор не пришли к общему мнению относительно глобализации и ответа верующих на вызовы XXI в. Они, как и их предшественники, более тысячи лет ждут церковного собора, обладающего исключительным правом формулировать общеправославную позицию по всем наиболее важным проблемам современности¹.

Конечно, отдельные автокефальные православные церкви — а их число в ходе истории, особенно с XIX в., постепенно увеличивалось и, видимо, будет и впредь расти по мере создания все новых независимых национальных государств — находили каждая собственный ответ на наиболее острые вопросы текущего момента. На протяжении веков он воспроизводил официальную позицию светских кесарей: королей, императоров, а в XX в. — даже руководителей тоталитарных атеистических режимов.

Смогут ли они теперь, в начале третьего тысячелетия новой эры, сделать самостоятельный выбор в пользу единства в многообразии различных культур при сохранении лучших традиций каждого народа и уважении прав человека, который, как все они признают, создан Творцом по Своему образу и подобию?

У истоков: византийство как первый проект православно-имперской глобализации

Первоначально христианство было свободно от каких-либо связей с государственными структурами. Более того, и в Римской империи, и в других странах христиане подвергались жестоким преследованиям. Так было в Иерусалиме, где первая в истории христианская церковь согласно Священному Писанию была основана самим Иисусом

Христом, так было в Риме, где мученически погиб первый епископ этого города апостол Петр, в Александрии, где проповедовал апостол Марк, и на Кипре, куда весть о новой религии принесли апостолы Павел и Варнава.

Положение изменилось только после провозглашения в 313 г. веротерпимости и в еще большей степени после того, как по решению императора Константина христианство стало государственной религией. Появление церковно-административных структур Константинопольского патриархата было непосредственно связано с переносом столицы Римской империи из латинского Рима на земли, населенные греками. При этом западные христиане сохранили собственную организацию во главе с епископом Рима — правопреемником апостола Петра.

Разное понимание характера взаимоотношений между светской и духовной властью привело к появлению в Европе различных типов государственности. Современный православный исследователь руководитель кафедры сектоведения Свято-Тихоновского института в Москве А. Дворкин (приобретший известность главным образом в связи с выступлениями против других христианских конфессий и новых религиозных движений) называет «определяющим фактором» в мировоззрении Константина и его окружения «понимание империи как церковно-государственного тела с двумя главами — вселенским патриархом и вселенским императором». Византийцы, пишет он, «не сомневались, что тело это должно в конечном итоге объять весь православный мир, или, точнее, весь мир, который делается православным»².

Уже после Константина эта своеобразная глобализация по-византийски нашла теоретическое обоснование в формуле, воспринятой в период Средневековья практически всеми православными общинами: «Мирская власть и священство относятся между собою, как тело и душа, необходимы для государственного устройства точно так же, как тело и душа в живом человеке»³.

Что касается последователей латинского христианства, они разработали иную концепцию взаимоотноше-

ний светской и духовной власти. Она нашла выражение в теории «двух мечей», остатком которой составители «Основ социальной концепции РПЦ» называют практику заключения Римской курией договоров в форме конкордатов с государствами, на территории которых находятся католические общины⁴. Действительно, римское право устанавливало принцип разделения властей, в Византии же закон отражал их слияние воедино.

Византийские императоры претендовали на установление — в союзе с церковью — господства над всем миром («вселенной»). Идеи теократии, которую в дальнейшем предполагалось распространить на всю вселенную, получили развитие в трудах идеологов Восточной Римской империи, таких как Евсевий и Леонтий Византийский (утверждавший, что глава христианского государства «в свете Божиим предопределен, чтобы управлять миром»)⁵.

Об этом свидетельствует, в частности, письмо, направленное Константинопольским патриархом Антонием великому князю московскому Василию Дмитриевичу в 1393 г., за полвека до падения империи. «На всяком месте, где только именуются христиане, — писал Патриарх, — имя царя поминается всеми патриархами, митрополитами и епископами, и этого преимущества не имеет никто из прочих князей или местных властителей. Невозможно христианам иметь церковь и не иметь царя. Ибо царство и церковь находятся в тесном союзе, и невозможно отделить их друг от друга... Все, и сверху и снизу, гласит о царе природном, которого законоположения исполняются *во всей вселенной* (курсив мой. — А. К.), и только его имя повсюду повторяют христиане, а не чье-либо другое»⁶.

Именно эти претензии стали в действительности одной из главных причин произошедшего в 1054 г. разделения христианства на восточное, православное, и западное, католическое. По мере распространения новой религии в языческой дотоле Европе ее новым адептам приходилось делать выбор между двумя духовными цен-

трами — Римом и Константинополем, и чаще всего выбор оказывался отнюдь не в пользу того из них, который требовал подчинения местных религиозных общин светским властям чужого для них государства с его имперскими амбициями.

Попытки превратить все страны, население которых исповедовало православие, в сателлитов Византийской империи прекратились только после того, как в середине XV в. «Второй Рим» исчез с политической карты мира. Но сама идея православно-имперской глобализации при этом не умерла. В роли самопровозглашенного правопреемника «вселенской православной империи» сразу же выступило Московское государство.

Вселенский патриархат в отсутствие Византии

Процесс выделения новых автокефальных церквей из-под юрисдикции Константинопольского патриархата убыстрился после того, как ослабленная в войнах с Россией Османская империя начала терять одну за другой территории, завоеванные в Европе в XV—XVI столетиях. Стоило при этом появиться на свет очередному православному государству, как вскоре создавалась в той или иной мере подчиненная этому государству поместная церковь.

Особенно трудным для православного Константинополя оказался выбор, перед которым он оказался после того, как в 1821 г. против турецкого владычества восстали жители южной оконечности Балканского полуострова, братья по крови и по вере византийских греков. Константинопольский патриархат не признал провозглашенную в 1833 г. автокефалию Элладской церкви, но воздержался от какого-либо осуждения сепаратистов как схизматиков. Будучи подданным султана, Патриарх не мог совершить по отношению к своему государю действие, которое было бы тут же расценено как измена.

В результате на протяжении нескольких десятилетий имя Вселенского патриарха, оказавшегося по другую

сторону линии фронта, не упоминалось на богослужениях в освобожденных от турок районах Греции. Отделение балканских греков от Вселенского патриархата получило каноническое подтверждение только в 1850 г., когда ослабевшая Оттоманская империя была вынуждена смириться с потерей Южной Греции.

Так был создан прецедент, которым в дальнейшем не преминули воспользоваться другие православно-государственные новообразования на Балканах⁷. После этого от имперско-православной глобализации в ее византийском варианте не осталось ровным счетом ничего, и Вселенский патриархат открыл новую страницу своей истории.

В настоящее время в юрисдикции Константинопольского патриархата, помимо греческих православных структур, сохранившихся на территории нынешней Турции, находятся: 1) митрополии, расположенные на так называемых новых территориях, отвоеванных Грецией у Оттоманской империи в результате балканских войн начала XX в. (Элладская Церковь считает их своими, и в ее отношениях с Константинополем в последнее время возникла острая напряженность); 2) епархии Додеканезского архипелага, вошедшего в состав Греции после Второй мировой войны; 3) Критская архиепископия; 4) Патмосская экзархия; 5) Святая гора Афон; 6) Американская греческая архиепископия; 7) Австралийская архиепископия; 8) Фиатирская архиепископия (приходы в Великобритании, Ирландии и на Мальте); 9) митрополия Франции; 10) митрополия Германии; 11) митрополия Бельгии; 12) митрополия Швеции и всей Скандинавии; 13) митрополия Новой Зеландии; 14) митрополия Швейцарии; 15) митрополия Италии; 16) митрополия Торонто; 17) митрополия Буэнос-Айреса; 18) митрополия Панамы; 19) митрополия Гонконга; 20) экзархат приходов русской традиции в Западной Европе; 21) не имеющие собственных епархий украинские приходы в различных странах.

Почти все эти структуры расположены там, где на государственном уровне признаются не только религиозные, но и общечеловеческие ценности, защищаются

основные права и свободы человека, реально существует мировоззренческий и религиозный плюрализм, утвердилась веротерпимость, сложились или складываются условия для становления и развития открытого гражданского общества. Эти структуры соблюдают законы соответствующих стран, отдают «Богу Богово, а кесарю кесарево», и никто более не может заподозрить их в служении иностранной державе, а тем более державе с имперскими амбициями.

Да и сам Константинопольский патриархат после падения Оттоманской империи и провозглашения светского характера Турецкой Республики в 20-х годах XX в. не только фактически, но и юридически не привязан ни к какому конкретному государству, не должен отчитываться в своих действиях перед какими бы то ни было правительственными структурами, подстраиваться под внутреннюю и внешнюю политику светских властей. При этом своего официального статуса в православии он не изменил, до сих пор продолжает именоваться «Вселенским» и занимает «первое по чести» место в диптихе автокефальных православных церквей⁸.

Как и много веков назад, только православный Константинополь обладает правом созывать общеправославные форумы с участием всех автокефальных церквей. Только его Патриарх может председательствовать на этих форумах. Только он может дать (или не дать) окончательное согласие на признание еще одной православной церкви в качестве автокефальной (при условии, правда, что с этим согласна «церковь-мать», от которой отделяется ее повзрослевшая «дочь»)⁹.

Свободный от государственной службы Константинополь не раз выступал с самостоятельными, глобальными с позиций православной церковности инициативами, некоторые из которых были потом одобрены всеми «церквами-сестрами», в то время как другие встретили положительный отклик лишь у некоторых. Так, он первым в православии еще в 1923 г. перешел на принятый практически во всем мире общегражданский календарь,

отказавшись от устаревшего юлианского. Вслед за ним на новый стиль перешли почти все остальные автокефальные православные церкви за исключением Московского, Сербского и Иерусалимского патриархатов.

Константинополь поддержал идею широкого общехристианского сотрудничества, призванного способствовать постепенному снятию препятствий на пути к сближению православных с представителями других конфессий. В 1948 г. он принял участие в создании Всемирного совета церквей, от вхождения в который РПЦ тогда воздержалась, и спокойно отреагировал на булавочный укол, которым стали для него проведенные в том же году в Москве по указанию Сталина торжества по случаю 500-летия одностороннего решения Московской епархии провозгласить автокефалию.

Присутствие представителей Вселенского патриархата на II Ватиканском соборе помогло приступить к расчистке завалов, образовавшихся после взаимного анафематствования Рима и Константинополя в 1054 г. и последовавшего за ним раскола Европы, негативные последствия которого ощущаются до сих пор.

Анафемы XI в. сохраняли силу девять столетий, и чтобы отказаться от них, руководителям двух церквей, породивших раскол, пришлось проявить большое личное мужество и готовность преодолеть инерцию мышления, характерную для большинства людей в любую историческую эпоху. Двусторонним юридическим актом, открывшим путь к снятию искусственных преград на пути к сближению христиан всех конфессий, стала обнародованная 7 декабря 1965 г., в день закрытия собора, совместная декларация Римско-католической церкви и Константинопольского патриархата, в которой говорилось об их решении «изъять из памяти и среды церковной акты отлучения»¹⁰.

Как и можно было ожидать, Москва за «церковью-матерью» не последовала. Три недели спустя после оглашения декларации Павла VI и Афинагора, 28 декабря 1965 г., тогдашний Патриарх Московский и всея Руси Алексий I откликнулся на нее телеграммой Патриарху Константи-

нопольскому. В ней говорилось: «Богословского значения для всей Полноты Святой Православной Церкви этот акт, по нашему мнению, не имеет»¹¹.

Сегодня «Первый Рим» и «Второй Рим» одинаково оценивают многие аспекты происходящей в мире глобализации, причем эта оценка достаточно часто совпадает с той, которую дает им РПЦ¹². Однако есть вопрос, по которому общая позиция западных христиан и Константинополя кардинально расходится с установками РПЦ, по крайней мере в том виде, в каком их излагает митрополит Кирилл. Этим вопросом является соблюдение основных прав и свобод человека.

Осознание чудовищности физического и морального насилия над людьми вызревало в обществе давно, но только в конце второго тысячелетия новой эры оно воплотилось в разработке целого комплекса национальных и международных правовых норм, ограничивающих произвол властей. Западные христиане первыми выступили за признание естественных прав человека. Именно под их влиянием были разработаны основополагающие международно-правовые документы, посвященные защите прав человека.

Официальная точка зрения Вселенского патриархата, который эволюционировал в этом вопросе в сторону, прямо противоположную Москве, нашла яркое отражение в ответе на вопрос корреспондента Кестонской службы новостей 14 марта 2001 г. Патриарх Варфоломей I заявил: «Когда мы говорим, что Бог создал человека по Своему образу и подобию, мы имеем в виду, что Он дал человечеству духовные качества, сходные Божественным... Правовое подкрепление свободы совести, тем более совести религиозной, является общественным благом с христианской, особенно с православной точки зрения, как препятствие угнетению человека человеком... Свободу, данную нам Богом как высший дар и наиболее яркое присутствие Божественного в каждом человеке, мы не можем отрицать, не отрицая Самого Господа»¹³.

От «Третьего Рима» к «Третьему Интернационалу»

Первые самостоятельные глобализационные проекты русского православия начали разрабатываться во второй половине XV в. после гибели в 1453 г. Византийской империи, а затем самораспада в 1480 г. Золотой Орды. Московское государство выступило в этот момент как потенциальная новая «сверхдержава» восточного христианства. Русская церковь при этом, как до нее Константинопольская, стала попадать во все большую зависимость от светской власти. Именно тогда с легкой руки инок Псковского Елизарова монастыря Филофея в политический оборот был запущен, как бы это сейчас назвали, «бренд», призванный представить Московию правопреемницей павшего Константинополя — «нового Рима». Обращаясь к верховному правителю через великокняжеского дьяка Мисюру, прозорливый монах, ощутивший, в какую сторону задул ветер геостратегии, изрек крылатую фразу, которую до сих пор повторяют как на Востоке, так и на Западе: «Два Рима пали, третий есть Москва, четвертому же не бывать».

Один из западных историков остроумно заметил, что «Российская империя выросла из небольшого Московского княжества, которое, в течение нескольких веков, ведя исключительно справедливые войны только за свою независимость, завоевало 1/6 часть мировой суши»¹⁴. Идеи максимально широкой экспансии пронизывали политику царизма вплоть до его падения в 1917 г.

Все более отдалявшиеся от правоверия самодержцы откровенно использовали церковь как инструмент великодержавной внешней и авторитарной внутренней политики.

Принявшая православие по соображениям государственной целесообразности Екатерина II призывала народы, проживавшие на территории Оттоманской империи, поддержать в знак религиозной солидарности русскую армию, которая в тот момент вела войну с турками-мусульманами. Этот призыв был услышан, но ре-

зультатом его стало не завоевание Константинополя, а резкое ухудшение положения православных, оставшихся под властью султана.

В 1769—1770 г. русская военно-морская эскадра была направлена к берегам Западной Европы, и, по словам историка В. Ключеского, «тамошние добродушные зрители серьезно подумали, что идет она разгромить Турцию, а разгромив Турцию, завоюет рано или поздно Европу». «Из Петербурга, — констатирует ученый, — поддерживали эту политическую сказку»¹⁵.

В 1917 г., как заметил последний обер-прокурор Святейшего синода Российской империи А. Карташев, «...царская власть сама ушла с горизонта политической борьбы. Исчезла та форма государственной власти, которую Русская Церковь, согласно своим византийским традициям, помазывала святым миром при короновании и допускала в качестве уже не светской, а освященной Церковью силы, к соучастию во внутреннем управлении церковными делами совместно с иерархией»¹⁶.

Большевистский переворот 1917 г. породил новый глобализационный проект, который должен был по размаху затмить все когда-либо существовавшие в истории человечества. И на первых порах место религии вообще и православия в особенности было определено официальными идеологами нового режима как «свалка истории». Большевизм — квазирелигия советского общества — рвался в бой и в прямом, и в переносном смысле, чтобы навсегда покончить с верой в Бога и «построить рай на Земле». Новые хозяева страны Ленин, Троцкий и Зиновьев заменили утопию православно-имперского «Третьего Рима» лозунгами мировой революции и «Третьего Интернационала» (ох уж это магическое число три!).

Но уже менее чем через двадцать лет, расправившись с досоветской церковью, бывший семинарист Сталин принялся почти с нуля создавать собственное православие, подвластное лично ему и готовое служить его интересам. Первым признаком готовившегося изменения тактики властей стало восстановление в 1936 г. изби-

рательных прав священников, которых они были лишены еще в годы Гражданской войны. Конечно, этот жест Сталина никакого практического значения не имел: голосование в советские времена было «выбором без выбора». Но его скрытый смысл был замечен как в СССР, так и за рубежом.

Православие и глобализация в блоковой системе координат

Сталин отказался от утопического проекта создания «всемирной советской республики» еще до Второй мировой войны. Тогда же в его голове начали обретать все более четкую форму контуры нового глобализационного проекта, призванного привести в конечном счете к той же цели — торжеству коммунизма в планетарном масштабе. Окончательный выбор в пользу этого проекта был сделан уже в ходе войны, и в нем нашлось место и для православия.

Новая сталинская геостратегия органично вписалась в ялтинскую систему — согласованный на Крымской конференции руководителей трех союзных держав план послевоенного устройства мира, который был основан на разделе сфер влияния между СССР, с одной стороны, и капиталистическим Западом — с другой.

За год с лишним до Ялты Сталин принял одно за другим два важных решения, которые в тот момент должны были выглядеть поистине знаковыми. Сначала он распустил Третий интернационал, как бы отправив все входившие в него коммунистические партии в свободное плавание. А немного погодя воссоздал официальные структуры православия.

Во время первой встречи с митрополитами Сергием (Страгородским), Алексием (Симанским) и Николаем (Ярушевичем), которым предстояло возглавить Русскую православную церковь, как она стала называться по личному «благословению» вождя, Сталин вроде бы в шутку

назвал Московскую патриархию «православным Ватиканом». Пребывая в плену у своих геостратегических фантазий, Сталин представлял себе, как подвластный ему председатель РПЦ занимает во все расширяющемся православном мире то же место, которое принадлежит римскому первосвященнику в католическом.

В первые же годы нового курса Сталину удалось довести до конца формирование верного и преданного лично ему корпуса архиереев РПЦ, заменив уничтоженных во время репрессий в предыдущий период. Решив эту важнейшую задачу в полном соответствии со своим лозунгом «кадры решают все», Сталин взялся за «перевербовку» руководителей церковных структур других стран. По мере продвижения вооруженных сил СССР на Запад вопрос о практическом осуществлении нового глобализационного проекта Кремля приобретал все бóльшую 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. Карпов по поручению Сталина разработал план действий, направленных на выполнение этой задачи. Предусматривалась, в частности, отправка в Белград, Софию и Бухарест делегаций РПЦ «в целях большего сближения» церквей-сестер. Предложения чекиста получили одобрение, и уже в апреле представители Московского патриархата, пользовавшиеся доверием спецслужб, нанесли визиты в Югославию и Болгарию.

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 древноуту, но хотели бы в ладье быть абсолютно самостоятельными».

По свидетельству сербской стороны, руководитель делегации 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 реакционности 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 Красной армией в сентябре 1944 г. 18-дневное пребывание гостей из СССР стало поводом для многочисленных встреч представителей РПЦ и Болгарской православной церкви (БПЦ) с местными военными и гражданскими властями. Согласно победному докладу, который 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, пообещав 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 тоталитарного атеистического режима и занял несколько лет. Предстоятелем Румынской православной церкви (РумПЦ) 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 Красной 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 держалась долгие годы, вплоть до того момента, как избранный в конце 80-х годов нынешний Патриарх Феоктист принес покаяние за сотрудничество с богоборцами

и установил более тесные отношения с Вселенским патриархатом.

Быстро перешли в орбиту Москвы православные структуры Чехословакии и Польши. В первом из этих государств между мировыми войнами существовали приходы нескольких юрисдикций, которые подчинялись Сербской, Константинопольской и Русской зарубежной церквям. 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 этого начался продолжавшийся всего несколько месяцев процесс объединения всех 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 Елефтерия¹⁷.

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.

Не забыл вождь и о восточных патриархатах, которые в царские времена получали денежные пожертвования от российского правительства. Рассекреченные после 1990 г. документы свидетельствуют, что Сталин возобновил эту помощь. Как и при царях, она оказывалась из средств государственного бюджета, но в основном 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.

Поскольку на территориях, 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, впрочем, и протестантов, под свой контроль. Сделать это для начала в пределах СССР было поручено Совету по делам религиозных культов во главе с И. Полянским, однако с поставленной задачей тот не справился¹⁸, как не справился с ней и репрессивный аппарат «стран народной демократии».

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 придерживались традиций западного христианства (протестантизма и католичества), население не раз поднималось на борьбу за свободу. 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 годов — снова в Польше.

РПЦ, конечно, использовала в собственных интересах те возможности, которые открылись перед ней впервые после 1917 г. В течение первых послевоенных лет произошло резкое увеличение числа православных храмов по сравнению с довоенным временем. В 1949 г. оно приблизилось к 14,5 тыс.¹⁹ Некоторые послабления получили — в разной степени — и другие религиозные объе-

динения страны. В то же время органы госбезопасности провели операцию по уничтожению на Украине Грекокатолической (униатской) церкви. Эта акция, принесшая достаточно быстрый краткосрочный эффект, в долгосрочном плане оказалась бомбой замедленного действия, так как скомпрометировала идею добровольного возвращения униатов в лоно православия.

В 1948 г. специальный помощник президента США Г. Трумэна М. Тэйлор настойчиво пытался убедить руководителей протестантских конфессий, создавших вместе с православными Всемирный совет церквей, в том, что РПЦ — «всего лишь одно из правительственных агентств» СССР. И все же представители Всемирного совета церквей сообщили православным церквям, в том числе РПЦ, что хотят наладить с ними сотрудничество. Они хорошо знали «историю болезни» русского православия и надеялись (как оказалось в конце концов, не без оснований), что развитие межхристианских контактов станет тем лекарством, которое поможет в перспективе начать эту болезнь преодолевать. Аналогичную позицию занял и Патриарх Константинопольский Афинагор.

К сожалению, выздороветь от тоски по советской империи, где относительная, весьма ограниченная свобода отправления «своего» культа допускалась на фоне жестоких репрессий, жертвами которых оказывались миллионы людей, в том числе православных верующих, хотят далеко не все. В трудах некоторых сегодняшних церковных и околоцерковных историков и выступлениях немало числа архиереев всячески идеализируются времена, когда РПЦ «возродилась, как птица Феникс» после предыдущей полосы мученичества. При этом вольно или невольно обходится молчанием тот факт, что возрождение это было чисто внешним и за него была заплачена неприемлемо высокая цена.

Преемник Сталина Н. Хрущев внес существенные изменения в тактику осуществления планов советско-имперской глобализации. Его приход к власти совпал с резким обострением международной напряженности

в связи с набравшим обороты соперничеством двух общественно-государственных систем и созданных ими военно-политических группировок: НАТО, с одной стороны, и Варшавского пакта — с другой. Появление у обеих соперничающих группировок ракетно-ядерного оружия, способного нанести непоправимый урон не только им самим, но и всему человечеству, со всей остротой поставило вопрос об обеспечении мирного сосуществования стран с различным строем.

Свой вклад в решение этого вопроса могли внести религиозные организации. Хрущев, как, впрочем, и другие советские руководители до и после него, не отказывался от использования РПЦ в качестве одного из инструментов внешней политики СССР. Он привлек церковь к широкой пропаганде среди зарубежных религиозных организаций тезиса о мирном сосуществовании и сотрудничестве государств с различным строем (который теперь трансформирован митрополитом Кириллом в тезис о сосуществовании и диалоге цивилизаций), и сегодня вряд ли кто-нибудь сможет упрекнуть ее за усердие в отстаивании идей мира: ведь речь шла о предотвращении катастрофы и спасении человеческих жизней, а не об освящении оружия и знамен воинских частей и соединений. Московский патриархат на международной арене тогда представляли председатель Отдела внешних церковных связей (ОВЦС) митрополит Никодим (Ротов) и его заместитель молодой епископ Алексей (Ридигер).

РПЦ между свободой и традицией

Крушение тоталитарного атеистического режима совпало со сменой высшего руководства в РПЦ. Возглавивший церковь в июне 1990 г. после смерти своего предшественника нынешний Патриарх Алексей II был избран тайным голосованием на альтернативной основе. К удивлению многих выборщиков он сразу проявил себя как сторонник действительного отделения от государства

(но, не раз повторял он, «не от общества и народа, как того хотели коммунистические адепты этой формулы»).

Предстоятель церкви заявил, что она не намерена добиваться для себя каких-то особых привилегий по сравнению с другими религиозными организациями. Выступая с трибуны Верховного Совета СССР при обсуждении проекта закона «О свободе совести и о религиозных объединениях», он подчеркнул: «У наших предложений есть серьезное отличие от многих 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».

В январе 1991 г. Патриарх резко критиковал решение тогдашнего советского руководства использовать военную силу для подавления движения за независимость литовского государства, решение, из-за которого в Вильнюсе пролилась кровь. Назвав его «большой политической ошибкой, а на церковном языке — грехом», предстоятель РПЦ 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»²⁰.

С предельной ясностью было выражено (в 1992 г.) отношение Алексея II к экуменизму: «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?»²¹.

Однако с годами официальная позиция РПЦ все определеннее отходит от этих программных утверждений, сделанных в начале 90-х годов. Несколько лет назад в С.-Петербурге был опубликован сборник высказываний православных архиереев, в большинстве своем сто-

ящих на позициях интегризма. Так, архиепископ (теперь митрополит) Курский Ювеналий (Тарасов) обличает «европейничанье», которое, по его словам, «сделалось болезнью русской жизни» и создало «угрозу растворения Святого Православия в невиданном соединении всех ересей, под маской которых скрывается облик зверя», причем «страшнейшей из всех ересей» объявляется католичество²².

Другой архиерей, ныне архиепископ Новосибирский Тихон (Емельянов) тоже убежден, что «сейчас действуют принципы разложения России: ясно видна рука именно западноевропейских государств». А для архиепископа Владивостокского Вениамина (Пушкаря) главный враг — не столько даже западные страны, сколько евреи. Ибо они, по его утверждению, «возлюбили земное паче небесного», «жестокосердые» и «превратились из народа богоизбранного в народ проклятый». Поэтому надо срочно «разрубить узел зла, завязанный в России темными силами сионизма и масонства». Вывод архиерея: «Великой России без Государя не быть»²³.

Единственным оппонентом этих архиереев оказался руководитель Миссионерского отдела Московского патриархата епископ (ныне архиепископ) Белгородский Иоанн (Попов). Критикуя тоску по прошлому, он пишет: «Когда люди жили при тоталитарном режиме — а он отличается тем, что государство вмешивается во все вопросы, даже те, которые не входят в его компетенцию (что человек думает, религиозен он или нет, то есть во внутреннюю жизнь), — идеологические установки тоталитаризма приводили к унификации личности. И эта привычка осталась. Люди до сих пор воспринимают государство как механизм, который должен все эти проблемы за них решить»²⁴.

Подчеркнуто антилиберальную позицию занял постоянный член Синода митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл, безусловно, харизматический деятель, хороший оратор и полемист, который на фоне отнюдь не отличающегося крепким здоровьем и вынужденного вре-

мя от времени ограничивать участие в повседневном руководстве церковными делами Патриарха, выглядит иногда подлинным лидером РПЦ. В отличие от предстоятеля церкви, чей рабочий аппарат состоит всего лишь из нескольких человек, митрополит опирается на самое крупное из центральных учреждений церкви — Отдел внешних церковных связей, подлинный мозговой центр Московского патриархата.

В рамках своих уставных функций руководимый митрополитом Кириллом отдел осуществляет связи РПЦ с поместными православными церквями, инославными церквями и христианскими объединениями, нехристианскими религиями, правительственными, парламентскими, общественными организациями и учреждениями, межправительственными, религиозными и общественными международными организациями. Другими словами, он обладает внутри церкви почти неограниченным кругом прав и полномочий.

В отделе работают высококвалифицированные сотрудники, получившие образование не только в конфессиональных, но и в государственных учебных заведениях включая престижный Институт международных отношений. Не случайно ОВЦС, в недрах которого рождаются важнейшие документы РПЦ, такие, например, как проект основ ее социальной концепции, стал сегодня кузницей руководящих кадров как для заграничных учреждений церкви, так и для работы в самой России (последний тому пример — назначение заместителя председателя ОВЦС митрополита Климента членом Синода и управляющим делами Московского патриархата).

Митрополит Кирилл избегает критических высказываний относительно недавнего и более далекого исторического прошлого страны, осуждая лишь антицерковную политику большевиков в 1917—1943 гг. и ущемление прав верующих при Хрущеве. Сталинской диктатуры, жертвой которой оказался весь народ, для него как бы и не существовало вообще, а времена царского абсолютизма вызывают скорее умиление, чем чувство протеста.

Идеи председателя ОВЦС пропагандирует в своих документах созданная в 1993 г. по его же инициативе околоцерковная организация под названием Всемирный русский собор. Она была задумана как своего рода «приводной ремень» между РПЦ и светским обществом и первоначально делала ставку на союз с А. Руцким, вступившим тогда в борьбу за власть с «западником» Ельциным. После событий осени 1993 г. она была реорганизована и переименована во Всемирный русский народный собор. Постепенно укрепляя свои структуры в центре и на периферии, ВРНС стал заметным фактором политической жизни страны.

Державно-православный проект митрополита Кирилла

Повышенный интерес к проблемам глобализации возник у митрополита Кирилла, когда стало ясно, что в условиях свободы, открытия границ и снятия административных запретов на поездки граждан нашей страны за рубеж и иностранцев в Россию РПЦ приобретает новых членов медленнее, чем другие религиозные объединения. Либеральный закон 1990 г. о свободе вероисповеданий дал одинаковые права всем, однако православие, которое тысячу лет контролировалось, но при этом и поддерживалось государством, оказалось не готово к долгожданной свободе.

В середине 90-х годов председатель ОВЦС развернул и фактически возглавил кампанию за пересмотр новорожденного постсоветского законодательства о культурах. Ее целью было ограничить возможности неправославных религиозных организаций, прежде всего тех, которые обращают свою проповедь к россиянам любых национальностей, в том числе и к этническим русским. По мнению митрополита Кирилла, восточные славяне (русские, украинцы и белорусы), т. е. большинство жителей страны, должны «по определению» принадлежать только к РПЦ, поскольку либо они сами, либо их предки,

пусть даже далекие, в том числе утратившие религиозность, получили крещение в православии.

Кампания, инициированная представителем церкви, совпала с оформлением внутри политической и «силовой» элиты достаточно влиятельного течения, которое сохранило приверженность традициям официального единомыслия и вследствие этого не хотело согласиться с провозглашенным Конституцией 1993 г. идеологическим и религиозным многообразием. Представители этого течения, сетуя на образовавшийся, по их мнению, «идеологический вакуум», предложили использовать в качестве замены рухнувшей советской идеологии православие как «традиционную религию» россиян.

Объединенными усилиями этих двух групп давления в 1997 г. был разработан новый закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», во многих отношениях откровенно дискриминационный²⁵. Однако он не оправдал тех надежд, которые связывали с ним его главные разработчики: Конституционный суд дал наиболее одиозным положениям этого документа интерпретацию, соответствующую духу и букве Основного закона государства. При этом суд опирался на международно-правовые документы, признанные Россией и имеющие для нее в соответствии с Конституцией обязательную силу.

В итоге, несмотря на продолжающиеся нарушения прав верующих, особенно на уровне субъектов Федерации, Россия осталась страной религиозного плюрализма (см. таблицу, составленную на основе официальных данных Министерства юстиции о количестве зарегистрированных религиозных общин по состоянию на 1 января 2002 г.).

Как следует из приведенных данных, хотя в целом по стране РПЦ остается бесспорным лидером среди религиозных объединений, ее присутствие в различных федеральных округах неодинаково. Больше всего оно ощущается в европейской части России: в Центральном и Северо-Западном округах, т. е. на землях, исторически принадлежавших Московской и Новгородской Руси, где РПЦ суммарно

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

преобладает над остальными религиозными структурами вместе взятыми. Еще в четырех округах — Южном, Приволжском, Уральском и Сибирском — православие идет впереди других вероисповеданий, но уже не преодолевает планку 50%. И наконец, в одном — Дальневосточном — оно отдает пальму первенства другой христианской конфессии — протестантам.

Сегодня РПЦ признает неизбежность и даже естественность происходящих в мире процессов глобализации. Она в целом справедливо привлекает внимание и к их противоречивости. В статьях и выступлениях ведущих церковных деятелей, как и в официальных документах РПЦ, констатируется в частности, что многие положительные плоды этих процессов доступны пока лишь нациям, составляющим меньшую часть человечества. Таково же мнения придерживаются другие православные церкви, и прежде всего Вселенский патриархат. Разделяют его и наиболее влиятельные организации западных христиан.

Несмотря на настойчивые требования наиболее воинственно настроенных архиереев, Московский патриархат не разорвал связей и контактов с Всемирным советом церковью и другими международными экуменическими

организациями. Необходимость таких связей и контактов была подтверждена в документе об основных принципах отношения к инославиям, который был принят Архиерейским собором 2000 г. по докладу митрополита Филарета (Вахромеева). Что касается уровня и форм участия РПЦ в международных христианских организациях, собор призвал «учитывать внутреннюю динамику, повестку дня, приоритеты и характер этих организаций в целом» (п. 5.3).

РПЦ организует сама и участвует в организованных другими религиозными или общественными структурами встречах по наиболее важным вопросам современности. Таких, например, как Межрелигиозный миротворческий форум, состоявшийся в Москве в ноябре 2000 г., а также в марте 2004 г. Или Всемирный миротворческий саммит религиозных и духовных лидеров, собравшийся в августе 2000 г. в штаб-квартире ООН в Нью-Йорке при участии двух тысяч представителей мировых религий включая иерархов и священнослужителей. Или Европейская экуменическая ассамблея, проведенная в мае 1989 г. в Базеле (Швейцария) и в июне 1997 г. в Граце (Австрия). ОВЦС сообщил недавно о готовности направить свою делегацию на третью Европейскую экуменическую ассамблею, которую намечено провести после 2006 г.

В самой России РПЦ входит в состав созданного в 1995 г. Борисом Ельциным и сохраненного Владимиром Путиным Совета по взаимодействию с религиозными объединениями при президенте РФ. Ее представители встречаются на заседаниях этого консультативного органа при главе государства с лидерами российских мусульман, старообрядцев, католиков, протестантов, буддистов и иудеев. В 1992 г. РПЦ присоединилась к инициативе других религиозных организаций страны, приняв участие в создании российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы (МАРС), а после 1997 г., снизив уровень своего участия в работе МАРС до статуса наблюдателя, продолжает тем не менее вносить позитивный вклад в деятельность ассоциации.

Существует, однако, несколько важных проблем, по которым православная Москва кардинально расходится как с христианами других стран, так и с мировым сообществом в лице международных правительственных и неправительственных организаций. Это главным образом проблемы, связанные с признанием (или отрицанием) приоритета прав человеческой личности, зафиксированного в соответствующих международно-правовых документах.

В противовес этим документам в стенах ОВЦС под руководством митрополита Кирилла был подготовлен его собственный глобализационный проект. Он прошел своего рода обкатку на форумах Всемирного русского народного собора, получил одобрение Синода и был использован при составлении «Основ социальной концепции Русской православной церкви». Проект этот, который можно условно назвать державно-православным (или неоимперско-православным), состоит из трех составных частей, причудливо переплетающихся между собой и представляемых в едином пакете:

- державно-религиозный мессианизм;
- отрицание универсальной значимости общечеловеческих ценностей (прежде всего прав и свобод личности);
- претензии на роль арбитра в «диалоге цивилизаций» при подмене культурологического прочтения термина «цивилизация» политико-правовым.

Рассмотрим их по порядку.

1. Первый же форум Всемирного русского собора (май 1993 г.) сформулировал тезис, согласно которому на русской нации лежит «особая всемирно-историческая миссия по сохранению и утверждению Православия на земле» (именно такая формулировка содержится в документах собора). Впоследствии этот тезис многократно повторялся в самых различных вариациях. При этом митрополит и его единомышленники не забыли о необходимости подключить к осуществлению пропагандируемой ими «всемирно-исторической миссии» российское

государство, провозгласив (за него и вопреки Конституции) православие не только «фундаментом нашей цивилизации», но и «государственной идеей» России²⁶.

Участники форума обратились к Верховному совету (тогдашнему парламенту) России и международным организациям с призывом «признать де-юре статус русских как разделенной нации и их право на воссоединение»²⁷. Было бы логично, если бы церковь, заботясь о судьбе представителей русскоязычных меньшинств в бывших советских республиках, настояла на оказании государственной помощи тем из них, кто после распада СССР пожелал бы переехать в Россию (чего так и не произошло). Никто не осудил бы РПЦ и за заботу о той части ее паствы, которая, решив остаться за пределами России, нуждается в духовном окормлении, а в случае ущемления гражданских прав — и в постановке вопроса о соблюдении соответствующими странами их международных обязательств²⁸.

Выдвижение тезиса о «разделенной нации» дало повод националистически настроенным элементам развернуть с помощью средств массовой информации «православной направленности» пропагандистскую кампанию за воссоздание нового унитарного государства в границах «канонической территории» РПЦ. Появились разного рода «комитеты» и «фонды», ратующие за «единство православных народов», причем некоторые из них пользуются покровительством со стороны официальных церковных структур. Как и следовало ожидать, результатом этой активности в условиях, когда за восстановление государственного единства с Россией выступает — хотя бы на словах — только одна страна (Белоруссия), стало возникновение подозрительности наших «ближних» соседей по отношению к Российской Федерации и русскому православию.

Второй форум той же организации проходил в феврале 1995 г. Его участники выразили обеспокоенность тем, что «на глазах развивается драма крушения исторически преемственных национальных интересов, уничтожается многовековая державная работа России на Западе и Юге, в Европе и Азии» и «все события сви-

детельствуют о продвижении к окончательному разрушению ялтинско-потсдамской системы». Нескрываемая ностальгия по временам, когда военная мощь обеспечивала торжество самовластия и тоталитаризма на шестой части планеты, вряд ли могла убедить наших бывших союзников, на этот раз уже в «дальнем» зарубежье, в том, что они могут больше не опасаться России и что в ней отныне строится действительно открытое гражданское общество.

Не внушало оптимизма и выдвинутое форумом заведомо антиконституционное требование предоставить РПЦ такие возможности, которые обеспечили бы «ее главенствующую роль среди других традиционных конфессий в России»²⁹. Как и предложение «поставить СМИ под контроль общества и государства». Сохранявшие независимость от властей средства информации увидели в этом предложении попытку возродить в стране политическую цензуру.

Продолжая следовать по тому же пути, третий форум ВРНС³⁰ предложил в декабре 1995 г. создать под своей эгидой принципиально новую структуру, где «избранники народа, высшие должностные лица различных ветвей власти и делегаты различных групп населения» работали бы вместе со священнослужителями РПЦ³¹. Эта цель, собственно говоря, уже была достигнута: на форум в Свято-Данилов монастырь пришли и выступили на нем лидеры практически всех политических сил страны: от коммуниста Г. Зюганова и руководителя проправительственного движения «Наш дом — Россия» С. Беляева до ультранационалиста В. Жириновского, а с письменным приветствием к собравшимся обратился премьер В. Черномырдин.

В аналогичном духе были выдержаны решения и рекомендации всех последующих форумов собора, причем они стали проводиться в жизнь, как если бы речь шла о документах подлинной политической партии, которая находится в нашей стране у власти. И идея «русскости» постоянно соседствовала в них с тезисом о России как «православной державе».

Более взвешенную, хотя и противоречивую позицию занял по всем этим вопросам Архиерейский собор РПЦ, принявший в августе 2000 г. разработанный под руководством того же митрополита Кирилла документ «Об основах социальной концепции Русской православной церкви». Одним из наиболее важных, можно сказать, сенсационных его положений стало впервые включенное в документ такого уровня заявление о том, что «Церковь не должна брать на себя функции, принадлежащие государству», а «государство не должно вмешиваться в жизнь Церкви». Казалось бы, сделан шаг, который выводит наконец православие в нашей стране из многовекового подчинения политике светских властей.

Однако эти хорошие и очень правильные слова перечеркиваются другими положениями того же документа, а главное — практической деятельностью пастырей и архипастырей РПЦ. Признавая церковь «наднациональной» структурой, участвовавшие в соборе архиереи не отказались от «русскости», запечатленной со времен Сталина в официальном наименовании РПЦ, причем именно в этническом смысле, и в еще большей степени — в особых, привилегированных отношениях с государством.

2. Логика державно-церковной дипломатии подвела митрополита Кирилла к решению публично отмежеваться от признания универсальной значимости общечеловеческих ценностей и выступить за пересмотр международно-правовых норм, касающихся прав и свобод человека. Председатель ОВЦС начал свою новую кампанию с речи, которую произнес в 1999 г. в Греции — единственной «православной» стране, входившей тогда в состав Европейского союза (с 1 мая 2004 г. его членами стали Болгария и Румыния, где православные также составляют большинство верующих). Выступая в здании парламента в Афинах, митрополит Кирилл подверг критике западное христианство за то, что, «приняв постулат о свободе человека как высшей ценности его земного бытия в качестве социально-культурной данности», оно якобы «освятило союз неоязыческой доктрины с христианской этикой».

Православным, заявил митрополит, «предстоит большая и трудная работа по формулированию и отстаиванию своей позиции перед лицом мировой общественности в ООН, других международных организациях». Потребуется и диалог «с иными Церквями, деноминациями и религиями».

В чем же должна заключаться эта особая православная позиция? Из слов члена Священного синода РПЦ в тот момент следовало лишь одно: требуется найти новый баланс между соблюдением прав личности и сохранением национально-культурной и религиозной идентичности отдельных народов.

Владыка Кирилл справедливо заметил, что в свое время при подписании международных документов о правах человека руководители СССР лицемерили и, признавая на словах общемировые стандарты, сами этим стандартам не следовали. Он правильно идентифицировал и причины подобного лицемерия. Это желание «дезаурировать обвинения Запада в приверженности тоталитарным методам контроля и управления» и расчет обратить «обоюдоострое пропагандистское оружие на своих идеологических противников». Но вот что любопытно. Председатель ОВЦС критиковал кремлевских деятелей советского периода не столько за лицемерие, сколько за сам факт подписания международно-правовых документов, ставших теперь неотъемлемой составной частью внутреннего законодательства стран ОБСЕ.

Исправляя «ошибку» советской дипломатии, составители «Основ социальной концепции Русской православной церкви» вписали в этот документ положение, согласно которому церковь **«не может положительно воспринимать такое устройство миропорядка, при котором в центр всего ставится помраченная грехом человеческая личность»** (жирный шрифт — в тексте документа. — А. К.). Они провозгласили намерение 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».

Согласится ли современное правовое государство, не говоря уже о международных правительственных организациях, принимать политические решения, исходя из религиозных постулатов вообще и той трактовки, которую дает правам человека РПЦ в особенности? Одна лишь постановка этого вопроса заставляет усомниться в том, что авторы подобных идей сознают, в каком мире и в каком столетии они живут. Тем не менее митрополит Кирилл продолжает разрабатывать свой глобализационный проект, основанный на идее раздела мира по территориально-религиозному принципу.

3. Тезис о «диалоге цивилизаций» родился в ОВЦС как результат переосмысления и приспособления к потребностям нынешней церковной дипломатии РПЦ двух других «глобальных» тезисов.

Первый из них — зафиксированный в международных договорах периода «холодной войны» принцип мирного сосуществования государств с различным строем в рамках той самой «ялтинской системы», которая закрепила раздел Европы на «сферы интересов» между СССР и западными державами. Этот принцип позволил избежать самоубийственной войны между двумя противостоявшими друг другу военно-политическими группировками, но одновременно дал тоталитарному советскому режиму возможность безнаказанно расправляться на своей «канонической территории» с любыми проявлениями инакомыслия (иногда действительными, а зачастую и мнимыми).

Второй — гипотеза С. Хантингтона о грядущем «столкновении цивилизаций». Трансформируя ее, митрополит Кирилл и его сотрудники придали культурологическому понятию «цивилизация» политико-правовое содержание, как если бы речь шла о союзах или коалициях государств.

Выступая на первом заседании Европейского совета религиозных лидеров в Осло (ноябрь 2002 г.), председатель ОВЦС пытался доказать, что «восточно-христианской цивилизации, возникшей под влиянием Православия», *в отличие от западной* (курсив мой. — А. К.), присуща верность «религиозному идеалу, связанному не только с личной, но и общественной жизнью, с устройением семьи, коллектива, народа, государства»³².

Дальнейшее развитие идеи митрополита Кирилла получили в его докладе на очередном, восьмом по счету форуме ВРНС в феврале 2004 г. Председатель ОВЦС снова говорил о «самобытном пути России» и ее «цивилизационной индивидуальности». После чего сформулировал тезис об особом «русском мире», который-де не сводится к «этническому понятию» и «включает в себя и все народы, принадлежащие к другим религиям, но разделяющие одни ценности общественной жизни вместе с русским народом».

По словам митрополита, «некоторые представители других цивилизаций» называют православный мир мостом между западной и исламской цивилизациями. Однако «православные страны и народы, — предупреждает он, — не могут быть только мостом, у них есть своя роль и свои потребности самореализации... Православная цивилизация создала много государств. На протяжении веков она была притягательной силой для многочисленных народов, видевших в принятии ее ценностей приобщение к высшему источнику жизни, а также к богатому человеческому опыту».

Российское государство, по его мнению, должно вернуть Россию «к ее исторической роли покровительницы и защитницы Православных Церквей в странах, где православные верующие составляют меньшинство» В современных условиях, считает митрополит, эта миссия нашей страны могла бы осуществляться и в Европе, и на Ближнем Востоке, и, «может быть», еще на других континентах.

Выступивший на форуме в тот же день министр иностранных дел И. Иванов, сделав несколько реверансов

в адрес его организаторов, воздержался от публичной поддержки наиболее далеко идущих требований митрополита. Он повторил прозвучавшие в зале термины «русский мир», «православный мир», «православная цивилизация», назвал обоснованной тревогу по поводу опасности утраты национальной самобытности. В то же время И. Иванов предусмотрительно воздержался от обещания взять под покровительство православные церкви в зарубежных странах, а тем более приобщать другие государства к ценностям православной цивилизации как к «высшему источнику жизни». Министр подчеркнул, что проводимая в последние четыре года под руководством президента внешняя политика носит общегосударственный характер. В ее основе лежат не частные, а общенациональные интересы.

В. Путин отличается от других постсоветских лидеров своей религиозностью, которая, по убеждению большинства наблюдателей, является не только внешней, но и внутренней. Он не похож на «подсвечников», приходивших (и приходящих) в храм, чтобы быть замеченными публикой или просто не отстать от новой моды. Однако ему приходится проявлять осторожность, чтобы, сохраняя и даже демонстрируя принадлежность к православию, не упустить из виду, что в глазах всего мира он возглавляет государство, признавшее религиозный плюрализм своих граждан.

Некоторые шаги В. Путина вызывают недоуменные вопросы. Вопрос первый. Может ли высший руководитель и гарант Конституции современного светского государства брать на себя роль посредника во взаимоотношениях между различными религиозными структурами, как это произошло в ноябре 2003 г. с передачей приглашения в Москву (от имени Патриарха Московского и всея Руси) предстоятеля Русской зарубежной церкви митрополита Лавра? Даже если желание президента как человека, исповедующего ту же самую веру, в данном случае православие, помочь преодолению раскола, порожденного гражданской войной 1918—1920 гг., заслуживает уважения.

Вопрос второй. Какими соображениями руководствовался наш глава государства, когда, сохраняя созданный его предшественником Совет по взаимодействию с религиозными объединениями, исключил из перечня его функций одну из главных — участие в разработке концепции государственно-церковных взаимоотношений? Конечно, участие это и с самого начала задумывалось скорее как символическое: данный орган не обладает правом принимать решения, а лишь готовит рекомендации, которые могут быть, а могут и не быть учтены при принятии соответствующих нормативных актов органами законодательной и исполнительной власти. И все же сам факт исключения религиозных организаций из обсуждения вопроса о том, на каких основах будут строиться их отношения с государством, не может не вызвать сожаления.

И наконец, вопрос третий. Как частное лицо президент периодически встречается с наместником московского Сретенского монастыря архимандритом Тихоном (Шевкуновым), который, по утверждению СМИ, является духовником главы государства. Известие об этом насторожило многих комментаторов, причем, конечно же, не из-за религиозности В. Путина, а ввиду принадлежности его духовника (если он и в самом деле является тем, за кого его выдают) к определенному в высшей степени политизированному течению внутри современного русского православия.

Отвечая на вопросы газеты «Время новостей» в ее специальном выпуске «Четыре года Президента: Церковь», митрополит Кирилл заявил, что «сегодня со стороны государства не ощущается стремления вмешиваться во внутреннюю жизнь Церкви». Он высказался за «эффективное соработничество Церкви и государства» при «невмешательстве в прерогативы и сферы ответственности друг друга». О том, какое содержание вкладывает председатель ОВЦС в понятие «соработничества», мы и рассказали в этом разделе.

Милитаризация общественного и церковного сознания

Начавшееся сближение части политической элиты с близкими ей по взглядам православными архиереями быстро отразилось на армии, которую стали готовить не к отражению внешней агрессии (благо внешних врагов после распада СССР не осталось), а к выполнению жандармско-полицейских функций внутри страны.

Самой широкомасштабной операцией такого типа стала война без линии фронта на Северном Кавказе. Она продолжается уже десять лет, унося человеческие жизни, уничтожая материальные ценности и оказывая разрушающее воздействие на психическое здоровье как непосредственных участников и свидетелей происходящего, так и всего общества в целом. И церковь сегодня активно присутствует на этой войне, осыпая наградами российских военнослужащих, особенно генералов, освящая боевые знамена, благословляя оружие, проявляя неодинаковое отношение к преступлениям в зависимости от того, какая из воюющих сторон их совершает.

До «контртеррористической операции» в Чечне оставалось еще несколько месяцев, когда военное командование решило приступить к психологической подготовке солдат и офицеров. 2 марта 1994 г. министр обороны подписал со священноначалием РПЦ совместное заявление о сотрудничестве³³. За этим первым заявлением, уже после начала войны, последовали аналогичные документы, связавшие Московский патриархат с Федеральной пограничной службой (16 марта 1995 г.), Министерством по делам гражданской обороны, чрезвычайным ситуациям и ликвидации стихийных бедствий (4 апреля 1996 г.), Министерством внутренних дел (30 августа 1996 г.), Минатомом, Главспецстроем, Главным управлением казачьих войск и др.

Как отмечал в выступлении на одной из конференций Российского отделения Международной ассоциации религиозной свободы доцент Военного университета

Министерства обороны Ю. Носков, инициатива заключения соглашений всякий раз исходила от самих властных структур, и было бы ошибкой упрекать в их подписании православных. «Какая церковь, будучи на месте РПЦ, повела бы себя по-другому?», — спросил он.

Накануне и вскоре после начала первой чеченской кампании Патриарх пять раз публично высказывался за политическое решение возникших проблем. «Никакие, даже самые справедливые и законные, соображения государственной пользы не могут оправдать жертв и страданий мирного населения, — заявлял он. — 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»³⁴.

Однако административные структуры церкви предпочли последовать за политиками, не пожелавшими использовать на Северном Кавказе хотя бы тот опыт мирного урегулирования потенциально еще более опасного конфликта, который был приобретен в Татарстане, где первоначальные требования местного руководства во главе с М. Шаймиевым заходили гораздо дальше того, чего добивался первоначально чеченский лидер Д. Дудаев.

Всемирный русский народный собор митрополита Кирилла на форуме, состоявшемся в феврале 1995 г., откликнулся на войну в Чечне принятием документа «О святости ратного служения». В нем говорилось, 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»³⁵.

А летом того же года Синод создал специальный отдел по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями. Должность руководителя информационно-аналитической службы в нем занимает кад-

ровый офицер. Кроме того, каждая силовая структура командировала в отдел по консультанту. Как сообщил на последнем Архиерейском соборе РПЦ председатель этого отдела епископ Красногорский Савва, забота о духовном окормлении верующих военнослужащих стоит лишь на четвертом месте в списке основных направлений его работы. Среди более важных задач своей структуры епископ назвал: 1) представление церкви в ее сношениях с руководством и различными структурами силовых министерств и ведомств, в том числе «ответственных за правоохранительную деятельность и содержание лиц в местах лишения свободы»; 2) координацию взаимодействия священноначалия и духовенства с военным руководством, в том числе по вопросам реализации программ двухстороннего церковно-военного сотрудничества; 3) помощь военному командованию в исследовании религиозной ситуации, причем не только в войсках, но и в районах их дислокации.

Кроме того, отдел выступает в роли пропагандистского ведомства, соучаствуя «в мероприятиях историко-патриотической и религиозно-нравственной тематики в рамках подготовки и проведения Дней воинской славы (победных дней России)». По всей стране развернулось массовое открытие православных храмов на территории воинских частей. На Архиерейском соборе было сообщено, что только в военных городках Министерства обороны сейчас насчитывается 117 православных храмов, причем не прекращается строительство новых храмов. Почти в каждом воинском коллективе и исправительном учреждении, сказал епископ Савва, имеется если не храм, то молельная комната. Тем не менее епископ озабочен «попытками прозелитизма со стороны некоторых постестантских конфессий и особенно новых сект», о чем, как он сообщает, «поступают сигналы из епархий и от руководства исправительных учреждений» (!).

Самый знаменитый из войсковых храмов (во имя преподобного Ильи Муромца) был освящен 27 апреля 1998 г. при Главном штабе Ракетных войск стратегического назначения (РВСН) в подмосковном поселке Власиха.

«Небесной покровительницей» военных ракетчиков России была объявлена св. Варвара Великомученица.

30 июня 1999 г. агентство «РИА-Новости» сообщило со ссылкой на пресс-службу РВСН о предстоявшей отправке в космос икон Варвары Великомученицы и Ильи Муромца. Эта необычная акция началась с освящения обеих икон настоятелем храма во Власихе отцом Михаилом. После освящения, по информации агентства, планируется отправить иконы «на космодром Байконур, а оттуда с ближайшим кораблем-носителем — на околоземную орбиту». «Побывав в космосе, — указывало далее «РИА-Новости», — лики святых возвратятся на землю и к сорокалетнему юбилею РВСН, который будет отмечаться 17 декабря, займут свое место в храме главного военного городка ракетчиков».

Юбилей во Власихе был отпразднован в указанный день с большой торжественностью. Правда, в официальном сообщении ОВЦС об иконах уже ничего не говорилось. Зато там были процитированы высказывания главнокомандующего РВСН генерал-полковника В. Яковлева, который заявил, что «российская армия и Русская Православная Церковь вместе стояли и будут стоять во всех испытаниях и трудностях, выпавших на долю Отечества».

Весной 1999 г. командующий войсками Северокавказского военного округа генерал-полковник В. Казанцев (поставленный В. Путиным год спустя во главе одноименного федерального округа) и архиепископ Ростовский и Новочеркасский Пантелеимон заключили соглашение о сотрудничестве, предусматривающее создание объединенной постоянно действующей рабочей группы по взаимодействию между СКВО и Ростовской епархией. В беседе с корреспондентом ИТАР-ТАСС В. Казанцев заявил, что «единство российской армии и Русской православной церкви, завещанное нам еще преподобным Сергием Радонежским, особенно ярко проявляется в грозные для России времена».

Через несколько месяцев снова начались операции вооруженных сил и спецслужб России в Чечне, продолжа-

ющиеся по сей день. Второй чеченской войне предшествовали взрывы, прозвучавшие в сентябре 1999 г. в Москве и в нескольких других городах. Список террористических акций с тех пор не перестает расти, и ситуация как в Чечне, так и по всей России выглядит столь же безысходной, как и в самом начале первой войны. Но синодальный отдел Московского патриархата по взаимодействию с Вооруженными силами и правоохранительными органами не утрачивает оптимизма. «Победа, победившая мир» — такое название он избрал для своей газеты, призванной поддержать моральный дух если не солдат, то хотя бы высшего офицерского состава Российской армии³⁶. Слово «мир» при этом пишется в соответствии со старой орфографией, которая позволяла различать одинаково звучащие слова: в одном случае («миръ») — состояние покоя и спокойствия, в другом («міръ») — вселенная, земной шар, совокупность стран и народов.

В газете было опубликовано заявление, резюмирующее официальную позицию отдела в связи с подготовкой законопроекта об альтернативной гражданской службе. Оно, как и следовало ожидать, начинается с полного отождествления сегодняшней российской государственности с православием. «Считаем, — пишут авторы документа, — что защита православного Отечества... — это священный долг каждого гражданина». При этом, указывают они, «подлинное восстановление моральных устоев военнослужащих возможно лишь на основе нравственного возрождения народа через возврат к Святой православной вере».

Так одно из подразделений управленческого аппарата Московского патриархата, причем далеко не самое второстепенное, быстро и решительно разделалось с российскими мусульманами и представителями 70 других официально зарегистрированных в нашей стране религиозных направлений, для которых Россия является отечеством не в меньшей степени, чем для членов РПЦ, не говоря уже о тех, кто не идентифицирует себя ни с одной религией. Все они, оказывается, лишены

«подлинно моральных устоев», каковыми, по утверждению отдела, могут обладать только православные.

Указав далее на существование «вопросов, сопряженных с необходимостью убивать людей» (так в тексте. — А. К.), идеологи военного отдела РПЦ признают, что в жизни встречаются и такие, для кого подобная необходимость неприемлема. Да, пишут они, случается, что «человек, не находящийся в лоне Православной Церкви, по своим религиозным убеждениям не может взять в руки оружие» (православный-де к бою готов всегда). Но это уже «не наш» человек, и относиться к нему следует соответственно. Тем более что скорее всего он является членом какой-нибудь «тоталитарной секты».

Ибо «часто проблема альтернативной службы становится предметом спекуляций со стороны тоталитарных сект, в последнее время буквально заполонивших нашу страну». «Их деятельность, — поясняет автор (или авторы) документа, — кроме духовного закабаления людей, способствует в том числе и подрыву обороноспособности России». После таких слов читателю официального издания РПЦ должно стать ясно, кто писал Конституцию Российской Федерации, которая предоставила россиянам возможность поступить на альтернативную гражданскую службу в случае, если их «убеждениям или вероисповеданию противоречит несение военной службы, а также в иных установленных федеральным законом случаях».

Еще одним противником, против которого военно-служашим-православным необходимо вести борьбу, отдел считает католиков. Этот противник представляется руководителям православного департамента по делам вооруженных сил настолько опасным и коварным, что они посвящают ему отдельное заявление. «Эмиссары Папы Римского ждут своего часа, чтобы вторгнуться в детские приюты, школы, больницы, тюрьмы и воинские казармы, — говорится в этом документе. — Такая политика римской курии лежит в русле давних традиций католической экспансии на Восток. И в наши дни, в последнее десятилетие так называемой “перестройки”, обернувшейся

вакханалией чужебесия (!), католики-униаты разоряют православные храмы, преследуют священников, сеют смуту и раздор».

Ничего принципиально нового в этих заявлениях, конечно, нет. Новость заключается лишь в том, что исходят они от синодального отдела по взаимодействию с вооруженными силами и правоохранительными учреждениями.

Русское православие за пределами России

Исчезновение Советского Союза с карты современного мира вызвало в церковных кругах смешанные чувства. С одной стороны, священноначалие РПЦ не скрывало удовлетворения падением режима, проводившего в жизнь политику государственного атеизма. С другой стороны, однако, его не могла не тревожить неясность судьбы церкви за пределами России: больше половины православных приходов неожиданно оказалось в государствах, получивших непривычное для нашего уха название «ближнего зарубежья» (этот термин впервые введен и в нынешний Устав РПЦ).

Поэтому нет 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 каждого конкретного государства.

Очень скоро стало ясно, что без особых трудностей пройдет легализация Русской церкви в Средней Азии. Местные политические руководители там не стали препятствовать свободной деятельности четырех епархий РПЦ (трех в **Казахстане**³⁷ и одной общей для **Киргизии**,

Таджикистана, Туркмении и Узбекистана). На официальном сайте Алма-Атинской епархии РПЦ можно прочитать, например, статью иеромонаха Владимира (Устинова) «О возобновлении православной миссии среди казахского народа», в которой говорится: «В свете праздничного 2000 года от Р. Х., необходимо отрадно сказать несколько слов о проповеди христианства на территории Казахстана... Православие по природе носит миссионерский характер. Свидетельство о православии несет всякий православный храм, где бы он ни находился. Проповедь Евангелия и среди казахов осуществляет каждый священник на своем приходе»³⁸.

На Кавказе в **Армении и Грузии** территориальных структур РПЦ нет, так как Армянская апостольская и Грузинская православная церкви еще в первые века новой эры обрели полную самостоятельность³⁹. Руководство православными приходами в **Азербайджане** при советской власти и в первые постсоветские годы осуществлялось из России, затем, однако, с согласия местных властей там была организована отдельная епархия РПЦ, носящая имя Бакинской и Прикаспийской.

В западных районах бывшего СССР легче всего адаптация РПЦ к жизни в новых условиях прошла в **Белоруссии и Литве**. В обоих случаях государственные власти проявили заинтересованность в обеспечении свободы совести для своих граждан. Повезло православным и с церковным руководством. В Минске должность Патриаршего экзарха занимал (и до сих пор занимает) опытный религиозный деятель, бывший председатель ОВЦС, соратник митрополита Никодима митрополит Филарет (Вахромеев), человек, открытый к диалогу и сотрудничеству с инаковерующими (а их в Белоруссии очень много).

В Вильнюсе не забыли о той позиции, которую занял в тяжелые дни января 1991 г. Патриарх Московский и всея Руси (об этом мы подробнее упоминали выше). Правящий архиерей местной православной епархии архиепископ (ныне митрополит) Хризостом (Мартишкин), со своей стороны, первый визит после назначения

на литовскую кафедру (в 1990 г.) нанес руководителю католиков кардиналу Сладкявичюсу. Еще до провозглашения независимости Литвы он вошел в состав руководства движения «Саюдис» (и был там единственным русским), удостоен государственной награды Литовской Республики — медали «В память 13 января». Собрание православного духовенства Литовской епархии, состоявшееся в сентябре 1992 г., сделало вывод (остающийся в силе по сей день), 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 епархии РПЦ в **Латвии**. И опять-таки немалую роль в налаживании и поддержании нормальных, добрых отношений с властями и обществом играл и играет правящий архиерей РПЦ архиепископ (ныне митрополит) Александр (Кудряшов), уроженец Латвии ⁴⁰.

Зато в остальных трех бывших советских республиках за пределами России у РПЦ возникли трудности, и немалые. Относительно меньше других головной боли доставила Москве **Молдавия**. Церковно-юрисдикционный вопрос приобрел там политическое значение ввиду соседства с этнически и религиозно близкой Румынией с ее мощной и чрезвычайно активной православной церковью (17 тыс. зарегистрированных на сегодняшний день приходов). Епископ Петр (Пэдуруру) и протоиерей Петр Бубуруз возглавили движение за отделение от Московского патриархата и создали новую Бессарабскую митрополию, которая в декабре 1992 г. была принята в состав Румынской православной церкви. Правда, большинство приходов за ними не последовало, но проблема осталась открытой, и вопрос о судьбе православия в этой стране вынесен на обсуждение высших церковных структур РПЦ и РумПЦ.

Значительно более острый характер приобрела «борьба за православное наследие» в **Эстонии**. Еще в 1923 г. вслед за первым провозглашением эстонской

независимости местная епархия Московской патриархии отделилась от Москвы и стала самостоятельной церковью в юрисдикции 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 Алексей II, сам выходец из Эстонии и бывший митрополит Таллинский, 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 Константинополя⁴¹.

Первая фаза кризиса достигла апогея в феврале 1996 г., когда Константинопольский патриархат объявил, что принимает ЭАПЦ под свой омофор. Ответ Москвы был немедленным и преисполненным драматизма. 23 февраля 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 Алексей II не возгласил 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 засвидетельствовано 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».

Несколько месяцев спустя церковно-дипломатические контакты между двумя патриархатами, которые не прерывались, несмотря на приостановление их канонического общения, принесли первые плоды. 16 мая 1996 г. по взаимному согласию было решено предоставить самим эстонским верующим право выбора, к какой из юрисдикций они хотели бы принадлежать ⁴². Каноническое общение между Москвой и Константинополем было восстановлено. Тем временем в переговоры включились правительства России и Эстонии, и это позволило приблизиться к достижению компромисса в вопросе о принадлежности зданий и других материальных ценностей.

И все же возможная утрата Москвой молдавских 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 на **Украине**. Дело не только в особом символическом значении этого события, стать оно реальностью (Киев — «мать городов русских», откуда христианство тысячу лет назад начало триумфальное шествие к берегам двух морей: Черного и Балтийского и двух океанов: Северного Ледовитого и Тихого).

Бывший шеф украинского агитпропа и первый секретарь ЦК КПУ Леонид Кравчук пришел к власти на Украине в качестве ее первого президента на волне национализма. Поменяв красное знамя на желто-голубой флаг, он с такой же легкостью сменил прежний воинствующий атеизм на православие, окрашенное в цвета нового флага. Бывший член Синода РПЦ и патриарший экзарх Украины митрополит Филарет (Денисенко) собрал в Киеве 26 мая 1992 г. группу единомышленников и призвал на ней всех православных украинцев выступить «в защиту канонических прав Украинской православной церкви».

На следующий день после этого события в Харькове был собран официальный Архиерейский собор украинских епископов. Его участники единодушно выразили недоверие Филарету и уволили его с Киевской кафедры⁴³. Новым предстоятелем церкви в Украине был избран (и остается по сей день) митрополит Владимир (Сабодан), ставший с этого времени постоянным членом Синода РПЦ. Украинец по национальности, киевлянин по воспитанию и «прописке», этот церковный деятель заявил, что не исключает возможности украинской автокефалии, однако не намерен ради ее достижения нарушать церковные каноны. Такую позицию Украинская православная церковь Московского патриархата занимает и по сей день.

Что касается митрополита Филарета (отлученного от церкви Архиерейским собором РПЦ), он 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).

Еще раньше, в 1989 г., на земле Украины обосновалась третья по влиятельности православная институция — Украинская автокефальная православная церковь. Она выступила на родине в качестве составной части одноименной церкви в диаспоре. С 1993 по 2000 г. ее возглавлял престарелый Патриарх Димитрий (Ярема). После его смерти выбор архиереев УАПЦ пал на

руководителя проживающих за океаном православных украинцев митрополита Константина, однако тот согласился быть лишь «духовным пастырем» украинских автокефалистов на родине. Было условлено, что канонический украинский Патриарх будет избран лишь при воссоединении всех ветвей украинского православия⁴⁴.

По данным Государственного комитета по делам религий Украины, православные церкви всех юрисдикций располагают там сейчас 14 тыс. приходов⁴⁵. А это значит, что в случае отмежевания украинского православия от Москвы РПЦ окажется отодвинутой с первого на третье место среди православных церквей, уступив пальму первенства своим южным соседям — Украине и Румынии. Вернуть Киеву статус столицы восточного православия мечтают не только многие православные архиереи, но и политики Украины⁴⁶.

В то время как в «ближнем» зарубежье РПЦ ведет, если можно так выразиться, оборонительные бои за сохранение позиций, завоеванных при двух империях — царской и советской, в «дальнем», оправившись от шока первых лет свалившейся на нее свободы, она с середины 90-х годов перешла в наступление «по всем азимутам». Как сообщил в докладе на последнем форуме ВРНС митрополит Кирилл, сегодня верность «национальной специфике» России хранят 270 «заграничных учреждений» церкви (этим словом, заимствованным из лексики государственного аппарата, он обозначил епархии и приходы РПЦ в дальнем зарубежье). Значение их деятельности для председателя ОВЦС очевидно: «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».

Начиная со второй половины 90-х годов чуть ли не на каждом втором заседании Синода по докладу митрополита принимаются решения об открытии на самых различных «канонических территориях» все новых при-

ходов РПЦ, находящихся в прямом оперативном подчинении ОВЦС (и комплектуемых кадрами через тот же отдел). Копенгаген и Рио-де-Жанейро, Прага и Йоханнесбург, Рим и мало кому известный вьетнамский город Вунгтау, Мадрид и сразу 16 городов в Германии. Цифры эти впечатляют, и все более широким возможностям духовного окормления наших сограждан, да и жителей других стран, перед которыми с началом глобализации открылись не известные нам доселе перспективы, можно было бы только радоваться, если бы в дела религии не вмешивалась политика, церковная и не только.

Вряд ли случаен тот факт, что никакие усилия ОВЦС, которому пыталось помочь и Министерство иностранных дел России, не сдвинули с мертвой точки вопрос об открытии русского православного храма в столице Китая. «О былой истории миссии в Пекине, — с грустью пишет сотрудник ОВЦС священник Дионисий Поздняев, — сегодня напоминают только камни — остатки надгробий русского кладбища за Аньдимэньскими воротами города. В 1986 г. на территории парка Циньняньху, в который было обращено кладбище, был разрушен Свято-Серафимовский храм. Около 30 православных китайцев живут в Шанхае. Так же как и в Пекине, власти не соглашаются до сего дня открыть в Шанхае православный храм». По свидетельству о. Дионисия, живший в Пекине пожилой священник Александр Ду Лифу неоднократно обращался к городским властям с просьбой открыть храм для православных пекинцев. В декабре 2003 г. этот последний китайский священник умер, и отпевал его о. Дионисий в католическом храме.

Долгое время русскому православию не удавалось восстановить свои позиции в Северной Корее с ее диктаторским режимом, в чем-то даже более жестким, чем сталинский и маоцзэдуновский. Вплоть до последних лет о легальном существовании православия там не могло быть и речи. И вот теперь с разрешения властей в столице этого государства началось сооружение право-

славного храма, а в Пхеньянский университет им. Ким Ир Сена были приняты два русских семинариста, перед которыми поставлена задача как можно быстрее изучить корейский язык.

Совершенно иная ситуация сложилась в Южной Корее, где недавно при личном участии Патриарха Константинопольского было широко отмечено 100-летие церковных структур, созданных миссионерами из России. То же можно сказать о Японии с ее Автономной православной церковью, входящей (в отличие от южнокорейских православных приходов) в юрисдикцию Московского патриархата. После того как в мае 1999 г. скончался митрополит всея Японии Феодосий и в его церкви не осталось ни одного епископа, по решению Синода управление ею впредь до избрания нового предстоятеля взял на себя лично предстоятель РПЦ.

Легко представить себе, как отреагировала бы РПЦ на подобную ситуацию, если бы не в Японии, а в нашей стране возникла вакансия в руководстве одной из религиозных общин и управление временно перешло бы в руки, скажем, Далай-ламы или главного раввина Израиля.

А японцы не только не возмутились, но, наоборот, сердечно приветствовали Патриарха Московского и всея Руси. Когда кандидат в митрополиты был отобран, прошел необходимую стажировку в Москве, подготовлен к епископской хиротонии и избранию, прибывшего на церемонию его интронизации предстоятеля РПЦ приняли император, премьер и министр иностранных дел Японии. По сообщению Службы коммуникации ОВЦС, глава правительства назвал визит Патриарха «историческим событием в японско-российских отношениях»⁴⁷.

В уже упоминавшемся докладе на форуме ВРНС председатель ОВЦС, говоря о «православном мире», причислил к нему «народы, составляющие вероисповедное меньшинство в странах проживания, но являющиеся устойчивыми культурно-этническими образованиями». Это, пояснил он, «части американского, арабского, албанского, польского, чешского, словацкого, финского и дру-

гих народов». «Новым и весьма динамичным элементом» того же мира называются «диаспоры православных народов, как правило, проживающие в странах западной традиции». И поскольку этот мир «по некоторым оценкам» более чем наполовину состоит из паствы РПЦ, нетрудно догадаться, чьи интересы он должен был бы отстаивать в первую очередь.

Между тем далеко не все православные русской традиции за пределами России (как и внутри ее) готовы идти по этому пути. Особенно наглядно об этом свидетельствует пример Америки и Европы. Те религиозные структуры, которые сформировались в их нынешнем виде на базе послереволюционного рассеяния и успели «заразиться» идеями свободы прав человека и религиозной свободы, не спешат отказаться от этих идей в угоду автору нового державно-православного проекта.

На территории Соединенных Штатов параллельно с Православной церковью в Америке, получившей автокефалию из рук РПЦ в 1970 г., существуют приходы, подчиняющиеся непосредственно представителю Московского патриархата. В настоящее время этот пост занимает 40-летний епископ Зарайский Меркурий (Иванов) — один из клириков «юбилейного призыва».

До сих пор между приходами РПЦ и Православной церковью в Америке не возникало сколько-нибудь серьезных дискуссий наподобие тех, которые ведутся сейчас между православными общинами разных юрисдикций в Западной Европе. На приходском уровне верующие — граждане США и России в одинаковой мере пользуются религиозной свободой и даже не представляют себе, что кто-то может ее ограничить, как это нередко происходит, в том числе и по подсказке епископата РПЦ, в Российской Федерации.

Положение может, однако, измениться в случае ожидаемого объединения РПЦ с Русской зарубежной церковью, почти вся паства которой проживает сейчас в США. Правда, на последнем форуме ВРНС митрополит Кирилл не преминул напомнить, ссылаясь на «некоторых прагматиков в нашем обществе», что «Зарубежная Церковь —

это всего три сотни приходов», добавив, что по сравнению с Московским патриархатом ее реальный вес «кажется почти незаметным». Однако он тут же поспешил добавить, что «в данном случае статистические мерки неприемлемы», ибо речь идет о «возвращении русского народа на дорогу его исконных ценностей».

В связи с этим полезно вспомнить, что для «зарубежников», как и для значительной части архиереев РПЦ, одной из главных «ценностей» является воинственное неприятие прав человека. И если проектируемое воссоединение мало что изменит в расстановке сил в православии в самой России, оно не может не сказаться на межправославных отношениях в Америке. Тем более что митрополит Кирилл не скрывает намерения включить в сферу влияния РПЦ православные структуры других юрисдикций, ориентирующихся ныне на Константинопольский патриархат.

В недавнем интервью газете «Труд», напомнив о существовании в США 11 канонических юрисдикций православия, председатель ОВЦС сказал: «Подобное положение нельзя признать нормальным... Наша принципиальная позиция заключается в том, что Православная церковь в Америке должна быть единой». И чтобы окончательно расставить все точки над «i», добавил: «Историческая ответственность за судьбы Православия в Америке промыслом Божиим возложена на Русскую православную церковь, и она никогда не оставит эту спасительную миссию»⁴⁸.

Не надо быть пророком, чтобы предсказать возможность возникновения в западном полушарии ситуации, сходной с той, которая сложилась сейчас на западе Европы. В настоящее время там существует шесть епархий РПЦ. Четыре из них отражают в своих именах названия городов и стран (Венско-Австрийская, Будапештско-Венгерская, Германская и Гаагско-Нидерландская), две остальные, с центрами в Париже и Лондоне, титулуются по именам древних крымских городов. Первая из них называется Корсунской, а вторая Сурожской.

Корсунская епархия восходит корнями к 1931 г., когда создалась небольшая община русских эмигрантов, решивших в отличие от других своих бывших соотечественников, которые перешли в юрисдикцию Константинопольского патриархата или в Русскую зарубежную церковь, не разрывать с Москвой (хотя реально, конечно, ни о каких контактах с гонимой церковью на родине тогда не могло быть и речи). Сегодня правящий архиерей Корсунской епархии епископ Иннокентий управляет небольшим числом приходов во Франции, Италии, Испании и Швейцарии. В самой Франции к ней относятся 5 (из 57) православных храмов и 3 монастыря.

В 1997 г. в Париже было создано Собрание православных епископов Франции, куда вошли представители практически всех юрисдикций православия. Возглавляет этот орган представитель Константинопольской церкви митрополит Эммануил. По инициативе епископов приступило к работе Православное братство стран Западной Европы. Его члены встречаются с католиками и протестантами.

Этот опыт, по-видимому, и подвиг РПЦ на выдвижение в марте 2003 г. официального конкурирующего проекта образовать в Европе единый Митрополичий округ, в который вошли бы все «ветви» Русской церкви. Этот округ обладал бы автономией, однако его правящий архиерей должен был бы утверждаться Москвой. Предложение, представленное в виде письма Патриарха Московского и всея Руси руководителям всех европейских православных структур «русской традиции», как и следовало ожидать, не было принято теми, кому адресовалось (за исключением, конечно, владыки Иннокентия, в прошлом заместителя председателя ОВЦС).

Тем временем взрывоопасная ситуация, чреватая опасностью раскола, нависла над Сурожской епархией РПЦ. Ее создателем и бессменным руководителем на протяжении многих лет был один из самых замечательных архиереев РПЦ митрополит Антоний (Блум), сын российского дипломата, работавшего за рубежом и оставшегося в эмиграции после 1917 г.

В 1948 г. о. Антоний получил направление в Англию для работы в качестве наставника Православно-англиканского содружества. Как единственный в стране православный священник, он стал настоятелем первого патриаршего храма в Лондоне. Активная миссионерская работа привела в церковь не только русских эмигрантов, но и многих англичан, и в 1962 г. по решению Синода РПЦ в Великобритании была образована Сурожская епархия, которую митрополит Антоний возглавлял до своей недавней кончины.

Сейчас почти половину верующих Сурожской епархии составляют прихожане собора, здание которого было передано православным в дар Церковью Англии (т. е. англиканами). Здесь-то и возник основной очаг противостояния, в котором по разные стороны оказались «старожилы», в массе своей (но не только) англичане, перешедшие в православие без каких-либо возражений со стороны их «исторической» церкви⁴⁹, и часть недавних переселенцев из России, которые нетерпимо относятся к традициям, сложившимся в епархии за годы ее существования.

Одной из жертв этого противостояния оказался епископ Иларион (Алфеев). В начале 2002 г. по просьбе владыки Антония он был прислан в Лондон из Москвы, где работал в ОВЦС, однако смог продержаться на берегах Темзы всего 130 дней. Оказавшись между молотом (стратегическим проектом своего начальника в Москве) и наковальней (наднациональным характером служения в Сурожской епархии), молодой архиерей не смог сделать выбора, который в любом случае грозил оказаться для него роковым.

17 июля 2002 г. Синод назначил владыку Илариона главой представительства Московского патриархата при европейских международных организациях. Озвучивать идеи председателя ОВЦС среди выдавших виды многоопытных западных дипломатов, которые не забыли еще о своих дискуссиях с представителями СССР, будет, конечно, легче, чем выступать с проповедью перед людьми,

понимающими православие иначе, чем его понимают в Свято-Даниловом монастыре.

Заключение

Итак, мы констатировали, что единой позиции православия по проблемам глобализации не существует. Соглашаясь (не только между собой, но и с западными христианами) по другим вопросам, связанным с различными аспектами происходящего сейчас процесса, православные дают два диаметрально противоположных ответа на один коренной, имеющий принципиальное значение вопрос — какое место должен занимать в современном глобализующемся мире человек, без которого на самом деле нет ни семьи, ни общества, ни государства.

Водораздел между сторонниками каждой из двух позиций в руководстве автокефальных православных церквей географически проходит почти по той же линии, по которой была проложена закрытая на глухой замок (или «железный занавес») граница между «социалистическим лагерем» и западными плюралистическими обществами. При одном, правда, существенном отличии: в результате распада СССР и созданного им военно-политического блока граница эта сместилась далеко на восток — к европейским рубежам средневековой Московии.

Авторы разрабатываемого в Москве неоимперско-православного проекта выступают за воссоздание раскола мира на противостоящие группировки, переименованные в «цивилизации». Известному культурологическому понятию при этом придается политико-правовой смысл, как если бы речь шла о неких союзах государств, руководимых религиозными деятелями, или, когда речь идет о современных правовых государствах, политиками, выполняющими мандат представителей «господствующих религий» (либо теми, кого они сами выберут в духовные наставники). А в подкрепление тезиса о «мирном существовании» в его новой интерпрета-

ции можно и поиграть мускулами (мы уже отметили этот факт в разделе о милитаризации церковного сознания).

Подмена понятий дает митрополиту Кириллу повод представить себя полномочным представителем «православной цивилизации», готовой согласиться с тем, чтобы все остальные устраивали жизнь внутри своих пока еще не демаркированных географических границ по собственному усмотрению, если они, со своей стороны, обязуются не вмешиваться во внутренние дела «русского мира». Рассчитывая на союз с государством (при формальном отделении от него), митрополит и другие составители «московского» проекта избрали в качестве направления главного удара права человека вообще и свободу выбора мировоззрения и принадлежности (или непринадлежности) к той или иной религиозной организации в особенности. В обоснование своей позиции они постоянно ссылаются на греховную природу человека, как будто сами обладают иной природой.

Вряд ли можно признать высокоморальными, например, рассуждения о принципе свободы совести, включенные в «Основы социальной концепции...». С одной стороны, авторы документа атакуют этот принцип, заявляя, что его утверждение «свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу Церкви и к победе над грехом». Но, с другой стороны, тут же добавляют, что при определенных обстоятельствах выгоднее с ним согласиться, так как он «оказывается одним из средств существования Церкви в безрелигиозном мире, позволяющим ей иметь легальный статус в секулярном государстве и независимость от инаковерующих или неверующих слоев населения»⁵⁰.

Другими словами, там, где мы сильны и можем диктовать обществу свои условия, ни о какой свободе совести (а значит, и о свободе вообще) не должно быть и речи, там же, где наш диктат не действует, надо сделать вид, что и мы не против свободы. Развернутая митрополитом Кириллом в середине 90-х годов борьба за изменение

российского законодательства о культурах в сторону его ужесточения — яркий пример этого двойного стандарта. Ибо когда интересы РПЦ оказываются под вопросом ввиду ограничительной политики местных правительств, как это произошло, например, в Эстонии, антилиберализм председателя не помешал ему обратиться и к «либеральным ценностям», выраженным в нормах международного права.

То же можно сказать об отношении составителей документа к формам и методам государственного правления. В их списке современным демократиям отведено лишь самое последнее место, поскольку они (демократии) «не ищут божественной санкции власти». «Однако, — предполагают (или надеются) авторы «Основ...», выделяя этот тезис жирным шрифтом, — нельзя вовсе исключить возможность такого духовного возрождения общества, когда религиозно более высокая форма государственного устройства станет естественной»⁵¹.

Нужно ли удивляться после всего сказанного тому, что «западные» православные придерживаются принципиально иной точки зрения? Познакомившись на собственном опыте с жизнью в государствах, где заложены, закладываются или выражается намерение заложить основы открытого гражданского общества, они не собираются отказываться ни от общечеловеческих ценностей, таких, как естественные права человека, данные каждому от рождения, ни от независимости по отношению к государственным структурам (тем более когда речь идет об отмежевании от структур иностранного государства, каковым является для них Россия).

Яркими примерами такого отношения «западного» (или «почти западного» с географической точки зрения) православия к стратегическим планам председателя ОВЦС стали церковные нестроения сначала на Украине, в Эстонии и Молдавии, а в самое последнее время — и в «дальнем зарубежье». Достаточно вспомнить, какая буря пронеслась (и еще не утихла) в Сурожской епархии РПЦ в Англии, когда речь там зашла о «националь-

ной принадлежности» православия. Или об отказе окормляемой Константинопольским патриархатом Архиепископии русских православных церквей в Западной Европе принять участие в создании Митрополичьего округа «русской православной традиции» под эгидой Москвы.

Долго ли будет сохраняться нынешний кризис вселенского православия, не позволяющий преодолеть разногласия по вопросам кардинальной важности и успешно провести обещанный еще в 1961 г. Святой и Великий Собор Восточной Православной Церкви? Ответ на этот вопрос напрямую связан с другим вопросом — какое будущее выберет для себя в конечном итоге РПЦ?

По убеждению заместителя заведующего кафедрой религиоведения Российской академии государственной службы профессора М. Шахова, нынешние взаимоотношения РПЦ и государства в России — это «партнерство гиганта и малыша, в котором младший партнер может делать только то, на что соглашается, что одобряет и обеспечивает ресурсами старший партнер»⁵². При этом церковь нередко попадает в очень сложное политическое положение, когда любой вариант ответа, любая реакция на жесты светской власти несет нежелательные последствия. Ситуацию осложняет и то обстоятельство, что в структурах светской власти, в том числе и на самом высоком уровне, сосуществуют политики, которые представляют различные, в том числе и диаметрально противоположные интересы.

Профессора Д. Фурман и К. Каарияйнен называют РПЦ «колоссом на глиняных ногах»⁵³. Ссылаясь на данные проведенных под их руководством опросов, они отмечают, что в 2002 г. 80% россиян называли себя православными, 52% заявляли, что относятся к православию «очень хорошо», 44% — просто «хорошо» и только 1% — «плохо». Исходя из этих цифр, можно назвать РПЦ колоссом. Но ноги, на которых он стоит, все же очень непрочны. Согласно тем же статистическим данным, не реже раза в месяц церковь посетили всего 7%

опрошенных, несколько раз в год — 19%, один раз или реже — 31%, никогда не ходят в храм 42% россиян.

Любопытны в этом отношении сведения, распространенные Министерством внутренних дел 8 января 2004 г. и касающиеся посещения рождественских богослужений. При населении страны в 145 млн человек на них побывали только 3 млн россиян, т. е. менее 2% жителей «православного» государства. При этом в Москве их оказалось еще меньше — чуть более 1% (118, 5 тыс. человек из 10,5 млн москвичей).

Долго ли можно выстоять, имея такую непрочную опору? Дать однозначный ответ на этот вопрос трудно. История, однако, демонстрировала нам, как казавшаяся незыблемой благодаря поддержке режима самодержавия структура русского православия рушилась вместе с этим режимом при возникновении неблагоприятных для него обстоятельств. Причем рушили ее не иностранные завоеватели — представители других «цивилизаций», а миллионы русских мужиков, крещенных в православии.

Так, может быть, не спешить с выдвиганием грандиозных геостратегических проектов, которые не под силу даже России, не говоря уже о Русской православной церкви?

Примечания

¹ Последний, седьмой по счету Вселенский собор неразделенной церкви состоялся в Никее в 787 г., и с тех пор соборы регулярно проводила — в среднем раз в столетие — только западная церковь. На соборе, состоявшемся в 1962—1965 гг. (католики называют его XXI Вселенским или, по месту проведения, II Ватиканским), Римско-католическая церковь высказалась в поддержку общечеловеческих ценностей, назвав личность человека «началом, предметом и целью всех общественных установлений».

² Альфа и Омега. — М., 1994. — С. 59—61. — (Уч. зап. О-ва для распространения Свящ. Писания в России; № 1).

³ Основы социальной концепции Русской православной церкви (далее — Основы), III.4

⁴ Там же.

⁵ Цит. по: Альфа и Омега. — С. 60.

⁶ Цит. по: *Карташев А. В.* Очерки по истории Русской церкви: Т. 1. — М., 1993. — С. 371.

⁷ Румынская церковь получила автокефалию из рук Константинополя в 1878 г., через год после провозглашения полной независимости этой страны в результате победы России в очередной войне с Турцией. Правда, вскоре Вселенский патриарх прервал каноническое общение с Бухарестом из-за нарушения румынами некоторых условий договора, однако в 1885 г. инцидент был урегулирован, и патриарший томос (указ) об автокефалии вступил в силу. Сербская церковь в ее нынешнем виде восстановила патриаршество и автокефалию в 1920 г., Польская впервые получила права автокефалии, не признанные тогда Москвой, в 1925 г., Болгарская окончательно урегулировала свои канонические отношения не только с Москвой, но и с Константинополем после Второй мировой войны, в 1945 г. (*Phidas V. I.* Droit canon: une perspective orthodoxe. — Chambesy (Geneve): Centre Orthodoxe du Patriarcat Oecumenique, 1998. — P. 156).

⁸ Официальные представители РПЦ, выступая от имени церкви, неоднократно признавали этот статус, однако время от времени в документах Московского патриархата употребляются и другие формулировки, подчеркивающие, что Вселенский патриархат — лишь «первый среди равных». Так, в определении Священного синода РПЦ по итогам консультации православных церквей и Евросоюза (Люксембург, 24—26 июня 1999 г.) прямо говорилось о «необходимости координации <...> на основе равночестности церквей».

⁹ Вот как охарактеризовал свои прерогативы нынешний Вселенский патриарх Варфоломей I: «Будучи первым епископом православия, Константинопольский патриарх играет роль координатора в решении всеправославных вопросов, а также выражает межправославное единство и выступает его гарантом» (интервью бельгийской газете «Libre Belgique» 20 января 1998 г.).

¹⁰ Полный текст декларации см. в журнале Библейско-богословского института св. апостола Андрея: Страницы. — 1996. — № 2. — С. 39—40.

¹¹ Журн. Моск. Патриархии. — 1966. — № 2. — С. 4.

¹² Римско-католическая церковь еще в 1965 г. обратила внимание на противоречия, возникающие «между расами; между различными слоями общества; между богатыми, не столь состоятельными и бедными странами; наконец, между интернациональными установлениями, возникшими, благодаря стремлению народов к миру, и желанием распространить свою идеологию, а также коллективным эгоизмом, который высказывают отдельные страны и другие сообщества». Такую же позицию занимает Константинопольский синод, а если интерпретировать упоминание о «коллективном эгоизме» исключительно в антизападном ключе, то и Отдел внешних церковных связей Московского

патриархата. Христиане всех конфессий предостерегают светское общество против опасности экологической катастрофы, которая может наступить вследствие неконтролируемой хозяйственной деятельности как частных, так и государственных экономических структур. Общей является озабоченность падением нравов и использованием СМИ, прежде всего телевидения, для пропаганды насилия.

¹³ Сообщение Кестонской службы новостей от 12 апреля 2001 г.

¹⁴ Вопр. философии. — 1994. — № 1. — С. 55–56.

¹⁵ *Ключевский В. О.* Курс русской истории: Ч. 5. — М., 1937. — С. 4, 5.

¹⁶ Из истории христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. — М., 1995. — С. 14.

¹⁷ После разделения Чехословакии в 1993 г. на два государства эта структура стала называться Православной церковью Чешских земель и Словакии, а в 1998 г. ее автокефалия была признана нынешним Вселенским патриархом Варфоломеем.

¹⁸ В декабре 1945 г. И. Полянский расписался в своем бессилии в письме на имя В. 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».

¹⁹ Правда, подавляющее большинство храмов действовало в республиках и областях, ставших советскими лишь в 1939–1940 гг., причем более 7 тыс. были открыты немецкими оккупантами, рассчитывавшими таким образом привлечь на свою сторону население временно занятых ими территорий.

²⁰ *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси.* Сборник избранных трудов к годовщине интронизации. — М., 1991. — С. 141, 148–149.

²¹ Патриарх / Текст и фотосъемка Е. Комарова; общ. ред. И. Комаровой. — М., 1993. — С. 30, 71, 186.

²² Выбор судьбы: Проблемы современной России глазами русских архиереев. — СПб., 1996. — С. 155.

²³ Там же. — С. 163, 205–211.

²⁴ Там же. — С. 229.

²⁵ Бюллетень Государственной думы РФ. — 1997. — № К 117 (259). — 19 сент.; Рос. газ. — 1997. — 1 окт.; Религия и право. — 1998. — № 4–5.

²⁶ Всемирный русский собор. Первый этап. — М., 1993. — С. 132. Между тем согласно ст. 13 и 14 Конституции в нашей стране никакая идеология и никакая религия «не может устанавливаться в качестве государственной или обязательной».

²⁷ Там же. — С. 110.

²⁸ Это и было сделано в конце концов по отношению к Эстонии и Латвии, когда ОВЦС приглушил на какое-то время критику международных норм, касающихся прав человека.

²⁹ Всемирный русский собор. Второй этап. — М., 1995. — С. 73—74.

³⁰ По решению Синода главой ВРНС с этого времени стал Патриарх.

³¹ III Всемирный русский народный собор. — М., 1996. — С. 20—21.

³² Церковь и время. — 2002. — № 4 (21).

³³ 7 апреля 1997 г. на смену совместному заявлению пришел документ с более высоким статусом — соглашение между Министерством обороны и РПЦ. После этого в газете «Красная звезда» был напечатан комментарий заместителя начальника Главного управления воспитательной работы министерства генерал-майора А. Черкасова, где разъяснялось, что взаимодействие с другими религиозными объединениями необходимо осуществлять только через Отдел по связям с вооруженными силами и правоохранительными органами Московского патриархата. Тот же А. Черкасов в статье, опубликованной в информационно-аналитическом бюллетене Российской академии государственной службы, выражал удовлетворение тем, что «Церковь не только не запрещает своим последователям брать в руки оружие, но и благословляет ратный труд, возводя его в ранг духовного подвига» (Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. — 1997. — № 2. — С. 29—30).

³⁴ Информ. бюл. ОВЦС. — 1995. — 13 янв. В соответствии с Уставом РПЦ ее предстоятель «имеет попечение о внутреннем и внешнем благосостоянии» церкви, но управляет ею — это оговорено особо — совместно со Священным синодом. В случае несогласия с большинством членов Синода он обязан представить свои возражения в письменном виде, а если согласия найдено не будет, спор передается на рассмотрение Архиерейского собора.

³⁵ Всемирный русский собор. Второй этап. — М., 1995. — С. 49.

³⁶ Победа, победившая мирь. — 2002. — № 2. — Февр.

³⁷ В мае 2003 г. Синод принял решение образовать на территории Казахстана Митрополичий округ в составе трех епархий. Политическое руководство Казахстана не препятствовало осуществлению этого решения, как не возражало и против создания в стране официальных структур других христианских конфессий.

³⁸ В то же время в некоторых среднеазиатских государствах если не по прямому совету, то к удовлетворению православного клира государственные власти поставили барьеры на пути создания и развития религиозных объединений других христианских конфессий. В Туркмении эти вопросы были переданы в ведение местного благочинного РПЦ о. Андрея Сапунова, который занял высокую должность в правительственном Совете по делам религий. Сегодня в этой стране все религии, кроме ислама и православия, поставлены вне закона, и представителей многих религиозных объединений, в том числе тех, которые в России входят

в состав Совета по взаимодействию при главе государства, бросают в тюрьмы или отправляют в ссылку. Жертвой произвола оказался даже бывший верховный муфтий Туркмении Насруллах ибн Ибадуллах. Сначала он был смещен президентом С. Ниязовым с поста за отказ поставить мусульманскую общину под контроль государства, а в марте 2004 г. приговорен к 22 годам лишения свободы.

³⁹ Первая из них с тех же времен оказалась отделенной от других христианских церквей, и ее богословие отличается как от католического, так и от православного. Вторая была лишена автокефалии после присоединения Грузии к Российской империи, но восстановила свой статус в 1917 г. и с тех пор его не утрачивала.

⁴⁰ *Митрохин Н., Тимофеева С.* Епископы и епархии РПЦ. — М., 1997. — С. 374.

⁴¹ По материалам Отдела внешних церковных сношений (с сентября 2000 г. — связей) Московского патриархата.

⁴² Рус. мысль. — 1996. — 29 февр.—6 марта.

⁴³ 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.

⁴⁴ НГ-религии. — 2000. — 27 сент.

⁴⁵ *Бондаренко В. Д.* Свобода совести в Украине // Свобода совести — важное условие гражданского мира и межнационального согласия. — М., 2003. — С. 231.

⁴⁶ Во время Архиерейского собора РПЦ в августе 2000 г. стало известно, что президент Украины Л. Кучма просил Москву расширить автономию УПЦ Московского патриархата, однако понимания не встретил. Собор ограничился подтверждением нынешнего статуса этой церкви. Позднее председатель Государственного комитета о делах религий Украины В. Бондаренко неоднократно встречался с Патриархом Константинопольским, прося его принять более активное участие в создании единой поместной Украинской церкви.

⁴⁷ Сообщение ОВЦС от 19 мая 2000.

⁴⁸ Труд. — 2004. — 17 марта.

⁴⁹ Предстоятель Церкви Англии архиепископ Кентерберийский говорил мне в 1998 г., что приветствует конфессиональный плюрализм и благословляет духовные поиски своих единоверцев, приобщающихся к духовному опыту церкви-сестры.

⁵⁰ Основы, III.6.

⁵¹ Основы, III.7.

⁵² *Шахов М. О.* Клерикализация или «синодализация» России? // Свобода совести — важное условие гражданского мира и межнационального согласия. — М., 2003. — С. 134.

⁵³ *Фурман Д. Е., Каарийainen К.* Религиозная стабилизация // Свобод. мысль XXI. — 2003. — № 7. — С. 31.

Протестантизм и глобализация на просторах Евразии

■
РОМАН ЛУНКИН

Религиозный мир выдвинул своих протагонистов глобализации — протестантские церкви. Протестанты проникли во все уголки земного шара в то время, когда государственные и экономические границы стали намного слабее, чем это было раньше. Именно процесс разрушения старых и создания новых связей в мировом сообществе позволил миссионерам в буквальном смысле участвовать в модернизации и эволюции традиционных обществ. Протестантские церкви, естественно, получили больше возможностей для роста в тех странах, куда не так давно проникли рыночные отношения и где были приняты демократические законы. Они доказали, что их призывы и цели, которые они ставят перед верующими, в наибольшей степени соответствуют задачам модернизации общества на основе демократии и свободной экономики.

Евангельские церкви во всем мире сознают, что протестантское течение, к которому они себя относят, универсально по своей природе. За рамками самых различных течений, несмотря на раздробленность общин и организационную аморфность, у членов разных общин складывается представление о единой церкви. Миллионы протестантов связаны между собой не только верой. Их мировоззрение глобально по сути, они ощущают себя членами одного христианского мирового сообщества, которое постепенно покрывает собой страны и народы. Книги самых известных проповедников — американца Билли Грэма или корейца Йонги Чо — издаются миллионными тиражами, распространяются в разных странах

и переводятся на десятки языков. Русский протестант в российской глубинке ориентируется на пример своих собратьев по вере в Южной Корее, на Украине, в США или в Африке, стараясь достичь такого же миссионерского успеха и заставить окружающее общество измениться. Любой пастор знает, что, приехав в евангельскую церковь баптистов или пятидесятников, он сможет произнести там проповедь о вере, и она будет воспринята всеми присутствующими. Особенно ярко об этом вспоминали российские пресвитеры, которые в постсоветский период впервые выезжали на Запад. Для них это было самым реальным проявлением воплощенной на практике христианской глобализации.

Западный мир породил два варианта религиозной глобализации, два христианских проекта. Католический глобальный проект был успешным в эпоху Средних веков, когда Папа Римский стремился расширить единый христианский мир — Christendom — до географических пределов земного шара и делил континенты между государствами. Святой престол часто ставил себя намного выше государственной власти. В настоящее время ситуация изменилась. Католики по-прежнему являются мощной культурной силой даже в секуляризованной Европе, а протестанты укрепляют свои позиции вне границ западного мира. Современные католики воспринимают глобализационные процессы с точки зрения наблюдателя, стараясь занять критическую и одновременно политически корректную позицию. Например, во время встреч папы Иоанна Павла II с президентом США Джорджем Бушем или премьер-министром Италии Сильвио Берлускони, где поднимался вопрос о глобализации, речь шла не о миссионерстве и не о распространении веры по всей земле, а о необходимости обеспечить равные возможности для каждого человека. Лейтмотивом своеобразных католических антиглобалистских акций является тема разрыва между бедными и богатыми, который расширяется одновременно с процессом глобализации. Теме борьбе с глобальной нищетой были, в част-

ности, посвящены совместные молитвы членов католических общин во время встречи «большой восьмерки» в Генуе летом 2002 г.

Противоречия двух подходов к глобализации — неопротестантского и традиционных церквей — вылились в открытый идейный конфликт. В ноябре 2003 г. в Хофгайсмаре (Германия) на экуменической встрече «Вера — богословие — экономика. Церкви и общественные движения перед лицом глобализации» католические деятели и представители реформистских церквей выступили с осуждением «учения о процветании», назвав его «фундаменталистской религиозной приверженностью неолиберализму». Перед католическим миром встала новая насущная задача создания новой теологии освобождения, иначе церкви традиции «могут быть вытеснены новыми религиозными группами, предлагающими фальшивое евангелие процветания». Неопятидесятники смогли найти общий язык с глобализацией. Для католиков она по-прежнему является врагом, «безжалостно превращающим мир в однополярное глобальное сообщество без границ, в котором финансовый капитал опустошает целые страны...». Борьбу с глобализацией католики и некоторые консервативные протестанты ведут, исходя из того же принципа, который заставляет других протестантов принимать условия этой глобализации: стремление сделать бедняков самостоятельными в своей жизни и вере не стало менее важным и актуальным¹.

В отличие от католиков протестанты ощущают себя непосредственными участниками глобализации, и социальное (даже социалистическое) обвинение в том, что глобализационные процессы не замечают нищих и голодных, является для протестантских церквей чем-то непрактичным. Оно не способствует продвижению миссионерства во всем мире. Прагматичные и организационно раздробленные протестантские общины часто идут на громкие общественные акции в ущерб дипломатии и экуменическому диалогу, который самым энергичным и радикальным протестантам представляется чем-то бессмысленным. На пер-

вый взгляд кажется, что протестантские церкви предпринимают какие-то хаотичные, резкие, а иногда и абсурдные шаги, но со временем разрозненные группы превращаются в единый живой организм, который существует по единым мировоззренческим законам почти инстинктивно, подобно муравейнику.

Широкая общественность, светские исследователи и интеллигенция чаще всего сталкиваются с протестантскими государственными церквями в Европе либо с либеральными деноминациями в США. Но либералы как раз меньше всего занимаются проповедью и активным миссионерством по всему миру. В Европе завоевывают позиции евангельские общины, особенно те протестанты, которые никогда не были связаны с властью. Большинство американцев принадлежат к более консервативным евангельско-баптистским церквям, а не к либеральным, которые часто широко известны. Либеральный протестантизм, безусловно, сильно отличается от раннего протестантизма, который предъявлял обществу и членам церкви намного более жесткие требования. Либерализм уже не требует от личности строгой дисциплины в исполнении общественных и религиозных правил. Мировоззрение либерального протестантизма приводит к релятивизму в отношении целого ряда христианских норм — допускается женское священство и благословляются гомосексуальные браки, что по сути приводит к секуляризации самой веры. И церкви, проповедующие либеральные принципы, все больше теряют в численности.

Либеральный протестантизм является составной органичной частью глобализации и процессов секуляризации, которые закономерно следуют за появлением новой глобальной культуры. Либеральный протестантизм пассивно плывет по течению: стремясь приспособиться к меняющемуся обществу и экономике, он не предлагает собственного оригинального «проекта». Параллельно с секулярным мировоззрением либеральный протестантизм распространяет идеалы прав и свобод человека, а также ответственности христианина за весь мир. Парадокс за-

ключается в том, что именно протестантские проповедники-либералы являются одними из создателей секулярной версии идеологии христианского глобализма в западном обществе. Однако эти «общечеловеческие» ценности в религиозном виде попадают в страны бывшего СССР или Юго-Восточной Азии с помощью миссионеров-консерваторов. Примеры консервативной миссии есть в России, на Украине, в Средней Азии, Южной Корее и Индонезии. Везде протестанты пытаются сделать членов своих общин богаче, а если завоевывают значительное положение в обществе, как это произошло в Южной Корее, то поднимают экономику целой страны. Проповедуя жесткую христианскую мораль, консервативные протестантские церкви одерживают миссионерские победы, не идя на компромиссы с секулярно-гуманистическими ценностями. В традиционных обществах на территории Евразии возникают консервативные протестантские группы, которые играют такую же роль, какую играли протестантские церкви в Германии и США в XVII—XIX вв. Консерваторы проповедуют идеал трудолюбивого человека с жесткими нравственными принципами. Для миссионеров очевидно, что с помощью честного труда верующий обязан преодолеть нищету, а проповедь строгой морали рано или поздно перевернет общественные устои.

Среди множества протестантских направлений есть примеры успешной евангелизации у методистов, баптистов, адвентистов, пресвитериан и лютеран. Евангельские христиане и баптисты сохраняют и преумножают свое влияние в Америке и в России, пресвитерианские миссии активно действуют в Юго-Восточной Азии, лютеранские проповедники и методисты создают церкви в Казахстане и в Африке. Но массовый общемировой характер приобрела в первую очередь миссия пятидесятников (христиан веры евангельской, харизматов). Появившись в качестве единого течения в начале XX в. церкви, крещенные Святым Духом, достигли огромных успехов, несмотря на то, что представители некоторых других евангельских направлений объявили это течение ересью, искажающей

библейское вероучение. Между тем к началу XXI в. пятидесятничество превратилось в христианскую конфессию мирового масштаба. Особенно успешно пятидесятнические церкви развивались в последние десятилетия XX в. Этот рост не остановился и сейчас, поэтому под развитием протестантизма в современном мире следует прежде всего понимать именно деятельность пятидесятников. Не только потому, что их церкви самые многочисленные, но и потому, что проповедники других евангельских направлений заимствуют у них методы миссионерской работы. Происходит это из-за того, что пятидесятники стараются оперативно сформулировать церковный ответ на все новые культурные тенденции, а также использовать новые экономические условия для организации миссии или социального служения. Крайние харизматические направления применяют самые экстравагантные методы евангелизации и рождают новые необычные формы богослужения, порой доводя веру в различные дары Святого Духа до абсурда (постулат о том, что вера творит чудеса, американские пятидесятники доказывали тем, что безбоязненно входили в клетки со змеями, другие пасторы пытались провоцировать чудеса, проявления эмоций и исцеления на сцене во время проповеди).

Большинство более двух тысяч направлений протестантизма относится к общеевангельскому течению, в основе которого лежит одна богословская основа — вера в Троицу, в Иисуса Христа, в оправдание верой и в то, что любой христианин является священником в церкви и никакой иерархии, кроме отношений Бога и верующего, не существует. Одним из факторов, который привлекает к пятидесятникам представителей самых различных слоев общества и людей разных возрастов, является учение о глоссолалии, или говорении на иных языках. Одни церкви отрицают возможность повторения этого апостольского дара у современных христиан, другие считают глоссолалию даром Духа Святого и называют себя пятидесятниками. С самого момента своего возникновения члены пятидесятнических общин осознанно или нет считали се-

бя элитой протестантского мира, обладающей особыми дарами. Учение о крещении «огнем Духа Святого» обладает теми мистическими нотами, которых лишены доктрины других евангельских направлений. Пятидесятничество стало своеобразным протестантским вирусом, затронув практически все христианство. Постепенно растет число тех протестантских общин, которые принимают говорение на языках как в принципе возможное проявление благодати Божией. Некоторые верующие могут практиковать глоссолалию по своему желанию и духовному состоянию. На языках стали говорить отдельные группы католиков, православных, англикан, меннонитов, методистов, пресвитериан и лютеран. Новое христианское богословие чрезвычайно восприимчиво по отношению к массовой культуре. Многообразии трактовок вероучения (богословие пятидесятников в XX и начале XXI в. находится на стадии становления) и форм богослужения, которое способно достигать крайней эмоциональности, также стало фактором привлекательности пятидесятнических церквей и большого охвата потенциальных верующих из самых разных слоев населения.

Распространению пятидесятничества помогает чрезвычайно гибкость мировоззрения, способность воспринять почти любое нововведение, переработав его для нужд церкви. Современного человека привлекают стиль и форма богослужения — энергичные и доступные, вбирающие в себя элементы массовой культуры. Во время протестантских богослужений и отдельных молодежных служений смягченные поп-мелодии поются уже с другими словами — о Христе, спасении и благодарении. Поп-культура, которую среди протестантов в наибольшей степени используют пятидесятники, делает их открытыми и привлекательными для молодежи всех стран — ведь популярная музыка, которая звучит на российских, сингапурских, китайских, корейских или казахских дискотеках, везде примерно одна и та же.

Харизматические церкви и движения очень быстро стали транснациональными и обрели чрезвычайную мо-

бильность. Например, церкви и миссии Сингапура целенаправленно рассылают миссионеров по всему миру сроком на 20 лет, а в 2003 г. сингапурские общины решили после окончания эпидемии атипичной пневмонии организовать акцию «Лихорадка 100», направив 100 миссионерских команд для «межкультурного служения по всей Азии». Международное движение Всемирная церковь «Царство Божие» не слишком многочисленно, однако его общины действуют в Буэнос-Айресе, Лондоне, Москве и в ряде городов США. Одно из молодых харизматических движений в России — служение «Великая Благодать», включающее в себя общины евангельского направления, — также только начинает свой миссионерский путь, однако уже имеет филиалы не только в российских городах, но и в Белоруссии, на Украине и в Азербайджане. Церкви этого служения поддерживают связь с миссионерами из Польши и Финляндии. Многие российские общины также стремятся стать частью мирового миссионерского пространства. Церкви Евангельского христианского миссионерского союза, существующего на юге России, проповедуют среди кавказских народов, но одна из общин, находящаяся в Майкопе (Адыгея), послала своего миссионера в Непал. Попытки выйти за рамки своей общины хотя бы с помощью миссии обусловлены не только тем, что каждая новая церковь быстро обрастает различными связями и получает помощь от братских церквей из разных уголков света, но и стремлением самой маленькой общины стать универсальной.

Конфликты между различными евангельскими церквями могут возникать на уровне местных общин. Так, пятидесятники часто обвиняют в том, что они переманивают в свои церкви верующих, которые не «крещены Святым Духом». Несмотря на догматические и концептуальные разногласия между методистами, пятидесятниками или баптистами, они чувствуют себя членами одного евангельского сообщества. Осознание того факта, что они делают одну миссионерскую работу на основе Библии, сближает всех протестантов настолько, что они способны

демонстрировать идейное единство. Разные трактовки Священного Писания и особенности богослужения оказываются не настолько существенными, чтобы быть чужими друг другу.

Пятидесятники стараются подчеркнуть универсальность протестантского мировоззрения своей открытостью к общению с другими христианскими церквями и различными религиозными движениями. Однако на практике готовность к диалогу также становится миссионерским приемом и редко приводит к конкретным социальным или культурным акциям. В Таиланде, например, евангельские церкви сотрудничают с католиками и мусульманами в рамках совместных программ среди школьников, которые воспитывают веротерпимость. В Бангкоке тайские протестанты регулярно участвуют в совместных беседах о мире вместе с буддистами, сикхами, мусульманами и индуистами. В частности, они молятся о мире в Индонезии, где на Молуккских островах регулярно происходят столкновения католиков и мусульман. Протестанты принимают активное участие в ежемесячных встречах мусульман, католиков, протестантов и последователей конфуцианства в Джакарте. Тренинги, посвященные преодолению религиозных предрассудков и возникающих вследствие этого конфликтов, проводятся в исламских интернатах и постепенно распространяются на все острова Индонезии.

Чаще всего межрелигиозные контакты являются скорее взаимодействием на социальной почве, чем экуменическим общением. Экуменическая политика, которую многие исследователи также называют проявлением глобализма внутри традиционных церквей, для протестантов неприемлема. Абсолютное большинство евангельских верующих исходят из незыблемых принципов фундаментализма и считают, что спасение возможно только в их деноминации или же в церкви, «основанной на библейском богословии». В экуменизме (например, в стремлении объединить Восточную и Западную Церкви в единое целое или в совместных молитвах и богословских спорах) консервативные евангелические церк-

ви не видят никакого смысла, а некоторые протестантские течения являются даже препятствием на пути «христианского единства». «Противниками экуменизма» генеральный секретарь Всемирного совета церквей (ВСЦ) Конрад Райзер назвал неопятидесятников, которые резко отрицательно относятся к экуменическому движению и конфликтуют с представителями «традиционного протестантизма». Члены ВСЦ оказались не готовы к появлению нового влиятельного протестантского течения пятидесятников и харизматов, которые «возвещают «не то Евангелие» — в частности это относится к так называемой «теологии процветания»².

Протестанты первыми в сфере религии поняли значение для миссионерства интеграционных процессов в мире, все увеличивающейся скорости информационного обмена и универсальности правовой и экономической системы американско-европейского типа. В средствах массовой информации подход протестантов к миссии часто сравнивают со своего рода коммерцией. Действительно, существует внешняя внебогослужебная сторона протестантизма, которой придается большое значение. Для протестантских движений характерно, что недавно созданные группы поддерживаются материально со стороны руководства движения и самых крупных церквей. На конференциях и семинарах российских пасторов часто обсуждается вопрос о материальном положении церквей. В последнее время протестантские активисты отмечают, что молодые церкви все быстрее выходят на уровень самоокупаемости, что является залогом их будущего. Более или менее открытое обсуждение заработной платы пасторов, того, куда идут пожертвования верующих, делает систему протестантских ассоциаций и союзов сравнительно прозрачной и эффективной. Пресвитеры составляют графики роста общины по неделям, месяцам и годам, тщательно рассчитывая и обяывая каждого проповедовать в семье, на работе, дома и на улице. Акцент делается на постоянном привлечении в церковь новообращенных. В новых харизматических церквях, которые ориентиро-

ваны только на молодежь, эта система доводится до крайности, когда каждого обязывают привести в общину неопфита. Каждая деноминация создает свои алгоритмы построения церквей и старается применить их в любом месте земного шара.

Харизматы-миссионеры в посткоммунистических странах уверены, что миллионы будут готовы пойти за ними так же, как это происходит в Южной Корее, США или Мексике. В январе 2003 г. в Москве, Тюмени и Владивостоке прошли конференции, которые проводились совместно ассоциацией христианских церквей «Союз Христиан» и церковью «Слово Жизни» из американского штата Миссури. На повестке дня стоял обычный для миссионерских церквей вопрос — проблемы роста общин и технология увеличения членов поместных церквей. Члены ассоциации «Союз Христиан», которая объединяет организации Северо-Западного региона и ряд общин по России, уверены, что смогут повлиять на жизнь в любом уголке страны с помощью веры. В их заявлении говорится: «...Церковь в России стоит на пороге величайшего пробуждения, преобразования нашей земли и преобразования общества. Важно, чтобы мы не просто провозглашали эти благословения, сотрясая воздух, но воистину утверждали Благословение для нашей земли верой».

Утверждение принципов радикального изменения общества и «завоевания душ для Христа» привело к появлению новых норм христианской жизни. Религиозные правила, отразившие черты глобалистской культуры, превратились в целый ряд мощных экономических стимулов. Для большинства экономически активного населения протестантская церковь стала той общественной микросредой, в рамках которой можно открыто говорить о своих амбициях и притязаниях. В государствах с переходной экономикой современный протестантизм не только стал воспитывать человека традиционного общества в рамках так называемой веберовской этики, но и дал ему в руки учение о том, что он обязан добиваться максимального успеха в коммерческой, социальной и культурной сферах.

Пятидесятники громко заявили о том, что верующий имеет право на все блага нашего мира, а Бог и церковь ему в этом помогут. Учитывая, что в теологии всех протестантских конфессий с той или иной степенью богословской корректности проповедуется связь благополучия с верой, можно сказать, что для многих представителей современного протестантизма характерна идеология «стремления к успеху». В среде протестантских общин пятидесятнического направления возникла совершенно новая идеология — теология процветания, которая стала реакцией на те приоритеты, которые выдвинула перед членами общества глобализация. Идеи лидеров пятидесятничества во многом отразили меняющееся сознание большинства евангельских верующих, их отношение к обществу и экономике, а также эволюцию их взглядов.

Пятидесятники и харизматы следуют кальвинистскому принципу, когда утверждают: не можешь обрести благополучие и здоровье — значит, Бог тебя не избрал. Из уст проповедников звучали самые крайние и даже абсурдные идеи о возможности спасения только для богатых и здоровых христиан. В особенности молодые харизматические общины воспринимают коммерческий успех как Божье благословение, и если в обыденной жизни верующий испытывает материальную нужду или физические страдания, пастор может поставить под сомнение его веру. На российском Дальнем Востоке южнокорейские миссионеры используют такой аргумент: «Республика Корея — богатая страна, мы всего добились потому, что у нас протестантские церкви заняли ведущее положение в обществе». В бразильской Всемирной Церкви Божьей, которая активно проповедует в России, верующий должен напрямую просить у Бога конкретных материальных благ, называя в молитвах размер зарплаты и марку автомашины. Среди описаний обращений членов этой церкви и того, чего они достигли, став христианами, можно прочесть следующее: «У меня большие финансовые благословения» (свидетельство Раисы Лошиловой), «Иисус помог мне начать свой собственный бизнес» (свидетельство прихожанки Изы). При этом

заостренная до такой пугающей прямоты идея процветания не приводит к отталкиванию тех христиан, которые ничего не достигли, напротив, требование «богатства и здоровья» опять возвращает церковь на исходную библейскую позицию — прихожане «Царства Божьего» обязаны ходить в больницы (молиться о здоровье), учиться и работать на «отлично» и помогать друг другу (чтобы у каждого был достаток).

Теология процветания в своей крайней форме была темой проповедей бывшего лютеранского пастора из Швеции Ульфа Экмана, основавшего движение «Слово Жизни», которое с начала своего существования провозгласило учение о богатстве и здоровье. Согласно доктрине У. Экмана каждый верующий должен быть богат и здоров, так как Бог никогда не отказывает своим сыновьям. Об этом же говорилось на евангелизациях движения «Новое поколение», организованных в России американским миссионером Бобом Вайнером. Сейчас самая крупная и авторитетная церковь «Нового поколения» действует в Риге в Латвии под руководством Алексея Ледяева. Его книги имеют огромный успех среди членов харизматических церквей в России и странах бывшего Советского Союза. Со временем основатели миссионерских компаний «Слова Жизни» и «Нового поколения» отказались от столь прямой взаимосвязи между верой и богатством, но представление о том, что религиозные убеждения человека определяют в значительной мере его общественное положение, осталось и укоренилось. В конце 90-х годов место главных проводников богословия «успеха» заняли украинская церковь «Посольство Божие» во главе с негром Сандеем Аделаджа и казахстанская церковь «Новая Жизнь» во главе с пастором Максимом Максимовым. Их миссионеры активно создают свои церкви на территории России. В некоторых случаях теология процветания приобретает более умеренный характер на российской почве, приспособляясь к конкретным экономическим условиям. Так, пастор церкви «Слово Веры» в Горно-Алтайске (Республика Алтай) Валерий Тулусов (бурят по нацио-

нальности, миссионер из Казахстана от церкви «Новая Жизнь») не считает, что каждый верующий обязан быть богатым и здоровым. Однако, исходя из теологии процветания, он подчеркивает, что у верующего должен быть достаток, когда есть еда, дети одеты и есть все, что нужно для нормальной жизни. Особенности учения о процветании, как отмечает пастор, зависят от особенностей экономической ситуации: например, «в США машину просто приобрести, а у нас в Горно-Алтайске накопить на машину с зарплаты в две тысячи рублей нельзя». Но если человек нищий, это означает, что он не справился с тем, что ему дает Бог. С другой стороны, последователи «Посольства Божьего» настроены решительно на завоевание «всех финансов в мире» для того, чтобы они не достались дьяволу. Бог, по мнению специальных бизнес-пасторов церкви, «призывает армию бизнесменов» к себе на службу: «Миллионы и миллиарды финансов находятся на земле. Нам нужно научиться ими управлять с разумением. Если Вы сейчас принимаете свою миссию (я спасаю голодных; я поднимаю бездомных детей; я обеспечиваю стариков) и двигаетесь в ней с малыми доходами, то будете это делать и с большими». Рыночная экономика становится необходимой для достижения идеалов пятидесятнической доктрины, что во многом определит и социально-политические взгляды церковных лидеров.

Политическая позиция церкви и ее приверженность определенным экономическим ценностям зависят от того, в каких условиях она развивалась и какую позицию занимала по отношению к власти и ценностям гражданского общества. Свое отношение к государственной власти складывалось у каждой конфессии на протяжении ее истории. И протестанты, и христиане традиционных церквей — католики и православные, живущие в условиях глобализации, ярче всего проявляют свои пристрастия, когда в современном обществе их идеологам приходится выходить за рамки своей церкви и своей страны. Геополитические идентификации у различных христианских конфессий в корне отличаются. Интересы Православной церкви тес-

но связаны с властью в государствах, которые традиционно исповедовали восточное христианство. Православные в Азии или Америке ориентируются на те идеи, которые исходят из лона Церкви-Матери в России или в Греции. Строгая приверженность определенным политическим ценностям в Католической церкви не столь выражена. Католики не ассоциируют себя напрямую с Западом, как это происходит у членов протестантских церквей. Протестанты в целом участвовали в создании многих стабильных современных демократических обществ, но большинство протестантских течений абсолютно независимо от чьей-либо власти, и они защищают свою точку зрения публично, при помощи прямого политического действия. Вслед за рыночной экономикой и правом на конкуренцию церковные лидеры-протестанты выступают за права и свободы граждан в обществах переходного типа. Причем свобода совести является лишь частью требований членов церкви. Свою гражданскую позицию протестанты понимают очень широко, а их политические ценности чаще всего соответствуют общим принципам американской демократии. Мало того, пятидесятнические церкви часто ориентированы на поддержку внешнеполитического курса США. Самым ярким примером геополитической ориентации могут служить демонстрации южнокорейских протестантов во время скандала, связанного с ядерной программой Северной Кореи. В то время как в КНДР проходили антиамериканские шествия, на плакатах у протестантов Южной Кореи было написано, что корейцы поддерживают борьбу США с международными террористами, войну с Ираком и замораживание ядерных объектов Пхеньяна. В Корею протестанты были западниками еще в начале XX в. Для них принятие протестантской веры означало приобщение к евро-американской цивилизации. Во многом это объясняется традиционно крепкими и развитыми связями Кореи с Америкой, которая, по крайней мере в отношении экономического процветания, была примером для подражания. Со свойственным корейцам проповедническим пылом они и сейчас отстаивают запад-

ные ценности, испытывая гордость за южнокорейскую демократию. Характерно, что корейская диаспора в США объединяется именно вокруг протестантских церквей, например, вокруг движения «Благодать» («Grace»), распространенного в США и России.

Лишь в немногих государствах Евразии протестанты пользуются полной свободой в своей деятельности, в большинстве стран континента политика колеблется от мягкой дискриминации до суровых репрессий в отношении «западных миссионеров и нетрадиционных сект». В одних странах протестанты подвергаются жестким репрессиям, как в Китае или во Вьетнаме, в других власти отступают перед натиском консервативной глобализации. Не в силах сокрушить церкви со столь продуманной и бескомпромиссной общественно-политической позицией, светские власти в посттоталитарных государствах вынуждены частично признавать право протестантов на существование. Чиновники в тоталитарных обществах давно осознали необходимость создания союзов протестантских церквей, лояльных власти. Государство старается приручить и отдельные общины, но среди множества протестантов разных направлений все же остаются неконформисты. Глобализация преодолевает государственные барьеры и политику чиновничества, запрещающую свободное развитие религии. Закономерный и неизбежный процесс глобализации идет вразрез с идеологической политикой властей, будь то неосоциализм в Китае или возрождение местных национальных традиций в стиле восточной деспотии, как в Туркмении. Протестантские церкви стали первыми вестниками процесса грядущего освобождения поработанных обществ.

В Китае дискриминация по отношению к протестантам в последнее десятилетие стала более жесткой и ориентированной на определенные ключевые религиозные группы. Мировая общественность, часто обсуждающая быстрый экономический рост Китая, практически не обращает внимания на факты беспрецедентных в современном обществе гонений на христиан и приверженцев других

религий. Руководство КНР проводит сейчас самую агрессивную антирелигиозную политику среди всех стран Азиатского региона. Особенно это стало очевидно после принятия в октябре 1999 г. закона о борьбе с сектами. Был определен список тех движений, которые считаются «еретическими культами», запрещенными на территории Китая. Управление общественной безопасности КНР объявило «плохими сектами» по крайней мере 16 протестантских групп, подпольно действующих в стране. А в 2000 г. министр безопасности Цзи Чунван приказал полиции задерживать «служителей враждебных культов, сепаратистов и религиозных экстремистов» — так называют прихожан, которые посещают общины, не входящие в Автокефальную протестантскую церковь, верную властям.

В Китае пасторам приходится бороться с чиновничьим произволом так же, как это было в России в конце 40-х годов после того, как в 1944 г. был создан один официальный послушный властям протестантский союз — Всероссийский совет евангельских христиан-баптистов, куда вошли и пятидесятники. В Китае уже многие годы продолжается кампания против верующих, не относящихся к разрешенным коллаборационистским церквям — Национальной католической и Автокефальной протестантской. Центром религиозной оппозиции властям стала провинция Хэнань, в которой находится наибольшее количество нелегальных протестантских модельных домов, расположенных, как правило, в частных квартирах.

Подпольные церкви разгоняются китайскими властями даже в таких крупных «капиталистических» мегаполисах, как Шанхай. В январе 2003 г. Управление общественной безопасности Шанхая арестовало более 20 прихожан подпольной протестантской общины, а их лидера Сю Гусиня отправило на полтора года в лагерь трудового перевоспитания за отказ подчиняться правительственным запретам на домашние молитвенные собрания. И хотя впоследствии верующих отпустили, хозяин дома, где собиралась церковь, был посажен в тюрьму.

Политика в отношении пятидесятников отличается особой жестокостью, так как в силу своей социальной активности они представляют большую угрозу для коммунистического государства. Из-за их экстатического богослужения власти стараются представить харизматов «новым религиозным движением», а суды выносят приговоры, способные испугать общественность. Подобную политику в отношении пятидесятников проводили и советские пропагандисты и органы безопасности.

События, происходившие в Китае в ноябре 2002 г., очень похожи на историю с пятидесятниками в Советском Союзе. Одного из самых уважаемых лидеров христиан веры евангельской епископа Ивана Федотова отправили в тюрьму по абсурдному обвинению в жертвоприношении детей во время богослужений. В начале 2002 г. в КНР были арестованы 17 активистов протестантской группы «Хуанань цзяохуэй» («Южнокитайской церкви»), которая насчитывает около 50 тыс. последователей. Первоначально было вынесено пять смертных приговоров по обвинению в участии в «зловредной секте». Но в ноябре того же года суд все же отменил высшую меру наказания. По мнению Гонконгского информационного центра по правам человека, который поддерживает постоянные контакты с верующими в КНР, этот политический шаг был условием вступления Китая во Всемирную торговую организацию. Однако руководителя группы Гунь Шэнляна суд провинции Хубэй приговорил к пожизненному заключению по ложным обвинениям в изнасиловании и причинении ущерба здоровью. Пресвитеры Сю Фумин и Ху Йон получили пожизненное лишение свободы по обвинению в причинении ущерба здоровью, а Гун Банкунь и Ли Ин приговорены к 15 годам тюрьмы. Еще восемь протестантов получили сроки менее 15 лет. В 2001 г. двоим пасторам «Южнокитайской церкви» все же не удалось избежать смертного приговора, и они были казнены. В канун 2003 г. власти Китая закрыли или разрушили не менее 3 тыс. церквей и молитвенных домов в г. Вэньчжоу (провинция Чжэцзян).

Особенно яростным гонениям подвергаются харизматические церкви, членов которых китайцы называют «крикунами». Одним из крупнейших харизматических движений является группа «Хухань пай». По информации ее последователей членами этой церкви себя считают около 500 тыс. человек по всему Китаю. «Хухань пай» — старейшая протестантская церковь в КНР, возникшая в 20-х годах XX в. Тогда же верующих стали называть «крикунами» за практику хором восклицать «Господь Иисус!» во время молитвенных собраний. После прихода в 1949 г. к власти коммунистов «крикуны» отказались войти в сформированные правительством «патриотические ассоциации верующих», назвав их «проявлением сатанизма». В мае 1983 г. специальным постановлением китайское правительство объявило «Хухань пай» «контрреволюционной группой», после чего многие члены церкви подверглись репрессиям. Последний громкий процесс над китайскими харизматами состоялся в сентябре 2003 г. Гонконгский бизнесмен Ли Гунанцян предстал перед судом в китайском городе Фуцин (провинция Фуцзянь) за то, что привез 33 тыс. экземпляров Библии, предназначенных для нелегальной общины «Хухань пай» в этом районе КНР.

Среди стран Юго-Восточной Азии особой жестокостью по отношению к протестантским церквям отличается **Вьетнам**. В Хошимине полиция препятствует строительству домов молитвы, а женщины из числа монтаньяров (горных вьетнамцев традиционно христианского вероисповедания) подвергаются принудительной стерилизации.

В **государствах Средней Азии** враждебная политика власти по отношению к новым религиозным движениям медленно меняется в сторону молчаливого признания протестантских церквей. Например, в июле 2000 г. сотрудник Совета по делам религий Туркмении Меред Чарияров сказал в интервью Кестонской службе новостей, что баптисты, адвентисты и пятидесятники — «мирные люди», чья деятельность не угрожает туркменскому государству. Он сказал, что некоторые из них ранее хотели примкнуть к оппозиции, но «мы побеседовали с ними об

этом», и теперь власти уже могут не беспокоиться по этому поводу. Наряду с этим известно множество случаев нападений милиции на места проведения богослужений и угроз в адрес оппозиционно настроенных верующих. Нетерпимостью отличается позиция чиновников в Узбекистане, где были случаи увольнения учителей-протестантов из школ в автономной республике Каракалпакстан на северо-западе страны. Представители власти заявляли, что в исламской стране протестанты не имеют права преподавать. Для Казахстана характерна гибкая политика по отношению к религиозным меньшинствам, больше похожая на ситуацию, которая сложилась в России.

Многочисленные протестантские группы в **России** и **странах СНГ** активно выступают в защиту своих прав и успешно обходят жесткое религиозное законодательство, делая его декларативным. В частности, в 1997 г. был принят закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», согласно которому организации с менее чем 15-летним сроком существования теряли права юридического лица. Выступления протестантов и католиков привели к тому, что были признаны незыблемыми права централизованных организаций, т. е. ассоциаций и союзов, куда вошли все небольшие недавно возникшие церкви. То же повторилось в Белоруссии, где был принят аналогичный российскому закон о религиозных организациях. Правда, согласно белорусскому закону для того чтобы получить все юридические права, церкви нужно было действовать на территории страны не менее 20 лет. Белорусские протестанты выразили свою политическую позицию более консолидированно, чем российские. Лично к президенту Александру Лукашенко обратились лидеры Союза баптистов, Союза пятидесятников, Ассоциации Полного Евангелия и Церкви адвентистов седьмого дня. В открытом письме они высказали возмущение тем, что власти отдают предпочтение Православной церкви, и отметили, что протестантские церкви играют ведущую роль в жизни Белоруссии начиная с XV в. В итоге представители властей заверили, что ни одна зарегистрированная

до принятия этого закона религиозная организация своих прав не потеряет.

Государство вынуждено учитывать общественную активность протестантских церквей, их участие в социальной работе, а также позицию отстаивания своих прав при подчеркнутом уважении к власти. Принцип «чья власть, того и религия» наиболее активными представителями церквей переворачивается наоборот. В рамках демократической системы избиратель-протестант начинает приобретать особое значение. Например, во время выборов в Госдуму в 1999 г. методистская община Екатеринбурга активно поддержала партию «Яблоко», что вызвало нарекания властей и чуть не привело к роспуску церкви, так как закон запрещает религиозным организациям заниматься политической деятельностью. В постперестроечный период большая часть пасторов активно выступала за президента Ельцина и агитировала против коммунистов.

Новые миссионерские церкви, отстаившие свое право быть частью общества, сталкиваются с ксенофобскими аргументами националистически настроенной части населения. «Патриоты» требуют прекратить создание общин и групп на территории, которая считается ареалом распространения исторической религии данного народа. Большая часть общества часто молча соглашается с тем, что протестанты — это опасная секта. Многие противники сект считают себя в лучшем случае приверженцами православной, мусульманской или индуистской культуры. Большинство же тех, к кому они обращаются за поддержкой, вообще не соблюдают регулярно никаких религиозных обрядов. В связи с распространением западных ценностей и процессом глобализации люди становятся агностиками, атеистами или же оккультистами на уровне обывательского восприятия. Другая часть общества, секуляризовавшись, оказывается вполне готовой почвой для миссионерской деятельности баптиста, евангелиста, пятидесятника или пресвитерианина. Для России, Казахстана, Кореи, Китая и многих других стран характерен действенный протестантский упрек: «Как вы можете ругать нас

и отвергать нашу веру, если вы не исполняете предписаний исконной религии ваших же предков?».

В Индии регулярно происходят нападения представителей радикальных индуистских группировок на протестантских проповедников. Индуисты чувствуют угрозу, которая исходит извне, тем более что в Индии есть уже два штата, где протестантские церкви заняли ведущее положение. Так, в индийском городе Килиманур вместе с верующими 15 января 2003 г. был избит американский миссионер Джозеф Купер.

В России православные верующие регулярно устраивают пикеты там, где протестанты проводят свои богослужения или строят молитвенные дома.

Протестанты берут на себя роль прагматиков в отношении собственной национальной истории. Переосмысление ведет к провозглашению новой эпохи — в харизматическом варианте (самом радикальном) это звучит так: наша страна будет пятидесятилетней, все граждане должны быть христианами и избирать верующих политиков, будь это в Корее или на Украине. Обретя почву под ногами, т. е. уже на следующем этапе, миссионер перерабатывает традиции, обычаи и культуру той страны, где он живет, в модернизированном христианском духе. Протестантский проповедник заново возвращает светскому человеку разрушающегося традиционного общества его национальную религиозность. С поразительной гибкостью и быстротой евангельская церковь впитывает местный колорит, призывает уважать свою историю, находя в ней самые неожиданные примеры «протестантских» прототипов.

Культурная ассимиляция церкви в окружающем обществе происходит в церквях различных направлений по-разному и, помимо многих других факторов, зависит также от уровня образования самих миссионеров, от того, к какому вероучительному течению или движению внутри общего течения они принадлежат, какую евангелизаторскую школу они прошли.

Замкнутостью и жестко установленным своеобразным стилем поведения часто отличаются корейские церкви.

С точки зрения многих исследователей корейские христиане, находясь в эмиграции (в Америке, Австралии, России или странах бывшего СССР), не смешиваются с иноплеменными единоверцами, а создают собственные, чисто корейские приходы.

Баптистские церкви подразделяются на существовавшие еще при тоталитарном обществе (и консервативные по своей идеологии) и на возникшие на волне религиозного пробуждения 90-х годов (либеральные).

Украинский или русский пятидесятник, как правило, стремится создать общину именно с национальными либо региональными особенностями, как, впрочем, и русский или украинский евангелист. При этом украинский баптист, происходящий из более старой и авторитетной, чем в России, церкви, часто более консервативен, чем русский проповедник. Миссионер из США чаще старается построить церковь по американскому образцу в любом из протестантских направлений, пока во главе общины не появится национальный пастор.

Зарубежные миссии разделяются на объединения, где административная система построена на жестком принципе иерархического соподчинения, и на организуемые по принципу ассоциаций и дающие большую автономию церквам. Если головная миссионерская церковь из-за рубежа становится строгим контролером, общине объективно труднее интегрироваться в окружающее общество. К такого рода церквам можно отнести миссии «Часовня на Голгофе» («Calvary Chapel International»), «Глобальная стратегия», корейские общины. Свободная структура у общин Всемирного евангельского альянса и у церквей, которые были организованы отдельными харизматическими проповедниками (такими, как Боб Вайнер). Шведские и норвежские миссионеры также предоставляют автономию новым церквам во всем, кроме основных мировоззренческих постулатов.

Большинство миссионеров независимо от своей принадлежности к какой-либо миссии принимают участие в процессе трансформации традиционных культурных

ценностей. Протестанты находят положительные этические примеры и в конфуцианстве, и в буддизме, и в исламе. То, что происходит с сознанием верующего русского или китайца, отнюдь не является обыкновенной американизацией с налетом местного колорита. На российском Дальнем Востоке это очевидно даже в тех общинах, которые в Хабаровске и Благовещенске состоят только из китайцев. Миссионеры стараются создать отдельную национальную общину, говорящую на родном языке. И совсем неудивительно, если именно китайские протестанты будут сохранять культуру китайской иероглифики.

В Китае, где протестантизм стал религией сотен тысяч еще в 20-х годах XX в., сведения о современном мировоззрении пасторов церковей почти не выходят за пределы страны. Однако идеология китайских протестантов с момента возникновения церковей складывалась под воздействием мощного патриотического движения. Китайцы боролись с иностранными миссионерами за национальную церковь. И достигли в этом успеха. Летом 1950 г. 40 видных китайских христиан под руководством его преподавателя У Яоцзуна подписали декларацию «Усилия, которые должны приложить китайские христиане для создания нового Китая». Декларация призывала протестантских пасторов и всех верующих самим управлять своей церковью, поддерживать ее миссионерскую направленность и помогать ей в финансовом отношении. Эти принципы позднее стали известны как «тройная независимость». Они получили живой отклик среди китайских христиан, и вскоре Патриотическое движение за «тройную независимость» широко распространилось по всей стране. В июле 1954 г. в Пекине была проведена Национальная конференция китайских христиан, провозгласившая образование комитета Патриотического движения за «тройную независимость» в Шанхае и избрала председателем комитета У Яоцзуна.

Уже в то время, которое можно назвать подъемом национального протестантского движения, в КНР согласно статистическим данным насчитывалось около 700 тыс.

протестантов. После окончания «культурной революции», когда вновь стала проводиться политика свободы вероисповедания, были отреставрированы церкви и возобновлена их деятельность, число протестантов в стране достигло миллиона.

В **Корее** мысль о том, что должна существовать собственная церковь со своими особенностями, стала появляться еще в конце XIX в. Первыми протестантскими проповедниками были японцы, а многие корейцы были настроены резко антияпонски. Позднее решающую роль в христианской миссии сыграли американцы, которые несли с собой западный образ жизни, в начале прошлого века абсолютно чуждый большинству корейского населения. Несмотря на это, патриотам, которые хотели быть корейцами по культуре и протестантами по вере, удалось создать жизнеспособные национальные церкви. В эпоху колониального господства японцев некоторые протестанты, среди которых были пресвитериане и методисты, соглашались участвовать в языческих синтоистских обрядах в честь японского императора. Другие верующие выступали против оккупантов. И только в протестантских общинах продолжала звучать корейская речь, евангельская литература выходила на разговорном языке, набранном корейским алфавитом, а не малодоступной для масс иероглификой. Так протестанты стали активными участниками корейского освободительного движения.

Когда борьба за независимость от оккупантов ушла в прошлое, оказалось, что протестантские проповедники сумели задеть глубокие струны в душе корейцев. Церкви в Южной Корее полностью переняли особенности корейского быта, уклада жизни и стиля общения. В особенности это проявляется у пресвитериан и пятидесятников. Первоначально эти церкви были основаны американскими миссионерами, среди которых были и американские корейцы, однако в процессе становления церковей их южнокорейское лицо стало проявляться все ярче. Когда кореец говорит по-английски или по-русски, называет себя «христианином», это почти всегда означает, что он явля-

ется именно протестантом, а не католиком или, скажем, православным. Это связано с тем, что протестантизм и католицизм рассматриваются как две отдельные религии. Протестанты именуют свое вероучение «кидокк» («Учение Христа»), в то время как католики следуют более ранней традиции, восходящей еще к первым миссионерам, и именуют себя последователями «чхончжуг», что переводится как «Учение Небесного владыки».

В эпоху модернизации корейского общества и большого экономического скачка именно национальные церкви стали основанием для протестантской революции в Южной Корее 70-х, 80-х и 90-х годов. В Северной Корее церкви находятся в глубоком подполье. Только в середине 80-х власти КНДР вновь открыли несколько церквей, деятельность которых, разумеется, жестко контролируется спецслужбами и подчиняется в первую очередь внешне-пропагандистским задачам. И конформисты, и подпольщики также являются носителями идей демократии, но с корейским лицом, и в своих проповедях используют совсем не образ Билли Грэма — они с гордостью рассказывают о том, что родители северокорейского лидера Ким Ир Сена были протестантами.

В Индии протестанты делают шаги навстречу индуизму, выказывая уважение местным святым. Протестантские лидеры принимали активное участие в торжествах по случаю юбилея индуистской святой Маты Амританандамайи в штате Керала в конце сентября 2003 г. Пасторы призывали почитать ее в качестве «живого символа вселенского материнства».

Примером успешной культурной интеграции является большая миссионерская церковь христиан веры евангельской в Казахстане «Новая Жизнь», которую создали миссионеры с Украины. Сейчас большинство в ней составляют казахи, и богослужение происходит на казахском и русском языках. В Алма-Ате действует пятидесятническая церковь, где богослужение проводится только на родном языке, так как христиане-казахи почти не знают русского. При церкви «Новая Жизнь» создана уйгурская

община «Тюркский джамаат», что буквально переводится как тюркская община (уйгуры — народность, проживающая на территории Казахстана и Синьцзян-Уйгурского автономного района Китая).

В национальных республиках России, на Северном Кавказе и в отношении народов Крайнего Севера также применяются общие методы миссионерской работы, характерные для всех стран: изучается язык народа, на этом языке проводятся богослужения и занятия библейских групп, в неформальной обстановке поются национальные песни, используются национальные танцы, одежда и самые разные культурные формы от традиционного чаепития в Башкирии до местных музыкальных инструментов и ритмов в прославлении на Северном Кавказе и в среде малочисленных народов на Дальнем Востоке. Обычаи и праздники, связанные с языческим, буддийским, мусульманским либо индуистским прошлым народа, часто становятся праздниками новой веры так же легко, как в эпоху Римской империи праздник бога Митры стал Рождеством. Лидер церкви «Слово Веры» в Горно-Алтайске говорит с шаманистами на их языке. Алтайцы, по словам пастора Валерия Тулусоева, полагают, что существует злой бог Эрлик, а доброго бога, который живет на небе, лучше не будить. Когда он просыпается, то кидается в алтайцев льдом. По этой причине лучше обращаться к Эрлику, чем к небесному богу. Пастор проповедует о том, что Иисус Христос является тем небесным богом, который любит всех и к которому можно обращаться всегда. Только тогда алтайцы говорят: «Это интересно, надо подумать». И лишь потом каются и обращаются в христианскую веру. Пятидесятнические миссионеры уверены, что алтайскую культуру необходимо отделить от идолопоклонства и сохранить для верующих национальную одежду, язык и Библию на родном языке. В церкви «Новая Жизнь», которая занимается миссией в Республике Алтай, во время музыкального служения используются алтайские народные инструменты — тапшур, икили, камус. Члены церкви сочиняют христианские песни на алтайском языке и поют их с помощью тра-

диционного для ойротов (самоназвание алтайцев) горлового пения. Как считают члены церкви, у горлового пения особая техника и духовное содержание, так как с его помощью испокон веков передавались героический эпос алтайского народа и его древние сказания. Администратор церкви Иларион Карамаев понимает священный для всех ойротов «Дух Алтая» — «Алтай-Кутай» как постоянное благодарение Богу за красоту природы, так как особенность души алтайца всегда будет связана с величественными горами. Пресвитериане-корейцы Горного Алтая объясняют ойротам, что в Южной Корее тоже был шаманизм. Однако протестанты победили идолопоклонство и смогли сделать страну обильной и свободной.

В среде российских протестантов большое значение имеет процесс формирования новых патриотических ценностей. Он стал прямым следствием ломки государственных и культурных границ. Зарубежные миссионеры и российские пасторы подчеркивают наличие христианской веры в России на протяжении тысячи лет, хотя в истинности крещения высказывают сомнения. Духовные корни евангельского учения приобретают в устах пасторов самые различные оттенки: источник истинной проповеди Слова Божьего находят в открытости святых народу (обычно пресвитеры называют имя преподобного Сергия Радонежского), в деятельности средневековых сектантов (стригольников в Новгороде XVI в.), которые хотели жить только по Евангелию. Однако началом полномасштабной евангелизации в России все же считается перевод Библии на русский язык в середине XIX в. Абсолютное большинство протестантов с большим уважением относятся к евангелизационной деятельности православного священника протоиерея Александра Меня и читают его книги. Некоторые из пресвитеров-патриотов в российской провинции проявляют свой консерватизм тем, что обращаются к православному благочестию, к православному ритму песнопений.

Новое мировосприятие можно выразить словами пастора пятидесятнической Церкви Христа Сергея Говорова,

сказанными в интервью автору настоящей статьи в Новосибирске: «Мы полноправные граждане своей страны и хотим обогатить наше общество и государство. Мы также дети своих отцов и русские люди. У нас есть духовная преемственность и верность первоначально, т. е. Иисусу и его апостолам. Именно эта преемственность имеет для нас исключительное значение». Понятие патриотизма в устах протестантского пастора становится синонимом полезной общественной деятельности: «Патриот — это тот, кто осознает актуальные вопросы и помогает оздоровлению современной жизни». Поиск образа собственной церкви во всем многообразии российской культурной жизни приводит к тому, что каждая община находит что-то свое. Пастор Говоров подчеркивает: «Русские народные праздники, шумные и веселые, — это и есть русская культура. Все говорить полусшепотом — это уже православная традиция, где главное чинность, а ведь бурное проявление радости — в самом сердце славянской культуры». Общим мнением протестантских пресвитеров является то, что Православная церковь не дала бы им свободы для творчества и для открытой евангельской проповеди. Наряду с этим баптисты, евангельские христиане, пятидесятники и харизматы читают не только книги американских и русских проповедников, но и труды отцов Церкви, в особенности св. Иоанна Златоуста и блаженного Августина.

В мире возникла новая, еще не исследованная проблема возникновения феномена протестантской культуры. Она, бесспорно, уводит от традиционных корней религии, лишает богатства аскетической и молитвенной практики католичества и православия, уводит от глубины практик индуизма, дзэн-буддизма, тхеравады и уникальности народного язычества. Нечто трансцендентное и накопленное вековым опытом становится в руках протестантского пастора технологичным, простым и практичным. Какие плоды принесет бурно развивающаяся современная протестантская культура, способна ли она создать памятники искусства, художественной литературы, философии и богословия в государствах на территории Евразии, куда про-

тестантизм пришел по историческим меркам совсем недавно? Этот вопрос пока остается без ответа. Молодая протестантская культура еще долго будет подвержена мировоззренческим и культурным крайностям. Характерный пример — минимализм в архитектуре американских и европейских церквей, с одной стороны, и монументальный псевдоправославный стиль домов молитвы в России, на крыше которых можно увидеть колокольню.

В большинстве стран церкви евангельского направления становятся второй религией после традиционной, если судить по количеству верующих, постоянно посещающих богослужения. Современная протестантская мистика чрезвычайной близости к Богу, простоты обращения к Нему и получения от Него просимых благ оказывается востребованной в самых разных обществах. Согласно статистике количество евангельских церквей (в особенности пятидесятников и харизматов) в различных странах Средней и Юго-Восточной Азии, Латинской Америки постоянно растет.

Подавляющее большинство среди верующих составляют протестанты в Южной Корее. А число последователей евангельских церквей приближается к 30% населения. Самыми крупными протестантскими группами в начале 90-х годов прошлого века были две пресвитерианские церкви (по 2 млн членов каждая). В Южной Корее также действует еще 12 крупных (не менее 200 тыс. прихожан) церквей. На втором месте по количеству протестантов стоит Китай — в КНР около 58 млн верующих, или 5% населения. В других странах Юго-Восточной Азии число христиан евангельского направления также внушительно, если учесть, что в эти традиционные общества протестантизм проникал одновременно с западной цивилизацией за последние полвека. В Индонезии сейчас 17 млн верующих (9% населения), в Индии — 16 млн (2%), в Мьянме — 2,2 млн (5%), в Японии — 1,4 млн (1%). На Филиппинах католическую церковь постепенно оттесняют многочисленные харизматические церкви — протестантов там уже 5 млн (8% населения). В ближайшем будущем протестанты могут

стать одной из общественно значимых сил в таких странах, как Малайзия, Тайвань, Вьетнам, Таиланд, Сингапур, Непал и Шри-Ланка. Самым сложным полем для миссионерской деятельности остаются мусульманские государства, где действуют тоталитарные режимы и ислам является действительно сильной и влиятельной государственной религией большинства. Например, в Саудовской Аравии подавляющее большинство протестантов — представители некоренного населения страны. Однако в Пакистане, по данным статистики, насчитывается около 1 млн протестантов, и среди них есть бывшие мусульмане, тайно обратившиеся в христианство.

В корне отличается религиозная ситуация в бывших советских республиках Средней Азии — в Таджикистане, Казахстане, Туркмении, а также в Азербайджане. Жесткие тоталитарные режимы в этих государствах и националистические движения, поддерживаемые властью, подавляют свободу совести. При этом ислам за годы советской власти уже успел потерять там влияние, мусульманская традиция прервалась, и установилась вполне светская диктатура. Церкви в Средней Азии быстрее преодолевают социальные барьеры. Точно так же в российском Дагестане мусульмане и атеисты из исламских семей приходят на богослужения в харизматическую церковь и крестятся. Одни скрывают это от родных, а для других обращение в другую веру уже не играет столь отрицательной роли и не означает потери национальной идентичности. Но независимо от реальной или провозглашенной политики власти контроль за религиозными организациями не приводит к свертыванию их деятельности — группы неопитов укрепляются в соответствии с условиями существования «гонимой церкви».

Для жителей Средней и Юго-Восточной Азии нельзя представить более чужой религии и культуры, чем протестантская. Она была принесена в государства, где господствовала восточная традиция, по большей части американскими проповедниками либо преподносилась в американском варианте другими миссионерами, которые были

связаны с миссионерскими центрами в Европе, США, Канаде и Австралии. В традиционном обществе успех протестантизма связан прежде всего с тем, что в них еще не до конца потеряно понятие веры в Бога. Проповедник может легко апеллировать к наличию веры и отсутствию практики по ее исполнению. В Европе секуляризация вытравила традиционную религиозность, а поэтому миссионеру-протестанту труднее найти путь к сердцу европейца с помощью речи о Боге. Западного человека нужно подводить к осознанной вере с помощью культурно-психологических методов. В азиатских государствах вера предвзряет культурный переворот в сознании верующего. По этой причине у протестантов с их акцентом на «спасении верой» и многообразием миссионерских методов есть возможность стать одной из главных религий в ряде крупных стран Юго-Восточной Азии.

Российский протестантизм находится еще на пути к своему триумфу, а союзы евангельских церквей все больше приобретают общественное значение. Безусловно, Россия пока отстает от Украины по числу верующих (украинских протестантов уже более полутора миллионов), однако, по подсчетам самих лидеров баптистов и пятидесятников, число прихожан составляет 500—800 тыс. человек, и в ближайшие годы может увеличиться в два-три раза. Религиозная жизнь в России отражает весь спектр процессов распространения протестантизма на просторах Евразии благодаря различию культурного уровня в регионах и своеобразию политики местных властей в области религии, которая может быть как репрессивной, так и вполне толерантной. Процессы, происходящие с российскими протестантами, сравнимы с существованием новых церквей в традиционных азиатских обществах, тоталитарных или посттоталитарных. Сходство есть и в отношении власти и общества к появившимся «сектам», и в состоянии общественного сознания, с которым сталкиваются проповедники. При этом Россию нельзя назвать ни западным, ни традиционным государством — это скорее общество переходного типа, которое сложилось практически во

всех странах бывшего социалистического лагеря. В посткоммунистическом обществе, как правило, уже нет настоящей традиционности, и в менталитете россиян атеизм перемешан с православием. Проявления тоталитарных методов управления и воздействия на инакомыслящих, враждебность по отношению к «деструктивным сектам», под которыми подразумеваются и новые религиозные движения, и вполне уважаемые протестантские церкви, сближают Россию с многими азиатскими государствами. Несмотря на это, в российском обществе существует слой, который был исторически воспитан на уважении к ценностям западной культуры. А многие региональные лидеры с одинаковым равнодушием относятся и к православным акциям, и к протестантским «Маршам Иисуса», так как, по их мнению, власть, следуя принципу отделения церкви от государства, должна отражать интересы граждан всех конфессий.

Протестантские церкви — новая заметная сила в разных странах мира. Процесс глобализации стал для протестантизма своеобразным рычагом, с помощью которого миссионеры в кратчайшие сроки завоевывали общество в той или иной стране. Пятидесятники часто шли впереди проповедников других евангельских течений, и их быстро растущая численность намного превышает количество верующих в общинах других евангельских направлений. Протестантам удалось создать новые институты, хорошо приспособленные для деятельности в условиях глобального пространства, где «для Христа нет границ». Это многочисленные миссии и ассоциации с разветвленной структурой, напоминающей систему транснациональных корпораций. Пятидесятники и харизматы первыми почувствовали, что в рамках нового постиндустриального общества каждый христианин вполне способен добиться успеха и процветания, а церковь преуспевающих людей будет пользоваться значительным влиянием и уважением в обществе. Кроме того, это даст возможность проповедовать миллионам с помощью радио и телевидения, а также приобрести необходимую силу для противостояния враждеб-

но настроенным властям. Пятидесятнические лидеры доказали, что способны не только отделять культуру от веры, но и сохранять культурные ценности обращенного народа. Добившись успеха в области миссии, приняв на вооружение экономическое благополучие, а также сделав национальные традиции частью общинной жизни, проповедники по-прежнему резко отделяют церковь от остального мира. Приверженность фундаментальным евангельским ценностям заставляет пасторов проводить четкую грань между библейскими процветанием и культурой — и процветанием и культурой в светском обществе, которые вызваны и обусловлены только грехом. В своих проповедях протестанты отказываются от диалога с «миром», они его покоряют.

В XX в. родилось такое уникальное явление, как протестантский глобализм. Христианская глобализация взяла все лучшее и нравственно приемлемое из молодежной культуры и прагматичного американского экспансионизма. Протестантские церкви в определенный момент развития общества стали индикатором его готовности к преобразованиям в сторону увеличения прав и свобод граждан. Члены церквей обычно голосуют за демократических кандидатов, антикоммунистически настроены и выступают за либеральную экономику. Кроме того, протестанты успешно привлекают к себе естественных носителей демократизма — молодежь. А молодые люди в наибольшей степени жаждут социальной активности в быстро меняющемся обществе. Протестантская революция изменила мировоззрение жителей традиционных обществ, их культуру и образ жизни, а также заставила бороться за свои права в новом меняющемся мире, где все должно быть открыто и доступно, в особенности для христианина.

Примечания

¹ *Иванов П.* В одной руке — Библия, в другой — газета: Представители Церкви провели экуменическую встречу, посвященную проблемам глобализации // НГ-Религии. — 2003. — 19 нояб.

² Заявления доктора Райзера прозвучали в ходе встречи в Отделе внешних церковных связей Московского патриархата, состоявшейся 8 июля 2003 г. в Москве (по сообщению «Благовест-Инфо» 10 июля 2003 г.).

Католический ответ на вызов глобализации в Евразии

АЛЕКСЕЙ ЮДИН

Глобализация и Католическая церковь

Тема «Католическая церковь и процессы глобализации» обладает рядом особенностей, которые изначально должны быть четко обозначены.

Как таковая глобализация в экономической и политической терминологии сегодняшнего дня — явление, оформившееся в последнее десятилетие. Соответственно рефлексия этого явления в учительстве и особенно в социальной мысли Католической церкви только началась. Однако в католической мысли последнего десятилетия уже обозначилась дискуссия по этому вопросу, к тому же существует ряд непосредственных суждений о глобализации как Папы Иоанна Павла II, так и стороны некоторых видных иерархов церкви.

Вместе с тем необходимо отметить, что современная глобализация не появилась из ниоткуда, она стала логическим развитием проекта модернизации, стартовавшего в европейской культуре Нового времени. Сегодня глобализацию вполне можно рассматривать как некую высшую стадию этого проекта. Как известно, отношения Католической церкви с политической, социальной и экономической культурой европейского «модерна» были крайне напряженными вплоть до 60-х годов XX в. Более полутора столетий официальное учение Католической церкви находилось в состоянии обостренной полемики и прямого обличения ценностей европейского «модерна». Вспомним в связи с этим знаменитую энциклику Папы Пия IX *Quan-*

ta cura с ее приложением Syllabus (1864 г.), содержащим обличения «главнейших заблуждений» либеральной политической культуры XIX в., а также борьбу с «модернизмом», т. е. с мировоззренческим влиянием «модерна» в католическом богословии на переломе XIX—XX вв.

Только II Ватиканский собор (1962—1965 гг.) снял многие из этих противоречий, дав возможность церкви выйти из состояния глубокой обороны и начать диалог с современным обществом. При этом вопрос о ценностных системах этого общества не был решен однозначно в смысле их полного принятия, однако такие явления, как демократия, религиозная свобода, экуменизм, были полностью реабилитированы и приняты католическим сознанием в качестве объективных ценностей. Таким образом, со времени II Ватиканского собора Католическая церковь предпочла для себя своего рода форму «ассоциированного участия» в проекте модернизации, что, конечно, не устранило полностью определенный «анти-модернистский» потенциал в разных сферах ее сегодняшней жизни.

Вместе с тем «различение знаков времени» или принятие их «вызова» ни в коей мере не может быть уподоблено их пассивному и некритическому усвоению в сегодняшнем учительстве Католической церкви. Мы видим, что различные документы нынешнего понтификата при неизменном стремлении продолжать диалог с современным миром жестко критикуют многие установки современной либеральной и индивидуалистической культуры, в том числе неолиберальные парадигмы модернизации и глобализации. Процессы современной глобализации для официального мировоззрения Католической церкви предстают в весьма неоднозначном свете. Для характеристики общего подхода Католической церкви к процессам глобализации необходимо прежде всего отметить отсутствие ее однозначного осуждения или неприятия. Первые суждения Папы Иоанна Павла II по этому вопросу прозвучали в документах конца 90-х годов. О феномене глобализации говорится в двух постсинодальных обращениях Папы

Иоанна Павла II *Ecclesia in America* (22 января 1999 г.) и *Ecclesia in Asia* (6 ноября 1999 г.). Глобализация рассматривается в этих документах как объективный структурный процесс, развивающийся в современном мире и имеющий преимущественно экономические параметры. Однако этические и культурные аспекты этого процесса могут быть как позитивными, так и негативными. «Посредством своего социального учения Церковь вносит действенный вклад в решение проблем, явленных современной глобализованной экономикой. Ее нравственный подход в этой области основывается на трех основополагающих принципах — человеческом достоинстве, солидарности и subsidiarности», — отмечается в документе *Ecclesia in America*. Развивая позитивный потенциал глобализации, Церковь призвана «не только способствовать росту интеграции между народами, тем самым помогая создать подлинную глобализованную культуру солидарности, но также сотрудничать всеми законными средствами в деле уменьшения негативных эффектов глобализации» (*Ecclesia in America*, 55). К негативным аспектам глобализации относятся господство сильных над слабыми, особенно в экономической сфере, утрата ценностей локальных культур в пользу неправильно истолкованной гомогенизации. В качестве своеобразного лозунга в этих документах был выдвинут принцип «глобализации без маргинализации» по отношению к тем народам и культурам, которые находятся в уязвимом положении по причине их радикального отставания в гонке на модернизацию. В связи с этим подчеркивается опасность того, что «маргинализация» на самом деле превращает так называемый «глобальный мир» в «разделенную планету». Действительно, огромная часть человечества оказывается практически обреченной на изоляцию и маргинализацию в силу объективной или субъективной неспособности полноценно участвовать в процессе интеграции. По отношению к ситуации в Азии в области культурной глобализации особо указывается на опасность «быстрого погружения азиатских обществ в глобальную консумеристскую культуру, которая является как

секуляристской, так и материалистической» (*Ecclesia in Asia*, 39).

Итак, «глобализации солидарности» выступает в качестве католической альтернативы неолиберальной концепции глобализации, которая на поверку оказывается «новым типом колониализма». Такого рода «культурный неоколониализм» пренебрегает различиями культур в рамках всеобщей «гармонии народов» и по сути ведет к стиранию культурных различий народов, а значит, нивелирует их культурную идентичность. Свое видение концепции «глобализации солидарности» Иоанн Павел II раскрыл в речи, произнесенной в День мира 1 января 2002 г.: «Это означает, что необходимо пронизать солидарностью те сплетения экономических, политических и социальных взаимосвязей, которые имеют тенденцию укрепляться под воздействием нынешних процессов глобализации. Эти процессы требуют переосмыслить международное сотрудничество в терминах новой культуры солидарности. Сотрудничество, которое мыслится как семья мира, не может быть сведено к помощи и поддержке... Оно должно выражаться в конкретном и ощутимом усилии солидарности, способном сделать бедных действующими лицами собственного развития и помочь максимально возможному числу людей проявить — в конкретных экономических и политических условиях их жизни — присущую человеческой личности творческую активность, от которой зависит в том числе богатство наций».

Общие подходы в учении Католической церкви по отношению к современным процессам глобализации были развиты и уточнены в концептуальной речи Папы Иоанна Павла II, прозвучавшей 2 мая 2003 г. Собственно, эта речь была обращением к пленарной сессии Папской академии наук, посвященной теме «Управление глобализацией» (*«Governance of Globalization»*). В этой речи Папа вновь подчеркнул тезис о том, что «глобализация сама по себе не является проблемой». Однако «трудности возникают из-за недостатка эффективных механизмов для придания ей правильного направления». Понятию «этически ответст-

венной глобализации, способной рассматривать все народы как равных партнеров, а не как пассивные орудия», Иоанн Павел II противопоставил «тот род глобализации, которая ожесточает положение нуждающихся, которая должным образом не способствует разрешению проблем голода, бедности и социального неравенства, которая оказывается несостоятельной в защите окружающей среды». Аспекты этой неуправляемой глобализации «могут породить радикальные типы реакции, ведущие к избыточному национализму, религиозному фанатизму и даже актам терроризма». В связи с этим Иоанн Павел II считает, что необходимы директивы, «которые твердо поставят глобализацию на службу подлинному развитию человечества в полном уважении к правам и достоинству всех людей». «Это будет служить всему человеческому роду, более не принося выгоду только привилегированному меньшинству, но способствуя возрастанию общего блага всех», — подчеркивается в выступлении Папы. «Подлинный успех глобализации будет оцениваться в той мере, в какой она даст возможность каждому человеку пользоваться основными благами — едой и жильем, образованием и работой, миром и социальным прогрессом, экономическим развитием и справедливостью». «Эта цель, — продолжает Иоанн Павел II, — не может быть достигнута без руководства со стороны международного сообщества и без адекватного регулирования со стороны всемирной политической организации». Последнее утверждение подводит к наиболее болезненному вопросу в дискуссиях о политических аспектах глобализации, а именно — о проекте «мирового правительства» или наднационального «сверхгосударства». Суждение председателя Католической церкви в этом плане особенно интересно. Призыв к созданию «новой конституциональной организации человечества», организации, которая будет в состоянии удовлетворить новые запросы глобализованного мира», вовсе не подразумевает создание некоего «глобального сверхгосударства». Возникновение «новой конституциональной организации человечества», по мысли Иоанна Павла II, должно способство-

вать развитию «уже идущих процессов на упрочение демократического участия [в глобализованной социально-экономической жизни общества] и на содействие политической прозрачности и ответственности».

Примечательна также критика антиглобалистских взглядов, которая исходит от некоторых иерархов Католической церкви. Так, кардинал Норберто Ривера Каррера, архиепископ Мехико, в своем программном выступлении «Глобализация и новая бедность» 21 октября 2002 г. заявил: «Антиглобалистская позиция лишена смысла. Сама по себе, а priori, глобализация не хороша и не плоха; как таковая, она не есть зло. Она также не есть продукт некоего заговора. Глобализация представляет собой структурный процесс, против которого бессильны яростные заклинания, отвержение, глобальное противостояние, моралистические обличения, и тем более бессильно нигилистское и анархистское насилие. Когда речь идет о процессе, который опирается на революцию в области средств коммуникации, повсеместное нарастание взаимозависимости на самых разных уровнях становится неизбежным. В действительности в этом нет никакого зла. Нет зла в том, что благодаря прогрессу науки и техники создаются более широкие и многообразные возможности общения в лоне единой человеческой семьи». Однако это ни в коей мере не умаляет необходимости решения тех проблем, которые обостряются в контексте глобализации, — проблем справедливости, мира, прав человека, экологии, а также солидарного развития народов и мирового управления. «Трудно добиться радикального решения этих сложнейших проблем, если не произойдет возрождения нравственно-религиозных, христианских энергий, способных побудить ум и свободную волю к действительному, страстному, творческому поиску новых форм жизни для каждого человека в отдельности и всех людей в целом», — считает кардинал Норберто Ривера Каррера. При этом необходимо отметить, что в католических кругах слышна и резкая критика глобализации с антиглобалистских позиций. Причем исходит она как «сле-

ва» — от католиков крайне либеральных взглядов и сторонников трансформировавшейся «теологии освобождения», так и «справа» — от внутренних католических «неоинтегрисстов» до открытых адептов лефевризма.

Несколько слов следует также сказать и о тех невольных исторических аналогиях, которые могут возникнуть при рассмотрении темы «Католическая церковь и глобализация». Можно встретить такие термины, как «католическая глобализация», «католический глобальный миссионерский проект», по отношению к евангелизаторской и цивилизационной деятельности Католической церкви. Собственно, и в высказываниях некоторых католических аналитиков порой проскальзывают подобного рода аналогии. Так, в интервью, данном 11 ноября 2002 г. агентству «Fides», редактор католического журнала «Mondo e missione», член Папского института заграничных миссий Пьеро Джеддо сказал: «Церковь по своей сути явилась первым глобализатором, провозглашая Евангелие по всему миру». В докладе «Глобализация и развитие: перспективы христианской социальной доктрины», представленном на интернет-конференции «Глобализация и столкновение идентичностей», известный немецкий политолог Манфред Спикер отметил: «Глобализация не является совершенно новым феноменом. Первая волна глобализации прокатилась уже в конце XV и начале XVI столетий, когда европейцами был обнаружен и колонизирован мир, лежащий за пределами Европы. Строго говоря, это была скорее “европеизация”, чем глобализация, и она направлялась скорее политически, чем экономически». Оговорка Манфреда Спикера очень значима, ибо помогает типологически развести эти совершенно различные по своему генезису процессы. Но даже политический вектор в процессах колонизации мира, ставший реальным для Европы в ходе Великих географических открытий, нуждается в корректировке с учетом своего ярко выраженного религиозного импульса. Совершенно естественно, что в то время политика вдохновлялась религиозными началами. Политическое и экономическое

освоение новых земель было неотделимо от их «религиозного освоения», т. е. от евангелизации населявших их народов. Как сочетались, и сочетались ли вообще в представлениях европейцев туземные культуры с европейской христианской культурой — это вопрос особый (и здесь как раз достаточно аналогий с современным процессом глобализации). Однако как по отношению к первому проекту европейской интеграции — созданию средневековой *christianitas*, так и в отношении европейской колонизации открытых в XV—XVII вв. новых миров Америки, Азии и Африки принципиально важным видится религиозный, евангелизаторский импульс, естественным образом раскрывавший «вселенский потенциал» Католической церкви. По сути это было реализацией христианского миссионерского проекта во всемирном масштабе, и более подходящее название для него, конечно, с европейской точки зрения, — «универсализация».

При этом можно обозначить как сходства, так и отличия католической «универсализации» и современной глобализации. Сближает их общая цель — создание некоего универсального коммуникативного пространства. Однако «универсализация» создавалась на основе религиозно-культурных моделей, а современная глобализация выражается в абсолютизированных экономических параметрах и лишь затем в параметрах политических и культурных. При этом сама по себе глобализация декларативно «внерелигиозна», что вполне отвечает критериям либеральной и неолиберальной социально-экономической парадигмы. Принципиально нерелигиозный (однако не антирелигиозный) характер глобализации обуславливает размытость ее моральных аспектов, что ставит соответствующие проблемы как на общеэтическом, так и на религиозном уровне. Конфликтные соотношения между универсальной или глобальной культурой и местными, национальными культурами существовали в контексте католической «универсализации», существуют они и в процессе нынешней глобализации. В ходе реализации религиозно-цивилизаторского проекта католи-

ческой «универсализации» соотношение доминирующей европейской культуры и местных локальных культур сводилось, как правило, либо к явлению «аккомодации», т. е. адаптации христианства к определенной культуре, либо к полному подавлению и вытеснению локальных культур. Исходя из своего многовекового опыта и развивая модель диалога между различными религиями и культурами, современная Католическая церковь преимущественное внимание уделяет процессу «инкультурации». Инкультурация рассматривается как воплощение евангельской вести в ценностях определенной культуры таким образом, что христианский опыт не только выражает себя в элементах этой культуры, но становится силой, которая ее одухотворяет и направляет. При этом идет двусторонний процесс: создается новое единство и новое религиозное сообщество в контексте данной культуры, а также обогащается вселенское культурное достояние Католической церкви. Как уже говорилось, одним из основных негативных последствий нынешней глобализации является социально-экономическая и культурная «маргинализация», со всей остротой поднимающая вопрос о «выживаемости» местных локальных культур. В этом плане обращение к современному опыту Католической церкви и критическая переоценка как позитивного, так и негативного опыта исторического проекта католической «универсализации» представляются крайне своевременными для необходимой коррекции негативных сторон глобализации.

Особенности католичества на постсоветском пространстве

То, что произошло с Католической церковью в России с начала 1990-х годов до наших дней, представляется процессом уникальным даже на фоне общей динамики политической, социальной и культурной трансформации постсоветского социума. Стремительный рост католической

общины России от трех официально существовавших католических приходов с несколькими сотнями прихожан в конце 80-х до сегодняшней митрополии в составе четырех епархий при официальной статистике в 1,3—1,5 млн верующих не может не обратить на себя внимание. Внешние параметры этого процесса выглядят действительно ошеломляюще и порождают массу вопросов. Соответственно возникают и различные оценки этого явления в религиозной жизни современной России. Для самих российских католиков процессы развития католических структур в стране представляются «возрождением» и совершенно логичным восстановлением Католической церкви в России. Ведь, по неполным данным, в пределах нынешней Российской Федерации до 1917 г. проживали около 800 тыс. католиков.

Антирелигиозная политика коммунистических властей почти полностью разрушила структуры Католической церкви в стране (оставив на территории современной России только два прихода — в Москве и Ленинграде) и привела к колоссальным численным потерям среди католических священнослужителей и мирян. Однако депортации сталинских времен обернулись значительными демографическими переменами, в том числе в «католической географии» России. Таким образом, в 40—50-е годы прошлого века на восточных территориях СССР — на Алтае, в Сибири, в Казахстане образовались новые очаги внутренних католических диаспор.

Их религиозная жизнь имела полулегальный характер и зависела от самоотверженных усилий католических священников, чаще всего принадлежавших к числу репрессированных. Соответственно религиозная культура этих общин и особенности пастырского руководства ими были прежде всего ориентированы на модели выживания и опирались на «незыблемые традиции» Католической церкви. Консерватизм религиозных воззрений и осознание того, что именно католичество обладает мощнейшим вероучительным потенциалом для противостояния как соблазнам современного общества в целом, так и откры-

той агрессии со стороны безбожного коммунистического государства, доминировали во взглядах подавляющего большинства католиков в СССР. Вполне логично было бы предполагать, что в мировоззрении католиков в СССР и далее будет преобладать внутренний «антимодернистский» пафос как реакция противостояния проекту коммунистической «модернизации» и атеизации советского общества. В этом плане уместно привести цитату из статьи латышского богослова Леона-Габриэля Тайванса, анализирувавшего ситуацию в Католической церкви Латвии. С известной долей погрешности заключения Л.-Г. Тайванса можно экстраполировать на опыт большинства католических общин в СССР. Он пишет о прогнозах возрождения католической жизни в постсоветской перспективе: «Для Католической церкви реабилитация мыслилась возможной лишь на незыблемых основаниях католицизма, стоящего на непоколебимом фундаменте Тридентского собора. Она должна была базироваться на ценностях, сформулированных в духе томизма, ценностях определенно антикоммунистических, как их трактовал Папа Пий XII. Такой подход был вполне естественным, ибо, опираясь на эти ценности, жили многие поколения верующих в условиях коммунистических гонений, погибали в ГУЛАГе, кровью и исковерканной жизнью, унижениями и общественным позором свидетельствовали о своей вере...».¹ Однако этому естественному плоду нескольких десятилетий сопротивления политике советского режима предстояло встретиться с радикальными изменениями в мировоззрении Католической церкви, вызванными II Ватиканским собором.

Хотя в самой органике жизни католиков в СССР внутренняя актуализация проблематики II Ватиканского собора была практически минимальной, а непосредственное событие собора было для них явлением преимущественно внешним, так или иначе соборные идеи по капиллярным каналам проникали в сознание прежде всего церковной интеллигенции, причем как католической, так и православной. Вместе с тем в силу почти полной изоля-

ции СССР от внешнего мира сам собор и современная жизнь Католической церкви в «свободном мире» часто воспринимались некритически и попросту идеализировались. О подлинных реалиях жизни Католической церкви 70—80-х годов в СССР знали очень мало, а то, что знали, черпали преимущественно из источников атеистической пропаганды и, как могли, пытались реконструировать действительное положение вещей. С развалом СССР, крушением коммунистического блока в Восточной Европе и открытием границ стал постепенно развиваться и свободный информационный поток, возникали непосредственные живые контакты с христианами Запада. На волне всеобщей эйфории, сопровождавшей раннюю стадию демократизации жизни постсоветского общества, на западноевропейское христианство, и в немалой степени на католичество, в России смотрели как на своего рода «системную альтернативу». Новые «европейские» ценности, которые несли с собой христиане с Запада, воспринимались в качестве универсальных ориентиров как в создании демократических реалий нового общества, так и в процессе возрождения Католической церкви на постсоветском пространстве. Действительно, с начала 90-х годов возрождающаяся Католическая церковь в России органично влилась в процессы демократизации постсоветского общества. Дух II Ватиканского собора целиком определяет содержание ее социальной проповеди: в ней постоянно присутствуют четко декларируемые приоритеты создания демократического правового общества. Преимущественная ориентация возрождающейся Католической церкви на постсоборные ценности, сформировавшиеся преимущественно в западноевропейской и американской среде, — демократию, плюрализм, права человека, экуменическую открытость, вызывает симпатии к современной католической культуре среди либеральной общественности (и особенно в молодежной среде) в посткоммунистических обществах.

Казалось, от прошлого наследия «богословия выживания» с упором на католический традиционализм не ос-

талась и следа. Однако со временем остаточный «антимодернистский пафос» из наследия советских времен стал давать о себе знать в католической среде, хотя и происходило это в не очень ярко выраженных или достаточно маргинальных формах. Провокацией этого «антимодернизма» было, как ни странно, все то же столкновение с реалиями западно-христианского опыта, но теперь уже увиденными в резко критическом свете. Постсоборные изменения в Католической церкви могли представляться ориентированному на «традиционализм» постсоветскому католическому сознанию как «отказ от заповеданной Христом миссии преобразования мира», и симптомы этого «отказа» были налицо: дальнейшая секуляризация Церкви, «модернистская» ревизия всех сторон церковной жизни, «разрыв» с подлинной, т. е. дособорной католической традицией и т. д. Описание этого явления мы можем найти в уже упоминавшейся статье Л.-Г. Тайванса: «После краха коммунизма открылись границы, верующие Прибалтики увидели иной мир и иное христианство. Увиденное вызвало шок. То, что открылось вчерашним исповедникам христианства из Советского Союза, было, по выражению филиппинского иезуита Орасио да ла Коста, “не верой, а сомнением”»². Конечно, Литва и Латвия по сравнению с Россией обладают более устойчивой и традиционной католической культурой. Соответственно в этих культурах существовала бóльшая вероятность консервации дособорной традиции. Однако и в России сходные явления обозначились с появлением микроскопических по составу, но довольно активных интегристских групп типа издательства «Stella Aeterna» Православно-католического просветительского общества (альманах «Покров») и филиалов Братства святого Пия X. Трудно прогнозировать будущее этих течений в церковной жизни, однако сами по себе эти симптомы достаточно показательны. Потенциально в постсоветской ментальности российских католиков можно обнаружить повышенную восприимчивость к антимодернистскому наследию в дособорной католической традиции, восприимчивость, которая может обостриться

в ходе неминуемой секуляризации российского общества, теперь уже идущей по западным образцам³. Можно отметить определенное сходство процессов, происходящих в посткоммунистических католических общинах и в католических культурах традиционных азиатских обществ. Европейские либеральные ценности подвергаются критике как с точки зрения католической традиции, так и в контексте локальной социальной культуры. «Постъевропейские», «постколониальные» католические культуры ищут свою естественную нишу в целостной религиозно-культурной и социальной традиции того или иного азиатского или африканского региона.

С начала 1990-х годов Католическая церковь в России оказалась перед лицом многих проблем. Конечно, наиболее актуальными были тогда задачи восстановления церковных структур, реанимации приходской жизни, восстановления деформированной или почти полностью утраченной католической культуры. Но по мере того как они решались, все более значимой становилась проблема культурной идентичности современного российского католичества, которая приобретает особую остроту в двойном аспекте: внутреннем — Католическая церковь в России перестала быть церковью этноконфессиональных меньшинств (польского, немецкого, литовского и т. д.), а с самого начала восстановления своей жизнедеятельности в 90-х годах заявила о себе как о российской Католической церкви (преимущественно русский язык в богослужении, качественно новые по сравнению с имперским прошлым процессы инкультурации всех сторон церковной жизни и т. д.); и внешнем — как и всякие явления локальных культур, процессы, происходящие в современном российском католичестве, становятся объектами глобальных процессов. В этих процессах виден как собственно «католический» вектор, т. е. влияние универсальной католической культуры, так и общее воздействие современных процессов глобализации с ее атрибутами — информационно-прозрачным миром и культурной планетаризацией. Таким образом, католики в России столкнут-

лись с той же проблемой инкультурации, которая до недавнего времени была актуальна для Католической церкви преимущественно в Азии и Африке.

Католическая церковь в Азии

Общий кризис «европоцентризма» в постколониальный период отразился и на мировоззрении азиатских и африканских католиков. Язык богословия и общая система культурных ориентиров нуждались в аспекте евангелизации в переосмыслении и нахождении более глубоких соотношений с референтными ценностями местных культур. Требования «инкультурации» отчетливо звучат с начала 1990-х годов на уровне местных католических церквей в различных регионах Азии. Например, в 1997 г., в преддверии специальной ассамблеи Синода католических епископов по Азии, Конференция католических епископов Южной Кореи достаточно резко критиковала неудовлетворительный ход процессов евангелизации в стране. Осуществляя миссию евангелизации в Азии, считают южнокорейские епископы, нужно помнить, что христианство на этом континенте — религия меньшинства. Церковь должна «стараться понять Азию и азиатов». Огромное значение для успеха евангелизации Азии имеет инкультурация, продолжают епископы. Хотя в Корее Католическая церковь существует уже не первый век, до сих пор остро стоит вопрос о развитии такой традиции, в которой христианское учение органично сплелось бы с национальными обычаями. Одним из успешных примеров инкультурации епископы считают разрешение церковью почитания предков, которое поначалу считалось несовместимым с христианством. По инициативе корейских католических епископов были проведены специальные исследования влияния буддийской, конфуцианской, даосской и шаманистской традиций на формирование менталитета корейского народа, чтобы постараться понять, что полезного может почерпнуть оттуда католическая Церковь. По мнению епис-

копов, эти нехристианские традиции «играют свою роль в спасительном домостроительстве Божиим» и их понимание может стать необходимым для инкультурации евангельской вести. Католические епископы Южной Кореи также считают, что «следует бороться с невежеством по отношению к этим религиям и связанным с ними культурам, искоренять дух превосходства и религиозной исключительности».

Состоявшаяся в 1998 г. в Риме специальная ассамблея Синода католических епископов уделила особое внимание дальнейшей инкультурации Католической церкви в Азии, что должно подчеркивать универсальность католической миссии и смягчать ее традиционно западный облик. При этом в выступлениях многих азиатских католических епископов подчеркивалась необходимость осознания и утверждения роли христиан в современном азиатском обществе. Основной упор в этих выступлениях делался на необходимости последовательной инкультурации католичества в Азии, направления, которое многие открыто именовали «азиатизацией» католичества в этих регионах. Анализируя трудности, с которыми сталкивается Католическая церковь в Азии, делегаты ассамблеи подчеркивали преимущественно «западные» установки в процессах евангелизации, что ведет к риску окончательного закрепления за католичеством в Азии наименования «иностранной религии». Преодоление «вестернизма» в азиатской католической традиции лежит на путях межрелигиозного и межкультурного диалога. Азиатские христиане, считают католические епископы, могли бы разделять многие общие ценности с последователями традиционных азиатских религий: подчинение единой воле Божьей — с исламом, практику созерцания и дух ненасилия — с индуизмом, сострадание — с буддизмом, сыновнюю преданность и гуманность — с конфуцианством, смирение и простоту — с даосизмом, уважение к природе — с примитивными религиями. В свою очередь, Католическая церковь в состоянии предложить приверженцам различных азиатских религий ценности примирения

и мира, подчинение воле Бога, священное достоинство каждого человека, любовь к ближнему, свое социальное учение, ценности страдания и развития личности. Со стороны Католической церкви высказывается надежда, что в богатом разнообразии азиатских этносов, социальных классов, культур и верований именно христианство призвано сыграть роль определенного символа единства, способствующего выполнению евангелизаторской миссии церкви в Азии.

В то же время официальный Рим в лице Конгрегации вероучения весьма болезненно реагирует на некоторые проявления «демонтажа» европейского наследия в современном азиатском богословии. Примером такой резкой обеспокоенности служит принятое в 1997 г. решение о церковном отлучении 72-летнего священника из Шри-Ланки Тиссы Беласурийи¹. «Дело Беласурийи» для нас интересно тем, что общая тенденция, прослеживаемая в его богословских построениях, представляет собой попытку преодоления «богословского европоцентризма» в учении Католической церкви. «Азиатское богословие», ярким представителем которого является Т. Беласурийя, сталкивается с острейшими проблемами инкультурации христианского наследия в качественно иную этнокультурную среду. Более того, ориентиры и специфика «азиатского богословия» в первую очередь опосредованы необходимостью межрелигиозного диалога, в котором христианство «европейского образца» выглядит явно чужеродным телом. В связи с этим кардинал Ратцингер неоднократно выражал озабоченность степенью риска размытия догматических основ церковного вероучения, который несут с собой современное «азиатское богословие», а также слишком «либеральные» позиции некоторых европейских богословов в подходе к межрелигиозному диалогу.

На специальной ассамблее Синода католических епископов по Азии в 1998 г. также раздавались критические высказывания представителей Римской курии с предупреждениями против эксцессов «азиатизации» Католической

церкви. Кардинал Кастрильин Ойос, префект ватиканской Конгрегации по делам духовенства, предостерегал против опасностей, которые могут возникнуть от слишком радикальной гомогенизации культуры как в Азии, так и на других континентах. «Для христианства, — сказал он, — спасение не приходит ни от Будды, ни от индуистских божеств. Поэтому необходимо прояснить необходимость проповедовать не только Бога, но Троидного Бога, Бога, ставшего человеком и вошедшего в историю». Кардинал Йозеф Томко, тогдашний префект Конгрегации по евангелизации народов, подчеркнул, что стремление адаптировать христианство к азиатской реальности не должно превратить христианство просто в одну из азиатских религий. Необходимо понимать это и адекватным образом воздействовать на азиатскую ментальность, столь отличную от европейской, ментальность, которая значительным образом далека от христианского мировоззрения в своем мистическом пантеизме.

Особо примечательным в аспекте взаимосвязей процессов инкультурации и глобализации было выступление на ассамблее государственного секретаря Ватикана кардинала Анджело Содано. Проблемы и противоречия в Католической церкви в Азии, тенденции к «азиатизации» католичества в этом регионе, заявил он, не должны подрывать единства церкви и ставить под сомнение центральную роль и служение Римского епископа. «Было бы странно, — сказал государственный секретарь Ватикана, — если бы Церковь оказалась в одиночестве в центробежном процессе, в то время как весь мир идет по пути глобализации».

Со стороны Конгрегации вероучения своеобразная точка в дискуссии о границах богословской интерпретации в диалоге между христианством и другими религиями была поставлена в 2000 г. с опубликованием знаменитой декларации «Dominus Jesus о единственности и спасительной вселенскости Иисуса Христа и Церкви».

Однако для понимания общих проблем Католической церкви в Азии необходимо охарактеризовать специ-

фику ее ситуации в этом регионе ⁵. Азия представляет собой самую большую часть света: ее территория — 43,4 млн кв. км, население — 3,5 млрд человек. В то же время Азия является колыбелью всех крупнейших религий мира — индуизма, буддизма, иудаизма, христианства и ислама, а также таких религиозных верований, как зороастризм, джайнизм, сикхизм, даосизм, конфуцианство, синтоизм и др. Миллионы жителей Азии до сих пор принадлежат к примитивным, анимистическим религиям, а для определенных регионов, особенно для районов Восточной и Юго-Восточной Азии, характерен феномен «травеверия», в рамках которого христианство сосуществует в религиозном мировоззрении людей с традиционными религиозными системами конфуцианства и буддизма.

Развитие христианства в Азии имело свою специфику: несмотря на то что эта религия возникла собственно в Азии, ее рост в этой части света был медленным и поздним (за исключением стран Ближнего Востока). Причины такого положения вещей коренились как в географической протяженности Азии и отсутствии хороших коммуникаций, так и в устоявшихся традициях основных азиатских цивилизаций. В настоящее время в Азии проживает только 15% христиан мира, из которых католики составляют около 106 млн человек. В религиозном и социально-экономическом аспектах Азия представляет собой своеобразный «плавильный котел» противоречий, в котором древние религиозные традиции бок о бок существуют с постиндустриальными обществами, развитые в экономическом отношении страны с плюралистическими и открытыми общественными системами соседствуют с тоталитарными и посттоталитарными коммунистическими реликтами. В какой-то мере Азия более, чем Африка, подвержена динамике социально-политических трансформаций, что прямо отражается на положении католичества с его ориентацией на современные «западные» ценности, апеллирующие к социальной справедливости и человеческому достоинству. Хотя статистика подтверждает стабильный численный рост католиков в Азии — за послед-

ние годы он составляет около 4,5% ежегодно, их доля в населении Азии (2—3%) ниже, чем в любой другой части света.

На пути развития христианства в Азии существуют различные препятствия. Как уже отмечалось, это прежде всего традиционные религиозные системы, часто неотъемлемые от национальной и этнической идентичности. Индуизм и буддизм, оказавшие столь значительное влияние на азиатские народы, как правило, расценивают обращение в христианство не только как отрицание собственной культуры (Япония, Тайвань, Индия), но и как отказ от «национальной» идентичности, поскольку буддизм (в Таиланде, Мьянме, Камбодже) и индуизм (в некоторых индийских штатах) являются государственными религиями. Особые трудности наблюдаются в мусульманских странах Азии, где христианский стиль жизни и обращение в христианство подавляются или поставлены вне закона (Бруней, Малайзия, Иран, Пакистан, Афганистан, Бангладеш, Мальдивы). Особенно актуален этот вопрос для положения христианских общин в традиционно мусульманских странах Ближнего и Среднего Востока, а также в Индонезии. Ислам является государственной религией в Египте, Иордании, Кувейте, Саудовской Аравии, Йемене, странах Персидского залива — Омане, Объединенных Арабских Эмиратах, Катаре, Бахрейне, а также в Ираке и Иране; в Сирии ислам является официальной религией президента республики. Положение христианских общин в этих странах различается существенным образом — от полного запрещения всех неисламских религий (и прежде всего религиозной жизни 700-тысячной христианской общины) в Саудовской Аравии, жесткого контроля государства над всеми формами религиозной деятельности христиан в Йемене, Иране и Кувейте до относительных форм религиозной терпимости и умеренных ограничений в деятельности христианских общин в Египте, Ираке, Иордании, Бахрейне, Омане и Объединенных Арабских Эмиратах.

Особый род трудностей представляют собой страны с тоталитарными или посттоталитарными коммунистиче-

скими режимами, в которых процессы открытости в экономическом развитии идут параллельно с сохранением жесткого контроля государства в религиозной сфере и подавления религиозных свобод (Китай, Вьетнам). Северная Корея являет собой самый радикальный вариант такого типа тоталитарных диктатур.

Однако упомянутые факторы, с одной стороны, традиционно препятствующие развитию христианства в Азии, с другой — стимулируют его развитие в этой части света, особенно в современных условиях. В контексте глобализации традиционные религиозные, культурные и национальные ориентиры часто воспринимаются как тормозящий балласт. Более того, секуляризация, которая все более становится характерной чертой жизни постиндустриальной городской культуры Азии, несет свой вызов религиозным ценностям. В этом плане религиозные общины с традиционным укладом жизни расцениваются как атрибуты аграрного общественного уклада и, соответственно, утрачивают притягательность для ориентированного на «модернизацию» молодого поколения.

Католическая церковь с ее двухтысячелетней традицией, заложившей основы современной «западной» цивилизации, и с новым опытом постсоборной «модернизации», способным отвечать на потребности современного общества и противостоять различным типам практического атеизма, предлагает народам Азии систему религиозных ценностей, способную работать в любой ситуации. Это во многом объясняет причины многочисленных обращений в католичество в Южной Корее, где традиционное общество, основанное на конфуцианских, буддистских и местных религиозных культурах, оказалось «взорванным изнутри» в процессе модернизации. В настоящее время Католическая церковь в Корее является третьей по численности католической общиной в Азии после Филиппин и Вьетнама и насчитывает среди своих приверженцев около 8% населения. Значительная часть жителей Южной Кореи считают «религии предков» безнадежно устаревшими в мире современных технологий и качественно

иных социальных отношений. Конечно, долгосрочный прогноз, основывающийся на этой актуальной рецепции «традиционных» религий, не может быть абсолютным, не исключен и «феномен индигенизации» как возвращение к ценностям гомогенных национальных культур с развитием глобализации не по сценарию «вестернизации». Однако на нынешнем этапе развития южнокорейского общества обращения и призвания к священству и монашеству в Католической церкви Южной Кореи (как, впрочем, и аналогичные явления в национальных протестантских общинах) постоянно возрастают. С 1991 по 1996 гг. ежегодный прирост священнических призваний в католической общине Южной Кореи составлял 1,7%.

Особой чувствительностью к проповеди христианства в Азии обладают те этнические и социальные группы, которые в силу исторических или актуальных причин являются изгоями общества или испытывают различные виды социального и культурного подавления. Гегемония национальных культур вытесняет на маргиналии общественной жизни представителей различных этнокультурных меньшинств, для которых принятие христианства и в первую очередь католичества становится путем к социальному и культурному возрождению. Этой симптоматикой во многом объясняются причины значительных обращений в католичество среди различных племен в Бангладеш, Камбодже, Мьянме, среди горных народов во Вьетнаме и Таиланде, среди «неприкасаемых» в Индии, в среде туземных племен Тайваня. Примечательно, что среди этих новообращенных католиков наблюдается рост призваний к священству и монашеству. Внешние попытки объяснения этих явлений часто сводятся к материальному фактору: преимущественному стремлению вырваться из нищеты и «взломать» барьеры социально-культурных маргиналий. Однако, как показывает практика католических семинарий в Индии и Бангладеш, молодые священники прежде всего стремятся к евангелизаторской деятельности в родной для них этнокультурной среде, а не к варианту некоего социального «эскапизма». В Индии призвания к свя-

щенству возрастают ежегодно в среднем на 4,2%, в Мьянме — на 3,2%, в Таиланде — на 1%.

Также примечательным явлением в жизни католических общин Азии является своеобразный «экспорт» миссионеров: Азия дает Католической церкви больше миссионеров (священников и монашествующих), чем получает сама: соотношение на конец 1998 г. составляло 8147 к 5508. Это еще один из аспектов современной инкультурации Католической церкви, в контексте которого опыт азиатских христиан становится действенным фактором в жизни универсальной и глобальной католической общины.

Особая ситуация характерна для азиатских обществ с устойчивым наследием тоталитарных режимов. В Китае и Вьетнаме, несмотря на многие десятилетия жесточайшего государственного контроля над всеми областями религиозной жизни и прямых гонений на христиан, жизнь католических общин обрела новые стимулы. По сути именно религиозный эффект гонений и стимулировал новый подъем жизни католических общин. В Китае после пятидесяти лет правления коммунистов со всеми вытекающими последствиями католическое население возросло более чем втрое и достигло 10 млн. Однако в отличие от европейских тоталитарных режимов азиатские коммунистические диктатуры куда больше преуспели в политике «национализации» католической церкви. Здесь, безусловно, сказывается давняя китайская традиция государственного контроля над религией, предшествовавшая идеологическому диктату коммунистов.

Еще в 1957 г. китайское руководство создало независимую от Ватикана Китайскую католическую патриотическую ассоциацию, которой было доверено официальное руководство Католической церковью в стране. Это вызвало раскол в католической общине, потому что часть духовенства осталась верной Святому престолу и, уйдя в подполье, образовала «катакомбную» церковь. Противостояние официальной «не-римской» патриотической ассоциации и «катакомбной» церкви определяло специфику развития католичества в Китае на протяжении ря-

да десятилетий. И хотя в последние годы внутренняя острота этого противостояния несколько спала (при этом что власти по-прежнему активно поддерживают официальную церковь и продолжают репрессии против «катакомбных» католиков), этот внутренний конфликт еще далек от завершения. Аналогичное явление появилось во Вьетнаме по инициативе коммунистических властей в 1997 г., когда в стране был создан Патриотический католический союз (ПКС). По замыслу вьетнамских коммунистов, ПКС должен стать подобием «патриотической» католической церкви в Китае — т. е. полностью находиться под контролем правительства. В то же время католические епископы Вьетнама оказали решительное сопротивление инициативам правящего режима и выступили против участия верующих в работе ПКС.

Однако, как отмечают исследователи современной ситуации в Католической церкви в Китае, и официальная, и катакомбная общины стоят «вне диалога с китайским обществом и культурой», будучи еще слишком ориентированы на внутреннюю жизнь⁶. Современная китайская традиция преимущественно сохраняет установку на религиозные и социальные ценности дособорного католичества, во многом законсервировав в себе «антимодернистский» дух контрреформационной католической парадигмы. Католические общины Китая, как официальные, так и катакомбные, «...испытывают на себе воздействие рыночной экономики и видят свои социальные задачи прежде всего в свете экономических проблем. Им еще предстоит открыть для себя подлинный смысл христианской социальной ответственности. Китайское церковное христианство только начало развивать теологию, которая могла бы дать адекватные ответы на многообразные социальные, культурные и церковные проблемы сегодняшней жизни»⁷.

Вместе с тем и официальные, и катакомбные католические семинарии в Китае не испытывают недостатка в призваниях. В то же время дух католического консерватизма, сложившийся в католической среде под влия-

нием многолетней изоляции от внешнего мира, крайне медленно уступает дорогу новым веяниям. Однако очевидно, что с общим развитием политической ситуации в Китае вопрос о демократизации общества и, соответственно, всех сторон церковной жизни выйдет на первый план и Католическая церковь в Китае неминуемо столкнется с проблемами «модернизации».

Современная политика «открытых дверей», проводимая коммунистическим руководством Китая для стран Запада, ведет и к определенной «аккультурации» западных ценностей и идей в нынешнем китайском обществе, все еще сохраняющем ориентиры коммунистической идеологии. В этом условно-плюралистическом контексте христианство становится достаточно притягательной культурной и цивилизационной силой. Для китайского общества христианство может служить своеобразным каналом между ценностями современной западной цивилизации и собственной культурной традицией. В этом плане оно обладает притягательностью на различных уровнях, среди которых можно отметить «исторический», предлагающий решение вопроса о соотношении христианской и национальной идентичности и задающий равновесие между китайской традицией и культурно-экономической «модернизацией»; «интеллектуальный» — христианство воспринимается как инструмент постижения западной культуры и модернизации; «международный» — христианские церкви рассматриваются как некая параллель интеграции китайской экономики в международную экономическую систему. Здесь можно уловить некие аналогии в специфике современного китайского католичества и положении католических общин на «евразийском» постсоветском пространстве.

«Интеллектуальный» аспект в роли христианства в современных процессах трансформации китайского общества задает еще одну аналогию с «евразийской» ситуацией в России и СНГ. Речь идет о появлении в Китае своеобразного явления «культурных христиан», т. е. тех, кто серьезно интересуется наследием христианской традиции (и не в последнюю очередь — католической) в связи с на-

учными исследованиями западно-европейской культуры. По ряду причин они не принимают крещения и остаются за рамками существующих христианских церквей. При всем своеобразии группы «культурных христиан» сумели в 1990-е годы обрести значительный авторитет и влияние благодаря профессиональным знаниям, которые часто отсутствуют у непосредственных представителей христианских общин. В ситуации российского католичества также отмечаются значительный интерес и симпатии к наследию и культуре Католической церкви со стороны определенных слоев интеллигенции, которая при этом, как правило, не спешит непосредственно войти в церковную жизнь католических общин. Конечно, российские, казахские, узбекские «культурные католики» не представляют собой столь оформленного явления, как китайские интеллектуалы, однако их «вектор» в общей культурно-религиозной ситуации достаточно заметен.

В связи с этим необходимо дать хотя бы общие социологические контуры католического присутствия в бывших азиатских республиках СССР. Развал Советского Союза и обретение независимости этими государствами дали старт бурному развитию новых социально-политических процессов, отмеченных реваншем титульных этносов в социально-политической жизни, а также постоянно нараставшей эмиграцией представителей национальных диаспор, в том числе немецкой и польской, составлявших основу католического населения. Наиболее многочисленная католическая община сложилась в 30–50-х годах в Казахстане, куда были принудительно высланы немцы Поволжья, а также поляки, украинцы и литовцы. В 1989 г. в этой республике насчитывалось около 500 тыс. католиков, до 90% которых были немцами. В 90-е годы эмиграция особенно сильно затронула немецкую диаспору Казахстана — к настоящему времени она уменьшилась с 946,9 тыс. (1989 г.) до 353,4 тыс., в меньшей пропорции сократилась польская община — с 59,4 тыс. (1989 г.) до 47,3 тыс. Вместе с тем католическая община Казахстана лидирует по численности среди бывших азиатских респуб-

лик СССР: в 2002 г. по официальной ватиканской статистике она составляла 180 160 верующих (хотя иногда приводится цифра 360 тыс.). Власти Казахстана и прежде всего президент Н. Назарбаев неизменно проявляют благожелательный интерес к развитию католической общины страны и инициативы в области международных контактов со Святым престолом. Это во многом объясняется стратегией развития «евразийского» проекта Назарбаева, стремящегося превратить страну в реальное поле политического и культурного диалога Азии и Европы. В 1998 г. между Святым престолом и Казахстаном было заключено особое соглашение, регулирующее положение Католической церкви в стране. Огромное значение для развития Католической церкви в Казахстане и для укрепления международного престижа страны в целом имел визит в Астану Папы Иоанна Павла II в сентябре 2001 г. Особый статус Католической церкви был подтвержден структурными преобразованиями, совершенными Святым престолом 17 мая 2003 г. Ранее существовавшие апостольские администрации в Астане и Алма-Ате были возведены соответственно в ранг архиепархии Пресвятой Девы Марии в Астане и епархии Пресвятой Троицы в Алма-Ате. До этого в стране существовала только одна епархия Католической церкви — Карагандинская (с 1999 г.). Таким образом, было положено начало существованию централизованной административной структуры Католической церкви в этой азиатской стране.

Ситуация в остальных государствах Средней и Центральной Азии — бывших республиках СССР в плане количественного присутствия католиков и структурной организации церковных общин резко отличается от современного положения церкви в Казахстане. В Киргизии, Таджикистане, Туркмении, Узбекистане и Азербайджане в настоящее время существуют минускульные католические общины, насчитывающие соответственно 300, 245, 500, 3000 и 120 человек. Статус структур Католической церкви в этих странах весьма своеобразен и обозначен таким термином, как миссия «*sui iuris*». Это понятие канони-

ческого права обозначает церковные миссионерские территории, которые не входят в иные церковно-административные образования, например, в апостольские викариаты или апостольские префектуры. Миссии «*sui iuris*» возглавляют священники, принадлежащие, как правило, к тому или иному монашескому ордену или конгрегации, что соответствует миссионерским традициям Католической церкви. Главы таких миссий осуществляют также функции дипломатических представителей Святого престола в этих странах, что при всем своеобразии правящих режимов и политической ситуации в бывших азиатских республиках СССР остается немаловажным фактором международного значения.

Но, пожалуй, уникальным примером азиатской страны, власти которой в позитивном свете осознают значимость «международного» и «интеллектуального» влияния католичества, является Монголия. Причем это положительное восприятие отражается в конкретных действиях. В 1990-х годах правительство Монголии официально обратилось к Ватикану с просьбой о присылке католических миссионеров. Сделано это было по причинам двоякого рода. Во-первых, монгольское правительство, следуя курсу демократизации, стремилось обеспечить реальную свободу вероисповеданий и предоставить минускульной католической общине страны, насчитывающей в настоящее время 176 католиков-монголов, собственных пастырей. Во-вторых, монгольские власти придерживались убеждения, что Католическая церковь сможет внести действенный вклад в области социальной работы и образования, тем самым стимулируя развитие монгольского общества на пути модернизации.

Проблема инкультурации Католической церкви на «евразийском» пространстве России

Среди отмеченных нами проблем Католической церкви в Азии резко выделяется проблема инкультурации. Конеч-

но, в современной Католической церкви в России эта проблема осознается не так остро, как в католических церквях азиатского региона. К тому же это направление никогда не осознавалось в качестве приоритета в пастырских планах развития Католической церкви в России. Вместе с тем культурная идентичность современных российских католиков — вопрос далеко не праздный, а в контексте событий 2002 г. (о чем речь пойдет ниже) он приобрел особую значимость. Католическая инкультурация в России — процесс достаточно объемный и многоаспектный. По сути это диалог Католической церкви с культурой современного российского общества на самых разных уровнях. И поскольку ценностные ориентиры современной культуры России за 1990-е годы претерпели значительные изменения (в том числе и в политическом измерении), отношения Католической церкви с российским обществом на нынешнем этапе вступили в кризисную фазу.

Среди иных проблем инкультурации вопрос о культурной идентичности современных российских католиков остается самым значимым. Внутри российской католической общины дискуссия об этом идет уже многие годы. Примечательно, что данная дискуссия в основном сфокусировалась на проблемах адаптации латинского обряда к русской религиозной традиции, т. е. традиции преимущественно восточной. О полноценном развитии общин восточного, т. е. византийского обряда, речь практически не идет. Действительно, по ряду причин единственным обрядом, возможным для Католической церкви в сегодняшней российской действительности, видится только латинский. Соответственно под инкультурацией латинского обряда в России может преимущественно пониматься его «ориентализация», т. е. возможная адаптация литургического языка при его неизбежном «осовременивании», введение почитания некоторых православных святых и, наконец, самое широкое преломление духа восточного богослужения в латинской обрядовой практике. Взаимодействие латинского и византийского обрядов в современной российском католической культуре — это и встреча, и ин-

теграция двух типов богословского, обрядового и культурно-христианского наследия. Вместе с тем отмеченное направление «ориентализации» не может претендовать на исключительность. Среди российских католиков есть многие, кто по происхождению принадлежит к традиционно католическим народам, некогда проживавшим на территории Российской империи или СССР (полякам, литовцам, немцам). Для этих людей возвращение в Католическую церковь неизбежно сопряжено с возвращением к своим культурным корням. Необходимо учитывать и постоянно действующий фактор ассимиляции, что позволяет сделать прогноз об относительном сокращении численности таких этнических католических общин в будущем.

Православно-католический кризис 2002 г. в России в свете проблемы антиглобалистских реакций евразийских обществ

Любопытно рассмотреть в определенной «глобальной» проекции взаимоотношения между Православной и Католической церквями в России, которые с 2002 г. вошли в ситуацию открытого конфликта. Анатомия этого конфликта достаточно показательна. Она дает отчетливое представление о том, что может произойти с Католической церковью в посттоталитарных евроазиатских обществах, если инкультурация в самом широком смысле не даст зримых плодов и не будет адекватно принята обществом. В таком случае при неблагоприятных политических обстоятельствах католичество будет расцениваться как «чуждая», «иностранная» религия со всеми вытекающими последствиями. Как показывает опыт современной России, эти последствия также могут носить негативный политический характер, прямой или косвенный.

Стартовой точкой отсчета для истории Католической церкви в России, как, впрочем, и в развитии всей современной религиозной ситуации, служит начало 1990-х годов. Вернувшись в эту точку и непосредственно обратив-

шись к концу 80-х, можно было бы спрогнозировать совершенно другое развитие православных-католических отношений в России. Казалось, что после многих столетий взаимного отчуждения и противостояния открывается новая эпоха сближения между православными и католиками. Основаниям для этих надежд служили достижения экуменического движения XX в., в которое в той или иной форме были вовлечены и Православная, и Католическая церкви, а также непосредственный ход двустороннего богословского диалога между двумя церквями, официально начавшийся в 1980 г. На празднование 1000-летия крещения Руси прибыла уникальная по представительности ватиканская делегация во главе с государственным секретарем кардиналом Агостино Казаролли. В то время были все основания для объективных прогнозов о начале нового периода взаимного сотрудничества католиков и православных в преодолении последствий государственного атеизма и в построении новой Европы. На это прежде всего рассчитывала Католическая церковь, предлагая материальную помощь в восстановлении храмов и различных институтов Православной церкви, а также приступив к реализации масштабного проекта «реэвангелизации», или «новой эвангелизации» Европы.

Призыв к «новой эвангелизации» был оглашен на Синоде католических епископов Европы, состоявшемся в Риме в ноябре — декабре 1991 г. Впервые после десятилетий «молчания» церквей Восточной Европы на этом форуме встретились в почти полном составе епископы из восточных и западноевропейских регионов. Реализация проекта «новой эвангелизации» не должна была привести к реставрации Европы прошлого, но к созданию нового европейского христианского мира, новой экуменической *christianitas*, охватывающей все церкви и все конфессии. Однако это был призыв, сформировавшийся преимущественно из опыта Католической церкви и оценивавший происходившие процессы в специфически европейской, а не «общезападной» перспективе. Последствия этого не замедлили сказаться: «новая эвангелизация» была расценена большинст-

вом европейских православных церквей (представители которых, кстати, отклонили приглашения участвовать в римском Синоде епископов Европы) как проект «конкурирующей евангелизации» с учетом материального и качественного превосходства Католической церкви, что вело, по мнению православных, к созданию католических «параллельных» церковных структур на православной «канонической» территории. С этого времени обвинения католиков в «прозелитизме» и «экспансии Ватикана на территории России, Украины, Белоруссии и Казахстана» становятся общим местом в новой волне православной антикатолической полемики.

Другим критическим фактором в православно-католических отношениях того времени стал вопрос об «униатизме», т. е. о восстановлении некогда разгромленных и почти полностью запрещенных в Восточной Европе церковных структур католиков византийского обряда. Здесь нет возможности анализировать этот вопрос, однако необходимо отметить, что его появление во всей остроте на повестке дня православно-католических отношений можно было с легкостью спрогнозировать, принимая во внимание прецедент 1968 г., когда легализация епархий греко-католиков правительством Дубчека в Чехословакии вызвала резкий кризис в православно-католических отношениях и чуть было не сорвала решение о создании всеправославной богословской комиссии для диалога с Католической церковью. Однако реалии начала 90-х годов оказались во много раз сложнее и масштабнее, что привело к затяжному кризису в Румынии и полному провалу попыток урегулирования православно-католического конфликта на Западной Украине.

Итак, с начала 90-х годов вопрос об «униатизме» и о католическом «прозелитизме» не только блокировал ход богословского диалога между православными и католиками, но и крайне негативно отражался на всех аспектах двусторонних отношений. Православный контраргумент о католическом «прозелитизме» периодически возникает в контексте официальных переговоров между

Отделом внешних церковных сношений Московской патриархии и Папским советом по содействию христианскому единству, которые продолжают на протяжении всего последнего десятилетия прошлого века. При этом постепенно становится очевидно, точка зрения официальных представителей РПЦ на процессы восстановления всех форм деятельности Католической церкви в России радикально отличается от католической. То, что сами католики называют «возрождением» и «законным восстановлением» жизнедеятельности своих общин в России, для руководства Московской патриархии предстает «экспансией» и «прозелитизмом» в адрес православных. В течение 90-х годов на ежегодных переговорах в Москве руководства ОВЦС с делегацией Папского совета по содействию христианскому единству (куда, кстати, не приглашались представители католической иерархии в России) председатель ОВЦС митрополит Кирилл неоднократно предлагал урегулировать создавшееся положение, в частности, путем сведения пастырских функций Католической церкви в России к исключительному удовлетворению нужд католических этнических меньшинств в стране и, как следствие, — отмену католического богослужения на русском языке. Фактически этим официальное руководство РПЦ отрицало жизненно важный процесс инкультурации Католической церкви в России и самое ее бытие как самостоятельной религиозной силы в общероссийском масштабе. Все это в основных чертах воспроизводило ту принудительную модель существования, которая была навязана Католической церкви в Российской империи политикой государственного «охранительного православия» и жестко определяла маргинальное место католиков в общественно-политической жизни. Опираясь в данном случае на «большую экуменическую политику», Московская патриархия стремилась вновь отеснить Католическую церковь в России на глухую периферию общественной жизни, превентивно обезопасив себя от пресловутого католического влияния на собственной «канонической территории».

Эта установка стала оказывать все более заметное влияние на общественно-политическую жизнь страны по мере того, как отлаживались явные и скрытые механизмы политического лоббирования Русской православной церковью своих интересов и формировались различные аспекты «национальной идеи», особенно в последние годы. В контексте этих тенденций деятельность Католической церкви выставлялась как нарастающая угроза «традиционным ценностям» всего духовного и культурного уклада России. Таким образом, затяжной внутренний конфликт между двумя церквями проецировался в политическую сферу. Еще в марте 2001 г. Госдума дала протокольное поручение Комитету по международным делам запросить в МИДе информацию о мерах, предпринимаемых правительством для «недопущения экспансии католицизма на территорию России и других православных государств». Также в результате инициатив Госдумы МИД счел возможным выразить Ватикану «озабоченность России в связи с подготовкой визита Папы Римского на Украину». Логика этого заявления свидетельствует, что российский МИД активно учитывает в своей деятельности и религиозный аспект, полностью солидаризуясь при этом с интересами РПЦ и рассматривая в данном случае территорию соседнего независимого государства как «каноническую территорию» РПЦ, а следовательно, как зону «жизненно важных» в религиозном отношении интересов России.

Примечательны в этой связи тенденции к формированию своеобразной «геополитической» доктрины РПЦ, созвучные разработке современной геополитической доктрины России. Страны, рассматриваемые как стратегические партнеры России, становятся и стратегическими партнерами РПЦ. Ярким примером тому служит сближение с Ираном, начавшееся для РПЦ еще в 1997 г.⁸

Почему же именно католики оказались объектом столь резких обвинений со стороны РПЦ и ориентированных на «традиционный уклад» политических и общественных сил? Представляется, что в данном случае исхо-

дили прежде всего из неких глобальных построений, а вовсе не из оценки реальной ситуации. Католики были избраны в качестве инородного тела, которое является в свете «геополитической доктрины» РПЦ носителем либеральных ценностей, неприемлемых для «восточно-европейской цивилизации». Для выражения «антикатолических» эмоций со стороны определенной части российского общества момент оказался также весьма подходящим по мере застывания «политической плазмы» 90-х годов и оформления ее в соответствии с национальными приоритетами нынешнего политического курса России.

Как известно, формальным поводом для эскалации конфликта послужила реорганизация структур Католической церкви. 11 февраля 2002 г. решением Святого престола четыре прежде существовавшие в России апостольские администрации были преобразованы в постоянные епархии. При официальном объявлении о структурных преобразованиях в Католической церкви в России пресс-секретарь Ватикана Хоакин Наварро-Вальс подчеркнул: «Планируемые действия Ватикана находятся в русле правового поля России и, в частности, соответствующих положений Конституции РФ, закрепивших за россиянами право на свободу совести и вероисповедания, а также подписанного Россией документа ОБСЕ, предусматривающего, что государства-члены будут уважать право религиозных общин организовываться в соответствии с собственной иерархической структурой». Уже на следующий день после этого события последовало официальное заявление МИДа России (такая оперативность внешнеполитического ведомства обращает на себя внимание). В этом заявлении, «не ставя под сомнение право Католической Церкви организовываться в соответствии с каноническими нормами», МИД в то же время «рекомендовал» Святому престолу «воздержаться в настоящий момент от преобразования апостольских администраций в епархии и урегулировать его с Русской Православной Церковью». При этом было выражено «сожаление, что такое важное решение было принято без должного учета мнения рос-

сийской стороны». Примечательно, что в последнем заявлении не содержится уточнений, что такое «должный учет мнений» и какой субъект представляет «российскую сторону»: государство или Православная церковь? Таким образом, уже в заявлении МИДа было явно проигнорировано обязательство Итогового документа Венской встречи 1989 г. представителей государств — участников ОБСЕ о том, что эти государства будут уважать право религиозных объединений «организовываться в соответствии со своей собственной иерархической и институциональной структурой» (п. 16.4).

Реакция со стороны РПЦ на преобразование католических церковных структур была незамедлительной и крайне острой. В комментариях сотрудников ОВЦС уже 12 февраля оно было охарактеризовано как «повышение статуса присутствия Католической церкви в России» и «открытое признание своих миссионерских интересов» на «канонической православной территории». В заявлении Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и Священного синода Русской православной церкви от 12 февраля 2002 г. происшедшее трактуется почти в рамках цивилизационного конфликта: «Совершенное Ватиканом поставило под удар способность католического Запада и православного Востока взаимодействовать как две великие цивилизации на благо Европы и мира». Особый упор в заявлении делается на словах «церковная провинция», которые по сути являются техническим термином канонического права и соответствуют понятию «митрополия». Однако в риторике заявления этого термин приобретает зловеющий метафорический характер: «Отныне в документах Ватикана территория нашей страны будет именоваться “церковной провинцией”, возглавляемой митрополитом». Этот абсолютно некорректный, но риторически эффектный ход сделался впоследствии общим местом антикатолических заявлений как церковных, так и общественных деятелей — Россия стала жертвой духовной и политической экспансии Ватикана, который превратил ее в свою «провинцию»⁹. Итак, этот документ РПЦ представ-

ляет Католическую церковь в России как «пятую колонну» Ватикана, как силу, стремящуюся «духовно разделить наш народ».

Возвращаясь к событиям 2002 г. в России, отметим еще одну любопытную тенденцию в религиозно-общественной жизни страны: с позицией РПЦ в отношении католической митрополии поспешили солидаризоваться и некоторые представители «традиционных» религий — геополитических «партнеров» РПЦ. Верховный муфтий России и европейских стран СНГ Талгат Таджуддин охарактеризовал учреждение в России католических епархий как «насильственную духовную экспансию», «очень похожую на сознательную провокацию» (интервью агентству «Интерфакс» от 12 февраля 2002 г.). Отметив, что «духовное пространство России испокон веков состояло из таких традиционных конфессий, как православие, ислам, иудаизм и буддизм», один из лидеров российских мусульман заявил, что «говорить о каких-то нововведениях, причем из-за рубежа — это поступок, недостойный Папы».

Практически сразу после 11 февраля 2002 г. стала набирать силу патриотическая кампания, инспирированная православными церковными и околоцерковными силами. Кампания началась под лозунгом борьбы «против духовной агрессии католицизма». Первым шагом этой «гражданской кампании сопротивления» стал митинг Союза православных граждан 22 февраля у здания представительства Святого престола в Москве. «Русская Православная Церковь является важнейшей нацио- и государствообразующей силой России и создание “параллельной церкви” с центром в Ватикане задевает глубокие национально-государственные интересы России», — мотивировали свои намерения организаторы митинга. В речах на этом митинге прозвучали весьма любопытные высказывания, в которых тема глобализации непосредственно увязывалась с «новой экспансией» католицизма.

«Дубина народной войны» поднялась на католиков в России 28 апреля. Именно на этот день была запланирована всероссийская акция в поддержку государственнос-

ти, РПЦ и «традиционного уклада религиозной жизни в России», инициаторами которой были Народная партия и Союз православных граждан. Свою прямую поддержку этим инициативам высказала РПЦ. Целью акции, как ее определил председатель Народной партии России Геннадий Райков, являлось «показать тем, кто посягает на государство российское, что оно способно защитить не только свои границы, но и свою целостность». Впоследствии солидарность с православной общественностью, которая, как утверждалось, в намеченный день провела акции протеста более чем в 20 российских городах, выразил лидер КПРФ Геннадий Зюганов. При этом, чтобы хоть как-то скорректировать намерения инициаторов акции протеста по отношению к цивилизованным нормам правового общества, Геннадий Райков заявил, что Народная партия «не рассматривает католицизм как антигосударственное явление и не собирается требовать от государства в чем-то ущемлять права российских католиков». Однако, «к сожалению, — продолжил он, — сейчас экономические возможности зачастую подменяют собой правовые механизмы, поэтому граждане вправе потребовать гарантии того, что финансовая мощь Ватикана не будет употреблена во зло православному большинству россиян».

Можно предположить, что данная акция в системе геополитических воззрений митрополита Кирилла должна была стать некой пробой «референдума на национальном уровне» в случае конфликта между «либеральным» и «национальным» стандартами, о чем он впоследствии заявил на заседании Европейского совета религиозных лидеров в Осло в ноябре 2002 г. Насколько удовлетворили результаты этого референдума руководство Московской патриархии, сказать трудно, однако 5 июня от лица РПЦ Католической церкви в России были предъявлены конкретизированные обвинения в «прозелитизме».

По сути именно полемика по поводу прозелитизма выявила проблему, обозначившую характерную разницу в подходах Католической и Православной церковью к современному миру и, соответственно, определяющую раз-

личное их отношение к ценностям современного общества. Обвинения католиков в «прозелитических устремлениях» на «канонической» православной территории были оценены с католической стороны как принципиальное отрицание Православной церковью религиозной свободы как свободы религиозного выбора. Эта оценка была сформулирована президентом Папского совета по содействию единству христиан кардиналом Вальтером Каспером в статье «Богословские корни конфликта Москвы и Рима», опубликованной в итальянском журнале «La Civiltà Cattolica» от 16 марта 2002 г. Под «прозелитизмом» православные, считает кардинал Каспер, понимают «любую евангелизаторскую деятельность, обращенную прямо или опосредованно к неверующим, живущим в современной России, а также любую форму пастырского попечения, которая чем-либо привлекает неверующих или хотя бы может показаться привлекательной». Следовательно, любая форма пастырской или даже просветительской деятельности католиков в России автоматически подпадает под обвинение в «прозелитизме»¹⁰. Практически любыми своими действиями католики в России, если воспользоваться терминологией митрополита Кирилла, «подталкивают колеблющихся людей» к выбору католичества. Соответственно возникают вопросы, что это за «колеблющиеся люди» и в чем суть их «колебаний». Религиозные «колебания» — неотъемлемый фактор свободного выбора религиозных убеждений. А именно эта свобода и отрицается в православной трактовке «прозелитизма». Таким образом, право любого человека в современном плюралистическом обществе, демократическое право свободного выбора религиозных убеждений на практике, а не на уровне пространственных деклараций, оказывается неприемлемым для РПЦ.

В своей статье кардинал Каспер дает некий богословский и сопутствующий ему политологический анализ тех изменений, которые произошли в отношении Католической церкви к ценностям общества Нового времени. Затем он сопоставляет эти перемены в парадигме католическо-

го вероучения с актуальной ситуацией в Русской православной церкви. Действительно, «Католическая церковь не могла согласиться с либеральной трактовкой свободы религиозного выбора, которую защищали деятели эпохи Просвещения. Церковь настаивала, что лишь истина, а не заблуждение, имеет право на существование и тем самым отрицала либеральную концепцию свободы совести и вероисповедания». Католическая полемика с либеральными ценностями европейского «модерна» продолжалась на протяжении почти полутора веков. И «...лишь II Ватиканский собор, после долгого и напряженного обсуждения, произвел переворот, приняв Декларацию [о религиозной свободе] “*Dignitatis humanae*”.. Отталкиваясь от взаимосвязи истины и свободы, Католическая церковь, благодаря Собору, вступила на путь, который привел ее к освобождению от наследия эпохи императора Константина и в то же время не дал ей пасть жертвой модернистской либеральной концепции. Она обрела свое место в современном плюралистичном и либеральном мире, не прилаживаясь, а конструктивно противопоставляя себя ему и индивидуалистской концепции свободы».

Итак, Католическая церковь нашла в себе силы отрешиться от жестко полемического контекста, обусловленного преимущественно драматическими историческими обстоятельствами во взаимоотношениях церкви и общества европейского «модерна», она нашла в себе силы, чтобы преодолеть навязчивое очарование социально-политической модели *ancien régime*, которую кардинал Каспер справедливо считает «наследием эпохи императора Константина». Совершив эту «деконструкцию», Католическая церковь смогла рассмотреть ценностные установки современного плюралистического общества по существу.

Что же тогда происходит, по мысли кардинала Каспера, в нынешней Православной церкви в России? «РПЦ уже более десяти лет, после долгого периода коммунистических репрессий, стоит перед лицом современного плюралистичного мира. Понятно, что она до сих пор находится в поиске своей ниши. Это требует терпеливого

отношения с нашей стороны. РПЦ все еще остается закрытой и полагает, что свобода вероисповедания — всего лишь проявление либерального индивидуализма, господствующего на Западе. Вовлечение в социальные и культурные аспекты жизни общества для нее предпочтительнее, чем уважение свободы человека, особенно в том, что касается религиозной практики».

В риторике церковных, околоцерковных и политических заявлений по поводу «католической экспансии», последовавших после 11 февраля 2002 г., можно вычленить некие установочные архетипы, которые усиленно внедрялись в общественное сознание. Во-первых, Ватикан — это мощная, хорошо организованная и централизованная политическая сила, которая стремится под видом «духовной экспансии» к расширению своего политического влияния в мире, в данном случае в «традиционно православной» России. Во-вторых, Католическая церковь в России, «пятая колонна» Ватикана, представляет собой деструктивный элемент в процессе восстановления культурного и духовного уклада жизни России, базирующегося на «традиционных религиозных ценностях», прежде всего православных. При этом в различных православных заявлениях отмечался устойчивый политический контекст, который в истории России (не исключая и текущий момент) использовался для осуществления экспансионистских проектов католицизма: как отметил Патриарх Московский Алексей II в интервью газете «Известия», «католическая экспансия в России чаще всего хронологически совпадала с периодами временного ослабления русского государства и православной церкви»¹¹. В-третьих, установочно отрицалось или ставилось под сомнение существование традиционных для современной России католических общин.

На фоне общей кампании против «католической экспансии» и «прозелитизма» со стороны РПЦ был также выдвинут контраргумент, который должен был скомпрометировать Католическую церковь и, выявив суть ее глобалистских устремлений, продемонстрировать ее духов-

ную «неконкурентоспособность» в России, более того, нравственную сомнительность ее целей. Этот контраргумент сводился к часто повторяемому тезису о практической недееспособности Католической церкви как духовной силы в современном обществе и о переживаемом ею тяжелейшем кризисе. В этой логике прозелитические цели Католической церкви в России имеют четкий «геополитический» расчет: она надеется «...с легкостью пополнить свои ряды людьми, духовно вскормленными и воспитанными православной традицией, “слабой” “Церковью-сестрой”. Именно из-за этого духовного паразитизма на православном наследии мы неизменно квалифицируем католическую миссию в России как прозелитизм, то есть как переманивание из одной церкви, из одной традиции в другую», — заявил в своей статье «Искушение Ватикана: Удар по православно-католическим отношениям. Русская Православная Церковь принимает вызов» протоиерей Всеволод Чаплин¹².

Вместе с тем реальные параметры и перспективы присутствия католиков в России со стороны РПЦ оцениваются более чем скромно. Об этом открыто говорит в интервью «Известиям» от 13 мая 2002 г. Патриарх Московский Алексий II: «...У нас нет причин опасаться заметного роста католического влияния в России. Мы лишь стремимся к взаимоуважительным и конструктивным отношениям с Римско-католической церковью»¹³. Реальные же цели «католического прозелитизма» основаны в логике РПЦ на некоем «глобальном» расчете: преодолеть внутренний кризис за счет вливания «молодой крови» посредством конвертитов из духовно более сильной православной традиции. Здесь вполне закономерно может возникнуть вопрос, насколько в аргументации РПЦ тезис о «католической экспансии» связан с процессами глобализации. В этой связи глава РПЦ дает весьма умеренную интерпретацию: «Что касается вопроса о деятельности Ватикана в России в контексте процессов глобализации, то мы не склонны усматривать здесь прямую взаимосвязь». Но далее уточняет: «Вместе с тем претензии Ватикана на планетарное изме-

рение просматриваются вполне отчетливо»¹⁴. Так или иначе действия Католической церкви в России увязываются с «глобалистскими» устремлениями Ватикана и в контексте «геополитической» доктрины РПЦ получают резко негативную оценку.

В то же время представители РПЦ заявляют о необходимости совместных действий католиков и православных перед лицом вызовов глобализации. В уже упоминавшейся статье «Действовать в осознании ответственности перед Богом, историей и человечеством» протоиерей Вс. Чаплин пишет: «Мы должны дать единый христианский ответ и на новые политические реалии — глобализацию мировой экономики, интернационализацию права и механизмов принятия решений, объединение Европы. Нашим общим поражением следует считать отсутствие в недавно принятой Хартии фундаментальных прав Европейского Союза какого-либо упоминания о религиозных ценностях. В этих условиях традиционные христиане — прежде всего православные и католики — должны твердо призвать человечество вернуться к истинным духовным и нравственным ценностям, сказать о Христе и Евангелии как о самых надежных основаниях справедливого и гармоничного общественного устройства»¹⁵. Однако в свете всего сказанного выше становится ясно, что данное направление сотрудничества может относиться лишь к аспектам внешнеполитической деятельности РПЦ и никак не затрагивает внутрироссийский контекст.

Кризис 2002 г. получил еще одно направление, которое вызвало значительный резонанс международной общественности и политических кругов и, соответственно, резкую озабоченность Ватикана и Католической церкви в России.

15 февраля 2002 г. Госдума поддержала предложение поручить думскому Комитету по делам общественных объединений и религиозных организаций обратиться с просьбой к МИДу «не давать визы представителям Ватикана в связи с обострением обстановки и их самовольными действиями по изменению статуса католических епархий».

Прямые или косвенные последствия этого шага не замедлили сказаться. 5 апреля того же года из России был фактически депортирован подданный Италии, настоятель прихода во Владимире священник Стефано Каприо. Только в начале сентября 2003 г. было получено следующее разъяснение из аппарата уполномоченного по правам человека в России: «Из полученного по нашему запросу ответа Департамента консульской службы МИД России явствует, что решение... было принято компетентными органами в соответствии с п. 1 ст. 27 Федерального закона “О порядке выезда из Российской Федерации и въезда в Российскую Федерацию”». Отметим, что первый пункт ст. 27 упомянутого закона гласит: «Въезд в Российскую Федерацию иностранных граждан или лицам без гражданства не разрешается в случае, если это необходимо в целях обеспечения безопасности государства».

Между тем пресловутый «черный список» католического духовенства в России продолжал расширяться: в августе был лишен российской визы настоятель прихода в Ярославле подданный Словакии священник Станислав Крайняк, 9 сентября — подданный Польши священник Ярослав Вишневский, работавший в приходах на Сахалине, 10 сентября — настоятель прихода в Ростове-на-Дону, также подданный Польши священник Эдвард Мацкевич. Реакцией на эти высылки стало новое обращение архиепископа Тадеуша Кондрусевича от 12 сентября 2002 г., на сей раз имевшее адресатом «российские и международные правозащитные организации, всех людей доброй воли». Название этого обращения говорило само за себя: «Сегодня попираются права католиков. Завтра жертвой может стать каждый».

Вне зависимости от их непосредственных целей немотивированные дискриминационные меры российских властей по отношению к священникам-иностранцам несомненно бросают тень на облик Католической церкви в России, а следовательно, и на общественную репутацию католиков-россиян. Возникает вопрос: мог ли представлять «угрозу безопасности» России епископ Е. Мазур

в одиночку без своей епархии, а священник С. Каприо — вести деятельность, «не совместимую со статусом священнослужителя», не имея соответствующей поддержки в своем приходе? Эти же вопросы остаются в силе в отношении всех остальных католических священников-иностранцев, работающих в России. Перед нами вновь встают призраки недалекого прошлого, когда всякий католик в СССР автоматически подозревался как «агент Ватикана».

Итак, в 2002 г. локальный межконфессиональный конфликт, прямо или косвенно развивавшийся в 1990-е годы, перешел в качественно новую фазу и приобрел социально-политическое звучание. Эта новая фаза православно-католического конфликта была опосредована интеграцией РПЦ в структуры власти современного российского государства. Особым полем деятельности РПЦ, как уже отмечалось, является Министерство иностранных дел, которое в открытую лоббирует ее интересы. Слияние интересов Православной церкви и внешнеполитического ведомства России декларируется на самом высоком уровне. Принимая в МИДе Патриарха Алексея II 6 марта 2003 г., министр иностранных дел И. Иванов подчеркнул: «Глубоко убежден, что это отвечает коренным интересам укрепления внутренних духовных сил России и утверждению ее морального авторитета на мировой арене. Тесные контакты с церковью обогащают нашу дипломатию более масштабным видением национальных интересов страны. Они помогают нам глубже осмыслить глобальные процессы, которые стремительно развиваются в мире, меняя облик современной цивилизации»¹⁶. Не удивительно, что православно-католический конфликт в России рассматривается в МИДе как один из аспектов этих «глобальных процессов», и, соответственно, делаются выводы о российских приоритетах в области религиозной политики.

Возникает еще один вопрос: почему именно католики, а не протестанты (чье присутствие за последнее десятилетие в России возросло неизмеримо больше, чем католическое) стали «козлами отпущения» в этих играх в геополитику и в «национальные приоритеты» в религи-

озной сфере? Ведь протестантские общины преимущественно ориентируются на либеральные ценности евроамериканского стандарта и, на первый взгляд, никак не вписываются в контекст «восточно-христианской парадигмы». Как нам представляется, обвинения в «протестантском прозелитизме» практически не звучат по ряду причин. Численность протестантов всех деноминаций в России на несколько порядков выше, чем католиков. Соответственно конфликт с российским протестантизмом может стать опасным детонатором в общественной жизни. Основываясь на чисто прагматических соображениях, РПЦ на это не решает. При этом протестантизму во всех его формах все-таки удалось создать своеобразную русскую протестантскую культуру, таким образом, вопрос «инкультурации» был им отчасти решен в прошлом и с успехом решается в настоящем. Католики только берутся за решение этой проблемы, переосмысливая свое историческое присутствие в России в новых условиях.

Формирование русской католической культуры только начинается, и сегодня оно происходит в весьма неблагоприятном общественно-политическом климате. Удастся ли католикам осуществить прорыв на этом участке фронта и стать подлинно российской религиозной общиной со своей признанной «гомогенной» культурной традицией, покажет время. В настоящий момент под влиянием ощутимого отторжения католиков со стороны части российского общества как «чуждой религиозной» или даже «псевдорелигиозной» силы, а также по причине внутренней неопределенности собственного проекта «инкультурации» католичество в России вновь рискует оказаться «этнической религией» поляков, белорусов, немцев, «заморских гостей» и дипломатов.

В силу исторического опыта отношений российского государства с Католической церковью и реалий нынешней общественно-политической ситуации в том кризисном положении, в котором в 2002–2003 гг. очутилась Католическая церковь в России, ярко отразились все основные идейные, психологические и политические

опасности, которые угрожают Католической церкви во всех странах евразийского пространства. И эти опасности по сути могут быть кратко охарактеризованы как факторы противодействия закрытых обществ основным правам человека и политическим свободам, которые несет с собой глобализация.

Примечания

¹ *Тайванс А.-Г. Иоанн XXIII и католичество Прибалтики: несовместимость религиозных парадигм? // Иоанн XXIII и современный мир: Христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество. — М., 2002. — С. 305.*

² Там же. — С. 306.

³ В этом плане любопытно отметить манифестации своего рода «идеологической» солидарности католических традиционалистов с православным фундаментализмом: собственно феномен «русского лефевризма» включает в себя аспект своеобразного «доэкуменического экуменизма», т. е. поиска путей к обретению «католическо-православной традиции», противостоящей распаду церкви в современном мире.

⁴ В «Предупреждении о тексте о. Тиссы Беласурийи “Мария и освобождение человека”», опубликованном Конгрегацией вероучения, говорится, что Т. Беласурийя придерживается столь нетрадиционных взглядов на первородный грех, роль Богородицы и Христа в деле спасения человечества, а также на безошибочность суждений Папы «ex cathedra», что он не только лишается права считаться католическим богословом, но и «подлежит автоматическому отлучению» от церкви.

⁵ В данном разделе преимущественно использованы материалы католического информационного агентства «Zenit» (<http://www.zenit.org>).

⁶ *Малек Р. Китай в христианской перспективе // Диа-Логос: Религия и общество 1998-99. — М., 1999. — С. 464.*

⁷ Там же.

⁸ На встрече патриарха Алексия II с председателем Междисциплинарного Исламского совета (парламента) Али Акбаром Натег Нури в апреле 1997 г. было отмечено, что и в России, и в Иране происходит религиозное возрождение, поэтому народы двух стран сближают общие проблемы и общие надежды, а традиционные религии — православное христианство в России и ислам в Иране — являются основой государственности и патриотизма. Основная проблема, по мнению участников встречи, — это атака секулярного мира на традиционные духовные ценности.

Другой лидер Ирана аятолла Мухаммед Али Тасхири, посетивший Россию и также принятый патриархом Алексием II, в интервью газете «НГ-религии» 27 февраля 1997 г. сказал следующее: «Можно видеть большую общность и сходство между нашим духовенством и духовенством вашей страны. <...> Сегодня мы ведем борьбу против сил, стремящихся установить господство над всеми странами. С точки зрения имама Хомейни, во главе этих сил порабощения находится Америка, которая пытается внушить народам мысль о своем неизбежном господстве. В нашей религиозной мысли и культуре в соответствии с Кораном олицетворением этой силы является шайтан — сатана. Ему мы уподобляем Америку».

⁹ «Решение Ватикана о создании в России своей церковной провинции, безусловно, является актом духовной агрессии и политического вмешательства в дела Русской Православной Церкви и России» (заявление Союза православных граждан, 20 февраля 2002 г.).

«Решение Папы Римского Иоанна Павла II от 11 февраля 2002 года, объявившего о повышении статуса административных структур Римско-католической церкви на территории России до уровня епархий, можно характеризовать отныне, в соответствии с документами Ватикана, как экспансию на территорию нашей страны, которая именуется “церковной провинцией”... Руководство Римско-католической церкви уподобилось ревнителям людоедского однополярного мира, провозглашенного правителями так называемых “мировых держав”, которые в одночасье готовы бомбовыми ударами стирать с лица земли целые народы, называя их “странами изгоями”, и получающими “духовную” поддержку Ватикана, что было продемонстрировано в Югославии и Ираке...» (обращение писателей России — В. Распутина, М. Алексева, В. Ганичева, В. Белова и др. — в поддержку заявлений Патриарха Московского и всея Руси Алексия II и МИД России о решении Иоанна Павла II учредить в России католические епархии, 21 февраля 2002 г.).

«Последние 12 лет — то есть практически в течение всего патриаршества Алексия II — РПЦ живет под постоянной угрозой папского визита в Россию... Что принципиально нового в сравнении с православием принесет России католичество? Что дало оно “традиционно католическим” странам, кроме догмата о папской непогрешимости, неэффективной социальной доктрины II Ватиканского собора и постоянной дискуссии об абортах? Что приобретет Россия, если станет очередной провинцией папского престола?... Туда, где не прошли секты, отправляется Папа... Как странно совпадает в основном его маршрут с тем, по которому шли в начале 90-х сектантские “просветители” американского образца! Вначале — в объезд России, по ее ближайшим границам. А теперь — пора бы, видимо, и за дело взяться: вновь подоспел и вопрос о государственном визите, и придание нового, епархиального статуса апостольской администрации (а ведь епархия — это территория, на которой не вправе действовать никакой дру-

гой христианский епископ, значит, и епископ РПЦ!), а потом — хотя бы о виртуальном присутствии Папы на российской территории с использованием интернет-моста. Вот уж воистину “гонишь в дверь, а он — в окно”!... География планируемых к внедрению католических епархий удивительно совпадает с намеченными тем же Бжезинским границами трех новых республик, которым надлежит возникнуть в результате “децентрализации” России: Восточноевропейской, Сибирской и Дальневосточной... Уж не за этим ли так стремится в Россию Папа? Ведь он явно воспринимает Россию уже в этом “новейшем” геополитическом качестве...» (*Горегляд В.* Россия — римская провинция? // Независимая газ. — 2002. — 19 марта. Валерий Горегляд — в то время первый заместитель председателя Совета Федерации).

¹⁰ Это отмечает в ответном письме митрополиту Кириллу митрополит Тадеуш Кондрусевич (10 июля 2002 г.). Анализируя православную концепцию «прозелитизма», а также сопутствующие ей практические обвинения с православной стороны, глава Католической церкви в России отмечает, обращаясь к главе ОВЦС Московского патриархата: «Вы, в частности, пишете: “Проблема прозелитизма заключается не в том, что некто симпатизирует католицизму или становится католиком: в конце концов, это право каждого отдельного человека, а в том, что католическая миссия подталкивает колеблющихся людей к этому выбору.” Я не могу согласиться с таким пониманием прозелитизма, ибо, согласно этой логике, само присутствие католиков в России является “прозелитизмом.” То есть любой католический храм, любая католическая книга может “подтолкнуть колеблющихся к выбору”».

¹¹ Известия. — 2002. — 13 мая.

¹² Сообщение Службы коммуникации ОВЦС Московской патриархии для органов информации от 5 июля 2002 г. Сокращенный вариант этой статьи под заголовком «Действовать в осознании ответственности перед Богом, историей и человечеством» был опубликован в тот же день «Российской газетой».

¹³ Алексей П: «У нас нет причин опасаться роста влияния Ватикана» // Известия. — 2002. — 13 мая.

¹⁴ Там же.

¹⁵ Действовать в осознании ответственности перед Богом, историей и человечеством // Рос. газ. — 2002. — 5 июля.

¹⁶ Можно было бы предположить, что «более глубокое осмысление глобальных процессов» под влиянием тесных контактов с Православной церковью отразилось и на непривычно жестких и подозрительно оперативных заявлениях МИДа по поводу реорганизации католических структур в России, и на последующей высылке священников-иностранцев, но категоричные опровержения как со стороны российского внешнеполитического ведомства, так и со стороны Православной церкви не дают никаких оснований для предположений о существовании столь согласованного и столь «масштабного видения национальных интересов страны». Однако вопросы остаются.

Эпистемология исламского радикализма

АЛЕКСАНДР ИГНАТЕНКО

Всегда ли плотник является плотником или только тогда,
когда занимается плотницким ремеслом?

Абу-Наср аль-Фараби

В настоящее время на исследователя (он же эксперт и консультант политических институтов, правозащитных организаций, правоохранительных органов, силовых ведомств и т. п., а также public opinion maker) обрушивается буквально лавина информации, которая при ее первичной «рубрикации» обозначается как «исламский радикализм» («исламский экстремизм», «исламский терроризм»¹). Эта «рубрика» включается в более широкий класс явлений и процессов — «политический ислам», который, как предполагается, является подклассом того, что называется «ислам». Сама квалификация процессов и явлений как *исламских* предполагает принятие исследовательской гипотезы о наличии какой-то сущностной связи между радикализмом (экстремизмом, терроризмом) и исламом.

Существование такой связи усиленно отрицается самими разными людьми. Сейчас очень часто можно слышать или читать о том, что какая-то группировка, совершающая акты насилия по отношению к разным объектам (оккупационным войскам, иноверцам и «неверным», мирным гражданам различных государств и т. п.) и называющая себя исламской, не является исламской, а исламом «прикрывается», «маскируется» как «оболочкой», «маской» и т. п. — существует длинный метафорический ряд. К подобной квалификации прибегают либо люди, стремящие-

ся уберечь ислам и мусульман от дискредитации действиями отдельных группировок, совершающих противоправные и/или аморальные действия, либо те, кто опасается, что нежелательные для общества нормы и установки, которым следуют эти группировки, получат распространение среди всех или подавляющего большинства мусульман, либо большие поклонники политкорректности, либо мусульмане — идеологические и политические конкуренты каких-то из маркирующих себя в качестве исламских группировок, либо те, кто искренне верит в высокую миссию ислама как одной из богоданных религий, которая не может иметь никакого отношения к насилию и террору.

Однако голословное отрицание подобной связи звучит довольно неубедительно, во всяком случае, для объектов экстремистско-террористической активности, — тем более что есть множество голосов (в том числе среди субъектов этой активности), которые утверждают наличие такой связи (причем сами эти субъекты, естественно, не характеризуют свою активность как террор, а ведут речь о «легитимном джихаде» и т. п.). Предпринимаются попытки концептуального решения данной проблемы. Вице-председатель Совета национальной разведки (National Intelligence Council) ЦРУ США Грэм Фуллер на первых страницах своей недавно изданной книги «Будущее политического ислама» обращает внимание на эту проблему и разделяет две вещи — ислам и мусульмане. «Ислам — это религия. Употребление этого слова применимо, строго говоря, только к самой религии. Мы не можем, не впадая в ошибку, сказать, что «ислам продвигается [on the march]» или что «ислам антизападен»; это скорее практика и деятельность *мусульман*, которая может быть так описана»². Некоторые российские исследователи предлагают пользоваться двумя категориями — «исламский» и «мусульманский», и первой обозначать все явления, имеющие отношение к исламу, а второй — к мусульманам. И в принципе можно было бы принять это разделение, подразумевая, например, под «исламским» все то, что имеет отношение к исламу как системе норм (социальных, экономических,

мировоззренческих, вероучительных и т. п.), а под «мусульманским» — относящееся к следованию этим нормам (или их нарушению) мусульманами (тогда, например, антизападничество мусульман, упомянутое Грэмом Фуллером, может оказаться не имеющим никакого отношения к исламу, что, конечно, не могло бы не радовать). Но в действительности проблема не решается — в основном из-за того, что под «мусульманами» понимаются либо все население так называемого «исламского мира» (при рассмотрении ситуации на глобальном уровне) и тогда ведется речь о «столкновении цивилизаций» (или их «диалоге»), либо население страны (или стран), считающейся «исламской», либо какие-то этнические группы, которые исторически связаны с исламом, — так называемые «этнические мусульмане» или просто «мусульмане»³. В последнем случае («этнические мусульмане») оказывается, что существуют даже «светские (секулярные) мусульмане» — люди, которые игнорируют исламские нормы, вообще не соотнося с ними свое поведение⁴.

Кто-то может сказать, что проблема чисто формальная. Но, по-видимому, это не так. Если полагать, что «исламский экстремизм» имеет отношение не к исламу, а к мусульманам⁵ (тогда можно было бы его называть «мусульманским экстремизмом»), то в этом случае для предотвращения экстремизма необходимо воздействовать на те факторы, которые заставляют мусульман независимо от их религиозной принадлежности осуществлять деятельность, подпадающую под категорию «экстремизма»⁶. (Правда, при ближайшем рассмотрении данной концепции оказывается, что своего рода вульгарный экономизм в трактовке этих процессов абсолютно несостоятелен. Экстремизм и терроризм требуют мощной финансовой базы. Так, подготовка и осуществление двух самоубийственных терактов ваххабитскими боевиками в Эр-Рияде 12 мая и 8 ноября 2003 г. обошлись, по оценкам саудовских экспертов, в 15 млн долл. В ходе «зачисток» и обысков по всей стране в период после совершения терактов было изъято оружия, боеприпасов, взрывчатки, средств связи на 500 млн долл. (!)⁷. По сведе-

ниям американского журнала «U.S. News and World Report», который ссылается на Группу контроля за незаконными сделками (Illicit Transactions Group), входящую в ЦРУ, Саудовская Аравия через каналы своих благотворительных фондов израсходовала за прошедшую четверть века 70 млрд долл. на создание примерно в двадцати странах мира тренировочных лагерей, закупки оружия, рекрутирование наемников, а также строительство подконтрольных ваххабитам мечетей, медресе, исламских центров ⁸.)

Если же такого рода экстремизм имеет отношение к религии, то тогда нужно, наверное, как минимум, понять, что происходит. И, если удастся, воздействовать на религиозные факторы экстремистской и террористической активности. Без труда можно обнаружить свидетельства того, что подобный подход к проблеме получает распространение даже среди искренних и активных защитников религиозных свобод. Недавно посол США Джон Хэнфорд, занимающийся в Госдепартаменте международными вопросами свободы религии, представляя новый ежегодный доклад Госдепартамента о свободе вероисповедания в мире, особо остановился на ваххабизме и заявил, что Соединенные Штаты не считают его изначально преступным течением ислама. США придерживаются «взвешенного подхода» к ваххабизму: «Нас очень беспокоит деятельность некоторых ваххабитов в Саудовской Аравии, вынашивающих террористические замыслы, — сказал Хэнфорд. — В то же время по иронии судьбы в других странах мы вынуждены защищать людей, исповедующих ваххабизм. Вопрос состоит не в религиозных убеждениях человека, а в том, как он их исповедует — не толкают ли они его на причинение вреда другим и на совершение терактов». В ряде арабских стран проводится деятельность, направленная на своего рода «де-экстремизацию» религиозного образования и религиозного дискурса (изъятие из учебных программ, в том числе и религиозных образовательных заведений, положений о джихаде, об обязательной ненависти к «неверным», под которыми, например, в ваххабитских учебни-

ках в Саудовской Аравии подразумеваются христиане, иудеи, неверующие и все мусульмане-неваххабиты)⁹.

Однако к настоящему времени полной ясности в этих вопросах нет. Фундаментализм, модернизм, традиционализм, реформаторство, ислаимзм, интегримзм, радикализм, экстремизм, фанатизм, ревайвализм (возрожденчество) и т. п. — вот те концепты, с помощью которых предпринимаются попытки проанализировать происходящие процессы. Продолжающиеся до сего дня дискуссии много дали для понимания происходящего в исламе и с исламом.

Но все-таки складывается впечатление, что в этих дискуссиях с употреблением упомянутых концептов в отношении ислама есть внутренний порок. Это *метафоризация*, или, выражаясь более развернуто, перенесение на ислам концептов, выработанных в иной (неисламской) культурной среде и предназначенных для концептуального освоения иной религии — христианства. Получается примерно следующее. При обсуждении верблюда его метафорически называли «кораблем пустыни» и после этого стали вести споры о кораблестроении — вместо того, чтобы исследовать самого верблюда. Так, *ислахистское*, т. е. восстановительное, исправительное движение (то, что называется у мусульман арабским словом *ислах* — современное значение «реформа») стало трактоваться как Реформация. Пришлось даже слышать смешные разговоры о том, что ислам на шесть веков «моложе» христианства, т. е. «отстает» от него на шесть столетий, и если Реформация в христианстве наступила в XVI в., то нужно прибавить шестьсот лет, и получается, что сейчас ислам и готовится к своей «Реформации»¹⁰.

В таком подходе проявляется неизжитый европоцентризм, который давал себя знать в разных формах в прошлом, XX в., — вспомним поиски «Возрождения» («Ренессанса») в восточных культурах, которыми надолго озаботились многие (тогда советские) востоковеды, или знаменитую «пятичленку» (учение об общественно-экономических формациях) и дискуссии о феодализме на Востоке, «азиатском способе производства» и т. п.

Этот европоцентризм наложился на кризис российского исламоведения, наступивший в постсоветский период и проявившийся с особой силой в частном на первый взгляд вопросе о том, существует ли ваххабизм как особое направление (течение, секта) в исламе¹¹. Само возникновение подобной дискуссии стало показателем того, что, с одной стороны, утрачивается концептуальный инструментарий исламоведения, а с другой — не рассматривается, остается неизвестной фактура современного ислама. Стали все более распространяться публикации об «исламе вообще», в которых даются наборы стереотипов или мифологем¹². При этом вследствие путаницы относительно «ислама» и «мусульман» исламоведение стало трактоваться как страноведение или регионоведение.

Настало время сознательного обращения российского исламоведения к тому методу исследования, который я бы обозначил как *неоклассицизм*, под которым понимается преимущественно эмпирическое исследование конкретных группировок (течений, направлений, школ и т. п.), возникающих и существующих в исламе, как *исламских*, т. е. представляющих собой проявление внутренней динамики этой религии как сложного комплекса институтов, отношений, представлений, норм и верований.

«Тоже ислам»

Во второй половине XX в., особенно в его последней четверти, стало очевидно, что внутри ислама как системы религиозных представлений, отношений и институтов происходят некие существенные изменения. Эти изменения выразились, пожалуй, в первую очередь в том, что в массовом порядке и практически во всех зонах распространения ислама стали возникать (и этот процесс пока бурно продолжается) исламские религиозно-политические организации и группировки, т. е. такие группировки, которые заявляли себя религиозными — исламскими и действовали в сфере политики. Новизна этого процесса проявля-

лась как минимум в многочисленности нововозникавших группировок¹³.

За этот период появилось не менее полутысячи таких объединений, самые известные среди которых — «аль-Каида», египетский «Джихад», палестинский «Исламский джихад», действующая в Ираке «Ансар аль-ислам», британская «Сторонники шариата», развернувшая активную деятельность в Сингапуре, Малайзии и Индонезии «Джемаа Исламия» и т. д. и т. п. Процесс далек от окончания. Только за 2003 г. дали о себе знать организации, либо в прошлом неизвестные, либо ранее не действовавшие на тех или иных территориях, либо предполагавшиеся уничтоженными, либо прежде находившиеся в тени: «Кутбиты» (*аль-Кутбийюн*, Египет), «Шахадат аль-Хикма» (Бангладеш), «Воинство Аллаха» (*Джунд Аллах*, Египет), «Движение пробуждения и добродетели» (*Харака аль-якза ва-ль-фадила*, Марокко), «Прямой путь» (*Ас-сифат аль-мустаким*, Марокко), «Секретная армия мусульманских муджахедов» (Афганистан), «Джихад» (Йемен), ХАМАС (Кувейт), «Меч мусульман» (Афганистан), «Исламский джихад» (Эритрея), «Группа солидарных с “аль-Каидой”» (Йемен), «Исламская партия освобождения» (Британия-Египет), «Такфир и хиджра» (Египет), еще одна группировка «Такфир и хиджра» (Марокко), «Совет руководства Движения единобожия» (группировка откололась от «Движения единобожия», Ливан), «Джихадистский салафизм» (Марокко), «Джихад» (на египетском диалекте *Лихад*, по-арабски *Джихад* — без определенного артикля, Египет; не путать со старым «Джихадом» под руководством Аймана аз-Завахири, который называется с употреблением артикля *аль* — *аль-Джихад*), «Джихад» (Голландия), «Исламский джихад» (Израиль), «Джамаат-уд-Дава» (бывшая «Лашкар-э-Тойба», Пакистан), «Худдам-уль-Ислам» (бывшая «Джайш-э-Мухаммед», Пакистан), «Ансар аль-ислам» (Ирак — Курдистан), «Исламская группа» (*аль-Джама'а аль-исламия*, Ирак), «Организация исламского действия» (Ирак), «Исламское движение» (Ирак), «Исламская партия призыва» (Ирак),

«Сайф-уль-муслимин» (Афганистан), «Рядус салихийн» (Россия — Чечня), «Хранители салафитского призыва» (Алжир), «Муджахеды Острова арабов (Аравийского полуострова. — А. И.)» (Саудовская Аравия), «Исламское движение» (Израиль), «аль-Мадина» (Индия — Джамму и Кашмир), «Исламская партия середины» (Иордания), «Отряд Света» (Ливан), «Единобожники» (*аль-Муваххидун*, Саудовская Аравия), «Мусульманская объединенная армия» (Пакистан), «Сторонники Сунны» (*Ансар ас-Сунна*, Египет), «Движение единобожия и реформы» (*Харака ат-тавхид ва-ль-ислах*, Марокко), «Джихад за поддержку мусульман внутри страны и за рубежом» (*Джама'а аль-джихад мин аджль наср аль-муслимин фи-д-дахиль ва-ль-харидж*, Египет), «Салафитская группа» (*аль-Джама'а ас-салафийя*, Ирак), «Ярмук» (Россия — Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия), «Сторонники Сунны» (*Ансар ас-Сунна*, Ирак), «Армия сторонников Сунны» (*Джайш ансар ас-Сунна*, Ирак), «Полки имама Мусы ас-Садра» (*Альвия иль-имам Муса ас-Садр*, Ливан), «Салафитская группа проповеди и джихада» (*аль-Джама'а ас-салафийя ли-д-да'ва ва-ль-джихад*, Ирак), «Лашкар-э Омар» (Пакистан), «Батальон “аль-Харамейн”» (*Катиба аль-Харамейн*, Саудовская Аравия), «Силы Халида Ибн-аль-Валида» (Ирак), «Сражающаяся салафитская группа» (*аль-Джама'а ас-салафийя аль-мукатия*, Ирак), «Организация исламского движения» (*Islami Hareket Örgünü*, Турция), «Месть Аллаха» (*Са'р ал-Лох*, Ирак), «Хизб ан-Нусра» (Узбекистан), «Минарет» (*Аль-Манара*, Ирак), «Ансар» (Непал), «Исламские тигры освобождения» (Бангладеш), «Движение исламского джихада» (Бангладеш), «Фидаины ислама» (Афганистан), «Единобожие» (*Ат-Тавхид*, Германия), «Мухаджирь» (Ирландия), «Хизбалла» (Ирак), «Организация “аль-Каиды”» на Аравийском полуострове» (*Танзим аль-Ка'ида фи-ль-Джазира аль-Арабийя*, Саудовская Аравия), «Единобожие и джихад» (*Ат-Тавхид ва-ль-джихад*, Ирак)¹⁴.

Активность этих группировок чаще всего носит насильственный характер, ее просто невозможно не заметить (самая показательная акция — теракт, совершенный «аль-

Каидой» 11 сентября 2001 г. в США). Поскольку эти группировки сами позиционируют себя в качестве исламских, что видно хотя бы из принимаемых ими названий-маркеров, постольку в широком общественном обиходе (в первую очередь в СМИ) эта активность стали ассоциировать с исламом. Правда, были и утверждения, что некоторые из группировок, а то и все, не являются исламскими, а ислам «используют», исламом «прикрываются» и т. п.¹⁵

Сектантство как естественный способ бытования ислама

Возникновение указанных выше группировок — равно как и любых других, которые могут возникнуть в будущем — допустимо рассматривать как никогда не прекращавшийся в исламе процесс сектантского деления — по-арабски *ифтифак*, результатом которого было (и остается) возникновение все новых сект (араб. *фирак*, ед. ч. *фирка*). Необходимо сразу оговориться — и эта оговорка связана именно с остаточным европоцентризмом. Когда мне доводилось говорить на эту тему («исламские секты») в аудитории неисламоведов (например, религиоведов, занимающихся христианством, или верующих православных), возникал вопрос: не будет ли это слово обидным или оскорбительным для мусульман: слово «секта» в русском и других западных языках приобрело пейоративный оттенок¹⁶. Но арабское слово *фирка* полностью соответствует латинскому *secta* с его этимологией *отсекать, разделять* (от лат. *sectare*), а негативный оттенок это слово в западных языках приобрело достаточно поздно, в том числе во французском, откуда оно было заимствовано русским.

Однако дело даже не в этом. Раскол (*ифтифак*) на секты (*фирак*) и пребывание мусульман в этом состоянии вплоть до Судного дня — одно из важнейших положений Сунны. Он предсказан в известном хадисе Пророка о 73 сектах. В наиболее простом варианте он гласит: «Расколо-

лись иудеи на 71 секту. И раскололись назреяне (христиане. — А. И.) на 72 секты. И расколется моя умма (сообщество верующих. — А. И.) на 73 секты»¹⁷.

Есть разные варианты этого хадиса. Приведу некоторые. Так, у аль-Макки (ум. в 998 г.) в его «Пище для сердец» этот хадис выглядит следующим образом: «Раскололись назреяне на семьдесят две секты. Моя умма добавит к ним одну. Все они [будут гореть] в адском пламени, кроме большинства (*ас-савад аль-а'зам*)»¹⁸. На последней странице «Васитского исповедания веры» Ибн-Таймийя (ум. в 1328 г.) обращается к известному хадису Пророка о том, что после его смерти исламская община расколется на семьдесят три секты, из которых все попадут в огонь, кроме одной — состоящей из «тех, кто держится [точно] того (*мисль*), что я (т. е. пророк Мухаммад. — А. И.) сегодня и мои сподвижники»¹⁹. Интересный вариант хадиса обнаруживается у аль-Газали (ум. в 1111 г.): «Расколется моя община на 73 секты. Все они [будут] в раю (так!), кроме еретиков (*занадика*)»²⁰.

При всех вариациях хадисов речь идет об обязательном, неизбежном расколе исламской общины на секты. От многих исследователей ускользает глубокий вероучительный смысл этого хадиса в любом его варианте. Кто бы ни провозглашал себя «спасшейся сектой», — окончательный приговор, т. е. квалификация ее в качестве спасшейся, шедшей правильным, истинным путем, принадлежит Богу, а не людям. И до Божественного приговора люди просто не в состоянии определить, какая из сект является спасшейся. В этом отношении группировки, которые взяли себе названия, либо прямо указывающие, либо намекающие на то, что именно они и есть та самая «спасшаяся секта» («Спасшиеся от [адского] пламени», Египет; «Салафитский»²¹ джихадизм», Марокко; «Салафитская группа за развитие джихада», Алжир; «Салафитская группа проповеди и вооруженной борьбы», Алжир; «Салафитское движение», Кувейт; многочисленные группы, в названии которых присутствует арабское слово *джама'а*²² — «Исламская группа», Египет; «Вооруженная

исламская группа», Алжир; «Исламская борющаяся группа», Ливия; «Джемаа исламийя», Юго-Восточная Азия, и др.), расцениваются самими мусульманами как характеризующиеся высокомерием по отношению к тому исламскому сообществу, в котором они живут²³.

К слову сказать, и это (провозглашение различными группировками себя «спасшейся сектой») тоже предсказано в исламской традиции. В ибадитском источнике V в. хиджры «Книге установления» Яхьи аль-Джанавни обнаруживается хадис о 73 сектах, где говорится о расколе и о том, что всем сектам, кроме одной, гореть в аду. Окончание хадиса такое: «и все они (т. е. 73 секты. — А. И.) станут претендовать (до Страшного суда. — А. И.) на то, что они-то и есть та, одна»²⁴.

Но предполагать, что ислам в своем историческом движении остановился на числе 73 и замер в ожидании Судного дня, было бы неверно. Уже в период составления классических доксографий (араб. *кутуб аль-макалят*) их было больше 73, и заботой правоверных авторов доксографий нередко было сведение всего многообразия к этой, предзаданной цифре.

Так, ваххабизм возник в XVIII в. И можно было бы его рассматривать как вариант салафизма, появившегося время от времени в исламской умме, в частности — до составления классических доксографий, что не повлияло бы на сакрализованное и неизменное число 73. Правда, салафизм — это некое настроение умов, а не течение или секта, и в доступных мне доксографических сборниках салафизма как секты (*фирка*) я не обнаружил²⁵.

История ислама продолжается. И продолжается процесс сектантского раскола, обозначаемый словом *ифтирак* в цитированном выше хадисе Пророка. Нелишне отметить, что это прекрасно понимают исследователи, пребывающие в гуще событий, живущие в странах распространения ислама. Они предпринимают попытки учесть нововозникающие секты, ориентируясь именно на то, что *ифтирак* не прекращается. Укажу только два примера. Публикатор книги аш-Шахрастани в 1967 г. сочинил при-

ложение к «Книге религий и сект»²⁶, в котором попытался рассмотреть современные ему процессы включая деятельность секты *кадиянитов (ахмадийя)* и «атеистические движения». Весьма интересна «Энциклопедия исламских сект, группировок, направлений, партий и движений» (первое издание — 1992 г.)²⁷, в которой данные о современных группировках интегрированы в информационный массив, посвященный старым сектам, сведения о которых извлечены составителем из классических доксографий. Из книги можно узнать о существовании ваххабизма (*аль-ваххабийя*²⁸) как секты, возникшей на Аравийском полуострове в XVIII в., а также о ваххабитах (*аль-ваххабийюн*), существующих в настоящее время в Узбекистане и Киргизии²⁹, не говоря о массе других группировок включая «Организацию исламского действия» (Ирак), египетскую организацию «Джихад» и т. д. Притом что указанная «Энциклопедия» имеет объем 723 страницы, в ней представлены далеко не все современные группировки.

Ересиографии или доксографии? (отступление от правоверия или расхождение в пределах ислама?)

Внимательное рассмотрение положения о 73 сектах и о секте, относительно спасения которой суждение (Божественный приговор) выносит Аллах, заставляет нас переформулировать имеющуюся на нынешний день характеристику жанра *кутуб аль-макалят* и вместо прижившегося в востоковедной терминологии на русском языке слова «ересиографии» употреблять слово «доксографии» (от греч. *doxa*, «мнение»). В свою очередь, изменение подхода к этим памятникам, лучшие из которых могли бы стать образцом для современных и будущих российских исламоведов — последователей неоклассического метода, позволит увидеть важную вещь — проведение принципа максимально возможной объективности в отношении рассматриваемого материала.

И тут не обойтись без выяснения одного недоразумения, которое было заложено в представления о характере эволюции ислама как раз при публикации памятника, который мог бы быть образцом для современных исламоведов, обращающихся к исследованию современного исламского сектантства. Во введении к переводу первой части «Книги о религиях и сектах» аш-Шахрастани (1075—1153) С. Прозоров использует (не без влияния Хельмута Риттера) термин «ересиографии» в отношении жанра *кутуб аль-макалят*³⁰. Он подчеркивает его условность и даже берет в кавычки (правда, потом их снимает³¹ и уже в переводе текста называет *кутуб аль-макалят* ересиографическими трудами, навязывая эту характеристику жанра даже Мухаммаду аш-Шахрастани, у которого ничего подобного и в мыслях не было³²). Весь дух введения заставляет читателя думать, что в средневековом исламе наличествовали «правоверие» и «ереси», т. е. взирать на историю ислама с позиций христианоцентризма. И пусть автор введения прекрасно знает, что ни о «правоверии», ни, соответственно, о «ереси» говорить не приходится³³, и «закавычивает» слова «ортодоксия» (или «правоверие») и «ересь»³⁴ — вот он, вечный «корабль пустыни»!, — сам он все-таки полагает, что в исламе существует какое-то правоверие, а секты (*фирак*, *нихаль* и др.) представляют собой отход, отклонение от этого правоверия. Так, в принципиальном месте, на первых страницах памятника он ошибочно переводит простое и ясное арабское слово *ихтиляф* («расхождение, различие») как «отклонение», и методологическое правило аш-Шахрастани (мы к нему обратимся ниже) в его переводе получает такую, нужно сказать, неверную формулировку: «...Необходимо установить правило [выявления] коренных и основополагающих проблем, *отклонение* (в арабском тексте *ихтиляф*. — А. И.) по которым можно рассматривать как [особое] учение, а его автора считать основателем учения»³⁵. На самом же деле смысл этого отрывка совсем иной. В нем говорится, что «должен быть некий порядок (*дабит*) в вопросах (*мас'иль*, ед. ч. *мас'аля*), являющихся принципиальными (*усуль*) и основополагаю-

щими (*кава'ид*), расхождение (*ихтиляф*) по которым является [таким] расхождением (опять *ихтиляф*), которое будет рассматриваться как [особое] учение (*макаля*), а его (расхождения. — А. И.) выразитель³⁶ (т. е. выразитель расхождения. — А. И.) будет считаться основателем учения»³⁷.

В *кутуб аль-макалят* речь идет не об «отклонениях», а о *расхождениях*, и это принципиально важно³⁸. Логика доксографий такова: мусульмане имеют различные, расходящиеся мнения по разным вопросам. Слово *ихтиляф* — один из главных технических терминов не только доксографических сочинений³⁹, но и тех, которые я бы назвал *мета-доксографическими*, т. е. такими, которые пытались объяснить причины, факторы и обстоятельства расхождений⁴⁰.

Таким образом, в доксографиях речь не шла о какой-то исходно заданной «ортодоксии», «отклонение» от которой приводило к возникновению сект при предполагавшемся наличии абсолютной определенности относительно того, чем эта «ортодоксия» является или в чем состоит. Пафос доксографических сочинений — в обнаружении и фиксации взглядов всех без исключения сект, которые расходятся между собой, но каждая из которых в принципе может оказаться той единственной спасшейся.

Зная точно, что есть множество различающихся и спорящих (еще одно значение *ихтиляф* — «спор») между собой сект, доксографы не пытались выяснить, какая из рассматриваемых ими сект является спасшейся, хотя, естественно, примеряли ту или иную характеристику спасшейся секты к какой-то группе верующих, чаще всего к той, к которой сами принадлежали. Вместо этого они, с одной стороны, стремились, идя от конкретики бытования ислама в виде многочисленных сект, определить то, что однозначно и бесспорно *объединяет* мусульман. И выяснялось, что это очень сложная проблема — так много было среди них расхождений. Один из вариантов — выделение своего рода минимального признака принадлежности к исламу, а именно молитвы в сторону Киблы. *Ахль аль-Кибля* («Люди Киблы») — это минимально объединенные мусульмане доксографических сочинений.

С другой стороны, доксографы констатировали то, что некоторые секты, расходясь с другими, выходят (или, если угодно, выводят себя) за пределы ислама — опять-таки не отходя от правоверия, а измышляя вещи, которые делают последователей тех или иных взглядов несовместимыми с исламом⁴¹. Примеров здесь очень много⁴². Приведу в качестве иллюстрации один, понятный даже непосвященному. Существовала такая шиитская секта — *гурабиты*, или «ворониты» (от арабского слова *гураб*, что значит «ворон»). Последователи этого учения верили, что Аллах послал Джибриля (Гавриила), не к Мухаммаду, а к Али. Но из-за того, что Али и Мухаммад были очень похожи друг на друга («как два ворона», говорили последователи этого учения, отсюда и название «ворониты»), Джибриль ошибся и вместо Али передал Божественное откровение, записанное впоследствии как Коран, Мухаммаду.

Конечно, в констатации того, какая секта являлась исламской, а какая нет, было много субъективного. Но важно подчеркнуть: доксографы брали на себя труд учесть и описать даже те секты, которые, по их оценке, исламскими не являлись⁴³. Например, во второй части труда аш-Шахрастани (на русский язык не переводилась) изложены представления иудеев, христиан, манихеев, зороастрийцев, философов-перипатетиков и т. п. — как доисламского периода, так и периода существования ислама (например, взгляды Ибн-Сины, или Авиценны). При этом аш-Шахрастани целый раздел этой второй части посвящает неожиданной на первый взгляд теме — «[Доисламские] традиции арабов, которые утвердил (*акаффа*) [в качестве обязательных] ислам, а также некоторые их обычаи»⁴⁴. Это могло делаться, как минимум, по двум причинам. Во-первых, священная история ислама рассматривалась мусульманами как постоянно возобновляемое проповедование одной и той же истинной веры в одного-единственного Бога — от Адама как первого пророка до Мухаммада, Печати пророков⁴⁵. Уже поэтому в верованиях и учениях существовавших ранее сект могло содержаться зерно истины. Во-вторых, на доисламские

религии (иудаизм, христианство) распространялась парадигма разделения религии на секты и выделение одной спасшейся, хотя какая она именно, пока, до наступления Страшного суда, неизвестно ⁴⁶.

Особого внимания заслуживают попытки интегрировать философию в исламское поле. Здесь фиксировалась исключительно важная проблема — привнесение нового вероучительного содержания в ислам. Делалось это и так, как у аш-Шахрастани, явочным порядком (через описание взглядов Ибн-Сины). Но были и изощренные способы. Один из них — подвод философской традиции в ислам через воспитанника Аристотеля — Александра Македонского, который ассоциировался с кораническим Зу-ль-Карнайн ⁴⁷. Другой — через формирование теории *профической законоустановительной мудрости* Ибн-Рушда (она получила в Европе популярное название «теории двух истин»), которая объединяла и Платона, и Соломона (*Сулайман*, один из пророков истинного единобожия в исламе), и Александра Македонского как ученика Аристотеля, и пророка Мухаммада ⁴⁸. Эта линия в доксографиях и в целом в исламской интеллектуальной традиции интересна не только сама по себе, но и с точки зрения форм и методов восприятия внешних по отношению к исламу влияний. Восприятие в современную эпоху экзогенных — сначала социалистических, а затем либеральных идей исламом может рассматриваться как аналогия восприятия исламом восточного перипатетизма в эпоху Средневековья.

Методика исследования современного исламского сектантства

Тщательное рассмотрение общеметодологического введения аш-Шахрастани к его «Книге религий и сект» ⁴⁹ в соотнесенности с наличным исследовательским материалом — современными исламскими религиозно-политическими группировками позволяет сформулировать четыре общие задачи.

1. *Необходимо сделать объектом научного исламоведческого анализа все группировки, которые объявляют себя исламскими.* Данное утверждение может показаться трюизмом, но без этого не представляется возможным определить объект исследования, т. е. поставить ему предел. А это должно убереечь исследователя от того, чтобы, например, рассматривать Партию арабского социалистического возрождения как исламскую (такие попытки есть за границами исламоведения).

Объекты рассмотрения нового сектоведения принимают на себя разные названия-маркеры. Во-первых, существует очень большое количество группировок, которые имеют в названиях слова или выражения, обладающие однозначно исламскими коннотациями. Прежде всего, конечно, речь идет о словах «ислам», «мусульмане», «исламский». Группировок с такими названиями великое множество: «Исламский фронт спасения» (Алжир), «Исламская армия спасения» (Алжир), «Вооруженная исламская группа» (Алжир), «Исламский джихад» (Палестина, Йемен, Либерея, Алжир в середине 80-х годов и др.⁵⁰), «Исламская армия Адена-Абьяна» (Йемен), «Ашкари Исламия», или «Исламское воинство» (Индонезия), «Исламский фронт освобождения Моро» (Филиппины), «Организация исламского действия» (Ирак, Франция в начале 80-х годов); «Исламская армия освобождения святых», «Исламская армия муджахедов (Турция, турецкая аббревиатура — ИМО, начало 90-х годов), «Исламская освободительная армия» (Турция, турецкая аббревиатура — ИКО, начало 90-х), «Исламское движение свободного Восточного Туркестана» (оно же «Фронт освобождения Уйгуристана», Китай), «Исламское движение Узбекистана», «Исламский национальный фронт» (Судан — не путать с «Национальным исламским фронтом», тоже Судан), «Всемирный исламский фронт борьбы против иудеев и крестоносцев» (международная организация, создана «аль-Каидой», египетским «Джихадом», Ассоциацией пакистанских улемов — *Jamiat-ul-Ulema-e-Pakistan*, бангладешской группировкой «Джихад», пакистанской «Харкат-уль-ансар», египетской «Ис-

ламской группой»). Некоторые названия являются аббревиатурами, которые тоже содержат в себе в сокращенном виде слово «исламский»: движение ХАМАС (от араб. *Харак аль-мукавама аль-ислямийя* — «Движение исламского сопротивления», действует на палестинских территориях — в секторе Газа и на Западном берегу Иордана), движение с таким же сокращенным названием (ХАМАС) есть в Алжире, но в данном случае это аббревиатура выражения «Движение исламского общества» (*Харак аль-муджтама' аль-ислами*).

Во-вторых — употребление в названии выражений, содержащихся в Коране. Например, победа (*фатх*). Это слово взято из суры 110 («Помощь»): «Когда придет помощь Божия и победа, и ты увидишь, как люди толпами будут вступать в веру Божию, тогда вознеси хвалу Господу твоему и проси у него прощения. Он благопреклонен к кающемуся»⁵¹. Примеры названий со словом *фатх*: «Передовые отряды победы» (*Таля'и' аль-фатх*, Египет — группировка, отколовшаяся от египетской организации «Джихад»), «Батальон победы» (*Катиба аль-фатх*, Алжир — название, которое до присоединения в 1998 г. к «Салафитской группе за развитие джихада», Алжир, имели группы Абу-Ибрагима Мустафы, действовавшая в районе Батны, горного массива Орес, и Юсефа Абу-аль-Басира, действовавшая в Эль-Уэде и Тебессе).

Широко известно название «Хизбалла» («Партия Аллаха»), которое принимают многие как шиитские, так и суннитские группировки. В Коране «партия Аллаха» противопоставлена «партии Сатаны»⁵². Наиболее известная «Хизбалла» действует в Ливане, фиксировалось возникновение группировок с таким же названием в Саудовской Аравии («Партия Аллаха в Хиджазе»), Турции (существует до сих пор), Ливии (1986—1987 гг.), Судане (1998—1999 гг.), Узбекистане (1990, 1999 гг.), иракском Курдистане (самораспустилась 15 мая 2003 г.).

Могут употребляться другие выражения, например, «прямой путь» (*ас-сифат аль-мустахим*): в Марокко есть группа с таким названием. Используется и слово *ан-нуф*

(«Свет» — так называется 24-я сура Корана). В Ливане есть «Отряд Света» (*Усба ан-Нур*, откололся от «Отряда партизан» — *Усба аль-ансар*).

Примечательно, что в Коране есть и многократно употребляемое слово *ислах* — то самое, которое заставляет некоторых людей говорить о «реформации»⁵³. Оно означает «примирение, исправление, устройство, устройство». Есть и группировки, в названии которых есть это слово: «Движение реформы»⁵⁴ (*Харака аль-ислах*, Кувейт), «Партия реформы» (*Хизб аль-ислах*, Йемен), «Реформа и вызов» (*аль-Ислах ва-т-тахадди*, Иордания, один из основателей — Омар Махмуд Абу-Омар, он же Абу-Катада), «Комитет доброго совета и исправления», или «Комитет совета и реформы» (*Ляджна ан-насиха ва-ль-ислах*, английское название «Advice and Reformation Committee», Великобритания) — располагавшееся до недавнего времени в Лондоне официальное представительство Усамы бен Ладена, «Движение единобожия и реформы» (*Харака ат-тавхид ва-ль-ислах*, Марокко).

В-третьих, в названиях группировок употребляются слово «Аллах», а также имя пророка Мухаммада. Так, имя Аллаха присутствует в названии упомянутых выше «Партий Аллаха», а также в следующих названиях: «Воинство Аллаха» (*Джунд Аллах*, Алжир, вооруженное крыло «Алжирского исламского движения», начало 80-х годов), Исламская бригада «Джундулла» (Россия, группировка муджахедов под командованием полевого командира «амира Супьяна»), «Сторонники Аллаха» (*Ансар Аллах*, в разные периоды Алжир, Ливия, Ливан, Аргентина, Панама), есть даже «Батальоны Милосердного [Аллаха]» (*Ката'иб ар-Рахман*, Эритрея). Что касается пророка Мухаммада, то его имя включено в названия следующих групп: «Армия Мухаммада» (*Джайш Мухаммад*, Иордания); «Джайш-и-Мухаммед» (Пакистан — Индия, Джамму и Кашмир), «Молодежь Мухаммада» (*Шабаб Мухаммад*), она же «Группа Военно-технического колледжа» (*Джама'а куллийя аль-фанныйя аль-аскарыйя*), она же «Группа Салиха Сирийя» (Египет, 70-е годы), «Батальоны Мухаммада» (*Ката'иб Мухам-*

мад, Сирия, 60-е годы). К этой группе названий примыкает и «Армия Корана» (*Джайш аль-Куран*, Ирак — вооруженные группы курдов-суннитов, выступавших в 1985 и 1987 гг. против режима Саддама Хусейна в иракском Курдистане).

Нередко исламские группировки принимают в качестве названия имена выдающихся деятелей ислама в давние и недавние времена: «Группа Абу-Зарра аль-Гуфари» (Иордания) — по имени сподвижника Пророка, «Полки имама Мусы ас-Садра» (Ливан) — по имени одного из основателей шиитского движения в стране, таинственно исчезнувшего в Ливии в 1978 г., на палестинских территориях действуют «Боевые отряды Изз-ад-Дина аль-Кассама» (вооруженное крыло палестинской организации ХАМАС), названные так по имени исламского деятеля, погибшего в Палестине в 1935 г.), в последнее время в Египте заявили о себе «Кутбовцы» (по имени Сайида Кутба, радикального идеолога «Братьев-мусульман», казненного властями в 1966 г.).

В-четвертых, в наименованиях ряда группировок (в основном военизированных) присутствуют географические, точнее, историко-географические названия, имеющие определенный символический смысл.

Бадр: здесь — аллюзия на известную в исламской истории битву при Бадре (624 г.). Тогда немногочисленный отряд мусульман под командованием пророка Мухаммада (примерно 315 человек) одолел 950 идолопоклонников. Битвой при Бадре было положено начало победоносной борьбе мусульман против их врагов в Медине, Мекке и на всем Аравийском полуострове. В данном случае подразумевается обязательная победа мусульман, которые начинают борьбу с противником в неблагоприятных для себя условиях. Это название довольно популярно: «Корпус Бадр⁵⁵» (военное крыло «Высшего совета исламской революции в Ираке»); лагеря «Бадр-1» и «Бадр-2» в Афганистане в районе Хоста, недалеко от границы с Пакистаном на территории, контролировавшейся движением «Талибан» до начала глобальной антитеррористической

кампании в 2001 г., в которых тренировались члены «аль-Каиды» и ассоциированных с ней организаций; ассоциация «Бадр» фиксировалась в испанских городах Сеута и Мелилья, расположенных в Африке и граничащих с Марокко; «аль-Бадр муджахедин», или просто «аль-Бадр», действует в Индии (Джамму и Кашмир), как полагают индийцы, с территории Пакистана, выступает за освобождение индийской части Кашмира и присоединение его к Пакистану; группировка «аль-Бадр» была создана, как полагают, пакистанской Межведомственной разведкой (ISI) еще в 1971 г. в тогдашнем Восточном Пакистане (ныне Бангладеш) для борьбы против бенгальского национального движения, после 1971 г. исчезла с политической арены, но затем проявилась вновь в Афганистане в 80-х годах, потом в Кашмире — в качестве составной части «Хизб-уль-Муджахидин», от которой впоследствии откололась и стала действовать самостоятельно.

Табук — название города, который в настоящее время находится на территории Саудовской Аравии. Подразумеваются поход под руководством пророка Мухаммада в 630 г. против города, который принадлежал в то время Византийской империи, и битва при Табуке. С самим походом связано также нежелание мусульман воевать в жару против византийцев (которые, как оказалось, не собирались нападать на мусульман, но это известно из истории, а в исламской традиции утверждается, что Византия готовила агрессию против мусульман). По этому случаю, как считается, Аллах ниспослал аяты (стихи) Корана, в которых порицает тех мусульман, которые не хотят вести джихад: «Радовались оставленные тому, что сидят [на месте], не согласившись с посланником Аллаха, и не желали жертвовать своим имуществом и собой на пути Аллаха и говорили: “Не спешите [на джихад] в жару!” Скажи [о Мухаммад]: “Огонь геенны еще жарче”. Если бы они понимали!...»⁵⁶.

1 июля 2002 г. на сайте «Кавказ-Центр» было помещено интервью радио «Кавказ» с неким *амиром* (командиром) азербайджанского джамаата ТАБУК⁵⁷ Ровшаном (Ха-

лидом) Бадаловым Китаб-оглы. Из текста следует, что этот джамаат планирует начать джихад, имея целью «освобождение Кавказа от оккупантов (России. — *Авт.*) и возвращение временно утраченных территорий Азербайджана (Нагорный Карабах. — *Авт.*), возрождение Ислама». Таким образом, в самом названии действующей в Азербайджане ваххабитской группировки содержится смысл борьбы против мнимой агрессии со стороны христианского государства (России, исторического правопреемника Византии) и призыв к мусульманам, отлынивающим от вооруженного джихада, присоединиться к нему.

Ярмук — соотнесенность с этим историко-географическим названием призвана выражать веру в сокрушительную победу мусульман над государством неверных. В 636 г. арабы ко главе с Халидом Ибн-аль-Валидом (кличка — «Меч ислама», *Сайф Аллаh*) разгромили византийцев в битве при реке Ярмук (на территории современной Иордании), в результате чего большая часть Палестины и Сирии, до того принадлежавших Византии, оказалась в руках арабов. Арабские источники преувеличивают число погибших византийцев, указывая 100 тыс. Но убитых и так было много (50 тыс., по свидетельствам нейтральных историков).

17 июля 2002 г. тот же сайт «Кавказ-Центр» сообщил о существовании объединенного кабардино-балкарского джамаата «Ярмук» и опубликовал интервью с его амиром по имени Сейфулла (или Сейфуллай — в тексте два варианта клички, но оба они — явное заимствование прозвища Халида Ибн-аль-Валида «Меч ислама»). Этот амир заявил, что на территории Кабардино-Балкарии действуют более тысячи муджахедов. Целью джамаата является защита ислама и борьба против Российской империи, а также против местного, как полагает этот амир, «диктаторского марионеточного режима». Есть сведения, что члены данного джамаата действуют и в Карачаево-Черкесии⁵⁸.

Хайбар — название оазиса на Аравийском полуострове, в котором во времена пророка Мухаммада жили иудеи, изгнанные оттуда в 635 г. В названии группы наличеству-

ет намеков на успешное изгнание евреев из Палестины. «Бригадами Хайбара» называлась ливанская группировка, действовавшая в 80-х годах.

Сиффин — долина, в которой в 657 г. произошла битва между войсками чтимого шиита имама Али Ибн-Аби-Талиба и узурпатора халифского престола Муавии. В 80-х годах дала о себе знать шиитская группировка с таким названием.

Аль-Кудс (арабское название Иерусалима) — присутствует во многих названиях (например, «Бригады “аль-Кудс”»; название «Кодс» — персидское прочтение слова), воспроизведено в названии одного из управлений иранского Корпуса стражей исламской революции, предназначенного для проведения специальных операций в разных странах и подготовки проиранских бойцов-муджахедов.

Имеется целый ряд группировок, в названиях которых присутствуют значимые категории исламского вероучения или политической доктрины, например: «Присяга» (*аль-Бай'а*, небольшая группировка, действовавшая в Египте в первой половине 80-х годов), «Клятва верности Иمامу» (*Мубая'а аль-Имам*, Иордания), «Обещание» (*аль-Ва'д*, Египет). К подобным названиям мы обратимся ниже.

2. *Необходимо обращать внимание на наличие во всех этих группировках духовного лидера, т. е. человека, который окормляет их в религиозном отношении.* Здесь есть четыре варианта. Во-первых, существуют группировки, которые возглавляются религиозными авторитетами непосредственно. Из достаточно известных примеров: ХАМАС в Палестине — шейх Ясин, ХАМАС в Алжире — шейх Нахнах, «Хизбалла» в Ливане — имам Фадлялла, «Джемаа исламийя» в Юго-Восточной Азии — шейх Баашир, Исламское движение «Талибан» — мулла Омар, «Ансар аль-ислам» («Сторонники ислама») в Ираке — мулла Карикар, «Хезбе ислами» в Афганистане — мулла Хекматъяр и т. д.

Таковыми религиозными авторитетами для своих последователей являются и люди, не получившие систематического и всеобъемлющего религиозного образова-

ния, — Усама бен Ладен («аль-Каида»), строитель по образованию и профессии (за глаза его приближенные даже называют его «Стройподрядчик» — *аль-Мукавиль*); Айман аз-Завахири (египетский «Джихад»), врач; Метин Каплан («Организация Федерального исламского государства Анатолии», она же «Государство халифата», она же «Капланисты», Германия), профессия неизвестна; Абу-Хамза, он же Мустафа Камиль («Сторонники шариата», Великобритания), профессия неизвестна, и т. д. Возможность такого явления заложена в самом исламе, в котором отсутствует священничество. Водителями мусульман после смерти пророка Мухаммада являются религиозные ученые (*уляма'*, ед. ч. *алим*), или улемы, т. е. люди, знающие ислам, — в соответствии с хадисом Пророка: «Ученые — наследники пророков». Ни в Коране, ни в Сунне объем знания, необходимый для того, чтобы мусульманин был ученым, не определен.

Во-вторых, ряд группировок, особенно построенных как боевые (джихадистские), возглавляется командиром (*амир*), но обязательно имеет в своем составе муфтия, т. е. предположительно ученого человека, который дает ответы на вопросы (это и есть функция муфтия, называемая *ифта'*), возникающие в ходе деятельности той или иной группы. Так, Умар Абд-ар-Рахман (в настоящее время по приговору суда отбывает срок пожизненного тюремного заключения в США за участие в подготовке взрыва Всемирного торгового центра в Нью-Йорке в 1993 г.), бывший преподаватель религиозных наук (*улюм ад-дин*) в филиале университета «аль-Азхар» в Асьюте, сначала был муфтием организации «Джихад», а затем верховным муфтием «Исламской группы»; при создании «Вооруженной исламской группы» в Алжире муфтием группы стал один из ее основателей Абдельхак Лайяда; саудовец Абу Умар (он же Мухаммад бен Абдаллах ас-Сайф) является муфтием иностранных и чеченских ваххабитов, воюющих в Чечне; в январе 2003 г. в Египте были арестованы члены группы «Джихад», в которой имелся собственный муфтий — некто Иззат ан-Наггар, задачей которого было шариатско-пра-

вовое обеспечение деятельности группировки, что он и делал, регулярно издавая фетвы соответствующего содержания.

В-третьих, существуют группировки, духовные авторитеты которых находятся вне этих группировок, и их члены имеют с ними опосредованный контакт. Так, в Германии в 2002 г. была ликвидирована группировка «Единобожие» (*Ат-Тавхид*), лидером которой являлся находившийся в тот момент в Британии Абу-Катада (он же Омар Абу-Омар). Мунир аль-Мутасаддик, суд над которым закончился в Германии весной 2003 г., обвинялся в связях с «аль-Каидой». В ходе суда Мунир аль-Мутасаддик заявил в ответ на вопрос, с кем он, как это установило следствие, регулярно связывался в Саудовской Аравии, что с саудовскими улемами — с целью получить ответ в форме фетвы на свои вопросы, касающиеся того, чем он занимался⁵⁹. Печально знаменитый амир Хаттаб (саудовец Самер бен Салех ас-Сувейлем), возглавлявший ваххабитских боевиков на российском Северном Кавказе, тоже был в постоянном контакте с саудовскими улемами⁶⁰. В Гамбурге в комнате, которую снимал Мухаммад Атта, как полагают, руководитель всей группы террористов, совершивших атаки 11 сентября 2001 г., и в которой проживали кроме него еще два члена группы террористов-самоубийц, было обнаружено 18 видеопленок с проповедями упомянутого выше Абу-Катады, в которых он призывает совершать нападения на американские цели. Эти пленки приобщены к материалам дела, которое будет рассматриваться в британском суде, на котором Абу-Катада будет одним из трех обвиняемых в терроризме⁶¹. В настоящее время в Интернете существует большое количество сайтов, принадлежащих улемам, шейхам, муфтиям различных направлений (в основном ваххабитам, располагающим большими финансовыми средствами), которые предоставляют возможность связи с ними и ответа на вопросы в виде фетвы. В Интернете же публикуются списки телефонов, по которым улемы могут ответить на вопрос мусульманина из любого места на Земле, т. е. издать фетву⁶².

Наконец, в-четвертых, нельзя не принимать во внимание те религиозные авторитеты группировок, которые вообще не могут иметь физического контакта со своими последователями по причине отсутствия в этом мире. Среди них необходимо указать, например, Ибн-Абд-аль-Ваххаба⁶³, Сайида Кутба, Абдаллу Аззама⁶⁴. Кажется, Усама бен Ладен тоже присутствует в этом мире виртуально⁶⁵.

Все люди, перечисленные выше в четырех пунктах, являются теми, кто выражает мнение (*сахиб аль-макаля* в терминологии аш-Шахрастани и других доксографов) по разным вопросам — но не любым, а актуальным в силу каких-то обстоятельств, важных для всемирной исламской уммы или ее отдельных частей.

3. Здесь мы подошли к самому важному пункту всей этой темы. *Все группировки могут и должны рассматриваться как своего рода организационное выражение некоего мнения* (в терминологическом, а не обыденном смысле, т. е. того, что называется в понятиях доксографий *макаля*). *Макаля* же (современное значение «статья», например, газетная) — это выраженное мнение, или вербализованная позиция по какому-то вопросу. Аш-Шахрастани говорит в своем правиле именно об этом: «должен быть некий порядок в *вопросах* (*мас'иль*, ед. ч. *мас'алья*), ...расхождение по которым будет рассматриваться как [особое] учение»⁶⁶. *Вопрос* (*мас'алья*) — важный технический термин доксографии как жанра и, пожалуй, ключевое понятие, позволяющее структурировать в исследовательских целях все разнообразие исламской мысли в прошлом и настоящем.

Приведу примеры: сотворен ли Коран или он существует извечно? Каково соотношение по значимости Корана и Сунны? Свободен ли человек или он принуждаем Божественной волей? Как определить того, кто должен быть имамом (предводителем всей исламской общины)? Какое количество мусульман необходимо для его избрания, если считать, что он должен избираться? Признавать ли в качестве законных наследников пророка Мухаммада (араб. *хуляфа*, ед. ч. *халифа*) всех четырех *праведных халифов* (сунниты) или первых двух (хариджиты) или одного послед-

него (шииты)? Полагается ли доля наследства двоюродной сестре племянника усопшего, и если да, то какая часть? Можно ли в мечети пользоваться зубочисткой? Можно ли пить воду из колодца, если в него падала собака? Правильно ли поступает тот, кто говорит: я не выдам за тебя замуж свою дочь, пока ты не выдашь свою дочь за моего брата? И т. д. и т. п.

Все это примеры *вопросов*, если употреблять слово не в расхожем значении, а как термин. Все они возникали вследствие появления новых обстоятельств или ситуаций, в которых оказывалась исламская община и ее члены в период после смерти пророка Мухаммада и прекращения Божественного откровения, т. е. в ситуации, когда ответы должны были давать ученые, эти наследники Пророка. Вопросы формулировались либо в форме вопрошаний (*истифта'*), на которые ученые давали ответы в виде фетвы (*фатва*), либо они формулировались самими учеными (законоведами-*факихами*, теологами-*мутакаллимами*, философами-*фалайсифа* и т. д.). Ответы, т. е. выраженные мнения (*макалят*), должны были удовлетворять одному минимальному, но обязательному условию — соотносительностью с Писанием (Кораном) и Преданием (Сунной у суннитов или хабарами-сообщениями об имамах у шиитов).

Таких вопросов возникало великое множество. В эпоху Средневековья считалось, что только основных вопросов было три тысячи (!). Из этого следовало бы, что как минимум могло существовать три тысячи сект — по количеству выраженных мнений (*макаля*) по каждому вопросу (*мас'аля*). Теоретически их должно было бы быть значительно больше, а именно неограниченное количество, если принять во внимание альтернативность и вариативность ответов на вопросы, а также комбинации разных ответов на различные вопросы.

Поэтому-то аш-Шахрастани и ставит задачу выделения принципиальных (*усуль*) и основополагающих (*кава'id*) вопросов, чтобы не потеряться во всем этом многообразии. И формулирует еще одно правило: «И если мы обнаруживаем, что некто из имамов [исламской] общины

обособился с каким-то [выраженным] мнением (*макаля*) из этих основополагающих вопросов (*кава'ид*), то мы считаем его мнение направлением (*мазхаб*), а общину (*джама'а*) [его последователей] — сектой (*фирка*)» — «чтобы [учет] высказанных мнений *не шел до бесконечности* (выделено мной. — А. И.)»⁶⁷.

С течением времени *вопросов* меньше не стало. Ответы на старые вопросы ушли в наследие существующих направлений — суннитов, шиитов, потомков хариджитов (ибадитов). Возникла масса новых вопросов. Допустимо ли для мусульманина пользоваться ипотечными кредитами в странах Запада с выплатой процентов по ним (ислам запрещает участие в банковских сделках с использованием ссудного процента); можно ли мусульманину вести межрелигиозный диалог; имеет ли мусульманин право жертвовать своими органами для спасения жизни другого человека и должен он это делать за плату или бесплатно; как относиться к Интернету: разрешено или предписано мусульманину им пользоваться; можно ли принять ислам по Интернету; может ли мусульманин пользоваться укусом, произведенным из вина; дозволено ли мусульманину заниматься табакокурением (понятно, что пророк Мухаммад ничего не мог об этом говорить: табак попал в исламский мир только после открытия Америки европейцами); допустимо ли писать Коран человеческой кровью (это в связи с затеей Саддама Хусейна); может ли мусульманин подражать обычаям, одежде и поведению окружающих в неисламских странах, где он проживает; должен ли мусульманин служить в армии неисламского государства; имеет ли мусульманин право участвовать в выборах светской власти... И т. д. и т. п.

Наверное (никто не производил подсчетов), таких *вопросов* значительно больше трех тысяч. И поэтому необходимо выделить принципиальные и основополагающие среди них.

Оказывается, что среди современных сект есть те, что выделяются в связи с определенными *вопросами*, которые, по оценке аш-Шахрастани, были основополагающими или

принципиальными еще в эпоху Средневековья⁶⁸, и это является дополнительным доводом в пользу трактовки современных исламских группировок как сект. Вот несколько примеров. Если взять вопрос единобожия (*таухид*, или *таухид*), то бросается в глаза наличие многочисленных групп, в названии которых это слово (вполне можно сказать — этот вопрос) присутствует: «Движение единобожия» (*Харака ат-таухид*, Ливан), группа «ат-Тавхид» (Германия), «Единобожники» (*аль-Муваххидун*, Саудовская Аравия), «Хизбу ат-Таухид» (о наличии созданного в Карачаево-Черкесии карачаевского джамаата «Хизбу ат-Таухид» 11 июля 2002 г. сообщил сайт «Кавказ-Центр»), «Батальон единобожия» (*Катиба ат-таухид* — формирование, входящее в «Салафитскую группу проповеди вооруженной борьбы», действует на западе Алжира, стал известен после набегов на марокканскую территорию в мае 2000 г.), в Марокко в настоящее время действует «Движение единобожия и реформы» (*Харака ат-таухид ва-ль-ислах*). В апреле — мае 2004 г. в Ираке осуществлялись теракты от имени группировки «Единобожие и джихад» (*Ат-Тавхид ва-ль-джихад*, по некоторым сведениям подчиняется соратнику Усамы бен Ладена Абу-Мусабу аз-Заркави).

Что касается такого вопроса, как обвинение в неверии (*такфир*), тоже присутствующего в списке аш-Шахрастани⁶⁹, то есть большое количество группировок с таким программным названием. Первой в ряду новых *такфиритских* группировок была «Обвинение в неверии и хиджра» (*ат-Такфир ва-ль-хиджра*, Египет) — название которое было дано египетскими спецслужбами и СМИ ваххабитской (салафитской) организации «Мусульмане» (*Джама'а аль-Муслимун*), возникшей в Египте во второй половине 70-х годов. Название отражает программные установки организации — неприятие общества как неверного (*кяфир*) и повторение хиджры, т. е. исхода пророка Мухаммада и его сторонников из языческой Мекки в Медину. Провозглашенная цель — установление халифата в результате священной войны (джихада). Затем возникновение группировок с точно таким названием

фиксировалось в Иордании (1999 г.), Алжире (начало 90-х годов), Ливане (90-е годы), Кувейте (2000 г.), Марокко (в настоящее время). Обвинение в неверии как *вопрос* сектантского раскола может быть сформулирован не без остроумия. В 1998 г. в Алжире была уничтожена группировка, специализировавшаяся на осуществлении терактов с использованием взрывных устройств в столице страны и прилегающих к ней районах. Ее название (*Джама'а ат-тафджиф*) на западные языки переводили как «Взрывники», что в принципе правильно. Но у слова *тафджиф* есть и другой смысл, производный от слова *фуджур*, — «грех, нечестивость», и если исходить из этого второго смысла, синонимичного слову *такфир*, то тогда название группы должно переводиться как «Группа обличения нечестивости». Не исключено, что сами основатели группы стремились к игре смыслов, так как они обличали нечестивость (*тафджиф*) посредством взрывов (тоже *тафджиф*). Такфиритских группировок в настоящее время существует очень много.

Вопрос Божественного обещания (*ва'д*), тоже включенный аш-Шахрастани в его список основополагающих и принципиальных вопросов, превратился в название действовавшей в Египте группировки «Обещание» (*аль-Ва'д*). Ее члены были арестованы египетскими властями в мае 2001 г. и осуждены Высшим военным трибуналом страны в апреле 2002 г. К суду были привлечены 94 обвиняемых, из них 5 иностранцев, среди которых 4 дагестанца, слушатели второго курса университета «аль-Азхар»⁷⁰.

Не все *вопросы*, приводимые аш-Шахрастани, отражены в названиях и программах существующих группировок. Более того, появились такие, которые формируются в связи с ответом на те вопросы, которые были неактуальны (или не являлись основополагающими и принципиальными) в эпоху Средневековья. Это *халифат*, установление (или восстановление) которого является объявленной целью немалого количества группировок, среди которых «Батальон “Халифат”» (*Катиба аль-Хуляфа*, Алжир, входит в «Вооруженную исламскую группу», действует

в припустынной зоне в районе Худны), «Харкат-уль-Хиляфа» (*Harkat ul Khilafah*, «Движение Халифата») — пакистанский филиал действующей в Британии группировки «Мухаджиры» (*Аль-Мухаджирун*), «Государство халифата» (Германия). *Халифат* — главный *вопрос* такой группировки, как «Исламская партия освобождения» («Тахрировцы»), действующей в Британии, Египте, практически во всех странах постсоветской Центральной Азии.

Один из новых сектообразующих *вопросов* — *джихад*. Выше приводилось множество названий организаций и группировок, действующих в разных концах света и имеющих это слово в своем названии. Возник ряд подвопросов *вопроса джихад*, среди которых отношение к *Великому джихаду* (многие джихадистские группы, если не все, отрицают Великий джихад, утверждая, что концепция Великого и Малого джихада основана на недостоверном, т. е. вымышленном хадисе Пророка ⁷¹); формы ведения джихада включая новый *вопрос* о допустимости геройского самопожертвования (*истишхад*, такая форма акции, при которой уничтожаются объекты этой акции, а также ее исполнитель — в неисламских источниках называется самоубийственным террористическим актом); допустимость насилия в отношении мирных людей ⁷² и т. п. Для исследователей может оказаться неожиданностью существование такого нового *вопроса* (и соответствующего мнения) о *первоначальном* (или *превентивном*) *джихаде* (*джихад ибтида'и*), выдвигаемого некоторыми шиитскими улемами ⁷³.

Еще один новый *вопрос* — *причастность-непричастность* (*валя'а-бара'а*), по поводу которого существуют очень популярные в настоящее время концепции, трактующие вопросы отношения мусульман с единоверцами и неверными ⁷⁴. Новизну этого вопроса подтверждают саудовские исследователи ⁷⁵. Углубленные исследования современного исламского сектантства наверняка позволят выделить другие *вопросы* и *мнения* и, соответственно, современные исламские секты и подсекты.

4. *Выяснение соотносительности с исламскими Писанием и Преданием и в целом с исламским наследием.* Приведу нес-

колько примеров. Последователи Усамы бен Ладена в Саудовской Аравии (и ваххабиты в целом) свою экстремистско-террористическую деятельность в королевстве и других государствах Аравийского полуострова мотивируют хадисом (высказыванием) пророка Мухаммада, как считают некоторые, последним, который произнес Пророк: «Изгоните многобожников с Острова арабов (Аравийского полуострова. — А. И.)!». На эмблеме «Братьев-мусульман» воспроизведены первые слова коранического аята: «И приготовьте для них, сколько можете, силы и отрядов конницы; ими вы устршите (*турхибун*) врагов Аллаха, и вашего врага, и других, помимо них»⁷⁶ (кстати, в этом кораническом аяте употреблено слово *юрхибун* — от *урхаб*, что в современном арабском языке значит «террор», и это заставляет некоторых мусульман говорить о том, что террор-*урхаб* в отношении «врагов Аллаха» и «ваших (мусульман. — А. И.) врагов» является обязанностью мусульманина). Наконец, в качестве примера я бы привел цитировавшийся выше хадис пророка Мухаммада из книги «Ислам против терроризма», которая распространялась, что примечательно, на проведенной в Москве в сентябре 2003 г. конференции «Веротерпимость — основа процветания многонациональной России»: «Убейте того, кто поменяет свою религию»⁷⁷.

Однако необходимо заметить, что недопустимо на основании этих и других подобных цитат квалифицировать ислам как «экстремистскую» религию, призывающую своих последователей к насилию. Проблема соотнесенности идеологии той или иной религиозно-политической группы с исламским Писанием (Кораном) и Преданием (Сунной) исключительно сложна. Укажу на несколько важных моментов в этой связи.

Во-первых, Коран записан непосредственно после смерти пророка Мухаммада, и все — как мусульмане, так и ученые-исламоведы — считают его аутентичным текстом, т. е. таким, который зафиксировал все, что говорил пророк Мухаммад в качестве посланника Аллаха, передавая людям Божье Слово. Но при этом Сунна подвергалась сбору и за-

писи спустя много лет после смерти пророка Мухаммада, и в отношении нее у мусульманских ученых и исламоведов есть сомнения относительно аутентичности отдельных частей — из-за пресловутого человеческого фактора (тех людей, которые запоминали и передавали из поколения в поколение сообщения о деяниях, речениях и умолчаниях пророка Мухаммада). Иными словами, существуют хадисы явно сочиненные, вымышленные, называемые *мавду'ат* (собственно, они не входят в Сунну), есть хадисы слабые (*да'ифа*), есть достоверные (*сахиха*) и т. д. Сам Коран тоже неоднороден в том отношении, что, будучи аутентичным в смысле своего содержания, он имеет в своем составе аяты отменяемые (*мансуха*) и отменяющие (*насиха*), для чего нужно знать последовательность ниспослания Мухаммаду этих аятов (в тексте же Корана они даются не последовательно). Вопреки распространенному мнению относительно того, что Сунна «разъясняет», «детализирует» Коран, в исламе исторически были разные точки зрения относительно того, как соотносятся эти два источника. Иными словами, все наследие ислама допустимо рассматривать как градуированное по части очевидности/неочевидности того, что есть настоящий ислам (как он заповедован людям Аллахом), и по степени обязательности/необязательности для мусульманина тех или иных норм и положений. Например, все джихадистские группировки, расходясь с так называемым традиционным исламом, отвергают деление на Великий джихад (нравственное самосовершенствование мусульманина) и Малый джихад (вооруженная борьба) и утверждают, что есть и должен быть только один джихад — силовой, вооруженный, и это — через доказательство того, что соответствующий, часто цитируемый хадис пророка Мухаммада не является абсолютно достоверным.

Во-вторых, Коран и Сунна как источники исламского вероучения, права и этики исключительно сложны для понимания — не только в том смысле, что они написаны на арабском языке (хотя здесь тоже есть очень серьезная проблема: в обороте наличествуют переводы Корана, содержащие фальсификации его содержания, сделанные неред-

ко из самых добрых побуждений). К слову сказать, экстремистские группировки (например, последователи Усамы бен Ладена) предпочитают очень примитивное прочтение Корана и Сунны — выдергивание цитат о джихаде, неверных и т. п.

В исламе процесс понимания и предполагаемого правильного истолкования Писания и Предания является прерогативой ученых-улемов (*улама'*), осуществляющих функцию *ифта'* (издания *фетв*). Вокруг них собираются последователи, создавая религиозно-политические группировки, следующие *мнению* того или иного ученого (муфтия) на старые и новые *вопросы*.

Заключение. Предварительные итоги

Уже сейчас можно утверждать, что существует ряд сект, среди которых можно было бы назвать *усамизм* (последователей Усамы бен Ладена), характеризующийся особым мнением относительно таких вопросов, как единобожие, *такфир*, *валя'а-бара'а*, *джихад*, *истишхад*. Это не только ставшая знаменитой «аль-Каида», но и целый ряд группировок, существующих в разных странах (я бы причислил к *усамитам* всех тех, кто следует мнению бен Ладена по перечисленным выше вопросам). Еще один пример — *ваххабизм* (*усамизм* может рассматриваться как его подсекта), который характеризуется особым мнением по таким *вопросам*, как *единобожие*⁷⁸ и *такфир*. Еще — *кутбизм* (по имени Сайида Кутба), который отличается собственным мнением по *вопросу о такфире* (концепция *джахилийи XX века*) и *джихаде*. Особая секта — *халифатисты*, отвечающие особым мнением на *вопрос о халифате* (тут будут выделены как минимум две подсекты — *капланисты*, последователи Метина Каплана, и *тахрифисты*, члены «Исламской партии освобождения». Материалы самого последнего времени позволяют причислить к халифатистам и членов ваххабитской «Салафитской группы проповеди и борьбы» (*Аль-Джама'а ас-салафийя ли-да'ва ва-ль-киталь*, Алжир)⁷⁹.

Это только отдельные новые исламские секты, взятые в качестве примеров. Реальность значительно богаче и разнообразнее. Исламоведческое исследование нового исламского сектантства должно дать реальную картину того, что происходит в настоящее время в исламе и с исламом.

Примечания

¹ Высокочастотными выражениями во всемирной информационной среде стали такие, как «исламский экстремизм» («islamic extremism»), «исламский терроризм» («islamic terrorism»). Любая поисковая система в Интернете на запрос с использованием этих выражений выдаст тысячи документов.

² Fuller G. E. The Future of Political Islam. — New York: Palgrave-Macmillan, 2003. — P. xi.

³ По данным «РОМИР Мониторинга», опубликованным в феврале 2004 г., ислам исповедуют 2% опрошенных (http://www.romir.ru/socpolit/socio/02_2004/cherch.htm). Одновременно в обороте находится цифра 20 млн, под которой подразумеваются представители всех народов России, которые традиционно исповедовали ислам. Нет нужды специально оговаривать необходимость гарантии религиозных свобод в отношении конфессиональной группы граждан независимо от ее размеров.

⁴ В связи с провозглашением мусульманами всех представителей определенных этнических групп по факту рождения в этой группе возникает ряд вопросов. Не является ли это нарушением конституционного принципа свободы совести? Не может ли это привести к дискриминации и преследованиям тех представителей этих этнических групп, которые являются не мусульманами, а православными, протестантами, неверующими? Ведь в этом случае принятие, например, православия является с позиций ислама вероотступничеством, переходом в иную веру. А вероотступничество в исламе карается смертью. Об этом совершенно недвусмысленно говорится в хадисе пророка Мухаммада: «Убейте того, кто поменяет свою религию» (Ислам против терроризма. Фетвы имамов по вопросам, касающимся тяжких бедствий / Совет муфтиев России; Ассоциация мечетей России. — М., 2003. — С. 141). Неверие (атеизм) тоже должно караться смертью. На этот счет есть хадис пророка Мухаммада: «Атеист — вероотступник, который должен быть приведен к покаянию и [если не покается] убит» (*Аль-мульхид муфтадд юстатаб илля юкталь*).

⁵ Достаточно распространены объяснения экстремизма и терроризма мусульман социально-экономическими условиями бытия

каких-то их групп (безработица, нищета, этническая и/или религиозная дискриминация и т. п.) или отсутствием демократических свобод (запрет на свободное выражение мнений, практическая невозможность смены деспотических и тоталитарных режимов легальным путем и т. п.).

⁶ При таком подходе в качестве абсолютно адекватных и результативных мер предлагаются экономические реформы, внешняя финансовая помощь, абсолютная религиозная свобода, прямые равные и тайные демократические выборы и т. п.

⁷ См.: Аш-Шарк аль-Авсат. — [London]. — 2003. — 23.07, 19.10.

⁸ *Kaplan D. E.*. The Saudi Connection: How billions in oil money spawned a global terror network // U.S. News and World Report. — 2003. — Dec. 15 (<http://www.usnews.com/usnews/issue/031215/usnews/15terror.htm>).

⁹ См., например: *Самия Нахуль*. Аль-Хукума ас-са'удийя камат би-та'диль аль-манахидж ад-дирасийя тадъбиятан ли-д-дугут аль-амрикийя (Саудовское правительство изменило учебники в результате американского давления) // Аль-Кудс аль-араби. — [London]. — 2003. — 17.10. См. также: *Игнатенко А.* Миссия невыполнима? Власти Саудовской Аравии начали бороться против религиозного экстремизма // Независимая газ. — 2003. — 18 июня (http://religion.ng.ru/politic/2003-06-18/1_mission.html).

¹⁰ Менее явная абсурдность наличествует в книге, опубликованной, что характерно, уважаемой институцией, имеющей, правда, отдаленное отношение к исламоведению, — Музеем и общественным центром им. Андрея Сахарова (*Абдуллахи Ахмед ан-Наим*. На пути к исламской реформации: Гражданские свободы, права человека и международное право. — М., 1999). В тексте этой интересной и полезной книги ничего не говорится о «реформации», хотя это слово вынесено в заголовок книги, изданной в США, — «*Toward an Islamic Reformation*» (с нее сделан русский перевод). Вероятнее всего, такое название книге дал американский издатель. И автор послесловия к русскому изданию книги Дмитрий Фурман не сумел уберечься от сравнения процессов, происходящих в исламе, с европейской Реформацией, называя их эвфемистически «реформационными процессами» и объясняя, что они совсем не такие, которые имели место при осуществлении (чего? — «реформационных процессов»? «Реформации»?) в Европе. «Совершенно иную роль играют реформационные процессы в мусульманском мире», — пишет автор послесловия (с. 277). Смысл этого высказывания примерно таков: да, верблюд — это «корабль», но это такой корабль, который играет совершенно иную роль. Нелишним будет отметить перенасыщенность подобных текстов метафорами: взять хотя бы те же «реформационные процессы», которые *играют роль*.

¹¹ См., например: *Васильев А.* «Ваххабизма» как течения в исламе не существует // Сегодня. — 1999. — 7 сент.

¹² Я уж не говорю о стереотипах и мифологемах, с использованием которых отдельные эксперты рассуждают о «религии вообще» или обо «всех ближневосточных религиях». Образчик таких рассуждений после теракта в московском метро в феврале 2004 г. предложил читателям «Столичной вечерней газеты» профессор, кандидат психологических и доктор философских наук Аюп Назаретян: «...Любой по-настоящему религиозный человек потенциально готов к терроризму. Для него нет смерти, а есть переход в другой мир. А если он погибнет в священной войне, убивая неверных, то его “другой” мир будет заведомо лучше “здешнего”. Поэтому верующим человеком очень легко управлять, послать на самопожертвование и на убийство, освятив его высшей целью. Особенно это относится к ближневосточным религиям — иудаизму, христианству, исламу. “Кто не со мной, тот против меня” — учил Христос, и добавлял: “Не мир пришел Я принести, но меч”. Ему вторит Магомет в Коране: “А как встретите тех, которые не уверовали, то — удар мечом по шее”.. В этом отношении ближневосточные религии не сильно различаются между собой, их историческая миссия всегда состояла в том, чтобы упорядочивать насилие, нацеливать его, предотвращая социальный хаос, объединять верных против неверных (“они — мы”») (<http://www.rusk.ru/st.php?idar=313991>).

¹³ Автор этих строк был первым, во всяком случае в тогдашнем Советском Союзе, кто систематизировал и концептуализировал информацию о подобных группировках, охарактеризовав их как исламские неправительственные религиозно-политические организации (НРПО) (*Игнатенко А. А. Халифы без халифата: Исламские неправительственные религиозно-политические организации в странах ближнего и Среднего Востока: История, идеология, деятельность.* — М., 1988). С того времени категория НРПО вошла в научный и экспертный обиход исламоведов. Свидетельством актуальности темы и объективности ее рассмотрения можно считать то, что эта книга была переведена на арабский язык и издана в Сирии (*Игнатенко А. А. Хуляфа' би-ля хильфа. Ат-Танзимат ад-динийя ас-сиясийя фи-ш-Шарк аль-Авсат. Тарих, идйюлуджийя, нашатат.* — Дамаск: Дар Хауран, 1997). Категория НРПО имела целью продемонстрировать наличие особых организационных форм политического действия — религиозно мотивированного и внесистемного по отношению к существующим этатическим религиозным структурам.

¹⁴ Одна из исследовательских проблем — номенклатура существующих группировок. Я привожу эти названия так, как их дают разноязычные СМИ или доступные документы самих группировок. Совпадение названий (например, «Сторонники Сунны» в Ираке и Египте) не всегда означают организационное единство.

¹⁵ На одном из семинаров в Московском Центре Карнеги приходилось слышать утверждения, что движение «Талибан» не является исламским, а исламом «прикрывается». Один из утвр-

ждавших при этом ссылался на то, что у истоков «Талибана» стояли пакистанская межведомственная разведка (ISI), США и Саудовская Аравия. Другой заявлял, что это не исламское, а национальное — пуштунское движение, которое «использует» ислам. Приходилось слышать и формально-логическое отрицание того, что все подобные группировки являются исламскими. Это отрицание строилось по следующему простому силлогизму. Ислам — религия мира, терпимости, умеренности и т. п. Эти группировки являются, конечно же, экстремистскими. Но, поскольку экстремизм к исламу не может иметь отношения по определению, эти группировки являются неисламскими.

¹⁶ В РАГСе состоялась «круглый стол» по проблемам фундаментализма // Православие.Ru. — 2003. — 14 апр. (<http://www.pravoslavie.ru/news/030414/07.htm>); «Религиозный фундаментализм и экстремизм: политическое измерение». Круглый стол в РАГСе. Стенограмма. 13.05.2003 (<http://www.religare.ru/article4037.htm>).

¹⁷ *Абд-аль-Кадир ибн-Тахир ибн-Мухаммад аль-Багдади аль-Исфараини ат-Тамими*. Аль-Фарк байн аль-фирак (Различия между сектами) / Публ. Мухаммад Мухий-д-Дин Абд-аль-Хамид. — Бейрут: Дар аль-маариф, [б. г.]. — С. 5 сл.

¹⁸ *Абу-Талиб Аль-Макки*. Кут аль-кулюб фи марифа аль-Махбуб (Пища для сердец, или Знание Возлюбленного): В 4-х ч. — Каир: Аль-Матбаа аль-Мисрийя, 1932. — Ч. 3. — С. 189.

¹⁹ *Ибн-Таймийя*. Аль-акида аль-васитийя (Васитское исповедание веры) // *Laouat H. La profession de foi d'Ibn Taymiyya / Texte, traduction et commentaire de la Wäsitiyya*. — Paris: Geuthner, 1986. — С. 27 араб. текста. Ср. с. 86 французского текста. Спорным является перевод А. Ляуста: «...которые следуют примеру, [что я оставляю] сегодня с моими сподвижниками — qui suivent l'exemple [que je lègue] aujourd'hui avec mes Companions».

²⁰ *Абу-Хамид аль-Газали*. Аль-имля' фи ишкьяят аль-Ихйя' (Дополнение к проблемам «Воскрешения наук о вере») // *Он же*. Ихйя' 'улюм ад-дин (Воскрешение наук о вере): В 4-х т. — Каир, 1334 х. — Т. 5: Приложения. — С. 21. Характерно, что аль-Газали знал и более распространенные варианты этого хадиса, в которых говорится о том, что все секты, кроме одной, будут гореть в адском пламени. См.: *Абу-Хамид аль-Газали*. Ильджам аль-авамм ан ильм аль-калям (Обуздание простонародья в вопросах спекулятивной теологии) // *Абд-аль-Карим ибн-Ибрахим аль-Джилли (аль-Джилани)*. Аль-инсан аль-кямиль фи ма'рифа аль-авахир ва-ль-ава'иль (Совершенный человек, или Знание концов и начал): Ч. 1. — Каир, 1963. — С. 46. — Помещено полях книги.

²¹ Группировки, называющие себя с использованием выражений «салафизм», «салафитский», соотносят себя с салафизмом ваххабитского толка, последователи которого, в свою очередь, соотносят себя с цитируемым Ибн-Таймийей, классиком ваххабизма, который цитировал

тот хадис Пророка, где говорится, что все секты попадут в огонь, кроме одной — состоящей из «тех, кто держится [точно] того (мисль), что я (т. е. пророк Мухаммад. — А. И.) сегодня и мои сподвижники», т. е. *салиф салих*, праведные предки.

²² В одном из вариантов хадиса о расколе исламской уммы говорится, что спасаясь от адского пламени секта — это *джама'а* (общество, община, объединение людей). См.: *Абд-аль-Кадир ибн-Тахир ибн-Мухаммад аль-Багдади аль-Исфараини ат-Тамими*. Различия между сектами. — Бейрут: Дар Аль-Ма'риф, [б. г.]. — С. 7.

²³ *Сауд бен Салих ас-Сафхан*. Ли-маза юхаттит «ба'д аль-мусулимин» ли-мухаджама бияд «исламия» б-исм «аль-ислам» (Почему «некоторые мусульмане» планируют атаки против «исламских стран» во имя «ислама»?) // Аш-Шарк аль-Авсат. — [London]. — 2003. — 13.05.

²⁴ *Яхйя аль-Джанавни*. Китаб аль-вад' Мухтасар фи-ль-усуль ва-ль-фикх (Книга установления: Краткое изложение основ веры и права). — [Б. м.], [б. г.]. — С. 20. Отрывки из цитируемого памятника публиковались по-русски (*Яхйя аль-Джанавни*. Книга установления: Краткое изложение основ веры и права: Отрывок / Вступ. ст., пер. с араб. и коммент. А. А. Игнатенко // Восток-Oriens. — 2000. — № 3).

²⁵ Более того, различные направления ислама (и шафииты, и ваххабиты, и ибадиты, и др.) ведут речь о праведных предках — *салиф салих*, и интересным было бы сравнительное исследование салафизма в разных исламских направлениях. Тогда стало бы ясно, чем, например, северокавказские салафиты-шафииты отличаются от салафитов-ваххабитов, чей салафизм является экзогенным, т. е. принесен извне в конце XX в. Сразу можно сказать, что отличаются они отношением к *такфиру*, т. е. к тому, чтобы объявлять неверными мусульман, совершивших некие преступления (проступки), особенно в вероучительной области. Если для вторых (ваххабитов) *такфир* — одно из основоположений их вероучения, то первые еще со времен шафиита Абу-Хамида аль-Газали *такфир* в отношении мусульман сознательно отрицают. На этот счет у аль-Газали есть даже специальный трактат (*Абу-Хамид аль-Газали*. Файсал ат-тафрика байн аль-ислям ва-з-зандака (Критерий различения между исламом и ересью). — Дамаск; Бейрут: Дар аль-хикма, 1986).

²⁶ См: *Мухаммад Сайид Каялани*. Зайль Аль-Миляль ва-н-нихаль (Приложение к «Религиям и сектам») // *Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани*. Китаб аль-миляль ва-н-нихаль (Книга о религиях и сектах): В 2-х ч. / Публ.: Мухаммад Сайид Каялани. — Каир, 1967.

²⁷ *Абд-аль-Мун'им аль-Хафни*. Мавсу'а аль-фирак ва-ль-джама'ат ва-ль-мазахиб ва-ль-ахзаб ва-ль-харакат аль-исламия (Энциклопедия исламских сект, группировок, направлений, партий и движений): 2-е изд. — [Б. м.]: Мактаба Мадбули, 1999.

²⁸ Возвращаясь к кризису российского исламоведения. Умилительно выглядят отдельные попытки опровергнуть факт суще-

ствования ваххабизма как особого направления (течения, секты) через утверждение, что слово *аль-ваххабийя* является «в принципе неверным с точки зрения литературного арабского языка», что это название «не соответствует строю и правилам [арабской] нормативной грамматики». Это утверждение не соответствует действительности: термин «ваххабизм» широко употребителен в арабском языке, частное свидетельство чего — упомянутая выше энциклопедия. И не только она. Примечательно, что саудовские улемы употребляют термины «ваххабизм» и «ваххабиты». Так, министр исламских дел и вакфов Саудовской Аравии Абдаллах ат-Турки (ныне возглавляет саудовскую «Лигу исламского мира»), отвечая на вопрос о допустимости называть ваххабитами бывших и нынешних последователей Ибн-Абд-аль-Ваххаба, сказал несколько витиевато, но понятно: «Воистину, великая честь для шейха Мухаммада Ибн-Абд-аль-Ваххаба, Королевства Саудовская Аравия и его улемов, если тот, кто действует по Писанию и Сунне и призывает к [следованию] им, будет характеризоваться как тот, кто следует методу и пути, по которому шел и к которому призывал шейх Мухаммад Ибн-Абд-аль-Ваххаб, и который поддержали имамы из семейства Аль Сауд, начиная с имама Мухаммада Бен Сауда и до времени Слуги двух благородных святых короля Фахда Бен Ад-аль-Азиза Аль Сауд, да поддержит его Аллах» (Аль-Муслимун. — [Мекка]. — 1997. — 7.11). А ныне покойный верховный муфтий Саудовской Аравии Бен База даже издал фетву, в которой говорится, что «ваххабиты — не еретики, они — те, кто идет по пути благодетельных предков» (Аль-Муслимун. — 1997. — 17.01). Наверное, автор, который утверждает, что слово «ваххабизм» является «в принципе неверным с точки зрения литературного арабского языка» и что это название «не соответствует строю и правилам [арабской] нормативной грамматики», изучал не тот арабский язык, что Абдаллах ат-Турки и Бен Баз.

Столь же умилительно выглядит довод о том, что слово «ваххабиты» (*аль-ваххабийя*) «представляет собой отнюдь не самоназвание» и на этом основании нельзя-де говорить о ваххабизме как об особом направлении или секте. Если бы авторы подобных утверждений почитали внимательно хотя бы русский перевод «Книги о религиях и сектах», то они могли бы там увидеть важную вещь: едва ли не все секты носят не самоназвания, а названия, данные другими, сами же эти названия являются во многих случаях производным от имени *того, кто выражает некое мнение (сахиб аль-макаля)*, в остальных случаях — производным от самого мнения или вопроса, о чем ниже. Проще говоря, хариджиты себя так никогда не называли, то же относится к му'тазилитам, рафидитам и т. д. и т. п.

²⁹ См.: *Абд-аль-Мун'им аль-Хафни*. Мавсу'а аль-фирак ва-ль-джама'ат ва-ль-мазахиб ва-ль-ахзаб ва-ль-харакаат аль-исламийя (Энциклопедия исламских сект, группировок, направлений, партий и движений). — С. 681—684.

³⁰ Прозоров С. М. Введение // Мухаммад Ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал): Ч. 1: Ислам / Пер. с араб., введ. и коммент. С. М. Прозорова. — М.: Гл. ред. вост. лит. изд-ва «Наука», 1984. — (Памятники письменности Востока; 75) — С. 16.

³¹ Он это делает в комментариях (Мухаммад Ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Книга о религиях и сектах: Ч. 1. — С. 185, примеч. 14).

³² Там же. — С. 29.

³³ «В раннесредневековом мусульманском обществе не было единого и обязательного мнения даже по основополагающим принципам ислама, не говоря уже о частных вопросах» (Прозоров С. М. Указ. соч. — С. 12).

³⁴ Свою любовь к кавычкам, которые оказываются модификатором смысла, в частности метафоризируют языковые единицы, С. Прозоров навязывает и тем авторам, которые их не намеревались употреблять. Так, в очень содержательной статье В. Бобровникова и А. Ярлыкапова (Бобровников В. О., Ярлыкапов А. А. «Ваххабиты» Северного Кавказа // Ислам на территории бывшей Российской империи: Энцикл. словарь. — М., 1999. — Вып. 2. — С. 19–23) «кавычки» навязаны составителем и ответственным редактором (С. Прозоровым). Исследователи же, с объективных, научных позиций исследующие феномен ваххабизма на российском Северном Кавказе и не только там (тот же Ахмет Ярлыкапов, один из авторов упомянутой статьи), обходятся без кавычек: Ярлыкапов А. Кредо ваххабита // Вестн. Евразии. — 2000. — № 3 (10); Переп: Диа-Логос. Религия и общество: Альманах: 2000-01. — М., 2001 (примечательно, что важное место в «кредо ваххабита» занимает вопрос о *спасшейся группе* — см.: Диа-Логос. Религия и общество: Альманах. 2000-01. — С. 244 сл.). См. также о ваххабизме без кавычек: Гаджиев Р. Г. Ваххабизм: особенности его проявления на Северном Кавказе. — Махачкала, 2002; Арухов З. С. Ваххабизм и духовенство в политической структуре саудовского общества. — Махачкала, 2002; Добаев И. П. Исламский радикализм: генезис, эволюция, практика. — Ростов н/Д, 2003.

³⁵ Мухаммад Ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани. Указ. соч.: Ч. 1. — С. 28.

³⁶ Важно подчеркнуть — выразитель (здесь *сахиб*) расхождения, а не выразитель учения (*макаля*), на что указывают грамматические согласования в цитируемом тексте.

³⁷ Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани. Китаб аль-милал ва-н-нихал (Книга о религиях и сектах): В 2-х ч.: / Публ.: Мухаммад Сайид Каялани. — Каир, 1967. — Ч. 1. — С. 14.

³⁸ Замечу попутно, что в арабском языке есть великое множество слов, которые обозначают то, что по-русски называлось бы «отклонение». И в исламском наследии есть немалое количество трудов, которые можно было бы при большом желании назвать ересиографическими, т. е. такими, которые не просто рассматривали, а кри-

тиковали и опровергали «порочные нововведения» отдельных исламских направлений. Но это иной жанр. Вот достаточно типичное произведение этого жанра: *Ахмад Таки-д-Дин Ибн-Таймийя*. Баян тальбис аль-джахмийя фи тасис бидаихим аль-калямийя ав накд тасис аль-джахмийя (Разъяснение обманов джахмитов в обосновании ими теологических нововведений, или Опровержение основ джахмизма): В 2 ч. / Публ. Мухаммад ибн-Абдалла Ибн-Касим. — [Б. м.], [б. г.].

³⁹ Авторитетные доксографы даже выносили его в название своих трудов, как это сделал знаменитый аль-Аш'ари. См.: *Абу-ль-Хасан Али ибн-Исма'иль аль-Аш'ари*. Книга макалят аль-ислямийин ва-хтиляф аль-мусаллин (Книга о взглядах последователей ислама и различиях между молящимися): 3-е изд. / Публ. Х. Риттер. — Висбаден, 1980.

⁴⁰ См., например: *Аль-Кадри Ан-Нуман* [872—962]. Ихтиляф усуль аль-мазахиб (Расхождение основ [исламских] направлений) / Публ. Мустафа Галиб. — Бейрут: Дар аль-Андалюс, 1983; *Абу-Мухаммад Абд-ал-Лах ибн-ас-Сид аль-Баталавси* [1052—1127]. Книга ат-танбих аля-ль-асбаб алляти авджабат аль-ихтиляф байн аль-муслимин фи аранхим ва мазахибихим ва-тикадатихим (Книга о причинах, с необходимостью вызвавших расхождения между мусульманами в их взглядах, направлениях и догматах) / Публ. Ахмад Хасан Кахиль и Хамза Абд-ал-Лах ан-Нашрак. — Каир: Дар аль-Итисам, 1978. Теоретическим осмыслением расхождений и разногласий в исламе занимались великие умы — аль-Газали (см.: *Абу-Хамид аль-Газали*. Файсал ат-тафрика байн аль-ислям ва-з-зандака (Критерий различения между исламом и ересью). — Дамаск; Бейрут: Дар аль-хикма, 1986), Ибн-Рушд, или Аверроэс (см.: *Абу-ль-Валид Ибн-Рушд*. Манахидж аль-адиля фи 'ака'id аль-милля (Пути обоснования вероучительных догматов [мусульманской] общины: 2-е изд. / Публ. Махмуд Касим. — Каир, 1964) и др.

⁴¹ Здесь исследователю важно не попасть в формально-логические ловушки. Не нужно видеть здесь «отклонение» от «правoverия», пусть имплицитно принимаемого. Речь здесь о том, что возникали, возникают и могут возникать секты, которые так или иначе маркируют себя как исламские, но являются по сути дела экзогенными или, говоря проще, чужими по отношению к исламу. Это как иностранный язык, чуждость которого устанавливается не путем скрупулезного сравнения родного языка с данным иностранным, а моментально — с первой фразы, в которой могут даже наличествовать какие-то слова, схожие со словами родного языка (если родной и иностранный принадлежат к одной языковой группе).

⁴² См., например, целый раздел — главу 4 «Разъяснения относительно сект, которые причислены к исламу, но в него не входят» у аль-Исфараини в его «Различиях между сектами» (С. 230 сл.).

⁴³ Важный момент — нет полного совпадения между списками неисламских сект, приводимыми в разных доксографиях.

⁴⁴ *Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани*. Китаб аль-миляль ва-н-нихаль (Книга о религиях и сектах). — Ч. 2. — С. 245 сл.

⁴⁵ См.: *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Мусульманская священная история: От Адама до Иисуса: Рассказы Корана о посланниках Божиих. — М.: Ладомир, 1996.

⁴⁶ В хадисе, приводимом в ибадитском памятнике, эта линия проведена эксплицитно. Говорится, что и у иудеев, и у христиан была одна спасаемая секта (см.: *Яхйя аль-Джанавни*. Книга установления. Краткое изложение основ веры и права. — С. 20). Хадис с таким смыслом (гласящий, что в каждой религии была спасаемая секта) обнаруживается в «Китаб ас-Сунан» Абу-Дауда и в одноименных произведениях Ибн-Маджи и Ибн-Ханбалы.

⁴⁷ См.: Коран, 18:83—86 (здесь и далее, кроме специально оговоренных случаев, Коран дается в переводе И. Ю. Крачковского); *Ибрагим Т., Ефремова Н.* Указ соч. — С. 20.

⁴⁸ См.: *Игнатенко А. А.* В поисках счастья: Общественно-политические воззрения арабо-исламских философов средневековья. — М.: Мысль, 1989. — С. 224—227.

⁴⁹ См.: *Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани*. Китаб аль-миляль ва-н-нихаль (Книга о религиях и сектах). — Ч. 1. — С. 14—15; *Мухаммад Ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал). — Пер. на рус. яз. — Ч. 1. — С. 28—29.

⁵⁰ Употребление одного названия разными группировками в различных странах не обязательно является свидетельством связи между ними.

⁵¹ Коран, 110:1—3. Пер. Г. Саблукова.

⁵² См.: Коран, 5:56, 58:22, 58:19.

⁵³ Слово употребляется в Коране: 4:35, 114 (в смысле *примирения*), 11:88 (в смысле *исправление*), 7:56 (в смысле *устройства*), 85 (в смысле *устройства*). Переводы слова даются так, как их сделал И. Ю. Крачковский.

⁵⁴ Я вынужден давать названия с употреблением слова «реформа», хотя в каждом случае необходим содержательный анализ смысла, вкладываемого в название.

⁵⁵ В русскоязычных СМИ этот корпус был назван «Силы имама Бадра». Вероятно, его спутали с «Группой Мустафы аль-Бадри» (другое название египетской группировки «Остановиться и определиться»).

⁵⁶ Коран, 9:82.

⁵⁷ Так в тексте сообщения. По-видимому, и амир этого джамаата, и корреспондент воспринимают название как аббревиатуру, из чего может следовать, что название этому джамаату давал кто-то третий.

⁵⁸ *Фатуллаев М.* Кавказ в метастазах террора: Сопредельные с Чечней республики стали тыловой базой боевиков // Независимая газ. — 2003. — 19 янв. (http://www.ng.ru/regions/2004-01-19/9_caucasus.html).

⁵⁹ Аль-Джазира. — 2003. — 9 янв.

⁶⁰ См.: Аль-Хаят. — [London]. — 2002. — 29.04 (<http://www.alhayat.com/pages/04/04-29/29P01.pdf>).

⁶¹ Аш-Шарк аль-Авсат. — [London]. — 2003. — 22.05.

⁶² См., например, список телефонов и электронных адресов 67 ваххабитских улемов из Саудовской Аравии, часть которых, как это достоверно известно, издавала фетвы по просьбе саудовских и других ваххабитов, воевавших в Чечне (<http://saaid.net/Warathah/1/hatif.htm>). Среди этих фетв — допустимость и рекомендованность террористических актов с использованием шахидов (мужчин и женщин) для уничтожения мирного населения в Чечне и России. Наличие этой связи с саудовскими ваххабитскими улемами и существование указанных фетв засвидетельствовал руководитель иностранных муджахедов, воюющих в России, Абу-ль-Валид аль-Гамиди — в видеозаписи, продемонстрированной телеканалом «Аль-Джазира» в декабре 2003 г. и сохраненной на сайте этой катарской телекомпании (http://www.aljazeera.net/showMedia.asp?item_No=186941&videoPath=&colDMediaItURL=1_186941).

⁶³ Основатель ваххабизма доходит до своих действительных и потенциальных последователей в России через публикации его произведений. См., например: *Тамими М. С.* [*Мухаммад Ибн-Абд-аль-Ваххаб*]. Книга единобожия. — М.: Бадр, 1999. Есть сведения о том, что это произведение являлось одним из обязательных для обучающихся в ваххабитском учебном центре в Чабанмахи (Дагестан) — см.: *Шавдоноев Х.* Записки из лагеря муджахедов // Диа-Логос. Религия и общество. Альманах. 2000-01. — М., 2001. — С. 221.

⁶⁴ Если первые двое известны достаточно хорошо, то Абдалла Аззам известен меньше, хотя он вполне может рассматриваться как один из основоположников современного исламского сектанства. См.: *Abdullah Azzam.* Defense of the Muslim Lands: The First Obligation After Iman (<http://azzam.com>). Это классическое произведение можно найти на любом исламистском сайте. См. также: *Абдалла Аззам.* Башаир ан-наср. — Бейрут: Дар Ибн-Хазм, 1992. — С. 26.

⁶⁵ Французская исследовательница Гислен Аллеом (Ghislaine Alleaume) полагает, что он погиб в декабре 2001 г. См.: *Figaro.* — 2003. — 9 mai.

⁶⁶ *Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани.* Китаб аль-миаля ва-н-нихаль (Книга о религиях и сектах): В 2-х ч. — С. 14.

⁶⁷ *Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани.* Китаб аль-миаля ва-н-нихаль (Книга о религиях и сектах). — Ч. 1. — С. 15.

⁶⁸ Аш-Шахрастани выделяет четыре группы основополагающих вопросов. Первый вопрос: божественные атрибуты и единобожие. В него включаются вопросы вечных качеств, признаваемых одними и отрицаемых другими, разъяснение «качеств сущности» и «качеств действия» и того, что необходимо для Аллаха всевышнего, что

возможно в отношении него и что невозможно. Второй основополагающий вопрос: предопределение и божественная справедливость. Он охватывает вопросы непреложного приговора (Аллаха), предопределения, принуждения, *кабба*, желанья добра и зла, предопределенного и известного, признаваемых одними и отрицаемых другими. Третий основополагающий вопрос: обещание, угроза, имена, решения. Он охватывает вопросы веры, покаяния, угрозы, отсрочивания, обвинения в неверии и в заблуждении, признаваемых каким-либо образом одними и отрицаемых другими. Четвертый основополагающий вопрос: откровение, разум, посланничество, *имамат*. Он охватывает вопросы добродетели, злодеяния, добродетели, «наилучшего», божественной благодати, непогрешимости в пророчестве, условий *имамата*: божественное установление, по мнению одних, или единодушное решение общины, по мнению других, каким образом он передается согласно учению тех, кто признавал божественное установление, или каким образом он утверждается согласно учению тех, кто признавал единодушное решение. *Мухаммад Ибн Абд ал-Карим аш-Шахрастани*. Книга о религиях и сектах (Китаб ал-милал ва-н-нихал): Ч. 1. — С. 14–15. — (Рус. текст); Ср.: *Абу-ль-Фатх ибн-Абд-аль-Карим аш-Шахрастани*. Китаб аль-миляль ва-н-нихаль (Книга о религиях и сектах). — Ч. 1. — С. 14–15. — (Араб. текст).

⁶⁹ Примечательно, что в период, когда публикатор готовил к печати произведение аш-Шахрастани на арабском языке (1967 г.), выражение *такфир*, т. е. «обвинение в неверии», было малоупотребительно. И вероятнее всего, именно поэтому в опубликованном тексте памятника либо публикатор, либо наборщик поставил не *такфир*, а *тафкир*, т. е. мышление. В первых сообщениях египетской прессы в начале 70-х годов о существовании в стране организации «Обвинение в неверии и хиджра» (*Ат-Такфир ва-ль-хиджра*) тоже ошибочно писали: *Ат-Тафкир ва-ль-хиджра*, вследствие чего название оказывалось по смыслу таким: «Мышление и хиджра».

⁷⁰ Аль-Ватан [Абха (Саудовская Аравия)]. — 2002. — 9 апр.; Независимая газ. — 2002. — 9 апр.

⁷¹ См. раздел «Салафитская трактовка джихада» в статье: *Игнатенко А. А.* Эндогенный радикализм в исламе // Центр. Азия и Кавказ [Лулеа (Швеция)]. — 2000. — № 2 (8) (http://www.ca-c.org/journal/cac08_2000/12.ignatenko.shtml).

⁷² См.: *Игнатенко А.* Ваххабитский след в «Битве при Манхэттене»: Что было в голове террориста-смертника 11 сентября 2001 года — Реконструкция // Независимая газ. — 2002. — 15 мая (http://religion.ng.ru/conflicts/2002-05-15/1_vahhabit.html).

⁷³ Под *первоначальным* (или *превентивным*) *джихадом* (*джихад ибтида'и*) понимается ведение боевых действий или просто войны (*харб*) мусульманами против тех, кто препятствует распространению ислама мирными средствами и мешает деятельности проповедников-

миссионеров (*ду'ат*, ед. ч. *да'и* или *да'ия*) — см.: Мухаммад Хусейн Фадлялла. Ру'а ва мавакиф (Мнения и позиции). — Бейрут: Дар аль-Маляк, [б. г.]. — С. 134—135. Сам Мухаммад Хусейн Фадлялла характеризует такого рода джихад как превентивный (*вика'и*).

⁷⁴ В начале 2003 г. «правая рука» Усамы бен Ладена и глава египетской группировки «Джихад» опубликовал в Интернете книгу на эту тему. См.: *Ayman Zawahri. Kitab al-Wala wal-Bara* (<http://194.8.231.7:8888/vboard/showthread.php?s=6cb6bb0610505394f4574a7889479c07&threadid=54454>).

⁷⁵ См.: *Са'уд бен-Салих ас-Сафхан*. Аль-Валя' ва-ль-бара', аль-идйюлуджий аль-джадида ли-ль-харакат аль-исламия (Причастность и непричастность, новая идеология исламистских движений) // Аш-Шарк аль-Авсат. — 2004. — 28.01.

⁷⁶ Коран, 8:60.

⁷⁷ «Сахих» аль-Бухари, хадис № 6922.

⁷⁸ Многие современные авторы не могут взять в толк, как можно считать сектой или особым направлением в исламе последователей *алима*, который призывает к тому, к чему призывало, точнее, призывает Писание — Коран, как это сделал, например, Мухаммад Ибн-Абд-аль-Ваххаб, основатель ваххабизма, сочинивший наряду с другими книгу «Единобожие» (ее вполне можно назвать *макаля*, статья — тем словом, которое в доксографиях означает *выраженное мнение*). Но в том-то и дело, что в этой книге он изложил *свое собственное* понимание единобожия, которое отличается (*яхталиф*, *ихтиляф*) от понимания единобожия как *вопроса* другими мусульманами. Очень сложен вопрос соотношения *мнения* Ибн-Абд-аль-Ваххаба с Кораном. Нельзя не обратить внимание на то, что Коран, как говорится в нем самом, является полным изложением исламской веры (*дин*) и написан на ясном арабском языке. Эти два коранических положения в принципе делают любые сочинения о вере (в частности, о единобожии) избыточными, особенно в среде аравийских мусульман, которые говорят на том языке, на котором был ниспослан Коран. Еще более упрощая проблему ради большей эксплицитности, скажем, что для утверждения единобожия на Аравийском полуострове в XVIII в. достаточно было просто распространять Коран и/или постоянно его цитировать, а не сочинять *статьи* (*макалят*, ед. ч. *макаля*) от своего имени. Современные авторы, стремясь доказать, что Ибн-Абд-аль-Ваххаб не внес ничего своего в ислам, пишут о том, что он утверждал единобожие. (Дискуссии по этим вопросам обострились в мировой исламской прессе после терактов в Эр-Рияде в мае 2003 г. и поисков идейных факторов этого терроризма в религиозной жизни в Саудовской Аравии. См., например: *Шейх Мухаммад Хашим аль-Хадийя*. Аш-Шайх Мухаммад Ибн-Абд-аль-Ваххаб бада' да'ватаху би-кава'ид ат-тавхид (Шейх начал свою проповед-ническую миссию с утверждения основоположений единобожия) // Аш-Шарк аль-Авсат. — 2003. — 23.05.) Но все дело как

раз в том, что это было его собственное *мнение* (*макаля* в терминологии доксографий) о единобожии.

⁷⁹ *Мухаммад Мукаддам*. Аль-Джама'а ас-салафийя ...туджаддид тамассукаха би-ль-джихад ли-икама «аль-хиляфа ар-рашида» (Салафитская группа ...опять заявляет о своем джихаде во имя установления «праведного халифата») // Аль-Хаят. — [London]. — 2004. — 13.02.

Буддизм в современном мире: мягкая альтернатива глобализму

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНИЯ

Буддизм и глобализация: постановка вопроса

В рамках данной статьи нет места для подробного теоретического анализа того, как состояние глобальности влияет на религиозные процессы, и автор будет опираться на ряд важных обобщающих работ¹, выявляющих наиболее важные кросskonфессиональные тенденции. Задача статьи состоит в том, чтобы попытаться приложить к буддизму ряд глобальных тенденций, характеризующих современные религиозные процессы, прежде всего такие как рост значения публичных религиозных дискурсов; детерриториализация религиозности, ее растущий отрыв от конфессиональных традиций; складывание свободного рынка религий, функционирующего на принципе индивидуального спроса и выбора; изменение институциональной структуры религий — появление религиозных сетей и релятивизация религиозного авторитета и т. д. Как реагирует буддизм на «состояние глобальности»? Каков в случае буддизма локальный ответ на это состояние — в духе того, что Рональд Робертсон называет «глокализацией»²? Каковы варианты буддийского «ответа» (а очевидно, что таких вариантов должно быть по крайней мере несколько) и каковы позиции буддизма (точнее, разных его историко-культурных вариантов) в сравнении с другими крупными религиозными традициями?

Статистический портрет буддизма и история его включения в глобальный контекст

Буддизм сейчас исповедует около 6—8% населения мира, он намного уступает христианству (примерно 33%), исламу (примерно 18%) и индуизму (примерно 13%)³. Буддизм остается безусловно азиатской религией: 99% буддистов живут в Азии, причем в восточной ее части. Есть несколько государств, которые принято называть буддийскими, однако преобладание там буддистов в населении сильно различается от страны к стране: например, есть такие религиозно гомогенные страны, как Камбоджа (буддистов около 95%), Мьянма (около 90%) или Бутан (75%); есть Лаос, Таиланд и Шри Ланка, где буддистов 60—70%, но уже имеются существенные религиозные меньшинства; есть государства, где религиозная статистика принципиально затруднена из-за традиционного синкретизма и двойной, если не тройной самоидентификации населения (Япония, Китай, в какой-то мере Тайвань, Корея и Вьетнам); есть, наконец, остальные страны, где буддисты составляют, как правило, менее 1%⁴.

Тем не менее реальное значение буддизма вряд ли соответствует сухой статистике. Посмотрим на наш предмет с точки зрения «большого времени» истории.

Если исходить из того, что мы живем в «эпоху глобализации», то вся история буддизма выглядит по-новому. Мартин Бауман предлагает четырехчленную периодизацию:

- канонический буддизм — от возникновения в VI в. до н. э. до правления Ашоки Маурьи, III в. до н. э.;
- традиционный или исторический буддизм — от Ашоки до середины/конца XIX в.;
- современный или возрождающийся буддизм (modern or revival Buddhism) — начиная с конца XIX в.;
- глобальный буддизм⁵.

В целом эта периодизация, или типология, не кажется очень убедительной⁶, однако выделение «глобального» типа правильно и симптоматично: очевидно, что с буддиз-

мом произошло нечто такое, что включило его в рамки «глобального дискурса».

«Глобальный буддизм» стал результатом западного проникновения в Азию и западного осмысления Азии ⁷. Можно сказать, что постепенно буддизм превращался в *глобальный интеллектуально-духовный ресурс*, открытый для всеобщего пользования.

Основные этапы этого процесса таковы. Сначала были курьезные реляции (*relations*) путешественников и авантюристов, строго-морализующие нотации миссионеров, сухие описания колониальных чиновников — первый сбор разрозненных сведений, создавший первый референтный образ буддизма, некую особую разновидность «языческого идолопоклонства». Затем начались переводы древних текстов, филологическая буддология, открывшая буддийские древности во всем их блеске (примерно в течение XIX в.). Именно тогда была создана новая референтная конструкция — «канонический» или «ранний» буддизм, некая абстрактная, оторванная от человеческой практики сумма идей, адекватных европейским духовным потребностям и интеллектуальным вкусам ⁸. Тогда некоторые буддийские идеи уже стали частью и высокого романтического дискурса (например, у Шопенгауэра), и квазимассовой, полуинтеллектуальной, неогностической культуры, уловившей новую потребность в эклектике и мистицизме (например, у Елены Блаватской и Генри Олкотта). Именно в этот период появились первые очаги буддизма за пределами Азии: первый обращенный в буддизм европеец (британец Аллен Беннетт, ставший монахом Ананда Меттея в 1902 г.), первый буддийский храм в Европе (С.-Петербург, построен в 1909—1915 гг.), первые отмеченные буддизмом литературные шедевры («Свет Азии» сэра Эдвина Арнольда, 1879 г., «Сиддхартха» Германа Гессе, 1922 г.).

К этой же эпохе относятся первые попытки сделать буддизм всемирно значимым, блестящий пример — «Буддийский Катехизис» Генри Олкотта (1881 г.), стремившегося в сжатом виде перечислить главные буддийские идеи, единые для всех школ и сект. Это яркий образец того, что

можно назвать «изобретением традиции», некоей синтетической идентичности «буддизма вообще», всемирного буддизма. «Катехизис» повлиял и на буддийскую элиту, вернее, он помог созданию нового типа элиты, говорящей, подобно сингальскому монаху Джармапале в 1893 г. на Всемирном конгрессе религий в Чикаго, от имени «буддизма вообще» (а не какой-то конкретной традиции или школы). Это изобретение «всемирного буддизма» — точная модель того, как зарождающееся глобальное сознание превращает некую частную традицию в свой собственный референт — внеконтекстный, транснациональный, поистине глобальный продукт.

Примерно в это же время начались непосредственные контакты с живой буддийской традицией — через поселения японцев и китайцев на американском западном берегу, а также в Латинской Америке. После Второй мировой войны процессы открытия буддизма остальному миру резко ускорились: начался зримый ренессанс буддийских культур в бывших колониях; волна миграций и культурного экспорта (например, *дзэн* доктора Судзуки или бурно расцветшие школы медитации); волна антропологических штудий, нацеленных на изучение не столько старых текстов, сколько реальных народных практик; усиление буддийских диаспор как следствие полосы войн в Азии. Буддизм снова предстал не как нечто единое, а как *многообразие*, произошла резкая дифференциация его «предложения» на всемирном «рынке духовности». Теперь каждая из отдельных субтрадиций или даже отдельных практик (таких как медитация, повторение *мантр*, «тибетская медицина», «строительство *мандалы*» и т. д.) приобрела собственную ценность (и цену), стала готовой ко всевозможным духовным «коктейлям».

Чтобы эти смещения стали массовой реальностью, должна была произойти контркультурная революция 1960—1970-х годов — период, когда буддизм (сначала *дзэн*, затем тибетский буддизм) стал поистине частью западной массовой культуры, по крайней мере начиная с Аллена Уатта, Аллена Гинзберга и Джека Керуака, дви-

жения хиппи, перемен в литературе и стиле жизни, влияния японской эстетики и т. д. После этого взрыва интерес к буддизму уже не угасал, о чем свидетельствует количественный рост буддийских центров на Западе ⁹. В России и странах бывшего советского блока этот бум по понятным причинам запоздал на двадцать лет, хотя дух контркультурного андеграунда зародился и теплился синхронно с западным ¹⁰. Конечно, частью этого процесса стал рост присутствия буддийских этнических групп после новых волн эмиграции из Вьетнама, Камбоджи, Китая и других стран на Запад. Притом что в сумме буддисты составляли в конце XX в. ничтожную долю в населении западных стран, зримость разных элементов этой традиции в поп-культуре в целом и в ее отдельных частях (например в «New Age») была гораздо более значительной: буддизм стал частью культурного ландшафта.

Западная контркультура сконструировала свой собственный, новый буддизм, точнее, она манипулировала осколками буддизма, вставляя их в причудливую собственную мозаику. По мере того как контркультура «рутинизировалась», а ее радикальные лидеры становились респектабельными консерваторами, осколки буддизма превращались в часть мейнстрима, в элемент политкорректного «эллинистического» многобожия эпохи постмодерна. Важно подчеркнуть, однако, что все эти западные формы в силу ряда причин становятся всемирной нормой: они реэкспортируются в Азию и отчасти меняют облик буддийской культуры в самих буддийских странах, во всяком случае, вносят в нее некоторое принципиальное раздвоение, как бы выкраивая у традиционного буддизма пространство, включенное в «глобальное измерение».

Ответы буддизма на глобализацию: формы буддизма в глобальную эпоху

Как видно из предыдущего изложения, необходимо различать понятия «глобальный буддизм» и «буддизм в глобаль-

ную эпоху». Далеко не все пространство буддизма включено в пространство глобальности. Чтобы разобраться в этих различиях, можно следовать простой условной типологии ответов буддизма на глобализацию: нейтралитет, сопротивление, взаимодействие (диалог).

Нейтралитет архаичного буддизма

Существует довольно широкий пласт религиозного сознания и практик, который включен в глобальный дискурс пассивно под названиями «архаики», «традиционализма» или «ортодоксии/ортопраксии» и который практически не взаимодействует активно с реальными глобальными процессами. Такие традиционные массивы в буддизме, возможно, доминируют численно. Они хорошо различимы по очевидному контрасту с динамичными сегментами. Лучше всего этот контраст виден на примере размежевания буддийских общин Запада на буддистов урожденных и новообращенных. Напряжение между этническими буддистами и неофитами бросается в глаза от общины к общине и даже внутри отдельных общин. Это позволило ряду авторов говорить о существовании на Западе «двух буддизмов» — традиционного, пассивного буддизма этнических диаспор и динамичного, активного буддизма западных неофитов ¹¹. Часто эти группы, даже соприкасаясь в одной общине или в одном храме, существуют как будто в параллельных плоскостях и преследуют совершенно разные цели ¹².

Похожий контраст можно наблюдать в России — контраст между традиционной бурятской, тувинской и калмыцкой сангхой (общиной), с одной стороны, и группами буддийских неофитов в крупных городах — с другой. Небольшой опрос по электронной почте, проведенный автором этих строк среди нескольких «дхарма-центров» в разных городах, показал, что буддийские неофиты довольно четко ощущают себя в этом противопоставлении: они вообще не считают буддизм «религией» (большинство из них никогда «религией» не интересовались); хотя они и могут признавать, как это делает один респондент, что «для рядового калмыка или бурята» буддизм есть, дейст-

вительно, религия, сами они считают его «философией» или «стилем жизни», а то и вообще отрицают для себя это название, предпочитая внеконфессиональное «последователь дхармы». Хотя все неофиты так или иначе относят себя к какой-то конкретной школе (чаще всего — к тибетской традиции Гелуг), их отношение к официальным буддийским структурам единодушно сдержанное: как сформулировал один из обращенных буддистов, «бурятские ламы духовно не значимы»¹³. Буддийская традиционная сангха России (БТСР), возглавляемая Хамбо-ламой Д. Аюшеевым, в начале XXI в. действительно остается довольно консервативным организмом, оторванным от духовных потребностей современных городов и сохраняющим бюрократический стиль советских времен¹⁴. Кроме того, руководство БТСР в определенной степени придерживается ориентации на поддержку бурятского этнонационализма (или по крайней мере этнической идентификации буддизма)¹⁵, стремится сохранить свои доминирующие позиции, препятствуя росту религиозной диверсификации¹⁶. Важно, однако, что в силу особенностей буддизма подобная охранительная ориентация не принимает крайних, радикальных форм.

Ситуация раздвоения и даже раскола может наблюдаться и в азиатских буддийских странах: с одной стороны, новые группы, открытые для доктринальных и институциональных реформ, с другой — традиционное мышление и традиционные практики. Конфликт между этими двумя сегментами в некоторых случаях очевиден: приведем в качестве примера резко негативное отношение традиционно доминирующей секты *Чоге* (Chogye) к небольшой, но динамичной и современной секте *Вон* (Won) в Корее или известный раскол между монашеской верхушкой японской секты *Нитифен Сесю* и руководством общества *Сока Гаккай* 1991 г. Отмежевание новых групп от старых (традиционных) может иметь следующие источники: явная ориентация новых групп на мирян, а не на «духовенство»; очевидный экуменизм и универсализм новых групп в отличие от этнической закрытости старых; переход на иностранные

языки (прежде всего английский, как в том же случае с «Soka Gakkai International») по контрасту с лингвистическим консерватизмом старых групп; введение демократических управленческих процедур взамен иерархически-авторитарных традиций¹⁷.

Тем не менее отношения между «двумя буддизмами» сложнее, чем может показаться на первый взгляд: именно духовное преемство и благословение, полученное от самых архаичных и традиционных азиатских источников, гарантируют глубину неофитства и легитимность новых, современных общин. Традиционные монахи могут быть «духовно не значимы» сами по себе, но именно к хранителям вековых традиций направлялись отцы-основатели «неофитского буддизма» на обучение и для обретения духовной энергии и харизмы. Здесь мы наблюдаем интересное явление: религиозная архаика помимо своей воли обретает определенные функции в новом, «постмодернистском» и «глобальном» мире, включается в него, хотя и пассивно: она либо служит источником символической идентичности для творцов новой религиозности — неофитов, либо по крайней мере обретает некий «музейно-архивный» способ существования. Оба варианта вполне допускаются и даже радушно приветствуются в рамках господствующего культурного климата, называемого мультикультурализмом.

Соппротивление традиционного буддизма

Как и в других религиях, в буддизме присутствуют и выраженные антиглобалистские интонации. Однако по характеру подобные реакции сравнительно мягки. Хотя буддизм и может совпадать с воинственной антимодернистской, охранительной или националистической политикой, вряд ли он является ее причиной или источником. Религиозные формы, питающие радикализм, в буддизме вообще сравнительно неразвиты. Например, само словосочетание «буддийский фундаментализм» кажется почти неуместным: дело в том, что по сравнению с авраамическими религиями в буддизме отсутствует понятие догмы, границы ортодоксии и «инакомыслия» («ереси») нежесткие, критерии докт-

ринальной чистоты размыты, всегда была синкретическая смесь с другими верованиями. В буддизме нет резкого, онтологического дуализма праведности и греха, а значит, нет и резкого деления на верных и неверных, избранных и язычников (*гоим, кафиры*), нет деления мира, подобного делению на *дар-аль ислам* и *дар-аль харб* («территорию мира» и «территорию войны»), нет претензий завладеть монополией на истину, поэтому ослаблена и идея избранничества, непримиримого эксклюзивизма.

В глубине традиции религиозный подвиг буддийского отшельника и праведника всегда резонировал воинственными метафорами («война со злом», «война с иллюзорным миром») и прочно срастался с открыто военизированными явлениями, такими как, например, боевые искусства или самурайский кодекс *бусидо*, связанные с традицией *чань/дзэн* (что особенно проявилось в открыто милитаристской интерпретации *дзэна* в Японии первой половины XX в.)¹⁸, или традиция текстов «Калачакра-тантры», допускавшая в качестве ответа на агрессию превращение внутренней, духовной борьбы во внешнюю (что напоминает соотношение «внутреннего» и «внешнего» джихада в исламе); были и другие похожие примеры¹⁹. И все-таки понятие «священной войны» в том же смысле, как мы встречаем его в истории авраамических религий (активное насилие по уничтожению «неверных» и утверждению религиозной монополии, связанное с воинственным миссионерством), в буддизме отсутствует.

Именно в силу этих генетических причин мы не видим в буддийском мире патологических антимодернистских надрывов²⁰. Точно так же в буддизме нет и не может быть организованного жесткого антиглобализма, институционально поддерживаемого авторитетом религиозных лидеров, как, например, в исламе или в российской православии. В отличие от ислама буддизм более локален и диффузен и никогда не был сколько-нибудь жестко связан со светской властью, поэтому его антиглобалистский ответ не структурирован, не принимает жестких организационных форм и не может служить основой транснациональ-

ных вооруженных групп: буддийская «аль-Каида» представляется нонсенсом.

Быть может, единственным зримым примером насильственного антиглобализма могла бы считаться *Аум Синрикё*, новая религия с сильной буддийской идентификацией. Идеологию лидера секты Сёко Асахары можно назвать эклектической смесью буддизма (который представлен доктринами кармы и перерождений, идеей страданий и просветления через медитацию, некоторыми специфическими тибетскими техниками) с индуизмом (особенно шиваизмом), даосизмом и элементами христианства. С течением времени общая интонация этой идеологии менялась от традиционной монашеской отрешенности ко все более отчетливому апокалиптическому алармизму и эксклюзивности²¹. Однако, по-видимому, этот эксклюзивизм и апокалиптизм имеют не буддийские источники: известно то значение, которое в эволюции секты сыграл интерес Асахары к новозаветному Откровению Иоанна Богослова.

В остальном антиглобализм не принимал жестких форм. Можно выделить несколько дискурсов, которые допустимо обозначить как «антиглобалистские». Во-первых, это этнонациональная реакция, дискурс идентичности, охранительное стремление удержать замкнутые системы, основанные на народной традиционной религиозности. Во-вторых, это свойственная всем религиям критика глобализма как секулярной идеологии, сопротивление тому, что можно назвать «безрелигиозной глобальностью». В-третьих, это связанный с предыдущим дискурс справедливости, социальная критика. Наконец, в-четвертых, это ориенталистская реакция, антизападный дискурс, сводящийся к критике стереотипа западной культуры как воплощения материализма и рационализма. Разумеется, все эти дискурсы были тесно переплетены и созвучны.

Примеры сопротивления, относящегося к первому из перечисленных типов — националистическому, — довольно многочисленны, но в них редко обнаруживается политический радикализм. Ранним, почти классическим примером радикального националистического буддизма, прямо

легитимирующего насилие и явно антизападного и антилиберального, был союз между японской империей и школой *Нитирэн* в первой половине XX в. Сходные мотивы можно было обнаружить в некоторых буддийских группах в Шри Ланке («Джаната Вимукти Перамуна», военизированные националистические группы в 70–80-х годах), охранительный радикализм которых был выкован в жестокое этническое противостояние между сингалами и тамилами; впрочем, это были только небольшие группы, и речь никогда не шла о государственном использовании воинственных вариантов буддизма. Повсюду в буддийской Азии деколонизация совпала с «буддийским ренессансом», который изредка принимал весьма резкие формы.

Другие типы антиглобалистской критики, не принимавшие явно дисфункциональных форм, были, конечно, общим местом в истории буддизма XX в. Так называемый буддийский ренессанс в Азии середины столетия был проникнут антизападными, перевернутыми ориенталистскими идеями (как правило, сформулированными восторженными западными поклонниками). В буддизме тхеравады возникло явление, которое один сингальский автор назвал «бунтом в храме», — целый период активного политического монашества, и его энергия была направлена против секулярного национализма западного типа²². Эти явления были напрямую связаны с постколониальным синдромом. Конечно, оно имело некоторые истоки и в самой монашеской традиции: на протяжении всей истории буддизма в его «коллективном подсознании» всегда тлело обостренное аскетическое рвение, иногда доходившее до фанатизма. Поэтому самосожжение вьетнамского монаха Кван Дюка (Сайгон, 1963 г.) или совершенные монахами политические убийства в Шри Ланке и Юго-Восточной Азии не были совсем неожиданными. Но когда волна постколониального культурного ренессанса схлынула, политическое монашество постепенно сошло на нет (в течение 70–80-х годов).

Впрочем, критика секуляризма как такового никогда не была центральной в буддийской критике Запада — по-

видимому, потому, что граница между духовным и светским в этой традиции не столь рельефно прочерчена. В буддизме не было такой резкой критики секуляризма, как у Сайида Кутба, Меира Кахане, Сингха Бхиндранвале или у идеологов RSS или BJP в Индии²³. Если же говорить о Западе, то там «сакральность» прочно ассоциировалась с западными религиями (христианством и иудаизмом), и поэтому буддизм легко усваивал роль, особенно в контексте контркультуры, некоей духовной альтернативы внутри секулярного (а не религиозного) дискурса. Эта духовная альтернатива или альтернативная духовность противопоставляла капитализму — общинность, эгоизму — «трансперсональность», материализму — отрешенность, одержимости — бесстрастность, силе — сострадание, агрессии — терпимость, разделенности — холизм и т. д. Как видно из приведенных противопоставлений, этот ориенталистский дискурс в целом похож на антизападничество других религий. Особенностью именно буддийского антизападничества являются опять же невыраженность критики секуляризма (буддизм как бы в стороне от этого спора) и почти полное отсутствие призывов к жестким формам сопротивления²⁴.

«Ориентализм» сочетался с социальной критикой, дискурсом справедливости, что объясняет недолгий, но бурный роман буддизма с социализмом (в 1950—1960-е годы), закончившийся, однако, полным разрывом и трагедией в Камбодже при «красных кхмерах», когда буддизм не только не смог предотвратить массового насилия, но и сам безжалостно уничтожался²⁵. В некоммунистических формах социальный дискурс в буддизме очень напоминает сходные явления в других религиозных традициях, а также близок, *mutatis mutandis*, типичным антиглобалистским текстам, сочетающим левый экологический алармизм с примесью духовности²⁶.

Таковы формы «сопротивления». Однако, наблюдая все подобные примеры, мы можем заметить одно неожиданное превращение: принимая на себя роль духовной альтернативы «Modernity» и глобализму, буддизм (не весь,

но определенный его сегмент как на Западе, так и на Востоке) осваивал для себя некую нишу западоцентричного ценностного порядка, т. е. становился не просто *другим*, а *своим другим*. Это качество «прирученной альтернативы» (*своей* альтернативы), как мы увидим ниже, крайне любопытно менялось в процессе диалога.

Взаимодействие (диалог) с «глобальными ценностями»

Здесь можно естественным образом перейти к формам взаимодействия буддизма и глобализации. Имидж альтернативной духовности, созданный по контрасту с библейским ценностным строем и одновременно по контрасту с ценностным строем секулярного «Modernity», прекрасно вписывается в климат плюралистической глобальности. Этот имидж буддизма действовал во всемирном масштабе, стал частью глобального дискурса.

Прежде всего необходимо повторить: к концу XX в. сложился «глобальный буддизм», свободный от контекста конкретных традиций и вполне транснациональный. Естественно предположить, что в подавляющем большинстве случаев такое развитие наблюдается на Западе или, если говорить об Азии, не без западного влияния. Однако следует подчеркнуть, что тем не менее институционально эти формы оправдывают свое название «глобальных» общин/институтов/движений и оказывают огромное влияние на буддизм исконно буддийских стран.

Новые формы

Первым признаком трансформаций были новые институциональные формы — транснациональные «сети», разбросанные по всему миру. Рост таких форм облегчался тем, что в буддизме, как и в протестантстве (и в отличие от католицизма, иудаизма, ислама, индуизма), нет выраженного управленческого или даже сакрально-символического центра²⁷. Глобальные «сети» обычно создаются вокруг харизматических учителей, как правило, практикующих на Западе, а иногда и имеющих западное происхождение, при этом, однако, идентифицирующих себя с определен-

ной традицией или школой: чаще всего это разные субтрадиции *дзэна* и тибетского буддизма, реже традиции «чистой земли» и *тхеравады*.

Блестящим примером «network Buddhism» может быть признано широкое и нежестко оформленное движение, восходящее к «Insight Meditation Society», созданному в США после Второй мировой войны на основе тхеравадинских традиций медитации *vipassana* и *самадхи* и вокруг бирманских учителей У Ба Кхина (1899—1971) и Махаси (1904—1982), быстро приобретших популярность (в настоящее время в мире существует более 50 только постоянных центров). Другой пример — менее тематически сфокусированная, но не менее глобальная сеть «Friends of the Western Buddhist Order» (FWBO), созданная британцем Сангхаракшитой в 1967 г. Затем началась быстрая «глобализация» традиций *дзэна* (группы возникали вокруг как японских, так и западных, прежде всего американских, *роши*-учителей); тибетского буддизма (например, община *карма кагью* во главе с датским ламой Оле Нидалом или организация «Ригпа» во главе с Согьял Ринпоче); движения, созданные по инициативе вьетнамского учителя Тик Нат Хана (Thich Nhat Hanh)²⁸ или корейского дзэн-мастера Сеунг Сана (Seung Sahn); наконец, уже упоминавшийся яркий пример глобального буддизма — «Soka Gakkai International», выросшая в 1975 г. из японского движения, основанного в 1930 г. В России примером сетевых буддийских организаций могут служить уже упоминавшиеся «дхарма-центры», а также общества «Манчжушри», создаваемые по инициативе московского Центра Ламы Цонкапы, признанным учителем и духовным вдохновителем которого является тибетский учитель *геше* Джампа Тинлей²⁹.

Это только немногие примеры, но уже их анализ позволяет сделать некоторые выводы. Прежде всего, глобальные формы буддизма основаны на западном прочтении или переработке азиатских традиций. При этом новые формы, возникающие от такого взаимодействия, охватывают часть жизненного пространства буддизма и в самой Азии (все группы, перечисленные в предыдущем абзаце). Далее, про-

исходит упрощение традиционных доктринальных и культовых блоков, их определенная адаптация для простоты дальнейшего применения. Эти блоки выводятся из контекста конкретной страны или школы (несмотря на сохранение «семиотической» аффилиации, важной для самоидентичности того или иного движения). Интересно, что, как показывает опыт последнего столетия, все школы буддизма в более или менее равной степени могут быть вовлечены в описанные трансформации. Таким образом, отдельные блоки буддийских доктрин и практик превращаются в эластичный «духовный software», легко переносимый в новые контексты и легко скрещиваемый с другими элементами.

Примером может служить феномен медитации. Медитация вообще является ключевым элементом глобального буддизма³⁰. Она всегда была центральной частью буддийской эзотерики, но исключительно монашеской и «виртуозной». В XX в. все меняется: медитация становится достоянием мирян, причем не только на Западе, но и в Азии: массовая мирская медитация становится реальностью городского азиатского буддизма начиная с 50–60-х годов (исключение составляет Китай, где медитация осталась, напротив, уделом консервативных «клерикальных» групп *чань-буддизма*³¹). Это обмирщение и демократизация виртуозной монашеской практики весьма напоминает классическую протестантскую тенденцию. Естественно, формы медитации при этом упрощаются. Далее, медитация становится внеконтекстной до такой степени, что не только смешивается с другими практиками, но и полностью может оторваться от собственно буддийского корня (например, в нерелигиозных центрах медитации или внутри синкретизма «New Age»). Меняется в значительной степени и назначение медитации: из эзотерической формы глубокого мистического опыта она становится психотерапевтическим средством, больше ориентированным на исцеление и доступным массе мирян. В этой связи популярность приобрела практика *retreat*: будучи неким универсальным элементом религиозной практики (вовсе не буддийского происхождения), *retreat* активно внедряется в буддизм

и тем самым подчеркивает ту же тенденцию к деконтекстуализации, о которой говорилось выше.

Новое миссионерство

Еще одна интересная тенденция буддизма в «глобальную эпоху» — возникновение нового буддийского миссионерства. «Распространение Дхармы» всегда было традиционным дискурсом в истории буддизма, однако никогда не существовало сколько-нибудь систематического, нацеленного миссионерства, а тем более прозелитизма. Поэтому в этом новом явлении просматривается влияние христианских евангелических образцов: не случайно появление даже термина «евангелический буддизм». Это особенно касается, разумеется, западных неопитов, которые принимают буддизм в качестве «новой веры» через некий акт «обращения» (conversion) по вполне христианской схеме вроде движения «born-again». Буддийское «обращение» облегчается его исключительной простотой — отсутствием сложных ритуалов-инициаций (за исключением некоторых форм тибетского буддизма) или, строго говоря, вообще отсутствием таковых применительно к новому мирскому буддизму (в отличие от монашеского). Упрощенность культовой матрицы хорошо видна на примере нитирэновской традиции, подхваченной *Сока Гаккай*, сводящей практики к повторению элементарных мантр (*nam myōhō renge kyō*). На принципе «обращения» строится активное миссионерство таких новых религиозных движений буддийского толка, как те же *Сока Гаккай*, *Аум Синрикё*, *Фогуаншанг* или, например, уже упоминавшаяся секта *Вон* в Корее³². В некоторых случаях (например, в *Сока Гаккай*) использовались миссионерские импульсы старых учений (таких, как воинственно-активная школа *Нитирэна*). Новое миссионерство, как и протестантский евангелизм, становится оптимистическим по духу, нацеленным на преобразование мира. Частью нового миссионерства стала и благотворительная деятельность (в Корее, Японии, на Тайване), которая ранее была уделом только христианских церквей и миссионеров.

Социально ангажированный буддизм

Здесь уместно перейти к еще одной тенденции, выразившейся в возникновении так называемого социально и политически ангажированного буддизма (*engaged Buddhism*). Классический и традиционный монашеский буддизм принципиально асоциален и аполитичен; во всяком случае, таково господствующее мнение современных буддистов, быть может, нарочито стереотипное. Например, благотворительная социальная деятельность в буддизме не была развита, как не было и какого-либо развернутого интереса к *civitas terrena* вообще. XX в. стал поворотным в этом смысле, само понятие «*engaged Buddhism*» было выработано именно для того, чтобы подчеркнуть новизну явления.

Кроме благотворительности «социальная ангажированность» означает интерес к социальным проблемам и выработку активных позиций общественного участия. Одним из первых примеров было движение *сарводая* в Шри Ланке в 1970—1980-х годах, активно внедрявшее «буддийскую экономическую модель». Более поздние движения с уже четким «ангажированным» самосознанием — «*International Network of Engaged Buddhism*» (базируется в Таиланде), «*Buddhist Peace Fellowship*» (базируется в США) и некоторые другие. Эти движения ссылаются на буддийские заповеди «сострадания» (*karuna* — идеал *бодхисаттвы*), ненасилия и традиционный акцент на онтологическом несовершенстве мира (*dukkha*), чтобы обосновать активное обращение к «социально обусловленному страданию»³³. Общими доктринальными основами концепции общества являются дискурс «взаимозависимости», идея взаимодействия индивидуальных карм, идея самоограничения и т. д. Все эти движения, как правило, конституируются в форме неправительственных религиозно-карикативных центров, созданных по буддийской традиции вокруг личности конкретного учителя или как международная сеть таких центров.

Как было показано выше, социальная критика в рамках буддизма носит некоторый «социалистический» оттенок, однако было бы неверно мыслить «ангажированный буд-

дизм» только в этих категориях. На протяжении XX в. «социально ангажированный» буддизм, хотя никогда прямо и не приветствовал «капитализм», постоянно вел активный диалог с западными либеральными ценностями и подхватывал их просветительские импульсы. Буддийский дискурс «терпимости» и «ненасилия» можно считать первым общим знаменателем буддизма и западного либерализма. Второй областью их совпадения была относительно слабая групповая солидарность в буддийской традиции, фокус на индивидуальной самореализации, индивидуальной свободе, что было удобной почвой для усвоения всего дискурса «прав человека» как идеально созвучного буддизму в том случае, когда буддийская привычка к интроспекции, к «внутреннему миру» подхватывается, развивается и предстает в новом свете. Здесь мы снова видим предвзятую интерпретацию, постмодернистское конструирование идентичности: эзотерическая монашеская установка преподносится как исконный дух всей буддийской традиции — дух внутренней, приватной духовности (вполне в духе классического пиетизма и Шлейермахера), которая может быть основой либеральных «прав человека». Назовем это «конструированием» и «предвзятостью», потому что, как уже говорилось, буддизм может опираться и на антилиберальную традицию «общинности» и отрицания «я» в тех случаях, когда требуется критика «алчного западного индивидуализма». Еще одним примером «конструирования» можно считать демократический дискурс в современном буддизме, опирающийся на стереотип монашеского эгалитаризма, на изначальное буддийское отрицание каст, на тот же дух толерантности³⁴. Буддийская сангха в течение XX в. могла быть и политически активной и даже радикальной (особенно в странах *тхеравады* в 50—70-х годах, последняя вспышка — в Бирме в 1988 г.); к началу XXI в., однако, этот радикальный активизм «вышел из моды». Тем не менее пример устойчивого влияния партии «Комейто» в Японии свидетельствует, как буддийский активизм может стать стабильной частью демократического процесса³⁵. В Туве наиболее авторитетный буддийский лидер Камби-лама Аганкх Кхертек настойчиво

декларировал приверженность демократии и опекал республиканское общество «Манчжуши», занятое просветительством, благотворительностью и другими формами социальной деятельности³⁶.

Очень зримым примером социальной и политической ангажированности и встраивания буддизма в либеральный и социально-активный дискурс можно считать Далай-ламу XIV (род. в 1935 г.)³⁷. К концу XX в. этот человек приобрел символическую роль «всебуддийского папы», которой в буддизме никогда не было. Но еще более важна его роль одного из наиболее глобальных религиозных деятелей, посвятившего жизнь философии «прав человека» с буддийским акцентом, особенно после неудачного восстания 1959 г. в Тибете, придавшего ему ореол изгнанника и мученика за свободу, и награждения Нобелевской премией мира тридцать лет спустя. Далай-лама стал публичной фигурой, героем массмедиа, референтом «свободы», «ненасилия» и восточной «духовности». Его активность в значительной степени помогла тибетскому буддизму завоевать всемирную популярность. Его образ по умолчанию несет в себе некоторую семиотическую нагрузку: например, его регулярное недопущение в Россию по внешнеполитическим мотивам (боязнь осложнений в отношениях с Китаем) сразу же ассоциируется с попранием либеральных ценностей³⁸.

«Рациональный» и «иррациональный» буддизм: Disenchantment and Re-enchantment

Как мы видим, буддизм в глобальную эпоху как бы конструируется заново и интерпретируется исходя из конкретного контекста и конкретных интересов. Традиционный, архаичный буддизм не соответствует требованиям глобальности (он «духовно не значим», по словам молодых неофитов), и потому включается чисто реформаторская установка на «возвращение к истинному учению», «очищение ядра», что сплошь и рядом происходило в буддийской истории прошедшего века. Например, буддизм «очищался» от традиционного синкретизма, от «исторических насло-

ний», от небуддийских верований и практик (например, от веры в духов и астрологию в *тхераваде*, от хтонических культов религии *бон* и шаманизма в тибетском буддизме, от некоторых монашеских практик в *дзэне* и пр.). Эта тенденция (примерно с середины XIX до середины XX в.) привела к складыванию некоего интеллектуального, рационального, а то и «научного» буддизма, опирающегося на такие несколько преувеличенные и выхваченные из контекста черты постулируемого «истинного буддизма», как опора на опыт, критическое мышление, познание внутренних связей мира, отсутствие «монотеистического бога» (которое неверно выдавалось за «атеизм») ³⁹. Хотя институционально подобный рациональный буддизм в чистом виде никогда не был заметным явлением, этот образ оказал огромное влияние на восприятие буддизма в целом и на гибкость, с которой отдельные его элементы приобретали глобальное распространение. Именно такие простые, рациональные блоки и включались в диалог с другими идеями и практиками. Очищаясь от «архаичного», исторически-спонтанного синкретизма, «чистый буддизм» становился частью нового, намеренного синкретизма.

Однако вторая половина XX в. прошла под знаком несколько иной тенденции: на Западе стал расти интерес не столько к холодному, рациональному и чисто духовному буддизму, сколько к «буддизму плоти» — всей массе традиционных мистико-магических практик, перемешанных с обрядовой архаикой не «чисто буддийского» происхождения и основанной на психосоматической вовлеченности. Одним из примеров подобного рода является тибетская эзотерическая традиция *Дзогчен* («Великое Совершенство»), которая стала модной в последние десятилетия, в том числе в Москве (учитель — Дзогчен Намкхай Норбу Ринпоче) ⁴⁰.

Как уже говорилось, личностный акцент был контрапунктом буддийских и западно-либеральных ориентаций. Но, более того, новый западный интерес к телу, в духе *souci de soi* Мишеля Фуко, создал новую славу буддизму (особенно тибетскому, в отличие от более «бесплотного»

дзэна) как обращенному к личности в качестве «единого целого», как снимающему дуализм тела и души (подобно другим восточным учениям и по очевидному контрасту с классическим христианским дуализмом). Интерес к тантрическим практикам (как и к *йоге* в целом), например, совпал с сексуальной революцией на Западе. Этот новый образ буддизма позволил кардиналу Йозефу Ратцингеру однажды назвать буддизм опасной формой «автоэротической духовности». Интерес к «восточной медицине» также как-то связан с этой общей тенденцией. Она делает буддизм целительной терапевтической практикой, полной чувственного очарования. По-видимому, буддизм удачно вписывается в глобальный поворот к новому Re-enchantment мира в противовес процессу Disenchantment времен Макса Вебера. Выражаясь более осторожно, можно сказать, что разные, иногда противоположные интерпретации буддизма могут соседствовать друг с другом в «глобальную эпоху».

Буддизм в начале XXI в.: конфессиональный статус и массовое сознание

Как видно из предыдущего текста, необходимо сделать два различения.

Во-первых, следует отличать «глобальный буддизм», описанный выше «буддизм в процессе диалога» от остального пространства современного буддизма. Новые формы составляют, возможно, небольшой сегмент этого пространства, однако, по-видимому, именно они в силу новизны оказывают наибольшее влияние на мировую культуру и на глобальное восприятие того, что есть буддизм сегодня, именно они определяют динамичный имидж буддизма в «символической вселенной» глобальной жизни.

Во-вторых, нужно различать буддизм как конфессию, как сумму институтов (старых и новых) и буддизм как некую «культурно-символическую туманность», которая рассеяна в мировой культуре в виде институционально не

оформленных семиотических или семантических осколков (таких, как «шангри-ла» и «шаолинь», используемые в сотнях товарных знаках, голливудские фильмы, западная литература начиная с Толстого и Гессе и кончая Пелевиным, та же концепция «буддийской экономики» Шумахера и многое другое).

Конфессиональный статус буддизма и его взаимодействие с другими религиями

Если говорить о конфессиональном статусе буддизма, то в большинстве евроазиатских стран он ассоциируется с традицией и культурно-политическим консерватизмом, рассматривается как часть религиозного истеблишмента. В нескольких случаях этот статус закреплён конституционно: в Камбодже буддизм прямо провозглашён государственной религией⁴¹; в Шри Ланке ему предоставляется преимущественный статус⁴², и буддисты довольно болезненно реагируют на попытки правительства, идя навстречу тамильскому меньшинству, дезавуировать соответствующие конституционные привилегии; в Таиланде государственный статус буддизма тесно связан с конституционным строем через институт монархии⁴³; в Лаосе такой статус буддизма тоже не вызывает сомнений⁴⁴. Тайвань, Япония, Южная Корея и Монголия после демократических перемен придерживаются политики религиозного плюрализма⁴⁵, а коммунистические страны (Китай, Северная Корея и Вьетнам) — обычной политики равной удаленности и государственного контроля, сводящегося, как правило, к поощрению «послушных» и «патриотических» организаций, принадлежащих к так называемым традиционным конфессиям⁴⁶.

К последней категории в некотором смысле примыкает и Россия: здесь буддизм законодательно отнесен к традиционным религиям наряду с православием, исламом и (иногда) иудаизмом, которые согласно официальной политике имеют определяющее отношение к российской национальной идентичности. На этих правах буддизм (в лице Буддийской традиционной сангхи России) постоянно представлен в созданном митрополитом Смолен-

ским Кириллом (Гундяевым) Межрелигиозном совете. В Калмыкии (более, чем в других «буддийских республиках» — Бурятии и Туве) буддизм активно и открыто поддерживается местными властями, однако в рамках общей политики религиозного плюрализма; тем не менее буддийский истеблишмент, следуя инициативам православного епископа Элистинского Зосимы, участвует в работе по предотвращению роста «нетрадиционных религий»⁴⁷.

В ряде стран буддизм соприкасается с исламом и христианством, и его взаимодействие с этими крупнейшими мировыми конфессиями заслуживает внимания. Крупные мусульманские меньшинства есть в таких буддийских странах, как Шри Ланка (около 9%), Таиланд (7%), Мьянма (4%), Камбожда (2%), и время от времени возникает напряженность между этими меньшинствами и правящими режимами (но почти никогда — с буддийским населением). Напротив, буддийские меньшинства в преимущественно исламских странах (примерно 7% в Малайзии, 1% в Индонезии) испытывают довольно сильное межобщинное давление со стороны мусульман, однако скорее в силу этнических, а не религиозных причин: большинство буддистов — китайцы⁴⁸. В свою очередь, некоторые христианские меньшинства, особенно представители незарегистрированных небольших церквей, связанных с границей, встречают довольно жесткое противодействие властей в ряде буддийских стран (таких, как Бирма и Лаос), однако и в этом буддизм сам по себе не играет никакой роли, и автору этих строк неизвестны случаи, когда инициатива в ограничении христианских миссий исходит не от властей, а от буддийских институтов и лидеров. Свобода христианской проповеди в Южной Корее, на Тайване, в Калмыкии, Туве, Монголии подтверждает общий тезис о некотором буддийском безразличии к прямой институциональной конкуренции с другими конфессиями.

Буддизм и массовое сознание в контексте глобализации

На уровне массового сознания традиционно буддийских стран происходит в большей или меньшей степени харак-

терное для глобальной эпохи брожение и космополитическое смешение. Если взять пример Таиланда, мы увидим, как буддизм может сочетаться с новым стилем жизни, демократическими процедурами, быстрым ростом рыночной экономики, массовым туризмом и информационной включенностью в глобальные процессы. При этом буддизм сохраняет роль национального символического строя, необходимого для легитимации государства; язык этих символов используется в демократической публичной политике, но также и как важный туристический, а значит, и экономический бренд. Можно предположить, что сходную роль будет играть буддизм и в Мьянме после будущих демократических перемен: во всяком случае, сангха была активным, в какой-то момент даже главным участником демократического движения конца 1980-х годов. Авторитарный режим, удерживавший страну в жесткой антиглобалистской изоляции в течение нескольких десятилетий, не может рассчитывать на массовую поддержку со стороны сангхи.

В то же время перспектива модернизации и включения в глобальные процессы означает ослабление традиционного буддизма, по крайней мере в его институциональном измерении. В том же Таиланде имидж буддийского монашества в последние десятилетия XX в. стал меняться в негативную сторону: сообщения об отходе от аскетических практик, снижении канонической чистоты и даже криминальных случаях часты в прессе, а в Бангкоке, где тайцы теряют традиционную родственно-общинную основу старой религии, влияние буддизма очевидно ослабевает: ему не удастся оперативно реагировать на быстрые перемены в жизненном строе ⁴⁹. Экстраполируя эту тенденцию, обратимся к Японии, где уровень секуляризации самый высокий в Азии (не считая коммунистических стран). Буддизм в Японии, по общему мнению, заметен разве что в связи с похоронными обрядами. Японская модель кажется лучшей азиатской иллюстрацией классического тезиса о секуляризме, сопровождающем модернизацию и включение в глобальные процессы (надо иметь

в виду, однако, что первые мощные и непоправимые удары по японскому буддизму со стороны светской власти были нанесены еще в конце XVI в. и затем в XVII—XVIII вв. в эры Токугава и Мэйдзи). Буддизм в своих традиционных формах, по-видимому, обречен на угасание в быстро модернизирующихся обществах, однако буддийские элементы могут сохраняться в новых и очень различных формах, что видно на примере таких японских феноменов, как *Аум Синрикё* и *Сока Гаккай*.

В Китае волна буддийского модернизма, начавшаяся на континенте еще с начала XX в. и приостановленная после коммунистической революции, была подхвачена на Тайване. Этот модернизм заключался в более активной организации системы образования, более значительной роли мирян, попытках соединить буддизм с наукой и современными идеологиями (прежде всего с демократией), усилении экуменизма, возрастании роли благотворительности⁵⁰.

Однако китайскому буддизму пришлось пережить и несколько волн разрушения, сначала под общемодернистскими, а затем и коммунистическими лозунгами. Интересно, однако, что главным объектом разрушения была народная религия, «суеверия», что привело фактически к появлению нового, реформированного буддизма, отделенного от народных религиозных практик («буддизм живых» в противовес народному «буддизму умерших»). Китайский буддизм трансформировался, не без участия самих буддийских реформаторов, в некую новую неклерикальную доктрину, согласующуюся с современностью⁵¹. В некоторых случаях этот новый буддизм вызывал и вызывает очевидные христианские ассоциации, тем более что часто он и «моделировался» по протестантским образцам⁵².

Эта тенденция очевидна на Тайване, особенно если рассмотреть такую организацию, как *Фогуаншан*, имеющую более 150 центров во всем мире, или одно из самых богатых в мире благотворительных обществ *Цичи* («Сострадательная помощь»), основанное монахиней Женьчан в 1966 г. Тайваньский буддизм вообще довольно бурно развивается в течение последних тридцати лет, причем

в новых формах, с более значительной ролью женщин; с короткими монастырскими «ретритами» для мирян, которые стали господствующей практикой, с очевидной каритативной ориентацией (чего не было в традиционном буддизме).

Что касается континентального Китая, то с середины 1980-х годов, т. е. после начала либерализации, происходит безусловное оживление буддизма. Отчасти это принимает прежнюю «интеллектуальную» форму в духе традиции неклерикального буддизма, очищенного от «народных суеверий», в частности, отмечается быстрый рост «буддийских академий» (*фосюэ юань*). В то же время наблюдается и возвращение к народному ритуалу, к традиционному китайскому религиозному синкретизму. Растет также и новый «туристический буддизм», который можно, по крайней мере отчасти, считать возрождением буддийских паломничеств⁵³.

Но, пожалуй, самым интересным явлением было возникновение сект — новых религиозных движений, основанных на буддийской традиции. Примером может служить *Фалунь Юнг* (или *Фалунь Дафа*), основанная в 1992 г. Это типичный случай конструирования новой, универсальной религиозной системы, но с традиционной легитимацией. Ее основатель Ли Хунчжи объявил свое учение «древнейшей системой совершенствования души и тела», «одной из 84 тыс. школ буддизма», содержащей истинный закон Будды, однако этот истинный «Закон Будды» (*фофа*) не имеет ничего общего с буддизмом как испорченной религией «последнего периода упадка и гибели Дхармы». Истинный закон Будды есть также закон Дао. Намеренный универсализм был виден и в том, что лидеры секты постоянно подчеркивали, что их система проста, практична, «адаптирована к современной жизни» и не предполагает никаких расовых, возрастных, национальных и культурных ограничений⁵⁴. *Фалун Дафа* имела удивительную популярность (хотя, возможно, и преувеличенную самими членами общины), и власти не смогли долго сохранять терпимость: с 1996 г. началась кампания против секты,

а в 1999 г. последовали запрет, аресты и эмиграция лидера. Секта более не имеет реального влияния в Китае, хотя продолжает активную жизнь за границей. Значение эпизода с *Фалунь Дафа* состоит, однако, в том, что фактически это явление есть религиозное отражение включения континентального Китая в процессы глобализации в 80—90-х годов.

В России, несмотря на консервативный в целом стиль официальных конфессиональных структур, в столицах и крупных городах, как и в других мировых культурных центрах, буддизм существует в «глобальной» форме вне религиозных институтов или в неконфессиональном, «рассеянном» измерении. Повторим: для всемирной «символической мозаики» буддизм, *mutatis mutandis*, имеет устойчивое и высокое значение духовной, этической и эстетической альтернативы, уникальным образом находящей созвучия с глобальными тенденциями, причем в русле как глобализма, так и антиглобализма, как в культурном мейнстриме, так и среди культурных маргиналов. На Украине и в ряде других постсоветских стран, где традиционного буддизма нет, буддизм тем более существует в его глобальном варианте. Интерес к буддизму в городской среде России, Украины, других стран бывшего СССР, как на два десятилетия раньше на Западе, подогревается интересом к иррациональному, к тому, что выше было обозначено как тенденция к *Re-enchantment* (особенно, опять же, по контрасту к рационализмом и обмирщенностью господствующих традиционных конфессий).

Тем не менее бытование буддизма в посткоммунистических странах имеет и определенные особенности по сравнению со всемирным опытом «глобального буддизма». Российские опросы 90-х годов показали связь интереса к восточным религиям (включая буддизм) с либеральными ориентациями, отрицавшими коммунистический истеблишмент⁵⁵. Можно сказать, что буддийские неопиты — это люди очевидно не авторитарного сознания, которым ближе сравнительно мягкие, локальные и частные формы сознания и религиозных практик, чем, например, господству-

ющие в России православные формы с их более жесткими институциональными структурами и национально-государственным этосом. Не случайно в России и на Украине есть довольно много случаев противостояния необуддийских групп и наиболее консервативных из провинциальных властей (например, в Харьковской и Донецкой областях, Крыму и некоторых других регионах⁵⁶). Вместе с тем необходимо учитывать эволюцию общества в течение десятилетия после распада СССР: буддийские неофиты, бывшие естественными союзниками десоветизации, не стали и не могли стать «активными строителями капитализма»: буддизм в постсоветских странах остается (не считая традиционно буддийских районов) маргинальным явлением, вечной альтернативой любому истеблишменту.

Буддизм в самом общем плане несет в себе некую альтернативу глобальному порядку. Но это — «мягкая альтернатива», и даже такая альтернатива, которая легко вписывается в глобальный контекст как его собственное внутреннее сомнение, как вариант «альтерглобализма».

Примечания

¹ *Robertson R. and Chirico J. Humanity, Globalization, and Worldwide Religious Resurgence: a Theoretical Exploration // Sociological Analysis. — 1985. — Vol. 46. — 3. — P. 219–242; Religion and Global Order / R. Robertson, W. Garrett, eds. — New York: Paragon House Publ., 1991; Beyer P. Religion and Globalization. — London: Sage, 1994; Global Maternities / M. Featherstone, S. Lash and R. Robertson, eds. — London: Rutgers, 1995. Из более поздних работ следует обратить внимание на французский сборник: *La globalisation du religieux / J.-P. Bastian, F. Champion & K. Rousselet, eds. — Paris: L'Harmattan, 2001; Many Globalizations: Cultural Diversity in the Contemporary World / P. Berger and S. Huntington, eds. — Oxford: 2002. См. также: The Hedgehog Rev. — 2002. — Vol. 4. — № 2 (специальный выпуск «Globalization and Religion»).**

² *Robertson R. Glocalization: Time-Space Homogeneity-Heterogeneity // Global Maternities.*

³ *World Christian Encyclopaedia: 2-nd ed. / D. Barrett, G. Kurian and T. Johnson. — New York: Oxford Univ. Press, 2001.*

⁴ Эта группа стран включает и Индию, родину буддизма (не более 0,8%). Лишь в Австралии буддистов чуть больше процента (1,1%), возможно, так же обстоят дела и в США (по оптимистическим данным, до 1,5%).

⁵ Все эти «периоды», по мнению Мартина Баумана, на самом деле только идеально-типические модели, которые в реальности накладываются друг на друга и сосуществуют (*Baumann M. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective // Global Buddhism. — 2001. — Vol. 2* (<http://www.globalbuddhism.org/toc.html>)).

⁶ Прежде всего, формирование первого канона фактически закончилось на столетие позже правления Ашоки; кроме того, процессы канонизации продолжались и позже, и в истории разных буддийских школ бывали периоды интенсивной выработки новых канонов; наконец, трудно согласиться с отнесением всех сложных этапов огромного периода до середины XIX в. к типологически единому явлению.

⁷ Впрочем, проникновение буддизма из Индии на восток Азии в первом тысячелетии н. э. было процессом, сопоставимым по масштабам с распространением буддизма на Западе в XX в., но тогда он был гораздо более растянут по времени. Именно это движение на восток сделало буддизм «мировой религией». Однако термин «глобальный буддизм» более уместно сохранить за процессами XX в.

⁸ М. Бауман называет это «текст без контекста» (*Baumann M. Op. cit.*).

⁹ В течение двадцатилетия (80—90-е годы) в Великобритании число буддийских групп увеличилось приблизительно с 70 до 400, в Германии — с 40 до 500, в Северной Америке в 1997 г. было 1062 только центров медитации, причем создание 60% из них пришлось на 1985—1997 гг. (см.: *Morreal D. The Complete Guide to Buddhist America. — Boston; London; Shambhala, 1998* и другие источники, приводимые М. Бауманом).

¹⁰ См. раздел «Сангха» на сайте Андрея Терентьева, одного из лидеров петербургского буддизма советского времени в 70—80-х годах (<http://www.buddhismofrussia.ru>).

¹¹ *Prebish Ch. Two Buddhisms Reconsidered // Buddhist Studies Rev. — 1993. — 10. — 2. — P. 187—206*; также целый ряд статей в кн.: *The Faces of Buddhism in America / Ch. Prebish and K. Tanaka, eds. — Berkeley, Univ. of California Press, 1998*.

¹² Автору удалось наблюдать это различие, в частности, в буддийских храмах Соединенных Штатов, где, например, традиционно верующие буддисты-японцы (или вьетнамцы, китайцы и т. д.) и неопиты (евро- или афроамериканцы) преследовали разные цели и по-разному вели себя в процессе храмовых церемоний и даже физически держались отдельно друг от друга.

¹³ Так заявил один из активных членов буддийской тибетской общины школы Гелуг, знаток и переводчик тибетских текстов, который тем не

менее считает Бурятию воистину «мистическим местом», но «помимо бурятских лам». Один из респондентов из С.-Петербурга написал, что отношения с официальной общиной (сангхой) «не имеют систематического характера и являются скорее вынужденно бюрократическими». Другой, из Уфы, написал, что поддерживать такие связи «нецелесообразно», притом что контакты с некоторыми конкретными людьми из официальных структур отнюдь не исключены. Третий ответил следующее: «Традиционная сангха России находится приблизительно в той же ситуации, что и номинальная верхушка других религий — там политика, непонятные личности, непонятные события. У меня лично доверия к ним нет. У нас есть учитель, у нас есть созданный им центр, а организация под названием “традиционная сангха России” меня абсолютно не интересует. Мы поддерживаем контакты с другими центрами, созданными нашим Учителем».

¹⁴ Приведем цитату из бурятской газеты, принадлежащую местному специалисту по буддизму К. Герасимовой: «[Буддизм] находится в интеллектуальном и моральном кризисе. Во-первых, нет компетентных кадров. Многие ламы не имеют не только классического буддийского образования, но и современного. Большинство не знают культуру, этнографию бурят, не знают историческую природу религии. Духовенство наше не борется за чистоту веры, не умеет защищать ее, не может даже по-бытовому пропагандировать веру среди народа. Плохо ориентируется в ритуальной теории» (Гор. газ. — 2002. — 6 марта).

¹⁵ Информация, полученная устно от Сергея Филатова, взявшего интервью у Хамбо-ламы.

¹⁶ В интервью 28 апреля 2003 г. Хамбо-лама Аюшеев высказал обеспокоенность растущей конкуренцией нетрадиционных буддийских групп (в частности, «красношапочников») и пожелание изменить религиозное законодательство таким образом, чтобы приоритетно сохранять «традиционную религию» данного (бурятского) народа. См.: *Верховский А.* Религиозная ксенофобия: Межконфессиональный и внутриконфессиональный аспекты (<http://religion.sova-center.ru>).

¹⁷ Таковы глубинные причины раскола. На уровне чисто религиозной практики, в случае раскола в нитирэновской традиции, сильнейшее напряжение между двумя «партиями» возникло по поводу трех ключевых объектов — *гохонзона* (священного свитка), *кайдана* (нитирэновского святилища) и *даймоку* (культовых песнопений); см.: *Seager R.* Buddhism in America. — New York: Columbia Univ. Press, 1999. — P. 80 ff.

¹⁸ См.: *Victoria B.* Zen at War. — Weatherfill, 1897.

¹⁹ Следует вспомнить военизированное монашество в истории Кореи, Японии и Тибета, а также некоторые эпизоды истории тхеравадинских стран, такие как войны древних сингалских царей, описанные в хрониках «Махамаса» и «Дипавамса», относящихся к первому веку новой эры. Относительно «священной войны» в буддизме см.: *Dumieville P.* Le buddhisme et la guerre // *Mélanges publiés par l'Institut des Hautes Etudes Chinoises*: T. 1. — Paris, 1957. — P. 347—385.

²⁰ Напротив, буддийский антиглобализм всячески акцентирует ненасилие как альтернативу глобальному насилию: «Если глобализация будет продолжаться, эскалация конфликтов и насилия будет невероятной по масштабам; в конце концов, глобализация означает подрыв жизненных устоев и культурной самобытности большинства народов мира» (*Norberg-Hodge H. Buddhism and in the Global Economy*. — <http://resurgence.gn.apc.org>).

²¹ Начиная примерно с 1990 г. фокусом идеологии Асахары стало выживание человечества после неминуемого ядерного конфликта, и именно его просветленным ученикам, которые должны выжить в этом катаклизме, предстояло восстановить мир (*Mullins M. R. Aum Shinrikyo as an Apocalyptic Movement // Millennium, Messiahs, and Mayhem: Contemporary Apocalyptic Movements / Th. Robbins, S. J. Palmer, eds. — New York, NY: Routledge, 1997. — P. 313–324.*). Следует отметить, что, например, в России и многих других странах радикальный апокалиптизм в деятельности Аум Синрикё был гораздо менее заметен.

²² *Vejayavardhana D. C. The Revolt in the Temple: Composed to Commemorate 2,500 Years of the Land, the Race, and the Faith.* — Colombo: Sinha Publ., 1953. О феномене политических монахов см.: *Tambiah S. Buddhism Betrayed? Religion, Politics, and Violence in Sri Lanka.* — Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992.

²³ RSS — «Rashtriya Swayamseval Sangh», партия радикального индуизма с 1925 г., BJP — «Bharatiya Janata Party», правившая с середины 90-х годов до 2004 г.

²⁴ Впрочем, были и знаковые исключения, например, упомянутое самосожжение Кван Дюка.

²⁵ Вопрос о том, как стало вообще возможно массовое насилие при «красных кхмерах» в буддийской культуре (точно так же, как и в протестантско-католической Германии или православной России), по-видимому, выходит за рамки причинных объяснений, связанных с особенностями доминирующей религии.

²⁶ Та же Хелена Норберг-Ходж говорит об «агрессивной монокультуре», навязываемой глобализацией, о том, что искоренение самодостаточных деревенских сообществ грозит ростом ненависти и вражды, что естественная «буддийская экономика» противостоит бесчеловечной «техносфере», основанной на жажде наживы и консюмеризме (*Norberg-Hodge H. Op. cit.*). Подобные рассуждения были популярны еще в переломные 60-е годы со времени издания книги Э. Шумахера «Das Klein ist Schön» с ее романтизацией простой «буддистской экономики», основанной на самоограничении и самодостаточности.

²⁷ Далай-лама только сравнительно недавно стал обладателем некоего подобия всебуддийского символического авторитета. World Fellowship of Buddhists никогда не претендовало на институциональную интеграцию; комплекс в Бодхгая, где по преданию Будда достиг просветления и начал проповедовать, приобрел свое значение также от-

носителем недавно в результате намеренной культурной политики индийских властей.

²⁸ В Москве дзэн-центр вьетнамской традиции создан в 1992 г.

²⁹ Хотя в 2000 г. Центр Ламы Цонкапы получил официальную регистрацию в качестве филиала Буддийской традиционной сангхи России, фактически центр независим и сам инициирует создание активной сети нового типа по всей стране.

³⁰ Современная медитация происходит из разных источников, а не только из буддизма: такими источниками являются и католическая традиция, и индийская йогическая практика (как, например, в Трансцендентальной медитации, созданной Махариши в 1957 г., т. е. примерно в то же время, что и современные буддийские медитативные школы).

³¹ *Goossaert V.* Les sciences sociales découvrent le Bouddhisme Chinois du XX-e siècle // Archives de Sciences Sociales de Religion. — 2002. — 120 (oct.—déc.). — P. 39.

³² *Фогуаншан* («Гора Света Будды») создана китайским мастером Hsin Yun в 1967 г. на Тайване как школа «гуманистического буддизма»; международная сетевая организация на основе *Фогуаншан* — «Buddha's Light International Organization» — создана в 1992 в Лос-Анджелесе. Секта *Won*, представляющая собой смесь буддизма и конфуцианства, создана вокруг Сетасана (1891—1943), харизматического религиозного лидера, проповедовавшего активный, миссионерский буддизм.

³³ См. сайт «Buddhist Peace Fellowship» (<http://www.bpf.org/html/home.html>).

³⁴ Начиная с 2000 г. большое количество членов далитов, одной из низших каст в Харьяне (Индия), обратились в буддизм (Indo-Asian News Service. — 2003. — May 13), что является только последним из череды аналогичных примеров.

³⁵ Партия «Комейто» создана в 1964 г. как политическая ветвь *Сока Гаккай*, она стабильно имела около 50 мест в нижней палате парламента и часто входила в правительственные коалиции. Ее программа включала построение welfare state — концепт, который несложно интерпретировать в буддийских терминах.

³⁶ Информация, полученная от С. Филатова.

³⁷ Полное имя — Агван Лобсан Тенцзин Гягцо.

³⁸ Далай-лама был в России в 1991 и 1992 г., однако затем ему регулярно отказывали в визе (последний раз — в мае 2004 г., несмотря на обещания президента Путина «решить этот вопрос»).

³⁹ Трудно переоценить то влияние, которое оказала в свое время брошенная Эйнштейном фраза: «Если и есть религия, которая будет согласована с современными научными потребностями, то это буддизм».

⁴⁰ См.: http://www.dzogchen.ru/M2_m2.html.

⁴¹ «Буддизм будет государственной религией» (ст. 43); «Государство будет развивать сеть палийских школ и буддийских институтов» (ст. 68).

⁴² Статья 9: «Республика Шри Ланка предоставляет буддизму преимущественное положение, и поэтому долгом государства является за-

щита и поддержка буддийской религии с обеспечением всем прочим религиям прав, гарантированных статьями 10 и 14».

⁴³ Статья 7: «Король является буддистом и опорой религии».

⁴⁴ Статья 9: «Государство уважает и защищает законную деятельность буддистов и последователей других религий и поощряет буддийских монахов и послушников, а также священнослужителей других религий к участию в деятельности на благо страны и народа. Все действия, направленные на раскол между религиями и классами, запрещены».

⁴⁵ В Южной Корее по-прежнему существует созданный в 1982 г. в пору диктатуры, Департамент по религиозным вопросам, который некоторые конфессии призывают упразднить; альтернативно в 1997 г. создан Корейский совет религиозных лидеров, куда входит и главная секта буддизма, *Чоге*. В посткоммунистической Монголии, в отличие от Кореи, государственная поддержка буддизма очевидна, и буддизм делит лавры реального национального культа с культом Чингисхана (см.: *Kollmar-Paulenz K. Buddhism in Mongolia After 1990 // J. of Global Buddhism. — [2003]. — 4. — P. 18–34*).

⁴⁶ В Китае буддийские институты существуют под государственным контролем, сохраняя обычную авторитарную схему, согласно которой право на существование имеют только пять подконтрольных организаций (буддийская, католическая, протестантская, мусульманская и даосская). В последнее время власти несколько смягчили тибетскую политику, отстроив заново дворец Потала и приглашая Далай-ламу к диалогу, что вызывает, однако, серьезные дискуссии на местном уровне в Ахасе (см.: *Время новостей. — 2003. — 26 сент.*). В Северной Корее разрешены только четыре религиозные организации: буддийская, католическая, протестантская, Чунбо-Кью (смесь буддизма и христианства).

⁴⁷ См.: *Fagan G. Kalmykia's «Common Defense» against non-traditional religions // Forum 18 New Service. — 2003. — Apr. 15*.

⁴⁸ В целом радикальные мусульмане всегда относились к буддизму как к виду идолопоклонства и «язычества»; не случайна судьба буддийских памятников в талибском Афганистане; не случайно также, что «Хизб ат-Тахрир аль-ислямий» (Исламская партия возрождения), провозглашающая целью всеобщее введение шариата, называет буддизм наряду с индуизмом и «религией Харе Кришна» главным объектом будущих запретов (см.: *Forum 18 News. — 2003. — Oct. 29*).

⁴⁹ *Bangkok Post. — 1998. — Febr. 22*.

⁵⁰ *Goossaert V. Op. cit. — P. 37*.

⁵¹ *Ibid. — P. 41*.

⁵² *Birnbaum R. Buddhist China at the Century's Turn // The China Quart. — 2003. — June. — 174. — P. 435*.

⁵³ *Ibid. — P. 443–444* (гипотеза о связи туризма и паломничества принадлежит автору).

⁵⁴ См. официальный сайт <http://www.falundafa.org>, там имеется главный труд Ли Хунчжи «Чжуань Фалунь».

⁵⁵ См.: *Вороцова Л., Филатов С., Фурман Д.* Религия и политика в современном массовом сознании // Религия и политика в посткоммунистической России. — М.: Изд-во Ин-та философии РАН, 1994; *Каартайнен К., Фурман Д.* Религиозность в России в 90-е годы // Старые церкви, новые верующие. — М.: Лет. Сад, 2000.

⁵⁶ См. правозащитную страницу буддийских общин школы *Ньингма* на Украине (<http://ningma.agava.ru/russian/rights.shtml>).

Индуизм: от глобальной адаптации — к альтернативному глобалистскому проекту

Борис Кнорре

Прежде чем перейти к содержательной части статьи, отмечу наиболее значимые конститутивные черты индуизма и те вероучительные особенности этой религии, которые наиболее ярко раскрываются, попадая в глобальный дискурс. Индуизм — древнейшая национальная религия Индии, он представляет собой совокупность самых разнообразных философских и теологических идей, течений, направлений и школ, социальных институтов и правовых норм, вмещающую богатую мифологию и ритуальную обрядность. Несмотря на свою полиморфность, эта религия благодаря определенным распространенным в ней вероучительным и поведенческим концепциям воспринимается как нечто целое.

Термин «индуизм» укрепился в конце XVIII — начале XIX в. вследствие стремления британских колониальных властей и ученых описать культурно-религиозную среду субконтинента Индостан. Сами индийцы называли комплекс своих верований и убеждений словом *дхарма* (от корня *дхар* — «поддерживать») — то, за что должно держаться, «закон», «свод установлений». Приверженность индуистскому религиозному комплексу обозначается словосочетаниями *санатана дхарма* и *садхарана дхарма*¹.

В индуизме не было и нет сквозной централизованной церковной организации ни на местном уровне, ни в общеиндийском масштабе. Попытки создания такой организации можно усмотреть у сегодняшних индуистских радикалов, в частности, в деятельности «Вишва хинду паришад» (ВХП, Всемирного совета индусов), однако

они не меняют сложившегося положения. Храмы, построенные в Индии, являются автономными образованиями. Разного рода учителя-гуру обслуживают отдельные семьи, школы, не будучи организационно связаны между собой².

Конфессионально-доктринальный аспект

В индуизме есть вероучительные концепции, способствующие его глобалистской адаптации, но существуют и такие, которые обуславливают его контрглобалистскую реакцию.

Важной особенностью, ставящей индуизм в выгодное положение по отношению к условиям глобализации, является то, что религия *санатана дхармы* (индуизм) не привязана столь жестко к определенному набору философских положений, как это происходит в других религиозных системах, а допускает многогранность истины³. Это определяет предпосылки адаптации индуизма к тому идейному и культурному пространству, которое формируется в процессе сегодняшней глобализации.

В то же время своей адаптацией к глобальному поликонфессиональному и конфессионально-синтетическому пространству индуизм обязан заложенному в нем принципу генотеизма — формой богопочитания, заключающейся в поклонении некоему Единому Богу посредством выделения одного из божеств пантеона и обращения к нему как к «Верховному Богу»⁴. Границы пантеона могут расширяться в зависимости от конфессиональной «широты» религиозного течения. В контексте глобализации они расширяются, практически включая в свой пантеон богов всех мировых религий, в том числе и авраамических. Свойственные индуизму формы богопочитания находят здесь глобалистское отражение. Нужно сказать, что процесс расширения пантеона оказался характерен в основном для американо-европейских модификаций индуизма, вынуждающих говорить об индуизме с приставкой «нео-». Если ранее ареал *аватар* (*аватара* — явление божества в конкрет-

ных людях) ограничивался все-таки собственно индуистским пантеоном ⁵ (так, какой-либо выдающийся брахман объявлялся *аватарой* Вишну и соответственно мог почитаться в его манифестациях — например, в образе Кришны и Рамы, также бывших *аватарами* Вишну), то сегодня, например, известный «бог-гуру» Сатья Саи Баба, считающийся перевоплощением индийского святого Сатья Бабы из Ширди, не ограничивается ролью *аватары* (явления в человеческом облике) индуистских богов Шивы и Шакти, а нередко именуется явлением Христа. А основательница «Сахаджа-йоги» Шри Матаджи Нирмала Деви объявляет себя «истинным» Махди мусульман, Машиахом иудеев и Святым Духом, предлагая понимать последнее как второе пришествие христианского Бога на Землю.

Можно было бы списать подобные явления на свойственные религиям «New Age» эклектику и синкретизм, если бы здесь не просматривалась индуистская политеистическая тенденция, теистический полиморфизм.

Нельзя не сказать о значении для индуизма философской школы *адвайта* (дословно «недвойственность», «недуализм»), одной из наиболее распространенных. Суть *адвайты* состоит в следующем. Признается истинность *Брахмана* ⁶ — некоего единого безличного, бескачественного начала, космической духовной субстанции, в то же время духовная сущность человека, называемая *Атманом*, согласно *адвайте*, считается тождественной *Брахману*. Поэтому духовная сущность человека также воспринимается как единое сознание, абсолютный дух, не могущий стать объектом дуалистического опыта. Таким образом, сущность предельной религиозной задачи во множестве индуистских течений состоит как раз в осознании этого тождества (при определенной разнице в его осмыслении разными школами), чему мешают ложные оболочки, стереотипы, материальные наслоения, обобщаемые термином майя.

Потенциал к глобалистскому прочтению принципа *адвайты* состоит в том, что она, будучи приложена к духовному миру, предлагает смотреть на множественность ду-

ховных феноменов как на проявление некоей единой реальности, объявляя эти феномены разными формами одного и того же, как бы представляя их гранями некоего глобального духовного гиперпространства — истинного духовного бытия. Осознание идентичности или связи своей души и космической духовной субстанции выступает как традиционная установка индуистского мистицизма.

Стержневые концепции *кармы*, *сансары* и *мокши*⁷ скорее способствуют их антиглобалистскому прочтению, так как нивелируют ценность реальной земной жизни и выступают фактически проводниками парадигмы антигуманистического взгляда при их попадании в призму сознания европейского человека. Концепция *кармы*, заставляющая смотреть на каждого конкретного человека не как на самодовлеющую личность, а как на «одну из его реинкарнаций», так или иначе девальвирует ценность личности. Свобода совести, которую отстаивает сегодняшний западный либерализм, теряет в контексте концепции *сансары* свое значение.

Жесткие антиглобалистские предпосылки индуизма связаны с его кодексом поведенческих предписаний, именуемым *варнашрамадхармой*. Этот кодекс (обозначаемый в данном случае просто как *варнашрама*) задает и жесткое социальное деление в индуизме на четыре основных *варны* (брахманы, кшатрии, вайшьи, шудры), которые подразделяются на отдельные мелкие касты, составляя антиглобалистский контраст, в особенности в правовом отношении. *Варнашрамадхарма* ориентирована на практически полную регламентацию поступков индуиста, его действий, положения в обществе. Индивидуальную жизнь индуиста, принадлежащего к трем высшим *варнам* (брахманам, кшатриям и вайшьям), *варнашрамадхарма* разбивает на четыре основных периода (*ашрамы*): ученичество, пребывание в статусе домохозяина, лесное отшельничество и странничество, под которым в основном понимается возвращение в мир без восстановления «мирских связей».

Принципиально важной для нас концепцией в индуизме является принцип *ахимсы* (невреждения, ненасилия).

Признание *ахимсы* в индуизме сыграло огромную роль в отказе от кровавых жертв, переходе индийцев в массе своей к вегетарианству. В традиционной *йоге* как философской школе *ахимса* — одно из пяти начальных нравственно-поведенческих самоограничений (*яма*), необходимых для дальнейшего самосовершенствования. Согласно распространенным в индуизме воззрениям само лишь при отсутствии человека, строго соблюдающего *ахимсу*, гасит агрессивность тех, кто находится рядом с ним.

Говоря о корнях сегодняшнего индуистского либерализма, стоит также выделить концепцию *лилы* — божественной игры. Эта концепция по сути призывает видеть в жизни «игровой момент», не абсолютизировать понятия добра и зла, как это свойственно консервативным монотеистическим системам. То, что для нас является добрым или злым, для Бога таковым не является, а лишь выступает как проявления непостижимой «божественной игры»... Осмелимся предположить, что концепция *лилы* смогла вписаться в современный либеральный ценностный релятивизм, восстающий, с одной стороны, против абсолютизации многих культурно-исторических идеологем, профессиональных принципов, а с другой — переходящий в самостоятельный протест против традиционалистских социальных норм.

Глобалистский посыл универалистского индуизма

Религиозно-мировоззренческий индуистский плюрализм обусловил такое явление, как «универалистский индуизм», во многом предвосхитивший современный глобалистский дискурс. Речь по сути идет об индуистском религиозно-идеологическом движении, связанном с именами Парамахамсы Рамакришны, Свами Вивекананды, Шри Ауробиндо Гхоша, которое в науке нередко называют новым индуизмом, неоиндуизмом или даже неоведантизмом⁸.

Напомню, что сама возможность индуистского движения, включения религии *санатана дхармы* в западноевро-

пейское и отчасти азиатское культурно-историческое пространство была сопряжена с необходимостью преодоления религиозной, кастовой, этнической гетерогенности Индии. Можно сказать, что преодоление этой гетерогенности уже означало, в свою очередь, формирование или принятие определенной глобалистской цивилизационной парадигмы, позволяющей не отвергнуть, а переосмыслить многие традиционные для индуизма принципы.

Вне присущего *санатана дхарме* конфессионально-мировоззренческого плюрализма эта задача вряд ли могла быть решена. Экстраполяция традиционного ведийского положения «истина одна, мудрецы говорят о ней по-разному» давала соответствующую модель примирения религий — все религии равным образом истинны как различные варианты путей к Богу. Имена богов мировых религий универсалистский индуизм интерпретировал в таком случае как различные формы манифестации единого божественного начала, их множественность объявлялась «фундаментальным законом духовного мира», другим аспектом которого выступало их глубинное единство⁹.

А недудалистическая концепция *адвайта-веданты* о тождественности *Атмана* человека *Брахману* (т. е. духовной сущности человека — Абсолюту) была осмыслена в чисто гуманистическом ключе. Раз есть такое тождество, то каждый человек — по сути Бог, просто еще не «реализовавший» свою божественность в силу того, что не высвободил себя из всех ложных оболочек. Свобода такого «нереализованного Бога» является его суверенным правом. По какому духовному пути ему следовать, может решить только он сам.

Либерально-спиритуалистическое прочтение получила и *варнашрама*. Вивекананда предложил рассматривать варны и касты, с одной стороны, в духовном смысле (как уровень духовного совершенствования, не зависящего от того, каким человек родился), а с другой — в смысле профессиональной квалификации и соответствующей ей социальной иерархии. Таким образом, каждому человеку (не только индуисту) была предоставлена возможность стать

«брахманом» в соответствующем понимании¹⁰. В целом «универсалистский индуизм» мог выступать не только как религиозная система, но и как светское культурно-ценностное мировоззрение. Такой своеобразный культурологический аспект виден, в частности, на фоне того, что «универсалистский индуизм», признав равенство всех религий, в итоге заявил претензию на некое универсальное знание, осуществляющее синтез не только всех религиозных систем, но и искусства, и науки, и даже спорта — в общем, всех областей человеческой культуры. И именно в таком синтезе все эти области объявлялись высшими ценностями, значимыми для всей человеческой цивилизации. Трудно не увидеть здесь определенный глобальный дискурс.

Можно констатировать, что неотъемлемые для эпохи глобализма общечеловеческие ценности — идеи равенства, паритета личного и общественного начала, свободы как суверенного права человека, культурного наследия и т. п. — получили в «универсалистском индуизме» религиозное обоснование.

Неудивительно, что «универсалистский индуизм» смог по сути вылиться в получившее международный размах (включая как Индию, так и страны практически всех континентов) неоиндуистское движение, имеющее разные аспекты выражения. Конечно, индуистское движение второй половины XX в. не тождественно «универсалистскому индуизму», но определенным образом из него вытекает. Оно основывается на его универсалистских установках, хотя порой их сужает (например, кастовая система понимается не в смысле профессиональной или духовной квалификации вообще, а обретает новые конфессиональные рамки соответственно тому или иному индуистскому направлению или культу, роль религий уже не столь универсальна, выстраивается их иерархия по степени «истинности»).

Индуистское движение 1960—1970-х годов, которое также выражает определенный эволюционный этап «универсалистского индуизма», находит для себя на Западе серьезную идеологическую нишу, сопряженную с движением контркультуры. Идеология контркультуры гармонично

сочеталась с такими религиозными установками и моментами универсалистского индуизма, как этический релятивизм, пантеистическое мировосприятие, мистический эклектизм. К этим пунктам следует добавить стремление к религиозно окрашенному экстазу, освобождающему импульсы подсознания¹¹, свободу от многих приевшихся социальных норм жизни развитых стран, пацифизм. Поэтому неоиндуистским лидерам легко удалось найти общий язык с движениями битников, хиппи и пр.

Одной из характерных форм популяризации неоиндуизма оказалась рок-музыка. Провести «успешную игру» на этом поле удалось основателю «Трансцендентальной медитации» Махариши Махешу Йоги, Бхактиведанте Шриле Прабхупаде, основавшему в США в 1966 г. «Международное общество сознания Кришны» (МОСК), гуру Шри Чинмою, вписавшему искусство рок-музыканта Джона Мак-Лафлина в свои разработки интегральной йоги Аурубиндо Гхоша¹².

Не менее интересным моментом глобалистского в сущности прочтения неоиндуистских идей западным обществом оказывается разработка миротворческой идеологии, о которой активно говорили еще первые неоведантисты (Вивекананда, Аурубиндо Гхош). Речь идет о трансформации принципа ненасилия (*ахимсы*) и импликации его, с одной стороны, в пацифистскую идеологию контркультуры, а с другой — в миротворческие идеи международной политики. Среди таких движений контркультуры, как битничество и хиппи, индуистский посыл «ненасилия» плавно вписывался в их пацифистские устремления. Но *ахимса* оказалась пригодна и для международной политики, для миротворческой идеологии — это позволило многим индуистским культам внедрить, хоть и частично, свои предложения в программы ООН и ЮНЕСКО.

Так, именно в рамках ЮНЕСКО в 1966 г. было принято решение о строительстве города Аурувиль в честь Аурубиндо Гхоша за его миротворческие заслуги, несмотря на его прежнюю террористическую деятельность. С 1970 г. последователь Гхоша гуру Шри Чинмой начал проводить

при штаб-квартире ООН «Медитации Мира». Чинмоевцы регулярно (один-два раза в год) проводят миротворческие эстафеты «Бег Мира», охватывая несколько десятков стран. Миротворческую риторику достаточно успешно осваивает и «Брахма Кумарис» (официальное название — «Брахма Кумарис — Всемирный духовный университет»).

Интересно, что подобный миротворческий дискурс, казалось бы, западный по формату, в не меньшей степени имеет место как в самой Индии, так и в странах Восточной Азии, обнаруживая диалог с глобализацией. На родине *санатана дхармы* (индуизма) не просто проходят, но даже стартуют подобные миротворческие эстафеты, марши мира. Так, в августе 2001 г. из Мадраса стартовала «Эстафета мира» («Вишва хинду прасар-ятра»), которая прошла через 40 стран Америки, Европы, Азии, Африки и Океании. Мероприятие было инспирировано «Саммитом религий», состоявшимся в Нью-Йорке в 2000 г. под эгидой ООН, и преследовало цель «проповеди ненасилия (т. е. *ахимсы*), добра и духовного единения»¹³. Показательно, что активистами эстафеты выступали один из высших шиваитских иерархов г. Бханпура Шанкарачарья Свами Дивьянанда Тиртха и президент духовно-культурного комплекса «Слава Индии» в Дели брахман Махамантра Дас, а также рядовые вишнуиты, шиваиты, сикхи и даже джайны¹⁴. Все это говорит именно о включенности индуизма в подобные широкомасштабные глобалистские акции.

В Таиланде индуисты, в том числе сикхи и джайны, участвуют в регулярных межрелигиозных миротворческих встречах, в которых они совместно с мусульманами, иудаистами, христианами и представителями других религий обсуждают социальные конфликты и экологические проблемы. В частности, после трагических событий 11 сентября 2001 г. индуисты, сикхи и джайны приняли участие в заседании Всемирного совета религиозных и духовных лидеров, собравшем более тысячи последователей разных религий.

Нужно сказать, что параллельно с эволюцией «универсалистского индуизма» и образованием отдельных

школ, направлений уже в рамках международного индуистского движения идет глобальная адаптация индуизма к европейской среде.

Многие обрядовые компоненты ведического ритуала либо обособляются в отдельные психофизиологические практики, либо упрощаются до легко исполнимых схем. *Йога* постепенно теряет то религиозное значение, которое она имела в «старом индуизме». Представлявшая собой целый комплекс приемов для практического восхождения адептов по лестнице, ведущей к освобождению — *мокше*, *йога* начинает восприниматься как методика психофизиологического регулирования. Более того, она превращается в «духовный бренд», с которым больше всего ассоциируют индуизм. В то же время этот бренд оказывается удобной экспериментальной площадкой для испытания доморощенных терапевтических методик. Они часто выступают под названиями «йога интеллекта», «йога танца» и пр., что не мешает им включать методики психотренинга, нейролингвистического программирования, тансегрити (методики, основанные на сочинениях Карлоса Кастанеды). Особое распространение получили «ошо-семинары» и различные неотантристские тренинги, в связи с чем *тантра* можно назвать еще одним (причем не только индуистским) брендом, который используют применительно к эротическим группам. В этой связи сам индуизм часто преподносится не как религиозная система, а как комплекс терапевтических средств, обещающая улучшение здоровья, повышение умственных способностей и пр., при этом подчеркивая свою легкодоступность. Заманчивый посыл «здесь и сейчас» оказывается для многих западных любителей восточной экзотики предпочтительнее, чем длительный путь духовного восхождения.

Представляется, что в такой своеобразной мобильности и «конвертируемости» «товаров», распространяющихся в процессе индуистского движения, видно еще одно проявление цивилизационной включенности индуизма в глобализационное пространство. Ведь условия рынка, определяющие ускоренный ритм жизни, распространяют-

ся и на религию, требуя от нее соответствующей мобильности для успешной «конвертации»... Более того, сама за себя говорит здесь маркетинговая сторона современного, в особенности западно-адаптированного индуизма. Выделение психофизиологических практик в самодостаточные, адаптированные под европейский ритм жизни системы идет параллельно с их коммерциализацией, которую, в свою очередь, можно считать стимулятором индуистского движения и секуляризации индуизма. Стоит отметить, что масштаб и качественный уровень, которых достигла модернизация индуизма на Западе, заставляют исследователей снабжать его приставкой «нео-» или даже называть «маргинальным индуизмом».

О подобных процессах можно говорить не только применительно к странам за пределами Индии, но и к самой родине индуизма. Определенное упрощение традиционных систем имеет место и там. Своя, доморощенная для индийцев религия, также представая в упрощенных формах, все в большей степени исполняет функцию социального амортизатора, а не функцию регламентации поведенческих норм индуиста. Неогуру, такие как Сатъя Саи Баба, Нирмала Дэви Шри Матаджи, предлагают индуизм примерно в той же модификации, что и их «коллеги», живущие на Западе, включая в свой арсенал атрибуты традиционной для Западе религиозности. Во многих организациях в медитативных целях используется крест. Довольно популярны рассуждения об астральных телах и духовных сущностях, заимствованные из арсенала европейского оккультизма ¹⁵.

Налицо те же рыночные отношения между такими неогуру и их подопечными. Для занятий, тренингов, посвящений в *саньясу* или *ачарьи* (учителя) находится соответствующий денежный эквивалент, называемый по инерции *дакшиной* ¹⁶.

Но, разумеется, глобализация в Индии имеет свое, характерное для родины индуизма преломление. Будучи территорией, исторически связанной с теми или иными событиями индийской религиозной мифологии, Индия,

а также Непал как бы оказываются в эксклюзивном положении обладателей «сакральных центров» — того, о чем западный индуизм сам по себе может говорить лишь заочно. Для перехода с «заочной» на «очную» форму религиозного обучения индуистские лидеры организуют паломничества к индуистским святыням (особо выделяются храм Шивы в Амарнатхе, храм Джаяганнатх в Ориссе, в Непале особо известен храм Таледжу, а также гималайские святыни). В условиях глобализации эти труднодоступные, можно сказать, неприкосновенные территории превратились в места «религиозного туризма» — явление, несомненно, характерное для глобализации.

Идеологии новых индуистских групп в Индии присуще либо критическое, либо скептическое отношение к традиционно-феодальному кастовому и иному догматическому ритуализму как к «непринципиальному» или вовсе препятствующему «просветлению». Однако в отличие от стран, не принадлежащих к ареалу традиционного индуистского расселения, современные «модернизированные» индуистские культы и движения, иерархически выстраивая вокруг себя свой мини-социум (общество приверженцев), по сути реализуют новую модель *варнашрамы* (кастового деления). То есть теряющий значение в Индии институт *варнашрамы* отчасти реанимируется в рамках того или иного культа — страты «учеников» и прочих приверженцев *гуру* оказываются схожими по структуре с кастовой системой.

Кастовая система в Индии совсем еще не преодолена, но ее девальвация продолжается, обнаруживая разные стратегии. Одна из них — «санскритизация», расширение кастовых границ за счет семей низшей касты, проживающих в определенной местности и старающихся воспринять обычаи и традиции соседей более высокой касты, что приводит зачастую к переходу в эту касту. В отдельных, как правило, больших городах институт *варнашрамы* теряет значение из-за радикального изменения традиционной инфраструктуры, чему обычно сопутствуют ощутимые миграционные процессы, — в данном случае как раз налицо

действие фактора глобализации. Своеобразным приемом преодоления кастовых ограничений оказывается принятие христианства, распространение которого чаще всего ассоциируется с процессом вестернизации. Однако здесь далеко не все однозначно.

Значимым феноменом, обусловленным глобализацией, в настоящее время в Индии является постепенное изменение отношения к ритуальной чистоте, доселе превалявавшей над личными индивидуальными качествами индуса. В этой связи широкое распространение получил феномен «двойных стандартов» *варнашрамадхармы*, допускающих нарушение законов ритуальной чистоты в общественных местах, на службе, в то время как дома эти законы продолжают до определенной степени соблюдаться.

Антиглобалистская реакция в Индии ¹⁷

Адаптация индуизма к глобалистским правилам игры в глазах части его носителей оказалось двойственной реальностью. С одной стороны, произошедшее с индуизмом по сути перерождение из этнической религии в мировую, несмотря на его определенную секуляризацию, льстило его носителям, с другой — отражение процессов, связанных с этой секуляризацией, непосредственно на индийском социуме вызывает все больший внутренний протест на «родине Вед» уже на протяжении 30—40 лет. Причем последние десять лет этот протест обретает все более ярко выраженный антиглобалистский характер.

Неприятие вызывает и демонстрация светского, нетрадиционного для индийцев образа жизни, перечеркивающая потуги к сохранению и реанимации института *варнашрамы* (кастовой системы), и реклама продуктов питания, неприемлемых для вегетарианцев и противоречащих принципу *ахимсы* (ненасилия) в целом. Не без иронии следует отметить, что растущее в Индии «табу» на потребление говядины и убой коров создает своеобразную брешь в формирующемся в процессе глобализации право-

вом пространстве. В августе 2003 г. на рассмотрение парламента даже был внесен законопроект, запрещающий убивать коров всем жителям страны независимо от вероисповедания¹⁸.

Не соответствующей духовному призванию «родины Вед» по-прежнему объявляется потребительская культура, главным образом консьюмеризм в отношении к природе, так как он противоречит ключевому для индуизма принципу *ахимсы*, обосновывающему индусский экологизм. Критика по данному вопросу звучит даже со стороны таких «прогрессивных *гуру*», как Сатья Саи Баба¹⁹.

Западная культура, проникающая через средства массовой информации, в основном имеет светский секулярный характер, поэтому многие христианские символы воспринимаются в качестве разрушителей традиционной семейной морали. Примером непримиримого отношения к этому явлению служат протесты против празднования Валентинова дня как «праздника похоти и бесстыдства». Показательно в этой связи, что в последние годы растут протесты против Валентинова дня со стороны близких к политическому истеблишменту организаций, таких как «Вишва хинду паришад» (ВХП, «Всемирный совет индусов») и его молодежная союзническая группа «Баджранг дал» («Отряд сильных» — молодежная организация, созданная в начале 90-х годов решением ВХП). Их члены, считая, что «этот праздник оскорбляет индийские социальные ценности», уже не один год вторгаются в магазины подарков, сжигают «открытки-валентинки» и нападают на празднующих во многих, преимущественно периферийных областях Индии.

В то же время в отношении к традиционным устоям религиозных меньшинств Индии индусты дополнительно обнаруживают свой антиглобализм, стремясь нивелировать их конфессионально-корпоративные права. В частности, под угрозой сегодня находится частное исламское право в вопросах семейно-брачных отношений и наследования, которого мусульманская община Индии придерживалась на протяжении всего независимого существования страны. Опасность исходит непосредственно от правящей

«Бхаратия джаната парти», стремящейся ввести в Индии единый гражданский кодекс ²⁰.

Под ударом оказывается и христианство. Христианские проповедники испытывают постоянную угрозу жизни со стороны радикально настроенных индуистов. Само по себе принятие христианства кем-либо из местного населения может служить причиной покушения на жизнь «виновного» в обращении местного миссионера, да и самих обращенных. Примеры нападений на христиан со стороны индуистов, кульминацией которых пока остается трагическая гибель австралийского миссионера Грэма Стюарта Стейнса, сгоревшего заживо со своими детьми в январе 1999 г., не нуждаются в комментариях.

Трагичность положения христиан состоит в том, что их правовое положение продолжает ухудшаться. Так, несколько лет назад в индийскую тюрьму была посажена монахиня ордена св. Урсулы за обращение в христианство 94 индуистов ²¹. Более того, радикальные индуистские политические силы лоббируют принятие закона, вообще запрещающего переход индуистов в христианство. В начале 2004 г. индуистская организация «Вишва хинду паришад» (ВХП) объявила о начале национальной кампании, нацеленной на предотвращение перехода в другие религии (согласно сообщению «Hirakistan.com»).

По словам генерального секретаря ВХП Мохана Джоши, наиболее активно убеждают индуистов поменять религию христианские миссионеры, затем идут мусульманские организации. Он считает, что обратиться в другую религию индуистов подталкивают перспективы роста благосостояния и улучшения положения в области образования, здравоохранения и сельского развития. В 2003 г. Мохан Джоши заявил, что во время избирательной кампании ВХП будет сотрудничать только с теми партиями, которые пообещают в будущем парламенте ввести законодательство против обращения в другие религии. Он призвал объявить переход в другую религию преступлением, а вовлеченных в это людей сажать на десять лет в тюрьму и штрафовать на сумму до 1 млн рупий.

На фоне описанных индийско-традиционалистских претензий имеют место и еще более откровенные рецидивы Средневековья. Время от времени в Индии находят героини, решающиеся исполнить *sati* (обряд саможжения вдов после смерти мужа), а также жрецы, согласные помочь его осуществить, несмотря на угрозу уголовного наказания²². В индийском обществе подобные события получают неоднозначную оценку, нередко и положительную²³.

Стоит добавить, что определенный антиглобалистский дискурс проявляется и в сегодняшнем движении протеста против телевидения, так как именно стремление реанимировать древние индуистские институты обуславливает попытки поставить заслоны против информационного поля массмедиа, опрокидывающих, по мнению индуистских традиционалистов, незыблемые для этих институтов ценности. В конце прошлого года был даже случай саможжения родителей индийской студентки-программистки в знак протеста против многочасового сидения дочери перед телевизором²⁴.

Принципиально важным для понимания традиционалистских претензий индийского общества является то, что они представляют собой не только выражение настроения достаточно широкого слоя населения, но и на политическом уровне поддерживают идеи *хиндутвы* — национально-политической концепции объединения индийцев на основе возвращения к тем или иным традиционным для страны ценностям.

Эта доктрина, разработанная еще в 20-х годах XX в. Винаяком Дамодаром Саваркармом (1883—1966)²⁵, ставила задачу консолидации индуистской общины по территориальному и этническому признакам. В то же время задача противостояния христианам и мусульманам, проживающим на Индостанском полуострове, сводилась к чисто политическому измерению — определенной общинной самоидентификации. Во второй половине XX в., когда стали набирать силу процессы глобализации, *хиндутва* трансформировалась в сторону базового признания религиозного

компонента ²⁶. Именно религиозный фактор выдвигается в качестве основного аргумента обоснования консолидации индуистов и противостояния христианам и мусульманам, которых радикально настроенные идеологи *хиндутвы* помещают в разряд «шудр» или даже неприкасаемых, реконструируя таким образом ослабевшую *варнашраму*.

Реализацией концепции *хиндутвы* во второй половине XX в. стала пропаганда индуизма и вовлечение племен в индуистскую общину, как правило, на положении низших каст, осуществлявшаяся отделением организации «Раштрия сваямसेвак сангх» («Союз добровольных служителей нации» — РСС) ²⁷, получавшей постепенно все более широкую общественную популярность. В этой связи в 1966 г. был создан ВХП, перед которым стояли задачи упорядочить различные индуистские культы ради сплочения общины и работать среди индусской диаспоры.

Напомню, что в то же время непрерывные попытки повысить свой политический рейтинг предпринимала родственная по духу ВХП и РСС партия «Джана сангх». Стараясь привлечь электорат и непременно оставаясь верной принципам *хиндутвы*, она использовала разные политические приемы (от призывов к насильственной ассимиляции индийских мусульман и христиан до заигрывания с лозунгами «гандистского социализма»). В 1977 г. за счет временного поражения Индийского национального конгресса и Индиры Ганди партии «Джана сангх» удалось даже прийти к власти в составе коалиции различных партий под названием «Джаната парти». Принципиально важно, что этот политический взлет «Джаната парти» повысил рейтинг ее тогдашних политических лидеров, в частности Атала Бихари Ваджапай (премьер-министра Индии в 1998—2004 гг.) ²⁸. После возвращения правительства Индиры Ганди «Джана сангх» поменяла названия на «Бхаратия джаната парти» (БДП), как бы отождествив себя с победившей в 1977 г. политической коалицией. Всем трем организациям: РСС, ВХП и БДП было присвоено в прессе и научном обороте название «семьи» или «семьи РСС».

Эффективным приемом, принесшим дальнейший успех БДП в политике, оказалась борьба за воссоздание храма Рамы в г. Айодхье, находящемся в штате Уттар Прадеш²⁹, что по сути означало «игру на противостоянии исламскому миру» с помощью апелляции к национально-религиозному наследию индуизма. Кульминационным моментом в этой борьбе оказалось разрушение мечети Бабура в Айодхье 6 декабря 1992 г. силами, организованными «семьей РСС». Это событие положило начало резне индуистов и мусульман, в результате которой погибли тысячи людей. В последующие годы БДП продолжала балансировать между вскормившей ее националистической идеологией радикальной *хиндутвы* и цивилизованными формами политики, приличествующими политическому истеблишменту. БДП даже отчасти смягчила радикальные пункты своей политической программы, в частности, был введен мораторий на вопрос о постройке храма Рамы в Айодхье. В итоге после парламентских выборов 1998 г. лидеры «Бхаратия джаната парти» сумели сформировать коалиционное правительство в центре, а на выборах 1999 г. БДП вернула себе властные полномочия³⁰. Это говорит о том, что идеи *хиндутвы*, хотя и в «умеренном формате», оказались созвучны широкому слою индийского населения.

Выявилось некоторое различие между формами антиглобалистского дискурса государственной власти и антиглобализма национально-общественного. Придя к власти, лидеры БДП Ваджпай и Адвани ослабили свои антиглобалистские интенции. Они провели ряд встреч с ведущими деятелями ВХП и РСС, осуждая как противомусульманские акции, так и акции, направленные против христиан: в частности, протесты против приезда Папы Римского в Индию, состоявшегося в 1999 г., и бандитские нападения на дома христианских проповедников, чинимые представителями «Баджранг дал».

В то же время как бы при попустительстве «не успевающего усмотреть за своими подшефными» правительства многие члены ВХП, РСС и «Баджранг дал» продолжали

прежнюю радикальную религиозно-этническую политику. В частности, лидеры ВХП и после 1999 г. время от времени проводили совещания по поводу восстановления храма Рамы в Айодхье, приезжая на место, празднуют день разрушения мечети Бабура. Подобные «паломничества» нередко оборачивались вооруженными столкновениями (за 1999—2003 гг. в них погибло в общей сложности более тысячи человек). Продолжались и убийства христиан сторонниками установления в Индии «забытого» «индусского порядка».

Международный резонанс хиндутвы и Ядерный облик индуистских богов

Индуистско-мусульманский конфликт конца 1990-х годов — начала нового тысячелетия, протекая внутри Индии, вызывает определенный резонанс и за ее пределами, в частности, в Пакистане — стране, составлявшей ранее часть Индии и отрезанной от нее по конфессиональному признаку в 1947 г. Консолидация индуистов, произошедшая за последние 10—15 лет, да и сам приход к власти «Бхаратия джаната парти», несмотря на смягчение ее официальной конфессиональной политики, все-таки поставили мусульман Индии в потенциально более уязвимое положение, так или иначе подчеркивающее положение последователей Мухаммада как религиозного меньшинства. Это вызывает ответную консолидацию мусульман, проживающих в индийском штате Джамму и Кашмир, где большинство как раз составляют исповедующие ислам. Стоит напомнить, что факт проживания мусульманского большинства в этих северных районах Индии давно является предметом пререканий между Индией и Пакистаном, желающим просто присоединить эти штаты. И нынешнее индуистско-мусульманское противостояние внутри Индии дает дополнительные аргументы Пакистану в его территориальных претензиях к «восточному собрату».

По сути жалобы на дискриминацию мусульманских меньшинств являются ответом на антиисламские интенции поборников *хиндутвы*. В призывах президента Пакистана Рафика Тарара «сохранить исламскую культуру и цивилизацию в наступившую эпоху глобализации и информационных технологий», зазвучавших на международных встречах в конце 2001 г., кроме явного антизападного дискурса угадывается и антииндуистский посыл. Как раз в это время Индия поворачивала свое геополитическое лицо в сторону США, поддерживая их вторжение в Афганистан, что вполне логично. Ведь в Афганистане индуисты испытывают на себе со стороны мусульман откровенную дискриминацию. Согласно изданному в этой стране указу индуисты, которых там насчитывается около 2 тыс., и сикхи (около 300 человек) не имеют больше права работать и жить в одном квартале с мусульманами, а обязаны носить желтые повязки на рукавах и вывешивать желтые полотнища на своих жилищах. Сикхам, как и во Франции, запрещено носить тюрбаны — непременную принадлежность их одежды, согласно сообщению «Times of India».

Таким образом, американо-афганская война дополнительно увеличила напряженность между Индией и Пакистаном. В течение 2001—2002 г. эти два государства усилили взаимные обвинения в начале вооруженных действий, которые в данном случае имели конфессиональную подоплеку. При этом потенциальными участниками конфессионального конфликта оказались ядерные страны.

Стоит сказать несколько слов об Индии как о ядерной державе. Может показаться нонсенсом сам факт наличия такого разрушительного потенциала в «стране *ахимсы*», в государстве, чьей религии свойствен определенный миротворческий пафос. Как уже говорилось, благодаря концепции *ахимсы* об индуизме сложилось представление как о религии ненасилия, духовные лидеры которой известны своим миротворческим сотрудничеством с ООН. Как со всем этим сочетается ядерное оружие в руках индуистов (именно индуистов, потому что правящая партия Индии

последние годы была конфессионально ориентирована на индуизм)?

И здесь уже на политическом уровне обнаруживается амбивалентность индуистской доктрины. Оказывается, что обосновать необходимость обладания ядерным оружием в Индии можно с чисто религиозных позиций «индуистского богословия». В этой связи характерны высказывания премьер-министра Индии А. Б. Ваджпаи, заявлявшего, что величайшее значение ядерного оружия в том, что *оно дает Индии энергию-шакти!* Напомню, что *шакти* осмысляется в *санатана дхарме* как энергия бога Шивы-разрушителя и как персонифицированное божество — «божественная супруга» Шивы. Показательно, что программа разработки ядерного оружия в Индии также носила название «Шакти». В подобном контексте проведенные в 1998 г. Индией ядерные испытания показывают, каким может быть сегодня оружие *хиндутвы*...³¹

Стоит также отметить, что в апокалиптике сегодняшних индуистских *гуру* (Праджапиты Брахмы, Сатья Саи Бабы и др.) ядерная риторика пользуется популярностью. Атомная война оценивается ими в гораздо менее темных тонах из-за концепций реинкарнации и циклического времени — гибель цивилизации в ядерной войне представляется рождением нового мира. К этому стоит добавить, что современные индуистские активисты находят, что по своему контуру «атомный гриб» очень походит на образ Бога-созидателя Вишну...

Индуистский глобальный проект за пределами Индостана

К концу 80-х годов XX в. своей деятельностью ВХП продемонстрировала, что в индуизме присутствует не только реакционная антиглобалистская позиция, но и собственный глобальный проект, реакционный по отношению к реально протекающему процессу глобализации. Здесь мы по сути сталкиваемся с явлением экстерриториального ве-

дизма, вернее, панведизма — с утверждением наличия протоиндийских корней на просторах Евразии.

Так, в 1985 г. лидеры ВХП на съезде в Копенгагене заявили, что в древности славянские племена исповедовали индуизм и что слова «Русь» и «Россия» происходят от санскритского *ришия* («земля мудрецов»), а название Москвы — от *мокшия* (место, где душа соединяется с Богом). Делаются соответствующие выводы о необходимости возвращения проживающих на славянских территориях народов в лоно «родной веры»³². Напомню, что ВХП никоим образом нельзя считать какой-либо маргинальной организацией, выражающей непопулярные в индийском обществе мнения. Она является «политическим родственником» правящей «Бхарати джаната парти».

В этой связи показательна деятельность кришнаитов, которые постепенно завоевывают признание в *санатана дхарме* благодаря своей активной миссионерско-пропагандистской деятельности в разных странах.

Во время визита А. Б. Ваджаи в Россию в ноябре 2003 г. российские вайшнавцы с наибольшей силой активизировали свою борьбу за предоставление им участка для постройки ведического комплекса. Ведь это не что иное как реализация *хиндутвы*.

Сегодняшние российские вайшнавцы в контексте позиции экстерриториального ведизма (одного из следствий *хиндутвы*) прямо говорят о необходимости поиска ведийских корней в России, указывая в качестве возможных свидетельств древней ведийской протокультуры на «развалины древнего Аркаима, Велесовы письмена, да и на сам говор славян...»³³.

Любопытно, что здесь российские вайшнавцы (и не только они) смыкаются с современным российским язычеством. Так, в качестве «интересного примера попыток реконструировать дохристианские представления древних славян», говорящего в пользу их ведизма, центр «Общества сознания Кришны» в Москве приводит «Русские Веды» А. Асова³⁴. При этом говорится о предпосылках существования единой протокультуры «древних традиционных

обществ». Следует ли объяснять параллели в культурах разных народов межкультурным взаимодействием или существованием единой традиционной протокультуры на нашей планете? Была ли эта традиционная культура ведической? Об этом размышляют вайшнавцы на страницах своего сайта <http://www.veda.ru>.

В этой связи показательна деятельность последователей Бабаджи в Сибири, которые связывают с Россией спасение человечества и объявляют нашу страну наряду с Индией «главным оплотом духовности на планете». По словам преемника Бабаджи, нынешнего главы приверженцев движения «Хайдакхан Самадж» Шри Мунираджа, именно в России, в северных ее районах жили легендарные поэты-мудрецы риши, записавшие и принесшие в Индию священные книги Веды (само название России бабаджиты трактуют как «Страна мудрых риши»). Лучезарным рисуется и далекое прошлое, и будущее нашей страны: Россия не только выживет в грядущих катастрофах, считают бабаджиты, но и станет колыбелью новой расы людей, венцом грядущего Золотого века. В России же самым священным местом считается Сибирь, так как, согласно Бабаджи, в предыдущем Золотом веке здесь располагался духовный центр мира — Храм Ханумана, и в этих краях происходили события, описанные в древнеиндийском эпосе «Рамаяна»³⁵.

Самое интересное, что бабаджиты даже нашли уже «конкретное место» расположения храма Ханумана — в деревне Окунево Муромцевского района на севере Омской области. Эта деревня получила известность и у поклонников восточного мистицизма. Православные Муромцевского района, узнав об экзотической находке индуистов, поспешили «застолбить» место для себя, построив там в спешном порядке часовню. Однако любителям восточной экзотики это мало помешало — ведь последователи движения «Хайдакхан Самадж» Шри Мунираджа считают Бабаджи реинкарнацией св. Сергия Радонежского. Поэтому православные могут справлять свои ритуалы, а бабаджиты, приходя к той же часовне, — свои медита-

ции и рецитации высказываний учителей Востока подобно тому, как шаманы Сибири продолжали поклоняться в советское время останкам своих идолов, на которых советская власть устанавливала памятники Ленину... В 1995 г. окуневский *ашрам* был официально зарегистрирован как религиозная община «Омкар Шива Дхам»³⁶. Можно считать, что своеобразный «конфессиональный глобализм» здесь налицо.

В целом применительно к сегодняшнему индуизму в отличие от индуизма 60-х, 70-х годов все-таки уместнее говорить об альтернативном глобальном «контрпроекте», чем о глобалистской адаптации.

Среди представленных сегодня в России направлений индуизма, настроенных откровенно антиглобалистски, — «Трансцендентальная медитация», возглавляемая Махариши Махешем Йоги. Интересно, что он достаточно серьезно разработал политическое измерение принципа *ахимсы*, подведя его под политическую миротворческую идеологию. Однако, в отличие от Шри Чинмоя и «Брахма Кумарис», Махариши декларирует не западную, а евразийскую позицию, выступая, в частности, за распад НАТО.

Во время как чинмоевцы продолжают встраиваться в процесс глобализации, представители «Брахма Кумарис» занимают двойственную позицию, постоянно подчеркивая неизбежную гибель в ядерной войне всей цивилизации, демонстрируя таким образом свою асоциальную ориентацию.

Двойственный глобалистский дискурс нужно учитывать при оценке современного индуистского движения на Западе и в Азии, при анализе идеологии действующих там индуистских групп.

Конечно, распространение индуизма за пределы его исторической территории представляется в целом «положительным ответом» на глобализацию — тем более что этот процесс касается модернизированных форм, таких как «Международное общество сознания Кришны», организация Сатья Саи Бабы, «Трансцендентальная медитация» Махариши Махеша Йоги, поклонников Ошо Шри

Раджниша, а также Бабаджи. Но если процесс распространения индуизма на Запад так или иначе является составной частью глобализации, то цели, при этом преследуемые, — как правило, антиглобалистские, вернее, альтернативно-глобалистские (т. е. подразумевающие реализацию индуистского глобального проекта). Таким образом, налицо определенный парадокс: участие в глобалистском процессе обуславливается антиглобалистской мотивацией.

Можно привести немало примеров. Представители индийского просветительского общества «Арья самадж» (существующего уже более ста лет) расширяют свои транснациональные сети, как бы вписываясь в глобализационный процесс, и в то же время стремятся не только адаптироваться к западному пространству, но и «адаптировать» его под свою религиозную самоидентификацию, конечно, в пределах возможного. Возможным оказывается переосмыслить местную топографию — в частности, во Франции в названии Сены увидеть указание на древнеиндийскую страну Синдху, а в месте собора Парижской Богородицы увидеть место храма богини Дурги. Стоит отметить, что отождествление Богородицы с индуистскими феминными божествами (Шакти, Дурги, Парвати и пр.) — еще одно проявление глобального индуистского генотеизма.

Двойственный глобалистский дискурс обнаруживается и у создателя «Трансцендентальной медитации» гуру Махариши Махеша Йоги, который сначала обосновался в Волдропе (Голландия) и, находясь там, распространял свои по сути антиглобалистские идеи (распад НАТО, формирование отдельного евразийского геополитического пространства). Гуру Сатья Саи Баба открыл многочисленные центры в Германии, Франции, Италии и пытался организовать через них уже в Европе движение за внедрение традиционных ценностей индуизма в сознание европейцев: в частности, вместо традиционного пищевого рациона — вегетарианство, вместо потребительского подхода — антиконсьюмеризм. Похожий дискурс характерен и для «Брахма Кумарис», и для западных центров Нирма-

лы Дэви Матаджи (создательницы «Сахаджа-йоги»), и для последователей Бабаджи и многих других индуистов³⁷.

Определенный контраст европеизированному «индуистскому мейнстриму» составляет движение Ошо Раджниша (генетически связанное с индуизмом), пожалуй, в наибольшей степени отличающееся отсутствием свойственных индуизму антиглобалистских черт (или даже приближенностью к современным глобалистским установкам)³⁸.

Можно сказать, что идеология ошовцев космополитична и в определенном смысле глобалистична. Для них не существует какого-либо предпочитаемого геополитического пространства, норм, догм, правовых ограничений, национальных привязанностей — характерна установка на то, что «истинная родина находится внутри человека». Но отсутствие антиглобалистских черт, обнаруживающееся на первый взгляд, имеет свою подоплеку — асоциальность ошовцев. Если и можно говорить о либерализме раджнишевского движения, то он качественно иной, чем либерализм западноевропейской модели общества. Ошовцы не просто соглашались с существованием каких-либо меньшинств, с релятивизмом социальных норм, исторически сложившихся в традициях различных государств, но и выступают за необходимость преодоления этих норм на уровне индивидуума. «Не преодолевшие» оказываются «ограниченными», еще «не созревшими» для постижения истины, предложенной человечеству Ошо Раджнишем. То есть антиглобализм движения Ошо обуславливается его асоциальностью — моделью «альтернативного человека», как бы стоящего вне социума.

Продолжая разговор о распространении индуизма за пределы Индии, следует подчеркнуть тенденцию, которая объединяет и ошовцев, и представителей других более традиционных индуистских направлений. Она также оказывается непосредственным проявлением глобализации и состоит в том, что дрейф индуизма в страны Центральной и Восточной Азии, не принадлежащие к традиционному историческому ареалу индуистского расселения, осу-

ществляется очень часто не непосредственно из Индии, а через западные страны. То есть Европа, а также США оказываются плацдармом распространения индуизма на просторы Евразии. Сначала различные индуистские деноминации обосновываются в европейских странах или в Америке, и только после этого, имея на Западе прочную базу, организуют миссию в страны Азии.

Так, последователи Бабаджи в Хайдакхане (организация «Хайдакхан Самадж») поначалу наладили тесную связь с представителями западных стран. В начале 1970-х годов их индийский *ашрам* стал местом паломничества западных приверженцев индийского мистицизма, а отделения «Хайдакхан Самадж» были открыты во многих странах Западной Европы, Северной Америки и т. д. Появление же подобных отделений в Прибалтике, Молдавии и на Украине на рубеже 80—90-х годов обязано миссионерской деятельности учеников Бабаджи из Европы. В частности, общину бабаджистов в Омске (Россия) летом 1992 г. приехала основывать ученица Бабаджи, подданная Германии Раджни (Расма Розитис).

Движение Ошо Шри Раджниша также распространяется на страны Азии, в том числе азиатские страны СНГ, не непосредственно из Пуны (центра раджнишевцев в Индии), а через западные государства.

Нужно сказать, что само положение индуистов в странах СНГ разнится по степени включенности того или иного независимого государства в контекст глобализации. Так, в России далеко не все индуисты решаются называть себя религиозной организацией или вообще открыто объявлять о своем существовании. Наилучшим образом смогли адаптироваться вайшнавы («Общество сознания Кришны», Шри Чайтанья Сарасват Матх). Однако активность кришнаитов вызывает в России протесты со стороны профессиональной ортодоксии.

Более или менее открыто в России себя держат последователи Сатъя Саи Бабы, «Сахаджа-йоги», «Брахма Кумарис».

С одной стороны, они стараются подстраиваться под глобализацию, в особенности желая обосновать свое пра-

во на существование в России. Здесь в ход идут ссылки на демократические принципы, защищающие свободу совести и тем самым предоставляющие равноправие всем религиям. С другой стороны, в своем внутреннем укладе индуисты, в особенности кришнаиты, борются за сохранение и даже реанимацию традиционных форм вайшнавского образа жизни. Внутри своей системы «преданные Кришны» выстраивают и собственную концепцию *варнашрамы*, иерархической социальной структуры, на вершине которой находятся «брахманы» как наиболее духовно квалифицированные и преуспевшие люди. Надо сказать, что идеализм и религиозная вера вайшнавов подогревает у них мечты о распространении их внутренней «*варнашрамы*» на мир в целом. Иными словами, имеет место использование глобализации с одновременной попыткой обеспечить антиглобалистский образ жизни, предписанный их конфессиональными корпоративными правилами. Например, представители культа Сатья Саи Бабы выражают протест против пользования телевидением. Саибабисты, призывая к самоуглублению и постижению ведической духовности, выступают против телевидения как средства насаждения массовой культуры, противной индуистским духовным устоям. Призывая в духе *ахимсы* к «братскому», заботливому отношению к природе, они не соглашаются с принципами современной рыночной экономики, несущей определенный потребительский заряд. Практика потребительского отношения к природе расходится с традиционными индуистскими представлениями — в данном случае больше, чем с отношением к природе, например, в христианстве³⁹.

Антиглобализм кришнаитов всех толков, а также таких направлений, как культ Сатья Саи Бабы, «Брахма Кумарис», «Трансцендентальная медитация», проявляется в частности в не афишируемом желании распространить на общество свои строгие внутрикорпоративные общественные нормы сексуальной морали (у кришнаитов дни, в которые возможны брачные отношения, регламентированы особым вайшнавским календарем). Нужно сказать,

что представители йогической традиции Б. К. С. Айенгара также предлагают свою регламентацию супружеских отношений по суточному времени.

Противоположность в этом отношении составляют последователи большей части тантристских (можно сказать, неотантристских) групп, действующих на Западе, в странах СНГ, Восточной и Средней Азии. Сюда относятся российские неотантристы и многочисленные группы последователей Ошо Шри Раджниша. Свойственная традиционным обществам семейная мораль здесь прямо-таки объявляется атавизмом, предрассудком, мешающим достичь реального «просветления», состояний *сатори*, *самадхи*, которые в этих тренинговых индуистских группах трактуются совершенно по-разному (при этом стоит учитывать, что каждое такое индуистское направление имеет свое представление о состояниях «просветления»).

На сегодня первый взрыв популярности индуизма в России прошел, рост замедлился. Более или менее твердое положение удалось занять «Обществу сознания Кришны», последователям Сатья Саи Бабы, «Сахаджа-йоги». Заметную известность, по крайней мере медийную, получают сикхи. Конечно, самую большую популярность завоевали приверженцы *тантры*, но из-за присущего им синкретизма и постоянного видоизменения их в большинстве уже нельзя даже причислять к индуизму. Любопытно, что до некоторой степени часть индуистов перешла к славянским язычникам, которые стали составлять конкуренцию ведическим проповедникам.

На Украине реакция индуистов на процессы глобализации примерно та же, что и в России, но общества более открыты и свободны в обустройстве своего внутриконфессионального корпоративного образа жизни. Большая свобода во внешней активности и практическое отсутствие проблем регистрации, отстаивания прав на существование формирует несравнимо большую включенность в глобальное информационное пространство. Кришнаиты и прочие ориенталистские культы широко представлены в Интернете вместе с адресами их административных

и духовных центров и именами руководителей. Например, наиболее представительные и информативные русскоязычные сайты «Трансцендентальной медитации», «Центра Шри Чинмоя» представлены именно в украинской электронной сети, а не в Рунете.

Наличествуя включенность в правовое и социальное пространство. Так, лидеры местных индуистских организаций официально читают лекции (каждый по своему культу) на отделении религиоведения Института философии Украины им. Г. С. Сковороды. В России подобное практически невозможно, прежде всего из-за нежелания большинства индуистов «светиться», дабы не навлечь на себя дополнительные трудности с регистрацией и правовым положением как таковым.

Более того, представители российских индуистов, пользуясь украинским религиозным равноправием, устраивают семинары, конференции и встречи на Украине. Излюбленным местом индуистов Украины, а также России является Крым. Стоит упомянуть обосновавшийся в Симферополе монастырь Гухьясамаджа с расположенным неподалеку «городом Дхармы».

В Казахстане индуизм также продолжает распространяться, порой весьма успешно. Общины кришнаитов функционируют там около двадцати лет и испытывают притеснения со стороны правительства. Первые эмиссары «Общества сознания Кришны» появились в Алма-Ате в 1983 г. Это были студенты и аспиранты московских вузов. В 1991 г. было зарегистрировано алма-атинское «Общество сознания Кришны». Община кришнаитов обычно включает *брахмачари* (учеников) и *грихастски* (семейных), причем семейных значительно больше. Именно они составляют основу «Общества сознания Кришны» в Казахстане, выступая, как и в других странах СНГ, носителями строгой семейной морали⁴⁰.

Кришнаиты осуществляют проповеднические программы в следственных изоляторах и колониях. Регулярно по всей республике проводятся всевозможные фестивали и праздники. Каждые три месяца устраиваются тематиче-

ские семинары с участием духовных учителей из Индии. Пожалуй, самым грандиозным свидетельством казахской адаптации кришнаитов является реализуемый проект ведического комплекса, подобный тому, о котором сегодня ведутся споры в Москве.

Как и кришнаиты, вайшнав-вишнуиты поклоняются Вишну, но как «основному» Богу, а Кришну воспринимают в качестве одной из его *аватар*. По обрядности вайшнав-вишнуиты не сильно отличаются от кришнаитов. Имеют небольшие общины в Алма-Ате и Караганде⁴¹. Соотношение между кришнаитами и вайшнавами-вишнуитами, не имеющими отношения к «Международному обществу сознания Кришны», не столь резкое: число общин последователей Прабхурады примерно втрое больше вайшнав-вишнуитов.

Вероятно, близость Казахстана к исламскому миру и его своеобразная многоконфессиональность способствует популярности в этой стране культа Ошо Шри Раджниша в суфийской модификации. Суфистско-индуистское течение возглавляет последовательница Ошо саньясинка Ма Захира. Она координирует группу ошовец-дервишей, периодически устраивающих на берегах Иссык-Куля ошо-суфийский кэмп, ключевое место в котором занимают ритуальные танцы. Группа функционирует в Алма-Ате с 1997 г.

Интересно, что в Казахстане индуизм распространяется преимущественно в «западном формате». Но есть основания предполагать, что в республике в силу определенного восточного оттенка местной культуры и геополитической близости к ареалу исторически традиционного индуистского распространения существуют дополнительные предпосылки для адаптации религии *санатана дхармы*. По крайней мере, проекты, которые сегодня реализует «Общество сознания Кришны» в столице Казахстана, это подтверждают. Регистрационные трудности, с которыми приходится сталкиваться вайшнавам, обусловлены локальным административным произволом или бюрократическими недоразумениями. Некую аналогию положению индуизма в Казахстане можно усмотреть в Татарстане, также

обладающем «восточным колоритом» местной культуры. В этой республике индуизм, по всей видимости, также находит для себя некоторые дополнительные ресурсы адаптации и приживается легче, чем в соседних северо-западных районах. Особую популярность в Татарстане получили приверженцы евразийца Махариши Махеша Йоги, создателя организации «Трансцендентальная медитация». Им удалось договориться с администрацией Набережных Челнов о постройке огромного Главного ведического российского центра вкупе с Университетом Махариши в России.

Неудивительно, что в странах, которые сегодня настроены против формирования на их территории культурного, правового (отчасти и экономического) пространства, неотъемлемого от сегодняшней либеральной западно-американской глобализации, индуисты подвергаются притеснениям вплоть до вмешательства во время богослужений. Так или иначе, представители *санатана дхармы* оказываются в определенного рода гетто.

Так, хотя в Белоруссии индуисты в принципе уживаются с существующей религиозной политикой дискриминации религиозных меньшинств, легитимность представителей *санатана дхармы* там далеко не равномерна. Во время как «Обществу сознанию Кришны» удалось получить государственную регистрацию в Минске, белорусскому отделению Международной индуистской общины шайва-шактов «Свет Кайласы» белорусские власти в регистрации отказывают, заставляя их вести «кочевой» образ жизни. Спасаясь от преследований милиции, им приходится постоянно переезжать с квартиры на квартиру⁴². Нужно отметить, что община «Свет Кайласы» в данном случае проявляет как раз активную глобалистскую позицию. Она выражается в демонстративных групповых медитациях, устраиваемых в скверах Минска. «Кайласовцы» также проводят несанкционированные пикеты в защиту прав религиозных меньшинств Белоруссии. Во время одного из них, проходившего 17 августа 2003 г. в центре Минска, эти индуисты выступили с лозунгами: «Нет государственно-православному террору», «Свободу

религиозным меньшинствам», «Свободу индуизму», «Слава Шиве и Шакти». Большинство пикетчиков, по сообщению агентства «Благовест-инфо», были задержаны сотрудниками милиции⁴³.

В центральноазиатских странах СНГ индуисты чувствуют себя куда более уязвимыми, чем в Белоруссии, из-за усиления мусульманского влияния. В Узбекистане и Киргизии за полный запрет деятельности индуистов выступает радикальная исламистская партия «Хизб ат-Тахрир». Ее члены рассматривают любых приверженцев ведизма как язычников-идолопоклонников, которые должны быть просто запрещены. Такую религиозную политику «Хизб ат-Тахрир» грозитя осуществить в случае своего политического успеха и установления халифата на территориях, прилегающих к Ферганской долине.

Многие индуистские проповедники с успехом пользуются правами и свободами демократического Запада для распространения своих ценностей, по сути чуждых западным правам и свободам.

Религия *санатана дхармы* в «западноевропейском формате» (прошедшая через некую западную адаптацию) оказывается более понятной и удобной для восприятия жителями Азии, а тем более славянами, чем та, которую предлагают этнические индийцы. В этой связи показательны истории сегодняшних «европейских гуру», которым потребовались многие годы, десятилетия, чтобы привлечь своих приверженцев. Причем нередко это удавалось благодаря разного рода «маркетинговым» приемам (с помощью рок-музыкантов или при посредстве той же западноевропейской псевдонаучной мистико-окультурной риторики).

Нужно отметить, что двойственный глобалистский дискурс в феномене экстерриториального индуизма сегодня проявляется еще и в том, что индуисты Азии и западные индуисты в определенной степени (если не целиком) начинают идентифицировать себя с Индией как с духовной родиной. Показательно, что даже для космополитов ошовцев считается престижным посетить *ашрам* Ошо

в Пуне (Индия) — такое паломничество оказывается в глазах их конфессиональных коллег свидетельством подлинности вовлечения в проповеданную Раджнишем мудрость. А посвящение в *саньясу* в *ашраме* на территории Индии обеспечивает «лицензию» на приоритетное распространение их *сампрадайи* (конкретной индуистской традиции) в разных странах мира.

Более традиционным, чем ошовцы, индуистам подобные пристрастия свойственны вдвойне. Так, для членов «Общества сознания Кришны» разных стран своеобразным венцом их «духовной карьеры» является эмиграция в Индию, чего удостаиваются немногие счастливчики. То есть территориальная эмиграция как бы логически дополняет ранее свершившуюся эмиграцию духовную.

Дадим статистический портрет индуизма. Сегодня по числу приверженцев он является третьей религией мира. Численность его сторонников уже превысила 800 млн человек, что составляет около 14% населения земного шара. Подавляющая часть индуистов сосредоточена в Индии — 81% населения этой страны. Индуисты живут и в других странах Южной Азии: Непале (17 млн), Бутане (350 тыс.), Бангладеш (15 млн), Шри-Ланке (2,5 млн), Пакистане (1,3 млн). Последователи индуизма имеются также в Индонезии (4 млн), Малайзии (1,1 млн), Мьянме (325 тыс.), Сингапуре (около 600 тыс.), на Фиджи (375 тыс.), в ЮАР (700 тыс.), на Маврикии (500 тыс.), в Гайане (370 тыс.), на Тринидаде и Тобаго (300 тыс.), в Суринаме (100 тыс.), а также в США (575 тыс.) и Канаде (200 тыс.). В Европе насчитывается примерно 1,6 млн индуистов.

В заключение можно констатировать, что участие индуизма в глобальном дискурсе на просторах Евразии демонстрирует две поведенческих модели: одну — за пределами Индии, другую — на земле своей культурно-исторической родины. В первом случае налицо либеральная риторика, взывающая к демократическим ценностям, к конституционным правам, призванным обеспечить индуистам свободу вероисповедания. В странах Азии, где

институт демократических свобод развит недостаточно, индуисты апеллируют по сути к реалиям глобализации, подчеркивая свой не так давно приобретенный статус мировой религии: мол, индуизм уже давно вышел за рамки этнической религии и развивается в разных уголках земного пространства независимо от сложившихся там культурно-исторических обстоятельств.

Однако либеральный дискурс индуистов на Западе и в странах Азии преимущественно оказывается формой продвижения своего этноконфессионального «индуистского глобального проекта», альтернативного современной глобализации. Только этничность понимается в расширенном виде — как отдаленная преемственность современных жителей этих стран далеким индоариям... В целях его легитимации ведутся поиски древних арийских корней, возводятся ведические комплексы как бы в доказательство возвращения иноверцев к «родной ведической религии».

В Индии, в свою очередь, доминирует иной подход — оборонительный, антиглобалистский. Несмотря на сохранившийся в Индии вкус к либерально-демократическим принципам, налицо явные попытки отгородиться от формирующегося в процессе глобализации единого культурного и правового пространства и стремление к реанимации традиционных индуистских институтов. Показательно, что свобода вероисповедания в Индии сегодня оказывается откровенным жупелом — индуисты предлагают ввести специальное ограничительное законодательство, откровенно препятствующее или даже запрещающее обращение в какую-либо другую веру, обвиняя иноверцев в «заговоре с целью разложить Индию». Причем, проявляясь прежде всего на общественно-политическом уровне, подобные интенции находят отражение и в государственной политике.

Примечания

¹ Лушкова И. П. Введение // Древо индуизма. — М., 1999. — С. 5.

² Альбедиль М. Ф. Индуизм: Основные этапы становления (<http://cbook.ru/peoples/about/elecver.shtml>).

³ Hinduism Today. — 1996. — Dec.; Лушкова И. П. Указ. соч. — С. 14.

⁴ Напомню, что в индуизме атрибутами Верховного, Единого Божества может быть наделен любой возвышаемый индуистский бог, который в иных случаях выступает просто как манифестация или образ другого «избранного» бога. В этой связи в индуизме получило место и представление о неопределенном, абстрактном или, если можно так выразиться, «инвариантном боге», который есть «все боги сразу». См.: Лушкова И. П. Указ. соч. — С. 19—20.

⁵ В строгом смысле слова имеется в виду пантеон, характерный для индуистских религий — конгломерата самых разнообразных философских и теологических идей, течений, направлений и школ, существующих в пределах некоего целостного образования, обозначаемого термином «индуизм». См.: Штитенкрон Г. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма. — С. 246—264.

⁶ Слова *Брахман* и *Атман*, обозначающие категории-субстанции, часто пишутся с прописной буквы для отличия от тех же слов, обозначающих конкретного человека или употребляющихся в других значениях.

⁷ *Карма* («деяние») означает накапливаемые последствия всех мыслей и дел человека или другого живого существа, как злых, так и добрых, во время жизни на земле в теле. *Сансара* — подчиненный закону кармы метемпсихический цикл, выражающийся в череде реинкарнаций (перевоплощений) индивидуального *Атмана* (духовной сущности человека) в разных телах. Законом *кармы* обозначается закон неизбежного нравственного воздаяния как за злые, так и за добрые дела. Изживание *кармы*, в первую очередь дурной, затем и благой, составляют единый основной путь, ведущий к *мокше* — освобождению, под которым понимается обычно освобождение от желаний, уз бытия, высвобождение из «колеса перевоплощений», достижение высшего духовного просветления.

⁸ См.: Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. — М., 1991. — С. 80—81.

⁹ Там же. — С. 83.

¹⁰ Не следует забывать, что Вивекананда и Ауробиндо Гхош стремились также к тому, чтобы представить касту и как «социальный институт», как «нечто вроде наследственной профессиональной гильдии», а также что каста — не только индуистское изобретение. Подробнее см.: Ткачева А. А. Указ. соч. — С. 84.

¹¹ Ткачева А. А. Неоиндуизм и неоиндуистский мистицизм // Древо индуизма. — С. 477.

¹² Махариши Махешу Йоги, основателю «Трансцендентальной медитации», удалось заинтересовать восточной экзотикой музыкантов из

группы «Битлз», а затем и «Роллинг Стоунз». В своем влиянии на «битлов» *гуру*, однако, был не в состоянии удержать монополию — ему пришлось уступить место более сильному конкуренту, Бхактиведанте Шриле Прабхупаде, основавшему в США в 1966 г. «Международное общество сознания Кришны» (МОСК). Джордж Харрисон, один из четырех музыкантов «Битлз», помог МОСК в выпуске пластинки с распевом их мантры, использовал кришнаитскую мелодию в собственном творчестве, подарил Прабхупаде замок в Англии, являющийся и по сей день штаб-квартирой кришнаитов в этой стране. Ему принадлежит пластинка «Жизнь в материальном мире», посвященная Кришне. Другой *гуру*, Шри Чинмой, развивавший интегральную йогу Ауробиндо Гхоша, «очаровал» рок-музыканта Джона Мак-Лафлина. Последний стал учеником Чинмой и в 1970 г. назвал под его влиянием свою рок-группу «Махавишну» («Великий Вишну»).

¹³ НГ-Религии. — 2001. — 26 сент.

¹⁴ Там же.

¹⁵ *Ткачева А. А.* «Новые религии» Востока. — С. 97—98.

¹⁶ Традиционно в индуизме *дакшина* считалась подношением, подарком, которым ученик одаривал своего учителя по окончании срока обучения. Но *дакшина* никогда не фиксировалась и не считалась платой за «оказанные услуги».

¹⁷ Нельзя забывать, что реформация индуизма, инициировавшая индуистское движение на Западе и предложившая некоторые принципы глобального порядка, созвучные современности, была так или иначе связана с национально-освободительным движением в Индии. Насущность диалога индуизма с европейской социальной и философской мыслью была обусловлена поиском Индией своей идентичности, своего самоопределения в буржуазном мире, необходимого для выхода из-под колониальной зависимости. Ведущие индийские реформаторы изначально отталкивались от идей национально-освободительного движения, дальнейший разработчик *неоведанты* Шри Ауробиндо Гхош даже участвовал в террористической деятельности. Но радикальный национализм, как правило, переосмысливался, вместо прямого свержения английского правительства ставилась задача созидания новой национальной платформы, способной обеспечить Индии дальнейшую самобытность. Неудивительно, что в «универсалистском индуизме» сформировалась и прозелитическая мессианская устремленность индуистов.

В то же время в самой Индии как непосредственным деятелям национально-освободительного движения, так и тем более широким общественным классам глобалистская идеология неоведантизма была малопринята. В Индии универсалистские идеи разбивались о стереотипы массового сознания, у которого просто не могло быть понятия о глобализации, следовательно, и какого-либо взаимодействия с ней.

И определенное время «универсалистский индуизм» и этнический традиционный индуизм существовали сами по себе, в качестве двух не

пересекающихся линий. Но во второй половине XX в. между ними стало намечаться взаимодействие. Можно сказать, что в эпоху глобализации это взаимодействие достигло ощутимого результата, вылившегося в формирование уже не столько оборонительной, сколько наступательной националистической идеологии.

¹⁸ *Шестаков Е.* Корова станет священной для всех: Правительство Индии запретит всем без исключения жителям страны убивать коров и есть говядину // *Известия*. — 2003. — 22 авг.

¹⁹ Сатья Саи Баба также участвует в протесте против телевидения, и не только в пределах Индии. Один из англоязычных слоганов Саи Бабы гласит: «Television is televisham» («Телевидение — это телеяд»).

²⁰ *Андреев А.* Соня Ганди разоблачает радикалов // *Независимая газ.* — 2002. — 16 дек.

²¹ Монахиня из ордена Урсулы сидит в индийской тюрьме по обвинению в обращении в христианство 94 индусов (<http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=1184type=view>).

²² В 1988 г. правительство Индии приняло специальный федеральный закон, ужесточающий санкции вплоть до пожизненного заключения и смертной казни против участников обряда *самы*.

²³ *Лушкова И.* Из индийской корзины. — М., 2003. — С. 183.

²⁴ Согласно сообщению информационного сервера «Ananova», этот трагический инцидент случился на севере Колкаты (Калькутты). Манас Хальдар, отец 19-летней Ритупарны, облил себя бензином и поджег, когда другие аргументы в споре с дочерью были исчерпаны. Его жена Чамели бросилась тушить пламя, но не справилась, и огонь перекинулся на нее. По словам соседей, вызвавших полицию, они слышали громкие крики, споры и просьбы отца подумать, как телевидение вредит занятиям дочери в институте.

²⁵ Дамодар Саваркар — брахман из обедневшей саратхской семьи.

²⁶ Подобное переформулирование изначально осуществлял лидер организации «Раштрия сваямсевак сангх» Голвалкар.

²⁷ РСС считается наиболее представительной и долгоживущей религиозно-общинной организацией. Он был организован в 1925 г. и существует поныне.

²⁸ См.: *Клюев Б. И.* Политический индуизм // *Древо индуизма*. — С. 463—464.

²⁹ Айодхья, по древнему преданию, считается местом рождения Рамы, где стоял посвященный ему храм до того времени, когда его разрушил один из военачальников основателя державы Великих Моголов Бабура (1483—1530), построивший вместо храма Рамы мусульманскую мечеть.

³⁰ *Клюев Б. И.* Указ. соч. — С. 488.

³¹ *Raimondo J.* In the shadow of Shiva. Crazy Hindu-fascists threaten the world (<http://www.antiwar.com/justin/j060302.html>).

³² См.: *Клюев Б. И.* Указ. соч. — С. 459—460.

³³ Сайт Московского центра ведической культуры (<http://www.veda.ru>).

³⁴ Русские Веды. Песни птицы Гамаюн. Велесова книга. — М.: Наука и религия, 1992.

³⁵ Община последователей Шри Хайдакхан Вале Баба (Бабаджи) «Омкар Шива Дхам» (<http://www.ic.omskreg.ru/~religion/kult/neoorient/babadji.htm>).

³⁶ Там же.

³⁷ Интересно, что на этом пространстве, по крайней мере во Франции, не находится места сикхам, которым запрещают носить тюрбаны — атрибуты их традиционной религиозной одежды.

³⁸ В период перестройки, а по сути в разгар «глобалистского прорыва» в России, «провайдеры» *йоги* в интерпретации Ошо Раджниша даже предлагали российским политикам ее в качестве возможной альтернативы традиционным религиям Советского Союза — т. е. как глобалистскую религиозную альтернативу историческим формам российского традиционализма и связанной с ним идеологии. Иллюзии относительно реализации подобного проекта исчезли после того, как Михаилу Горбачеву была показана сделанная Би-би-си запись тренинга, проводившегося одним из последователей Ошо и закончившегося сексуальной оргией.

³⁹ Стоит отдельно отметить, что, по мнению отдельных специалистов, индуизм в своем мировосприятии, касающемся отношения к природе, в некотором смысле выгодно отличается от авраамических религий. Как подмечает А. Ткачева, «...тенденция иудео-христианской теологии выражается в представлении об иерархии, в которой на первом месте божество, на втором человек, на третьем третируемая как “низкое” природа. В то же время в религии индуистов эти три начала более уравновешены» (Ткачева А. А. «Новые религии» Востока. — С. 12—13).

⁴⁰ См.: Тульский М. Конфессиональная палитра Казахстана (<http://portal-credo.ru/site/?act=monitor&id=1887>).

⁴¹ Там же.

⁴² Armed police break up Hindu meditation // Forum 18 News Service. — 2003. — June 10.

⁴³ <http://portal-credo.ru/site/print.php?act=vtws&id=1987>).

Современные языческие религии Евразии: крайности глобализма и антиглобализма

■
АНАСТАСИЯ КОСКЕЛЛО

Сохранение и развитие языческих религий в современном мире относится к парадоксальным проявлениям глобализации. Для всякого язычества одной из центральных категорий религиозной жизни является категория «рода». Иными словами, в рамках языческого мировоззрения человек рассматривается как представитель определенной популяции живых существ, «рода», все его мысли и поступки должны определяться связями с «братьями по роду» и с окружающим «природным» (т. е. географическим, климатическим и пр.) контекстом. Традиционно языческие религии ограничивают себя рамками того или иного этноса (*народа*, нации), который они понимают как некую «надродовую» структуру. Общественное мнение предполагает, что в целом вследствие глобализации в современной культуре нивелируется значение родового и этнического фактора и, соответственно, родовые и этнические религии обречены на вымирание. Однако существование и развитие языческих религиозных движений практически во всех странах мира свидетельствует, что ситуация как минимум неоднозначна.

Ниже я попытаюсь показать, что языческое мировоззрение, а вместе с ним и категория «рода» в религии отнюдь не исчезают в связи с глобализацией. Более того, глобализационные процессы только подстегивают развитие язычества. Причем это развитие интересно тем, что оно достигается самыми разными, подчас противоположными способами: порой язычники противостоят глобализации, порой довольно активно к ней приспосабливаются.

Основной тезис статьи таков: особенность реакции языческих религий на глобализацию состоит в том, что они (религии) почти всегда выбирают «крайнее» решение. Можно сказать, что у язычества нет единого «ответа» на «вызов» глобализации, их два: первый связан с радикальным антиглобализмом и, как правило, национал-социализмом и фашизмом, второй — с радикальным глобалистским оптимизмом и зачастую с радикальным демократизмом и либерализмом.

Способность современного язычества к столь разнообразным проявлениям, по-видимому, связана и с фундаментальными особенностями этой религии. Одним из ключевых понятий языческой религии является «традиция», под которой понимается набор установок, помогающий человеку жить в гармонии с окружающим миром. «Традиция» не тождественна «культуре» в европейском понимании этого слова. Для языческой «традиции» важна такая черта, как ее «невьявленность», «неявность». В языческой картине мира «традиция» всегда отнесена к сфере «становления», «незавершенности». Язычников всех видов объединяет представление о том, что по сути своей «традиция» предвечна, однако единого мнения о том, как следует относиться к ее историческим формам, в язычестве нет. Таким образом, «традиция» может осмысливаться в равной степени и в реставрационном, и в инновационном духе. Можно направлять все усилия на то, чтобы в мельчайших деталях сохранить традиционный уклад жизни, традиционный быт, традиционную мораль, а можно — на то, чтобы жизненный уклад и мораль, которых язычник придерживается, соответствовали той самой предвечной «Традиции», и постоянно обновлять их, если потребуется. Отсюда и разные направления среди язычников: с одной стороны, реконструкторы старины и те, кого интеллектуалы-язычники называют «ряжеными», с другой — современные язычники-новаторы, сознательно создающие новые религии и новые идеологии. В условиях отсутствия какого бы то ни было понятия «ортодоксии» языческий религиозный мир в равной степени поощряет и то, и другое.

Соотношение этих двух «полюсов» в современном язычестве неоднозначно: первый (радикально-националистический) вариант более традиционный, в определенном смысле более «отработанный», второй (либеральный) — более «новый» и, соответственно, менее устоявшийся. Первый идеологически восходит к провозвестникам «европейской консервативной революции» 1920—1930-х годов, второй в большей степени связан с «контркультурным бумом» 60-х годов. Первый сегодня является скорее отступающим, теряющим позиции в языческом мире, второй скорее набирает силу, хотя об однозначном перевесе говорить не приходится.

На евразийском пространстве для каждого региона характерен свой «портрет» язычества. Западная Европа и Япония фактически уже сделали отчетливый выбор в пользу «либерального» варианта, Северная Европа (Скандинавия) довольно близко к нему подошла, Центральная и Восточная Европа (т. е. главным образом страны бывшего «соцлагеря») и вообще Россия (с ее азиатской частью) находятся в состоянии активного поиска своего пути, но радикально-националистическая тенденция пока преобладает.

Кроме того, не только языческий мир каждой страны, но и каждое отдельно взятое языческое течение сочетает в себе группы, тяготеющие к этим различным полюсам. Такова особенность языческих религий вообще: «монолитных» течений в язычестве практически нет, оно всегда многообразно. Можно выделить лишь условные предпочтения. Так, в «авангарде» либерального язычества сегодня находятся японское синто, такие западноевропейские течения, как друидизм, викканство, а также североевропейская религия асатру. В этих движениях доминируют либеральные тенденции, в целом им свойственна наибольшая толерантность в вопросах религии. На противоположном полюсе выделяются главным образом славянские языческие группы Восточной Европы (а именно многочисленные кружки украинской «ридны виры» и их российские единомышленники, например, из «Союза венедров», или «Церкви Нави» Ильи Лазаренко, с их по сути фашизоидным антисемитиз-

мом), а также языческие общины других стран бывшего СССР (например, движение «Эуцюн» среди армян, некоторые прибалтийские язычники — наподобие латышской «Сидабрене», а также тенгрианские кружки среди тюркских народов — татар, башкир, киргизов). Но, повторюсь, важно учитывать, что и друидисты, и викканы, и единисты, и славяне, и армянские солнцепоклонники, и вся прибалтийская «диевтуриба», и тенгрианцы сегодня спорят не только друг с другом, но и с ближайшими соратниками по вере. Почти во всех движениях есть и либерально, и фашистски мыслящие деятели. Например, несмотря на общую толерантность скандинавского язычества, многие скандинавские, английские и американские группы поклонников Одина и члены обществ Асатру («поклонников германских богов») поддерживают тесные отношения с «Орденом Арманов» и ТОЕПСР («Трудовое общество европейского племенного союза [поклонников] природных религий»), которые считаются самыми активными языческими организациями нацистской ориентации в современной Германии.

Представить портрет конкретной языческой группы сложно и потому, что для современного язычника вообще характерны частая перемена личной позиции и переход из одной крайности другую. На разных уровнях современного языческого сознания очевиден разлом между либерализмом и авторитаризмом, между предельной свободой и предельным закрепощением, необходимость радикального выбора. В каких-то случаях выбор уже практически сделан, в других до него еще очень далеко. Второй тезис статьи состоит в том, что, на мой взгляд, язычество в целом сегодня все более тяготеет к «либеральному» полюсу, все больше движений выбирают тот или иной либеральный, по сути «глобалистский» путь развития.

Победа таких тенденций также может быть объяснена исходя из сущности самой языческой веры. Важная черта язычества — пантеизм, обожествление всего мира, т. е. всех его проявлений. Нередко современные язычники, противопоставляя себя христианам, говорят, что, в отличие от

последних, они признают все составляющие мира включая даже «темные» и, условно говоря, «злые» его стороны (ибо понятие «зла» допускают не все язычники). Для язычества характерно непротивление естественному порядку вещей, и если глобализация все более осмысливается человечеством как неизбежность, то язычники с ней свыкаются, принимают ее такой, какая она есть, и «славят» ее как одно из проявлений жизни «Рода».

Далее, для язычества очень важны принципы «единения» и «гармонии», в том числе и в сфере общественных отношений. Славяне-язычники используют также понятие «Лада», который, по их мнению, должен присутствовать в здоровом обществе и в здоровой экономике. Эти идеи довольно трудно примирить с радикальным антиглобализмом в эпоху объективного формирования единого экономического пространства, когда капиталистический путь развития так или иначе уже избран большинством стран и противостоять ему значит вставать на путь конфликтов и войн.

Глобальная трансформация уже сегодня происходит в «фундаменте» мирового язычества. В первую очередь это касается самого понятия «рода», обязательного для языческой религии. «Род» в современном язычестве, безусловно, уже не является «родом» в архаичном смысле слова: это не сообщество кровных родственников, но гораздо более размытая категория. Здесь в большей степени преобладает «либеральный» вариант. Так, если европейские язычники начала XX в. (и их отдельные последователи 70—90-х годов в бывших социалистических странах) нередко предлагали в качестве «рода» рассматривать так называемую «расу», другими словами, часть человечества с определенными биологическими признаками, то современное язычество от этого «принципа крови» практически отошло. В его понимании «род» — это, как правило, либо община «верных», т. е. сохранивших преданность «вере предков» (а фактически признающих ту или иную современную неязыческую доктрину) людей, либо весь этнос (но не в «биологизированном», «расовом», а в социологическом понимании, т. е. «народ» либо «нация»), с позицией

которого та или иная языческая община отождествляет свои взгляды.

Отсюда, к слову, важная особенность современного язычества: доступ в языческие общины оказывается теперь предельно свободным, открытым — достаточно признать себя членом той или иной нации или засвидетельствовать свою верность тем богам, которых почитают в общине. Фактическое кровное родство роли не играет: сегодня русский человек без всяких проблем может посвятиться в «одинисты» (скандинавская община, религия асатру¹), пройти обряд посвящения в друидистском сообществе, став, таким образом, «кельтом» по вере, или же изучить приемы африканской магии и стать последователем религии Вуду. При этом большинство общин уже не проверяет «новичка» на «этническую чистоту» (в этом смысле опять-таки расовые построения, характерные для неоязыческих идеологов начала XX в., постепенно становятся маргинальным явлением). Главное — самоопределение человека, его личный выбор.

Вместо этнических, расовых и прочих казавшихся прежде «объективными» критериев «верного» человека язычники все больше предпочитают критерии «субъективные», морально-нравственного порядка. Отсюда многочисленные списки «заповедей», которые сегодня имеются во многих общинах², и рассуждения многих неоязыческих лидеров об особом характере «народной» веры — ее терпимости, нацеленности на порядочность в отношениях между людьми, на гармонию человека с природой. Это становится характерным даже для самых «репрессивных» в прошлом общин, например, для значительной части украинских «ридновирицев». Так, по высказываниям известной украинской язычницы Галины Лозко, именно «ридна вира» придала украинскому национальному характеру такие черты, как жизнерадостность, свободолюбие, ненависть к любым формам угнетения и отсутствие стремления к захватническим войнам³.

Лишь немногие язычники сегодня состоят в «родовых» общинах, проживающих в одном месте, ведущих сов-

местное хозяйство и совместно воспитывающих детей (хотя есть и такие редкие случаи — например, знаменитый язычник Доброслав, уехавший из города и создавший в деревне Весенево Шебалинского района Кировской области настоящий родовой поселок). «Род» вообще в ряде случаев превращается в некую условность в мировоззрении язычника. Современность даже породила категорию язычников-«одиночек», не принадлежащих ни к каким родовым общинам. Пример — известный язычник москвич Лютобор: он определяет себя как язычника с 1989 г., но ни в одной общине с тех пор не состоял и ныне не участвует ни в одном объединении.

Вследствие глобализационных процессов многие язычники отказываются от идеи построения родовых общин и в будущем. Волхв Всеслав Святозар (община «Купала») интересно рассуждает об этом на «Изведнике русского язычества» в Интернете: «В прежнем смысле родовая община невозможна: людей слишком много, они “хуже качеством” и мир существенно иной. Но принцип “соборности” (Соловьева) и “всемирности” (Достоевского) — это идеи как раз наши, из русской древности. Все так и будет: станет новая община — единое человечество». Ярослав Добролюбов, в данном случае представляющий «Круг Бера», полагает, что будущие языческие общины совершенно не обязаны быть похожими на древние: «В условиях мегаполиса запросто возможно существование каких угодно общин с разным внутренним устройством и рядом». Интересны и высказывания других язычников с того же «Изведника». Велеслав, община «Родолюбие»: «В древности Родовая Община объединяла, прежде всего, сородичей, проживающих в непосредственной близости друг от друга и ведущих единое Общинное хозяйство. В наше время Родноверческие Общины строятся, зачастую, на других началах. Во-первых, в состав Общины входят не одни лишь близкие сородичи. Во-вторых, не все они проживают в непосредственной близости друг от друга (ибо современный город, даже далеко не самый крупный, простирает свои границы намного дальше любого древнего

поселения, городища или деревни). А в-третьих, современный Мир диктует нам иные способы ведения хозяйства, зачастую весьма и весьма далекие от древних. Современные Общины объединяют своих членов скорее на почве общности их мировоззрения, нежели по принципу их совместного проживания (хотя есть, конечно, и исключения)». Доброслава («Рязанская славянская языческая община»), предлагает похожий вариант: «Если исторические общины основывались на совместном производственном процессе — современные, на мой взгляд, будут основываться на идеях духовного единства и совместного воспитания детей, физического и духовного совершенствования самих себя, решения задач физического и духовного выживания».

Любопытно, что большинство современных язычников в мире осознают, что их вера если и наследует вере предков, то лишь отчасти. Не секрет, что сегодня во многих регионах Евразии большинство языческих общин составляет так называемая городская интеллигенция — люди, как правило, оторванные от какой бы то ни было исторической религиозной традиции. Отсюда и то, как они определяют ценность своей деятельности. Акцент делается уже не столько на восстановлении или возрождении некоей утраченной веры предков, не на консервации каких-то религиозных устоев, сколько на определении истинного духовного пути для современников и даже в большей степени для потомков, на творческом конструировании по сути новой религии ⁴. Этот духовный путь иногда обозначается европейскими язычниками термином «археофутуризм». Неудивительно, что такая идеология распространяется преимущественно из Западной Европы, где христианизация культуры является, безусловно, самой глубокой на территории Евразии и, соответственно, этнические верования в наименьшей степени практикуются народом. Характерно это и для России, где культура в результате исторических предыдущих веков оказалась одной из самых секуляризованных в мире, общество в целом является безрелигиозным, а языческие

традиции сохранились только на уровне быта, но не на уровне мышления.

С подобными явлениями мы сталкиваемся и в современном буддизме. В буддизме растет напряжение между «этническими буддистами» и «неофитами», между буддистами «урожденными» и «новообращенными»⁵. Если в традиционных «этнических», главным образом восточных, сангхах поддерживается столь важная для буддизма преемственность от учителя к ученику, то среди «необуддистов» на Западе она слаба или отсутствует вовсе. Отсюда первые порой не признают вторых «полноценными» буддистами, считая их веру чистой реконструкцией.

Приблизительно то же наблюдается в современном язычестве. В нем также присутствуют два мира, как правило, конфликтующих между собой, — тех, кто поддерживает веру своих непосредственных предков, кто унаследовал языческое мировоззрение и знания об обрядах через традиционное семейное воспитание, и тех, кто добровольно и сознательно пришел в языческую общину из христианской, мусульманской, или, что еще чаще, вовсе нерелигиозной семьи. Условно это можно описать как разделение на «патриархальное сельское» и «городское неофитское» («интеллигентское») движения. В язычестве эти два движения в последнее время не столько борются друг с другом, сколько объективно друг друга усиливают.

В регионах сохранения «патриархального» язычества собственно «народное» языческое движение, как правило, хотя и конфликтует с «интеллигентским», но все же находится в весьма сильной от него зависимости. Лишь в немногих случаях, как, в частности, в Удмуртии, интеллигентам-язычникам удается объединиться в одну организацию с непосредственными носителями традиции — потомственными картами, шаманами, жрецами или волхвами⁶. В остальных случаях интеллигенты-реконструкторы, как правило, находятся под постоянным огнем критики со стороны большинства «шаманистов по рождению» (например, регулярное разоблачение «шаманов-самозванцев» — неотъемлемый элемент современной религиозной

жизни в Республике Алтай). Тем не менее интеллигенты дают потомственным жрецам приток новых последователей и то общественное признание, которого сама патриархальная среда уже не может гарантировать.

Дело в том, что даже в тех регионах Евразии, где в большом количестве присутствуют «традиционные верующие» из числа язычников, в течение XX в. родовые структуры и, соответственно, система родовых верований если не были уничтожены, то в любом случае сильно пострадали. В результате и между самими «традиционными» язычниками также происходят частые столкновения на культовой почве. В разных регионах периодически случаются попытки со стороны какого-либо родового лидера или отдельной семьи превратить местные культы духов в общенациональные⁷. Родовой строй уже не в состоянии урегулировать подобные конфликты, и здесь приходит на помощь «ученое» язычество, которое при помощи научных и идеологических построений доказывает «легитимность» или «историческую обоснованность» того или иного культа или правила.

Подобный механизм действует и в отношении социально-политических взглядов современных язычников. Их также в последнее время все чаще определяют язычники-«интеллигенты». С одной стороны, из попытки удержать уходящее состояние культуры проистекает выраженный антимодернизаторский, антиглобалистский (в смысле противостояния американскому варианту глобализации, который в основном ныне реализуется) настрой большинства языческих течений. Однако, с другой стороны, многие традиционные языческие идеалы, сложившиеся еще в начале XX в., — патриархальное, закрытое общество, государство-нация, традиционная этническая религия в качестве государственной и единственной — сегодня в большинстве языческих групп уже не столь актуальны. Современное язычество порождает не только критику модернизации и глобализации, оно формулирует массу вариантов выхода из сложившейся ситуации, в том числе свой «образ» глобализации. Это «антиамериканские», но глобалистские по су-

ти проекты будущего, в которых отрицается преимущество определенного этноса и определенной этнической веры перед другими, а само язычество приобретает характер «глобальной», а не национальной религии.

Соответственно меняется и политическая ориентация язычества. Известно, например, что в Европе XX в. язычество шло бок о бок с радикальными политическими течениями, с так называемыми «новыми правами». И по сей день общие идеи всех европейских «новых правых» (традиционализм, антиамериканизм, лозунг «Европа отечеств», негативное отношение к иммиграции, сохранение национальной идентичности, интегральный европейский национализм, неприятие Европейского сообщества и т. д.) нередко приходят в сочетание не только с католическим традиционализмом, но и с языческой религиозностью. Язычество новых правых всегда было тесно связано с идеями консервативной революции немецких мыслителей 20—30-х годов XX в. Оно, как правило, было агрессивно, националистично и подразумевало острую неприязнь ко всем формам христианской культуры.

Однако и здесь сегодня имеются выраженные тенденции, говорящие о смягчении националистических нот. Так, ныне основным «мозговым центром» европейского правого движения является организация «Европейские синергии» («Synergies Européennes»), созданная в 1993 г. в Тулузе (Франция) на основе знаменитой на рубеже 70—80-х годов Группы по исследованию и изучению европейской цивилизации⁸. «Европейские синергии» — это активная антиглобалистская организация. На страницах ее информационного бюллетеня «Новости Европейских синергий» регулярно печатаются ведущий геополитик «Европейских синергий» Луи Сорель, а также Люсьен Фавр, Жан Парвулеску и др. Безусловно, антиамериканизм остается одной из основных идеологических установок этой организации⁹. В то же время «Европейские синергии» — это новое для европейского язычества явление. Их представители склоняют все современное сообщество «новых правых» к пересмотру от-

ношения к представителям иных народов и вер, в частности, к пересмотру позиции по христианскому вопросу. Так, затрагивая вопрос о таком важном элементе идеологии «новых правых», как язычество, Жильбер Сенсир в № 11 «Новостей Европейских синергий» (июнь 1995 г.) писал, что одной из главных целей «Синергий» является защита античного наследия и поддержание дохристианских корней общеевропейской цивилизации; однако, осознавая это, важно, во-первых, не допускать «карнавального» язычества, т. е. соблюдения внешних атрибутов языческой веры во что бы то ни стало, а во-вторых, с учетом сохранения в христианстве языческих элементов, нельзя занимать по отношению к христианству позицию полного отвержения. Иными словами, в данном случае христианство уже фактически приглашено язычниками к диалогу. Любопытно, что в ноябре 1997 г. на совместной конференции германского филиала «Синергий» и Общества немецко-европейских исследований было решено даже отказаться от термина «новые правые» и заменить его термином «Европейское синергетическое движение». Р. Стойкерс, объясняя термин «синергия», говорит, что на языке теологов «синергия» наблюдается тогда, когда силы разного происхождения и природы вступают в соперничество или соединяют свои усилия, чтобы достичь цели; вообще же слово «синергия» означает способность системы к самоорганизации, самоупорядочиванию, стабилизации.

Трудно пока сказать, насколько в будущем «Синергии» будут определять политическую идеологию мирового, а также российского язычества. Очень сложно говорить о каких бы то ни было статистических данных в случае языческих религий, в особенности касательно не числа самих объединений, но количества людей, разделяющих ту или иную доктрину. Один из вариантов статистики для России был предложен, например, В. Сторчаком:

- либералы-западники — 9—10% (из них сторонников свободного рынка и скорейшего сближения с Западом на его условиях — 3—5%);

- национал-возрожденцы — 25—30% (из них сторонников идеи национальной уникальности — 6—7%, национал-реформистов — 15—18%, национал-традиционалистов — 8—9%);
- социал-традиционалисты — 20—22% (из них сторонников планового социалистического хозяйства — 15—17%);
- центристы, в основном тяготеющие к умеренному крылу национал-возрожденцев, — 15—17%¹⁰.

Этот автор разумно допускает колебания всех цифр на несколько единиц, впрочем, и при таком условии статистика более чем приблизительна, и вряд ли возможно выделить сколько-нибудь устойчивые в этих вопросах группы языческого сообщества. Ниже я подробнее остановлюсь на таком качестве язычества, как его «автономность» в отношении как государства, так и гражданского мира в целом, вследствие чего язычники неохотно выпускают информацию о себе «в свет».

Во многом в силу именно этого обстоятельства современное русское язычество ассоциируется у большинства обывателей с организациями и изданиями «экстремистского», т. е. радикально-националистического плана. Это по сути общественно-политические течения, мало занимающиеся религиозной практикой язычества как таковой — петербургский Союз венедов (газета «Ярь»), московская группировка Виктора Корчагина (газета «Русские ведомости»), журнал «Атеней», газета «Славянин» и др. Квинтэссенция их идей — такие книги, как «Удар русских богов» Владимира Истархова и «Преодоление христианства» Владимира Авдеева. Яркий пример оригинального петербургского «политического» язычества с радикальными националистическими и антиглобалистскими идеями — группа под названием «Внутренний Предиктор СССР»¹¹ («СССР» расшифровывается как «Соборная социально-справедливая Россия»), ныне заметный и в Москве (а созданное на базе «Предиктора» общественное движение «К Богодержавию» зарегистрировано более чем в 70 городах России). Оригинальность «Предиктора» — в идее язы-

кового избранничества русского народа. По их мнению, только русский язык является выражением изначальной ведической мудрости и некогда существовавшей так называемой «Всеясветной грамоты»; главное злодеяние еврейства и «мировой закулисы» для «Предиктора» — именно в искажении этого языка и превращении его в современный русский язык, благодаря чему они осуществляют скрытое воздействие на подсознание русского народа. Идеологи «Предиктора» обожают выдающихся представителей русской литературы, например, Пушкина¹². Программное сочинение «Предиктора» — «Концепция общественной безопасности России» — подчеркивает необходимость скорейшего радикального разрыва с современной западной экономикой, основанной на «грабительском ростовщическом проценте».

Среди подобных перечисленным условных «язычников» есть даже те, которые при всей резкости их антихристианства с равным успехом пропагандируют как славянское язычество, так и «русское православие». Яркий пример — издаваемая Народно-национальной партией газета «Я — русский» (ее редактор — лидер Народно-национальной партии Александр Иванов-Сухаревский): в одном номере мы видим и языческую агитацию, и «ультраправославную» статью Л. Симоновича (Союз православных хоругвеносцев). Это характерно и для структур, близких к общественно-политическому движению «Русское действие» (руководитель — Константин Касимовский, бывший главный редактор газеты «Штурмовик», осужденный за разжигание межнациональной розни). Выходящие при поддержке «Русского действия» издания «Царский опричник» и «Русский партизан» («Опричное братство преп. Иосифа Волоцкого») пропагандируют так называемое радикальное православие, совмещенное с апологией свастики как христианского символа. Близкие к «Русскому действию» журнал «Наследие предков» и газета «Эра России» также порой совмещают «православность» и «язычество» (показательна, в частности, публикация одним из постоянных авторов «Наследия пред-

ков», членом «Русского действия» А. Елисеевым статьи «Христианство и язычество», где в «научной» форме доказывается их несомненное сходство).

Современная Россия в отношении языческой культуры гораздо более включена в общемировые процессы, чем десять лет назад. И, по-видимому, инерцией следует объяснять большинство сообщений прессы, пишущей о российском язычестве как об исключительно общественно опасном явлении. Эта включенность достигается путем международных контактов, симпозиумов, конференций. Так, знаменитый московский язычник-«скандинав» — Антон Платов, глава издания «Мифы и магия индоевропейцев», поддерживает связи московских «славян» с североевропейским языческим миром. Часть петербуржцев во главе со «славянином» Станиславом Чернышевым, а также калужские язычники из Союза славянских общин Вадима Казакова регулярно контактируют с Всемирным конгрессом этнических религий, собирающимся в Вильнюсе. Наконец, часть даже, казалось бы, наиболее радикальных националистов из числа московских язычников-«славян» во главе с А. Ивановым, П. Тулаевым и В. Авдеевым сегодня поддерживает постоянные контакты с «Европейскими синергиями»¹³. Но дело даже не в самих контактах, а в принципиальном изменении российского языческого мышления.

В частности, оно перестает помещать себя в рамки только «славянства» или только «одинизма». Все современное язычество по сути дела постепенно встает на путь оправдания религиозного синкретизма как единственно возможного «лекарства» от «ряженности», этноцентризма и фашизма. В России это не всегда происходит легко. Например, в славянской общине «Купала» в середине 1990-х годов возник конфликт из-за того, что волхв Всеслав Святозар стал использовать в обрядовой технологии помимо славянской традиционной культуры сюжеты культуры гольдов Амура, «пау-вау» (индейцев Америки), древнегреческой, прусской (Прибалтика), шведской, испанской, цыганской, арабской, турецкой культур. Сегодня это вполне

распространенное явление. Как пишет на «Изведнике русского язычества» Ярослав Добролюбов («Круг Бера»), «традицию и мифологию какого-либо одного народа и какой-либо одной эпохи современные язычники выбирают исходя из личной предрасположенности». Характерно в этом контексте и высказывание Доброславы, жрицы «Рязанской славянской языческой общины»: «Я выбираю Традицию, которая наиболее гармонична для меня, которая дает возможность творить, а не тащиться по колее».

Вообще этнические ценности и верования все чаще сознательно трактуются современными язычниками как универсальные, подходящие всем народам. В специальном послании известного защитника окружающей среды профессора Томаса Берри симпозиуму Международного научного общества синто «Синто и окружающая среда» говорится: «Обращаясь ко всем людям, синто говорит им, что дорогу в святой мир можно найти в том месте, где мы сейчас живем. Первая добродетель синто — это жить чрезвычайно простой жизнью, прежде всего — сосуществуя с природой. Такое наследие японцев сейчас встречает понимание во всем мире. Синтоистские традиции стимулируют обновление межконфессиональных отношений. Благодаря этому расширяющееся человеческое сообщество, вероятно, сможет получить необходимую ему сейчас энергию, ему будет указан правильный путь, оно излечится». Из таких высказываний видно, что современное язычество становится все более похожим на так называемые мировые религии. И в этом заключается основное противоречие современного язычества: пытаясь укрепить границы этноса при помощи религии, они на самом деле предельно размывают их.

«Глобальные» проекты современных языческих религий содержат ряд выразительных идей относительно будущего человеческой цивилизации в целом. Среди наиболее популярных — грядущее спасение всего человечества от «технократической» гибели на основе сокровенных знаний о мире, сохраненных наиболее «мудрыми», «чистыми» и пр. народами, которые остались верны своим первона-

чальным религиям. Любопытно здесь, к слову, воздействие на современное неоязычество религий иудеохристианской традиции: вместо «цикличности» развития мира, традиционных «природных биоритмов» язычники приходят по сути к эсхатологизму, к апокалипсическому сознанию. Иногда язычники предлагают и место грядущего спасения, свой вариант библейского Арарата, зачастую объявленный особым природным энергетическим центром Вселенной («пупом Земли»): это или Алтай (у многочисленных местных бурханистов), или Урал, или Русский Север (например, у русских «скандинавов» или у группы «китежан» Вадима Штепы), или острова Японии с горой Фудзи. Но, впрочем, чаще конкретное место «спасения» не абсолютизируют, подчеркивая, что спасение доступно каждому человеку вне зависимости от происхождения в том случае, если он осознает свое родство с природой и предками.

Одна из причин ослабления у современного язычества «антиглобалистского запала», на мой взгляд, заключается в том, что с годами оно все более «вращается» в окружающую реальность. На словах восставая против «агрессивной западной (американской) цивилизации», язычники в то же время подспудно усваивают все больше отдельных ее проявлений, делая их составной частью собственной культуры. Этот процесс во многом ускоряется ввиду особенностей социального состава языческих общин — ведь в них входят, как правило, молодые социально активные люди, часто с хорошим техническим и гуманитарным образованием, те, кто главным образом и составляет «двигатель глобализации» в мире.

Так, «антитехницизм» и «антимодернизм», видимо, уже не являются для язычества некоей определенной заданностью. В настоящее время появляется все больше языческих групп, в которых многие проявления технологического прогресса активно приветствуются. Возможно, в недалеком будущем противники «техники» вообще станут маргиналами в языческой среде. Уже сейчас ясно, что современное язычество активно растет за счет современных средств связи — в первую очередь Интернета, так как именно он поз-

воляет объединяться «верным» и «единомышленникам» со всего света и в том числе строить планы всемирного «языческого возрождения» с участием всех «древнейших» религий. Жизнь этого неоязыческого «авангарда» — постоянные съезды, конгрессы, конференции, а в промежутках между ними обязательные форумы и чаты. Языческие сайты в сети последние десять лет растут как грибы; образуются «кольца» дружественных сайтов, разделы ссылок пестрят адресами многочисленных коллег. Уже очевидно, что использование технических изобретений не заставляет современного язычника поступаться своими «экологическими» принципами. Так, мы видим, что именно «экопоселенцы», проживающие в отдаленных от крупных городов местностях, — наиболее активные пользователи Интернета, мобильных телефонов, автономных электростанций, электропил и пр. Обычное объяснение для этого: язычник — свободный и сильный человек, он может позволить себе приобретать какую угодно одежду и пользоваться какими угодно предметами, ибо не в этом его религия. Нетрудно видеть, сколь многое здесь созвучно традиционной американской идеологии потребления...

Также и «экологизм» новейшего язычества вообще зачастую ближе к американским идеям «здорового образа жизни», нежели к патриархальному мировоззрению. Правильное (т. е. без искусственных ароматизаторов) питание, одежда из натуральных материалов, лечение природными, нехимическими средствами, жизнь в деревянных домах — все это неоязычники предпочитают не столько потому, что так «завещано предками», сколько потому, что это полезно для здоровья их духа и тела, и в этом им видится единственный способ выживания в современных условиях.

Традиционные бытовые предписания все чаще истолковываются в языческих общинах лишь с точки зрения их утилитарности. Отсюда прогрессирующее размежевание собственно языческого религиозного мира и реконструкторских движений, стремящихся к детальному воссозданию древней одежды, питания, вооружения, борьбы, нако-

нец, даже культовых предписаний. Все чаще «реконструкторы» из числа язычников подвергаются критике со стороны своих братьев по вере (часто в их отношении используется такая пренебрежительная характеристика, как «ряженный язычник»¹⁴).

Интересную трансформацию переживает и семейная мораль в язычестве. Традиционный образ языческой общины, сложившийся в начале XX в., таков: сообщество агрессивных мужчин, вступающих в сугубо ограниченные контакты с противоположным полом, не допускающих женщин к своим собраниям и обрядам, чтобы «выстоять» в условиях женской эмансипации. Однако под влиянием волны 60-х годов западные неоязыческие группы усвоили многие принципы феминистского движения (в первую очередь это касается викканок — выраженных феминисток, однако еще более интересно смягчение под их влиянием «патриархального настроя» в других неоязыческих группах). Сегодня этот аспект заметен и на территории бывшего «соцлагеря»: все больше женщин (как правило, жен «волхвов» или «шаманов») активно включаются в жизнь языческих общин (в особенности это выражено в сетевых формах общения, которые наименее контролируются какими бы то ни было патриархальными лидерами и где дамы-язычницы чувствуют полную волю, в особенности под псевдонимами). Увеличивается количество «женских божеств» в языческих пантеонах, большее внимание придается легендам о «праматерях», фактически же растет уважение к женщине в семье язычника. Наконец, не один десяток общин язычников в современной России возглавляют женщины¹⁵.

Современное язычество по своей внутренней организации вообще постепенно становится все менее склонным к репрессивности и тоталитарности. Это проявляется, в частности, в снижении количества иерархизированных общин, в фактической невыевленности идеологов и лидеров многих течений. Сам критерий лидерства становится очень расплывчат: не всегда совпадают личности лидера движения и автора книг и трактатов, которые в этом движении

распространяются; положение лидеров редко закреплено какими-либо уставами и грамотами, да и структура самой общины обычно нежесткая и постоянно меняется. В частности, западные язычники все более переходят к варианту общины наподобие *cyber society* — сетевого по сути сообщества с открытым форумом и чатом, с исключительно горизонтальными связями в отношении прочих подобных общин. В России эта модель также приобретает характер некоего мейнстрима. Тот же Иггельд из «Круга Бера» так объясняет свою неприязнь к иерархичности в религиозной жизни: «...всякая религия подразумевает церковь — институт душеприказчиков. Чтобы говорить с Силами Мира, чтобы жить в согласии с Природой, мне не нужны посредники, это испорченный телефон. Человек сам себе совершенный инструмент». Попытки создания единых иерархических организаций находят слабый отклик среди российских язычников. Сильно противятся этому даже славяне. Так, известна попытка Вадима Казакова, главы калужских «вятичей», создать единый Союз славянских общин¹⁶. Отношение к этому союзу преимущественно резко критическое.

В целом можно сказать, что общественные идеалы современных язычников, в отличие от язычников начала XX в., приближаются к американскому по происхождению идеалу «открытого общества». Все больше указывается на роль «свободного выбора» в религиозных вопросах, на свободу религиозного самоопределения для всякого человека, живущего на земле. Узнавая друг друга через «всемирную паутину», язычники все более убеждаются в исходности многообразия мира, в прелестях того, что сегодня называют «мультикультурализмом». Это опять-таки новое явление, ибо известно, что языческая идеология начала XX в., в особенности в странах «второго эшелона индустриального развития», питала преимущественно агрессивные националистические организации, призывавшие к уничтожению или вытеснению иноплеменников из зоны видимости, а в итоге подготовила, в частности, сложение нацизма и фашистских режимов в Европе и Азии (так, японский милитаризм во многом базировался на синто). В этом отноше-

нии современные язычники стремительно теряют связи со своими предшественниками, что весьма заметно в Северной и Западной Европе и современной Японии, но также наблюдается и на территории бывшего «соцлагеря», не исключая и Россию. Толерантность в отношении других этносов, других религий — неотъемлемый компонент нового языческого сознания.

В связи с этим в последнее время учащаются случаи контактов между язычниками различных, в том числе весьма малородственных этносов. Среди «активистов» в этом отношении заметны японские синтоисты. Международное научное общество синто (председатель Есими Умэда, общество имеет представительство в Москве) регулярно проводит конференции и симпозиумы, куда приглашает самых разных язычников и ученых, изучающих языческие религии разных стран. Общество пытается объединить усилия языческих общин мира на основе общности позиций по экологической тематике. Благодаря Есими Умэда во многом современное синто утрачивает образ японской национальной религии и приобретает все больше приверженцев из числа неапонцев. Кроме того, общество настраивает языческих лидеров других стран на расширение контактов с гражданским обществом, на законодательные инициативы в области экологии и государственного регулирования религиозных вопросов.

В Европе наиболее выраженным центром притяжения язычников, стремящихся к «обмену опытом», является Исландия. Именно в Исландии находится штаб Ассоциация европейских исконных религий во главе с Йормундуром Инги (этот автор в последнее время все больше печатается в России, в частности, на страницах известного журнала «Мифы и магия индоевропейцев»). Ассоциация Инги недавно подготовила проект объединения Мировой языческой ассамблеи и Международного языческого альянса, к которому уже примкнули крупные языческие объединения «Romuva» (Прибалтика) и «Dresde» (Германия).

В последние годы явное желание стать центром языческой активности проявляет и регион Прибалтики, в осо-

бенности Вильнюс, где уже около пяти лет проводит свои собрания Всемирный конгресс этнических религий (World Congress of Ethnical Religions). Это молодая международная организация неоязычников, возникшая на основе Европейского природного религиозного объединения и Балтико-славянского информационного центра по инициативе литовского этнографа, лидера фольклорного движения «Ромува» Йонаса Тринкунаса. Заметную роль в конгрессе сейчас играют прибалтийские исследователи и издания (журналы «Ромува», «Лабьетис»).

В Российской Федерации с точки зрения активности подобных международных языческих контактов особенно выделяются регионы Поволжья и Алтая. В Поволжье особенно активны язычники Республики Марий Эл, собирающие вокруг себя представителей собственно марийской веры, а также деятелей славянского и тенгрианского «возрождений». В частности, в декабре 2002 г. по инициативе языческой марийской организации «Ошмарий-Чимарий» в Йошкар-Оле прошла конференция «Социальная концепция марийской национальной религии», в которой принимали участие языческие лидеры из разных районов Республики Марий Эл, а также из Башкирии, Чувашии, Татарстана, из Кировской и Свердловской областей и Москвы (в лице волхва Любомира (Диониса) и ведьмы Вереи (Светланы) от Содружества природной веры «Славия»). Стороны-участники приняли решение во время очередных Олимпийских игр организовать всероссийские Олимпийские народные игры в Чувашии.

Знаменитый по всему свету (не без участия семейства Рерихов и их последователей) современный Алтай притягивает даже язычников с Американского континента (например, постоянные контакты с американцем Хосе Арголесом, посвятившим себя восстановлению индейского язычества, поддерживают теперь алтайские бурханисты-реконструкторы Антон Юданов и Аржан Козереков). А глава алтайской общины «Ак-тян» («Белая вера») Сергей Кыныев принимает «на обучение» даже петербургских поклонников Перуна (со словами о том, что «исконную ве-

ру надо возрождать всем, хотя вам в Петербурге неясно, что возрождать — Перуна или Калевалу...»).

Образ современного язычника, таким образом, даже на территории России все более приобретает черты открытого, интересующегося другими религиями и верами человека, уважающего чужой выбор. Даже такая краеугольная для язычества тема, как антихристианская полемика (и, шире, борьба с «засильем мировых религий»), сегодня все более трансформируется в антитоталитаристскую проповедь, в призывы к ограничению централизаторских и унификаторских устремлений со стороны «сильных мира сего». Наиболее враждебными для себя чертами в христианстве и исламе современные язычники видят даже не единобожие (его как раз, хотя и в совсем ином смысле, признают многие язычники), не идею греха и искупления, но традицию уничтожения инакомыслящих, постоянное ограничение свободы творчества и мысли для рядового верующего. Наконец, не секрет, что именно в христианстве большинство современных язычников видят корни коммунистической идеологии и предпосылки сложения «тоталитарных режимов» XX в.

В этом контексте симптоматично хорошее отношение большинства современных российских язычников к старообрядчеству. Староверы привлекают язычников не только тем, что фактически стали «местной» религией, но и отсутствием той жесткой и агрессивной системы внутрицерковного управления, которую они видят в РПЦ, своим свободным, глубиной веры, интеллектуализмом. Например, петрозаводский философ Вадим Штепа и его последователи нередко даже сопоставляют образ своего будущего града Китежа с образом средневековой старообрядческой Выгореции — квинтэссенции, по их мнению, всего лучшего в христианстве, царства свободного интеллекта, не противоречащего вере.

Любопытно, что иногда критика христианства превращается у деятелей языческих движений в критику не этой религии как таковой, но в критику исторического христианства, исказившего собственно учение Христа.

В таком случае язычники могут даже «переквалифицироваться» в христианские общины, обычно в протестантские, которым наиболее созвучны подобные идеи «очищения» религии. Например, в Республике Коми изначально имевшее языческую ориентацию правозащитное движение «Дарьям Асьнымось» во главе с Надеждой Митюшовой, когда-то выступавшее с лозунгом «Христос боролся за права своего народа, за избавление от римского колониализма!», теперь трансформировалось в лютеранскую общину. Впрочем, такие случаи все же довольно редки.

Итак, мы наметили некие общие тенденции, распространяющиеся на языческий мир Евразии из Западной Европы. Теперь несколько слов о «региональной специфике» язычества. Здесь пойдет речь о такой стороне глобализации, как взаимопроникновение культур — на язычестве оно, безусловно, сказывается.

Современные языческие общины Евразии — пример того, как по-разному языческая религия может развиваться в самом различном конфессиональном окружении. Известно, что крупных «языческих» территорий в Евразии нет — практически в каждом регионе есть та или иная преобладающая религия из числа так называемых мировых. Так, славянское язычество в России и на Украине развивается в контексте православной культуры; викканство и одинизм существуют в поликонфессиональной, преимущественно протестантско-католической Западной и Северной Европе; литовская «Рамува» и латвийская «Диевтуриба» развиваются на лютеранской почве, но в условиях противостояния православию и русской культуре; тенгрианство — пример языческой религии в мусульманском окружении. Своеобразна ситуация в Республике Алтай: там язычество (бурханизм) исторически развивалось в условиях противостояния даже двум религиям — православию и буддизму.

То обстоятельство, что язычники на протяжении веков находились в контакте с преобладающими численно христианскими, мусульманскими, буддийскими общинами и современная культура большинства стран Евразии

оформилась при значительном участии тех или иных языческих религий, конечно, влияет на отношение язычников ко многим религиозным и общественно-политическим вопросам, в том числе и к глобализации. Во многих отношениях язычники каждой страны перенимают черты той религии, которая в этой стране преобладает.

Язычество на Западе многое взяло у либеральной христианской культуры. Проблема борьбы с язычеством была решена там еще в Средние века, фактически язычество было уничтожено, отсюда и нынешняя терпимость западноевропейского христианского общества к немногочисленным нарождающимся язычникам — в них не видят реальной опасности. Язычники отвечают тем же, делаются либеральными, терпимыми и во многом похожими на своих христианских «соседей». Так, западноевропейские и североевропейские «Асатру» и «Викка» на фоне всех языческих движений являются по структуре наиболее демократичными — женщины в них пользуются равными правами с мужчинами, кроме того, в них практически отсутствует национализм, они активно заявляют о разрыве всяких отношений с нацизмом и гитлеризмом, а в политической жизни участвуют исключительно в качестве общественных организаций, изредка предлагающих правозащитные и экологические проекты местным парламентам.

Восточноевропейское славянское язычество (особенно украинское) по многим своим характеристикам обнаруживает немалое сходство с «черносотенной» линией в Русской православной церкви и с советским государственным православием в целом. Православие, особенно в России и на Украине, с одной стороны, тотально нетерпимо к иноверцам, с другой — предельно терпимо к местному «прирученному» язычеству. Язычество во многих своих элементах успешно интегрировалось в православную жизнь, что сказывается на характере обеих сторон. Язычники-славяне являются наиболее ярыми почвенниками из всех, отчего им русское православие зачастую ближе скандинавского одинизма. Славянское «родноверие» (а именно так себя

обычно называют славянские язычники) и внешне похоже на РПЦ: оно чаще прочих направлений язычества создает централизованные организации, больше других тянется в политическую жизнь, создает политические партии (хотя и малочисленные и маргинальные) в основном радикальной фашистской ориентации, активно занимается геополитическими штудиями, наиболее склонно к радикальному национализму и антисемитским выпадам, да и женщин большинство славянских общин держит в относительно подчиненном положении.

Язычество балтского варианта в Литве и Латвии представляет собой промежуточный вариант между двумя описанными: оно также существует в виде практически полностью автономных братств, общин и клубов, большинство которых занимается преимущественно религиозной деятельностью и фольклорными изысканиями и довольно демократично по идеологии¹⁷; однако есть и радикалы (например, латышская община «Сидабрене»), которые также активно строят геополитические концепции и мечтают о политической власти¹⁸. Здесь налицо чередование влиятельных либерального лютеранства и того же «черносотенного» православия, издавна боровшегося с католической «экспансией» в Прибалтику.

Тенгрианство (тюркская «доисламская» религия) интересно тем, что оно сильно зависит от окружающего его ислама. Ислам в целом известен своей тотальной нетерпимостью к язычеству, языческое возрождение вызывает резкое неприятие в исламской среде — более резкое, чем протестантские миссионеры. Отчасти поэтому тенгрианство на евразийском фоне — пока самое слабое языческое движение. С другой стороны, оно и одно из самых агрессивных в смысле антимусульманства и антихристианства. Собственно религиозные общины тенгрианцев единичны, в основном существуют только тенгрианские «историко-культурные» кружки и общества, которые по-разному ведут себя в разных регионах. В Дагестане, среди кумыкского народа, тенгрианство выступает главным образом в роли национальной символики, подчеркивающей свое-

образе кумыкской культуры, при этом оно мирно уживается с исламом; в Татарстане и Киргизии оно принимает формы довольно радикального этнополитического течения антимусульманского характера. Специфика тенгрианства на фоне перечисленных форм язычества заключается в особом устойчивом сочетании, с одной стороны, радикальной критики мировых религий (в первую очередь христианства и ислама), что в принципе сближает тенгрианство со «славянским» вариантом язычества, а с другой — в столь же радикальной критике авторитаризма, государственничества и тотального подчинения, которые тенгрианцы видят в мировых религиях и от которых «спасаются» в своей языческой религиозной «нише». И в этом отношении современные тенгрианцы оказываются гораздо ближе к западноевропейскому варианту язычества, чем славянские «родноверы». В тенгрианстве много от современного ислама: с одной стороны, полицентричность, внешне демократичная структура, экологизм (наиболее выраженный на фоне всех прочих современных языческих течений), с другой — наиболее радикальное антизападничество, ощущение единства между всеми братьями по вере вне зависимости от страны проживания и принадлежности к конкретному тюркскому народу. Тенгрианцы любят говорить о великом прошлом тюркской цивилизации, частичными наследниками которой являются сегодня все тюркские народы.

Есть свои особенности и у язычества в *буддийском окружении*. Буддизм очень терпим к местным религиозным традициям, исторически в нем всегда присутствовали элементы синкретизма, из всех мировых религий он легче всех «вживается» в любые формы культуры. Буддизм легко допускает и собственное сосуществование с язычеством. Язычество в какой-то форме сохранилось во всех буддийских культурах, и современное развертывание язычества в буддийской среде вызывает минимальные конфликты. Весь буддийский антиглобализм концентрируется на призывах к ненасилию, буддизм преимущественно миролюбив и охотно соседствует с индуизмом, дао-

сизмом, синто. Последние в наше время в немалой степени подверглись его влиянию. Они заимствуют у него эту своеобразную терпимость, установку на создание мягких альтернатив глобализму через разработку этической и экологической проблематики (среди таких альтернатив сегодня наиболее четко вырисовывается упомянутая выше синтоистская альтернатива). Подобно самому буддизму эти религии стали одновременно национальными и транснациональными (самыми транснациональными во всем язычестве). В целом наряду с западноевропейскими одицизмом и викканством языческие религии, происходящие из «буддийских» стран, ныне одни из наиболее динамично развивающихся по всему свету.

В завершение — о наиболее «проблемных» сторонах теоретического осмысления современного язычества.

С учетом сказанного о прогрессирующем «влипании» язычества в современные глобализационные процессы возникают существенные вопросы (касающиеся в принципе всех религий). Останется ли в будущем мире язычество в качестве именно религии или оно приобретет статус одной из «альтернативных культур»? Насколько сильны секулярные тенденции в язычестве, связаны ли они также с глобализацией? Не трансформируется ли языческая религия в так называемый этнофутуризм, т. е. общественно-политическое по сути течение, берущее от этнических религий только «светский», «культурный» компонент?

Думается, определять судьбу язычества как светскую значит поступать поспешно. Напротив, возможно, в мире, измененном глобализацией, язычество (в том числе маскирующееся под мировые религии) окажется самой успешной религией.

Во-первых, языческие религии зачастую в большей степени, чем, например, исторические христианские церкви, позволяют современному человеку поддерживать чувство этнической и культурной идентичности, стремительно ускользающее в глобальном мире. Во-вторых, язычество, по-видимому, лучше других религий спо-

способно противостоять тотальной секуляризации, сохранять твердую сексуальную и семейную мораль. Далее, язычество (как, впрочем, и буддизм) в большей мере способно примириться с господством синкретизма в мировой культуре. Так, уже сейчас оно обнаруживает способность вбирать в себя символы и идеи самых различных, в том числе мировых религий, зачастую позволяя им таким образом выживать в более «комфортных» условиях. Современное язычество позволяет человеку избирательно принимать ценности буддизма, иудаизма, православия, при этом не заявляя о себе как о чьем-то последователе или адепте какого-либо учения. Язычник может сам определять, каким правилам в религиозной жизни он будет подчиняться, какие обряды будет исполнять, он может участвовать в жизни самых разных общин, даже если их лидеры не согласны между собой по поводу религиозных доктрин, и избежит преследований. Современное язычество в большей степени, нежели христианство, ислам или даже буддизм, позволяет человеку без страха относиться к авторитетным членам общин, критически воспринимать любую религиозную проповедь, а также избежать навязывания взглядов одних людей другим. В отличие от христианских церквей и мусульманских тарикатов язычники меньше конфликтуют между собой, что располагает к ним общественное мнение. Язычеству оказывается легче усвоить идею плюрализма мнений, многообразия мира, — таким образом, оно помогает уйти от конфликта, противостояния там, где этого не могут обеспечить современные мировые религии.

Возможно, объяснение такого положения вещей состоит в том, что язычество, известное нам с XX в., исторически никогда не обладало крупными и жесткими централизованными структурами (все тайные секты и военизированные группировки фашистского типа были немногочисленны, недолговечны и никогда не делали погоды в обществе), поэтому ему не приходится тратить усилия на их «перестройку» в новых условиях. В отличие от мировых религий языческие культы давно и окончательно утратили фактическую

связь с государством (даже опыт первой половины XX в. в Германии, Италии и Японии не оставил долговечных плодов — в этих случаях связь была скорее идеологической, нежели организационной). И сельские языческие культы, и интеллигентские языческие кружки на протяжении XX в. существовали без всяких контактов с государственными структурами (в отличие от мировых религий, которые в большинстве стран и по сей день либо поддерживаются, либо преследуются государственными властями, либо, даже в случае условного нейтралитета власти в отношении религии, находятся в той или иной степени под государственным контролем). В эпоху, когда функции государств меняются и усиливается влияние транснациональных, межгосударственных связей, языческим общинам не приходится существенно перестраивать свою идеологию. Государство никогда не было для большинства из них сколько-нибудь центральной идеей и важным условием существования, поэтому его «самоустранение» из религиозной жизни в демократически ориентированных странах никак не сказывается на состоянии язычества. В тех же странах, где слабеющая власть пытается насильно повернуть историю вспять и добиться жесткого управления религиозными процессами (в частности, в России, на Украине, в центральноазиатских республиках бывшего СССР), с язычеством совладать не удастся по уже указанным причинам: язычники нигде не обладают единой организацией, фиксированным вероучением, однозначно определяемыми лидерами, поэтому местные администрации не могут наладить с ними «продуктивную» работу, а органы госбезопасности не способны держать их под контролем.

У современного язычества, тем не менее, немало других проблем. Многие проявления глобализации еще не отражены языческим сознанием с достаточной ясностью. Отношения язычников с гражданским обществом, с его правовой системой, со светскими СМИ во всех странах Евразии довольно неоднозначны. Так, налицо периодические попытки язычников вписаться в правовое пространство современного вестернизированного мира,

заставить государство и общество уважать себя. В Европе инициативу в этом отношении взяли на себя исландские язычники. Исландия до недавнего времени была единственной европейской страной, где язычество (руническая магия асатру) было признано в качестве государственной религии. Лидер исландских язычников Йормундур Инги несколько лет назад предложил общеевропейский закон, ныне одобренный Комиссией Европейского сообщества, о признании дохристианских религий всех народов Европы во всех государствах — членах ЕС и гарантировании им религиозной свободы.

В нашей стране в 2002 г. усилиями поволжских язычников-марийцев (в первую очередь «Ошмарий-Чимария») и московских славян-родноверов (а именно Круга языческой традиции) был создан Межрегиональный консультативный совет коренных этнических, природных, языческих верований народов России, призванный вести совместную защиту прав язычников, в том числе через законодательную работу. В него вошли координаторы от марийской национальной веры (Республика Марий Эл), чувашской национальной веры (Чувашия), тенгрианства (Татарстан) и русского язычества (Москва).

В целом в мире учащаются случаи, когда язычники не хотят оставаться в стороне от политической жизни: порой они вслух мечтают о современном государстве, в котором индустриальное и техническое развитие сочеталось бы с прогрессивным общественным и политическим устройством, т. е. с «работающей демократией», и при этом традиционные верования не теряли бы своей роли в культуре и обыденной жизни людей. Многие лидеры указывают и на зримый идеал такого государства — Японию. Эта страна в их сознании предстает неким живым аргументом в пользу возможности государства и общества, «американизированных» только в смысле технического оснащения, но не в смысле религии, веры и нравственности. Это балл в пользу тех, кто видит для глобализации только «американскую» перспективу (такому представлению способствуют и сами японские синтоисты: посредством Международного науч-

ного общества синто они уже установили контакты с язычески ориентированными интеллектуалами по всему свету, и число их единомышленников продолжает расти).

Однако важно понимать, что подобные рассуждения — лишь капля в море современного язычества. Очевидно, что на сегодняшний день доминирующее среди язычников стремление к максимальной свободе и независимости от «падшей» современной американизированной цивилизации практически всегда приводит к убежденному игнорированию ее непосредственных плодов — государства, светских законов и гражданской жизни. Языческие общины в большинстве своем не желают регистрироваться в органах юстиции, участвовать в работе государственных органов по религиозным вопросам и вообще делать какие бы то ни было официальные заявления. Таких язычников в мире большинство, об их общинах практически ничего неизвестно ни государству, ни средствам массовой информации, ни основной массе ученых. Иными словами, де-факто языческий мир остается своеобразной закрытой «автономией» на современном глобальном культурном пространстве. О процессах, которые происходят внутри этой «автономии», мы узнаем лишь по ее периодическим информационным «выбросам». Последнее, на мой взгляд, отличает рассмотрение темы глобализации применительно к язычеству от того же занятия в случае гораздо более «публичных» христианства, буддизма и даже ислама.

Примечания

¹ Например, на официальном сайте поклонников асатру <http://odinistic-rite.org> разработаны специальные регистрационные формы для приема «он-лайн» в «одинисты».

² Вот лишь некоторые из примеров. «Девять издержек» одинизма (по данным Славянского одинистического портала (<http://runa-odin.narod.ru>):

1. Содержать чистоту и верность в любви и дружбе с верным другом: даже если он принесет мне удар, я не причиню ему ущерба.
2. Никогда не нарушать клятву.

3. Не быть грубым со скромными простыми людьми, а также с людьми чином ниже тебя.
4. Помнить и почитать все то, чей век велик.
5. Не испытывать зла в борьбе с врагами Веры Твоей, Семьи Твоей, Народа Твоего: с врагами своими я выйду и буду сражаться, а не останусь сожженным у себя в доме.
6. Помогать одиноким, но не верить обету незнакомцев.
7. Если услышу я оскорбления пьяного человека, я не вступаю с ним в бой: многих горе и даже смерть нашла таким путем.
8. Уделять внимание павшим.
9. С честью принимать приговор судьбы и переносить с храбростью решения Нори.

Другой пример — заповеди (их также девять) якутской религии Айбы по данным С. Филатова (*Филатов С. Б. Якутия перед религиозным выбором: шаманизм или христианство? // Религия и общество: очерки религиозной жизни современной России. — М.; СПб., 2002. — С. 196*):

1. Не прелюбодействуй.
2. Почитай природу.
3. Преумножай свое хозяйство.
4. Не уничтожай.
5. Обрети свой талант.
6. Будь правдив.
7. Постигай истину.
8. Храни свой кут.
9. Почитай заповеди Айбы.

Впрочем, существуют и более короткие списки. Например, руководитель общины «Ак-тян» на Алтае Сергей Кыныев в интервью автору этих строк сообщил всего шесть заповедей «белой веры»:

1. Не завидовать.
2. Брать на себя ответственность за сказанное слово.
3. Быть всегда чистым в помыслах и деяниях.
4. Не идти в противоречии с Божьими пророками.
5. Говорить всегда в глаза правду.
6. Не сотворить себе кумира.

³ Лозко Г. Українське язичництво. — Київ, 1994. — С. 4—5.

⁴ Очень характерным представляется в этом контексте высказывание Иггельда, представителя московского языческого объединения «Круг Бера», почерпнутое мной на том же «Изведнике русского язычества»: «Участник родовой общины, член рода, состоящий в круге, — это творец, прежде всего, и чем искуснее он творит, чем неповторимее, тем значимей его слово для родовичей».

⁵ См.: *Prebish Ch. Two Buddhisms Reconsidered // Buddhist Studies Rev. — 1993. — 10. — 2. — P. 187—206*, а также статью А. Агаджаняна в настоящем сборнике.

⁶ В Удмуртии довольно полно сохранилось языческое мировоззрение, и традиционная удмуртская вера вполне поддается реконструкции. Языческое возрождение происходит здесь независимо от общественно-политических организаций, а языческое движение «Удмурт Вэсь» («Удмуртское моление») в качестве верховного жреца возглавляет не ученый-интеллигент, что обычно в других республиках, а простой крестьянин из жреческого рода Василий Максимов.

⁷ Так делает, например, в Республике Алтай потомственная шаманистка Валентина Муйтуева, через научные публикации и СМИ рисуя образ алтайского шаманизма в соответствии с традициями Каракольской долины, где она родилась. Нечто похожее еще более заметно происходит в Осетии, где роща св. Хетага на Алагирской трассе, ранее посвященная, казалось бы, местному аульному святому, в середине 1990-х годов была официально превращена в место отправления якобы «общеосетинского» культа.

⁸ Президентом «Европейских синергий» с момента основания по апрель 1998 г. был Жильбер Сенсир. В 1998 г. его сменила Алесандра Колла, владелица издательства «Барбаросса» (Италия), выпускающего журнал «Орион». Генеральным секретарем ассоциации является Роберт Стойкерс. В настоящее время «Synergies Européennes» имеет филиалы во Франции, Бельгии, Италии, Германии, Швейцарии, Австрии, а также представителей в Испании, Португалии, Хорватии, Литве и Латвии; с 7 июля 1997 г. официально существует московское региональное отделение «Европейских синергий».

⁹ Этой теме Ж. Сенсир посвятил статью «США — главный враг» (Новости Европ. синергий. — 1995. — № 10. — Апр.—май), а Р. Стойкерс — книгу «Американский враг», вышедшую в 1996 г.

¹⁰ *Сторчак В. М.* Современное русское неоязычество: истоки, мировоззрение, общественно-политические организации // Государство, религия и церковь в России и за рубежом: альманах / РАГС. — 2000. — № 3 (24). — С. 44—45.

¹¹ В составе руководства — генерал-майор К. Петров, Е. Кузнецов, Ю. Слащинин, М. Иванов, С. Лисовский, В. Матвеев.

¹² Его поэму «Руслан и Людмила» они трактуют как священный текст — см.: Руслан и Людмила (развитие и становление государственности русского народа в глобальном историческом процессе, изложенном в системе образов Первого Поэта России А. С. Пушкина). — СПб., 1993. Интересно истолкование авторами образов пушкинских героев: Кудесник Финн — «святорусское (ведическое) жречество, находящееся в подполье», Руслан — «славянский центр, формирующий стратегию и тактику самобытного развития народов России (Внутренний Предиктор)», Людмила — «Люд Милый — славянские народы», Черномор — «Международный Центр Управления сознанием народов мира (Глобальный Предиктор)», Голова — «Правительство России под пятой Черномора от Владимира до наших дней», Наина — «Равнинат и высшие структуры ма-

сонства, через которые Черномор осуществляет управление народами» и т. д.

¹³ Весной 1996 г. состоялся официальный визит лидеров «Европейских синергий» Ж. Сенсира и Л. Сореля в Москву, они были приняты в Госдуме. Тогда и была достигнута договоренность с русскими единомышленниками об открытии отделения ассоциации в Москве. Так, официально представителем «Европейских синергий» в России стал ветеран российского национально-патриотического движения А. Иванов. В руководящий совет помимо председателя А. Иванова вошли писатель В. Авдеев, историк и филолог, член редколлегии журнала «Наследие предков» П. Тулаев, издатель журнала «Атака» С. Жариков.

¹⁴ Такой репутацией обладает, например, петербуржец Владимир Юляков, он же волхв Богумил II, глава школы радарей «Шаг Волка», в среде «интеллектуалов» — наследников «Союза венедов» Виктора Безверхова.

¹⁵ Среди них выделяются такие, как верховода Велена (Традиционная славянская община «Истоки», Москва), ведьма Верeya (Содружество Природной Веры — община «Славия», Москва), берегиня Крада Велес (языческая община «Колесо Велеса», Москва), Доброслава, жрица Макоши («Рязанская славянская языческая община»), ведунья Злата Лада (Учебно-творческий центр «Волховарн», Одесса).

¹⁶ В 1997 г. он организовал Союз славянских общин Родной Старой Веры. На 2001 г. в него вошло только девять общин (калужская, рязанский «Союз славян» Костылева-Буяна, тамбовская, две смоленские, кемеровская, орская в Оренбургской области и озерская в Челябинской области). Сегодня представительств уже около ста. В то же время в самой Калуге от общины В. Казакова откололась группа во главе с его бывшим ближайшим соратником В. Пальминым, которая стала ориентироваться на Добровольского-Доброслава.

¹⁷ Любопытно, что обряды латвийских «диевтуров» довольно просты и во многом напоминают лютеранские. Основатель современной «Диевтурибы» Эрнест Брастыньш составил правила для них по протестантскому образцу: всякое богослужение состоит из двух частей — «восхваления» («daudzinajums») и «доклада» («priekslastijums»), у каждого «восхваления» и «доклада» есть определенная тема (добродетели, божества, осень, река Даугава и т. п.), собрания сопровождаются пением и музицированием.

¹⁸ Карлис Томариныш, доцент Латвийского технического университета, руководитель «Сидабрене», критикует тех «диевтуров», которые сотрудничают с официальной организацией «Latvijas dievturu sadraudze» (глава — Янис Брикманис) за «компромиссы, потребность сотрудничать с чуждыми религиями», «мистическую направленность», «всякие суеверные разговоры об энергиях». Свою деятельность он называет «борьбой против космополитических идей, против воздействий чужих культур», по его мнению, «космополитические идеи уничтожают национальную самобытность латышей» (*Рыжакова С. И. Dievturiba: Латвийское неоязычество и истоки национализма.* — М., 1999. — С. 27).

Заключение

Влияние глобализации на религию — одна из наименее изученных проблем. Ситуация здесь складывается неоднозначная. Испытывая на себе растущее воздействие глобализации, разные религии предлагают свои варианты мирного или не очень мирного сосуществования с ней.

Глобализация предполагает создание единой системы общечеловеческих ценностей, в основе которой стоит индивид. Это не соответствует установкам отдельно взятых религий, для которых приоритетны интересы общин верующих (больших и малых, локальных). Глобализация же, вырывая человека из контекста «своей» общины, консолидирует людей на высшем, глобальном уровне. При такой модели индивид неизбежно утрачивает интерес к собственной более узкой, религиозной идентичности. Конечно, полное растворение конфессиональной, этнической, культурной идентичности представить себе невозможно. Нечто подобное можно допустить лишь в случае космической катастрофы, контакта с инопланетянами, когда общечеловеческая (т. е. глобальная) самоидентификация окажется востребованной не только на конфессионально-культурном, но прежде всего на биологическом уровне — во имя выживания.

Глобализация не противостоит вере, ибо сама по себе вера в Бога не обязательно обусловлена жесткой приверженностью к конкретной религиозной культуре. Проблемы возникают при наложении глобализации на религиозную матрицу. Глобализация по определению не может приспособливаться к специфике каждой цивилизации,

но и не может ее полностью игнорировать. Однако она вмешивается в сферу нормативных отношений между людьми, между человеком и обществом. И, разумеется, влияет на верующих, особенно когда пастыри, к которым они обращаются за ответом на интригующие вопросы современности, не в состоянии удовлетворить их потребность понятным и рациональным образом.

Глобализация претендует на роль своего рода светской религии, предлагающей человеку некий усредненный, зато оптимальный вариант существования в этом мире. Вместе с тем она стимулирует дальнейшую секуляризацию общества (необратимость которой сегодня уже не выглядит столь однозначно). То суперобщество, которое заложено в ее идеологии, не будет нуждаться в религиозной легитимации, в религии как системообразующем начале. Роль религии должна свестись к вопросам устройства семьи, морали, теософскому изыску и пр. Эта тенденция, однако, находится в жестком противоречии с ситуацией, сложившейся в конце XX — начале XXI в., когда произошел «вброс» религии в политику и общественную жизнь. Причем политизация касается, вопреки распространенным представлениям, не только ислама, для которого неотделимость от политики традиционна. Она характерна для христианских конфессий, индуизма, а в какой-то степени и самой аполитичной религии — буддизма. Сегодня многие политики и ученые пытаются переосмыслить роль религии, признавая за ней право на большую ангажированность в мирских делах.

Глобализация также неразрывно связана с политикой, и ее взаимодействие с религиями принимает политическую окраску. Собственно религиозная реакция на глобализацию есть часть широкой парадигмы взаимосвязанных мирских ответов на ее вызовы. За попыткой нового утверждения конфессиональной идентичности стоят конкретные материальные мотивации, одной из которых является естественное желание спасти собственную иерархическую структуру, свою паству, а значит, и сохранить влияние на общество.

Каждая религия предлагает собственное видение глобализации, в котором одновременно заложены идеи и пути самосохранения. Одно-единственного — негативного или позитивного — ответа, как убедительно доказывают авторы статей нашего сборника, нет ни в одной из них.

Существует три тенденции (направления) — адаптация, противоборство, собственная альтернатива. В разной степени все они прослеживаются в каждой религии.

Идея глобализации в наибольшей степени созвучна протестантизму, который можно рассматривать и как ее источник, и как одну из движущих сил. В статье Романа Лункина отмечается, что протестанты ощущают себя участниками процесса глобализации. Протестантизм «адаптирует» глобализацию в соответствии с собственными установками.

Бóльших усилий для адаптации к глобализации требует католичество, которое относится к ней с немалой настойчивостью. Принимая глобализацию, идеологи католицизма, католическое духовенство предъявляют к ней ряд требований, среди которых я бы выделил одно, самое принципиальное: «за глобализацию без маргиналов». Вряд ли кто-то станет оспаривать этот тезис, но вместе с тем нельзя не усмотреть в нем популистский оттенок, а заодно и опасение самим оказаться на обочине.

Высокую степень адаптации к глобализации проявляют буддизм и индуизм. Приверженцы этих религий не усматривают в ней для себя большой угрозы. Адаптация здесь носит своеобразный ассимиляционный характер. Восточные религии легко инкорпорируют идею глобализации в собственные теософские построения, примерно так же они поступают с соседними авраамическими религиями (христианством и исламом). Глобализация им не только не мешает, напротив, она может служить в качестве аргумента для подтверждения собственной правоты.

В каком-то смысле аналогично ведет себя и евразийское язычество, в котором постепенно утверждается терпимость к иным суждениям и готовность к диалогу. Наиболее традиционная, можно сказать, архаическая религия,

причудливая общность немонотеистических культов оказывается готовой к встраиванию в современный, формально чуждый ей идеологический концепт.

Наибольшие сложности в восприятии глобализма возникают у ислама и православия, прежде всего у русского православия. Тому есть два объяснения. Одно — сугубо политическое. У ислама оно связано с обострившимся противостоянием Запада и мусульманского мира. Подавляющее большинство духовных лидеров мусульман, богословов видят в глобализации угрозу оттеснения исламской цивилизации на периферию и ее полного подчинения Западу. Недовольство российского православия определяется пониженным статусом России в христианском мире. Православные идеологи фактически отражают в присутствующей им фразеологии официальную установку государства, в которой глобализация рассматривается как скрытая угроза российскому суверенитету.

Помимо этого противостояние ислама и православия глобализации носит также собственно религиозный характер (хотя и здесь не обходится без политического подтекста). Применительно к православию речь идет о культурных, доктринальных различиях между западным и восточным христианством, которые всегда разделяли эти его главные ветви. Мотив религиозной экспансии с Запада всегда был силен в православной идеологии. В извечном противостоянии с западным миссионерством — католическим или протестантским — православная церковь постоянно ощущала поддержку государства. Такое положение сохраняется и по сей день: между светской политикой и позицией духовенства нет особых разногласий.

Еще более бескомпромиссно глобализация по религиозным мотивам отвергается подавляющим большинством идеологов мусульманства. Глобализация воспринимается ими как решающая попытка западного христианства подчинить, трансформировать ислам, превратив его в собственный маргинальный аналог. Они усматривают в глобализации римейк раннесредневекового отношения к исламу как к заведомо враждебной христианству и в то же время

имитирующей его секте. Причем даже светские политики, согласные с необходимостью проведения в исламском мире глубоких реформ, высказывают опасения в связи с опасностью утраты мусульманами цивилизационной идентичности. Естественно, при доминировании такого подхода к глобализации самое робкое желание найти в ней свое место рассматривается в мусульманском обществе чуть ли не как измена своей религии.

Думается, и для ислама, и для православия мучительная адаптация к процессу глобализации будет определяться в первую очередь изменениями в сознании верующих, главным образом той их части, которая рассматривает ее непредвзято, как объективно закономерный феномен, не ухудшающий их образ жизни и не подавляющий сознание и веру. Религиозные деятели не в состоянии, да и не вправе ограничить доступ людей к информации, к новым идеям, а следовательно, возродить свою и без того уже ослабленную монополию на души и образ мыслей верующих. Поэтому в конечном счете, пусть и не сразу, религиозным традиционалистам придется не только учитывать эволюцию сознания у наиболее образованной, особенно молодой части своей паствы, но и самим приспособливаться к ее меняющимся убеждениям.

Некоторые религии предлагают собственный контрпроект, который можно определить как «альтернативную глобализацию». Собственно, в этом нет ничего принципиально нового. Любая религия настаивает на том, что только она сумела подобрать ключ к двери, открыв которую, можно обрести идеально устроенное общество, что она достигла совершенства в сфере отношений между человеком и Богом. Все религии настроены на проповедничество, которое в конце концов рано или поздно должно увенчаться глобальным триумфом.

Эти претензии могут излагаться в мягкой форме, ограничиваться преимущественно духовной сферой, но могут носить и более наступательный характер. Последнее характерно в первую очередь для ислама, в соответствии с доктриной которого понятие «верующий» тождественно

понятию «мусульманин». Ислам является последней и совершенной религией, Мухаммад — «печать пророков», а принципы идеальной модели устройства общества изложены в Коране.

На собственной универсальности настаивают буддизм и индуизм, однако хотя их претензии и очевидны, они скорее пассивны и тем более не носят ярко выраженного политического характера. Богословские трактовки сводятся к тому, что люди и без того живут по законам буддизма и индуизма, являются носителями соответствующих ценностей, даже не осознавая этого обстоятельства. Согласие с буддийской или индуистской глобализацией не требует от ее потенциального сторонника особых нравственных усилий.

Что касается православия, то оно все же во многом остается «этнической религией» европейских славян. Его претензии на глобальную альтернативу опираются на историю, когда после раскола XI в. восточное христианство количественно и по степени влиятельности было сопоставимо с западным христианством. Впоследствии амбиции православия строились на могуществе Византии, Российской империи. Нынешняя же Россия явно не способна обеспечивать эти амбиции и быть их деятельным проводником. Православная глобализационная альтернатива носит сугубо локальный, а по сути национальный характер, что, кстати, признается и Русской православной церковью.

«Религиозные глобализации» можно рассматривать и как оппонирование большой глобализации (православие и ислам), и как своеобразный вариант диалога и адаптации к ней, что характерно для буддизма, индуизма и язычества.

Идеологи евразийских религий, духовенство, а главное, сами верующие воспринимают глобализацию как данность. Никакая самоизоляция здесь невозможна. Авторы нашего сборника аргументированно разбирают многовариантность взаимозависимости и взаимодействия глобализации с религиями Евразии. Можно согласиться с высказанной Сергеем Филатовым во введении мыслью,

что глобализация не означает исчезновения религий, но в известном смысле является их смешением. Однако это не приведет к возникновению некой «усредненной» религии. Более того, в процессе взаимодействия глобализация может будить творческий потенциал религии, подталкивать к новым, возможно, более адаптированным к современности интерпретациям традиционных постулатов. Последнее неизбежно хотя бы в силу естественного для каждой религии стремления к самосохранению.

Алексей Малашенко,
*доктор исторических наук, член научного совета
Московского Центра Карнеги*

Summary

This volume brings together papers delivered at a series of seminars on religion and globalization in Eurasia, which were sponsored by the Carnegie Moscow Center and organized by its program on Ethnicity and Nation-Building. The program is co-chaired by Aleksei Malashenko, a scholar-in-residence with the Carnegie Moscow Center, and Martha Brill Olcott, a senior associate with the Carnegie Endowment.

During the 2003–2004 academic year, the Ethnicity and Nation-Building program paid particular attention to the correlation between the development of world religions and the process of globalization. The book considers seven major religious trends: Buddhism, Catholicism, Hinduism, Islam, Protestantism, Russian Orthodoxy and paganism. Each chapter except the first focuses on a specific religion — its current state and its development under the modern pressures of globalization.

The book opens with an introduction by sociologist Sergei Filatov. The author gives a general overview of globalization's influence on the religions in Eurasia and their reaction to this new force. While Filatov accepts the perception of globalization as “Americanization,” he does not see it as destroying religious values; on the contrary, the author argues that this external pressure heightens religious influence and the importance of common religious values in a community. While Filatov acknowledges the secularizing effect of globalization in Eurasia, he also notes the lesser extent of this effect as pertains to Islam. Among the main consequences of globalization mentioned in the chapter are the diminishing importance of cere-

mony in all religions, the spread of tolerance and the importance of social service and charity.

The subsequent chapters examine particular religions and confessions. In his discussion of Russian Orthodoxy, author Anatoly Krasikov illustrates that debates on globalization in the Orthodox Church amount to debates on human rights. Krasikov considers the Church's negative reaction to globalization in light of the historically close relationship between church and state: as globalization brings the destruction of some state institutions, the Church supports the state in the battle against such consequences.

Alexei Yudin, author of the article on Catholicism, writes that the discussion on globalization in the Catholic Church is fundamentally different. It is concerned mostly with the issue of modernization. For more than half the 20th century, the Catholic Church vehemently argued against the ideas of modernization; only after the Second Vatican Council in 1962–1965 were most of the contradictions ironed out. Currently, Catholicism is relatively acceptant of globalization, although aware of its negative aspects, such as the growing gap between rich and poor, the loss of cultural identity and other commonly cited side effects.

The chapter on Protestantism reflects the results of five years' research, including a study of Russian Protestant communities — a new and unusual component for this kind of publication. The author, Roman Lunkin, emphasizes the fact that, unlike most Christian groups, Protestant churches are not in the position of observers of globalization but are active participants in this process. Lunkin demonstrates that the spread of Protestantism is closely connected with the spread of market economy and democratic values. The explanation, he argues, lies in the universality of Protestants' worldview and values, which allows Protestantism to adapt easily to any national culture.

The next article, by Alexander Ignatenko, deals with Islam. While many scholars of Islam either support the idea of an intrinsic connection between Islam as a religion and the activities of Muslim extremist groups or deny the existence of

such a connection, Ignatenko argues that such discussions are misguided and lack the analytical precision necessary under current circumstances. In attempting to lend greater scientific credibility to contemporary Islamic studies, Ignatenko suggests four approaches to research: to scrutinize all political groups that call themselves Islamic; to consider the activities of such groups as a reflection of current dynamics in Islam; to pay greater attention to their spiritual leaders; and to examine their positions and activities in the context of particular elements of Islamic religious heritage.

Another world religion, Hinduism, is considered in the article written by Boris Knorre. The author points out that trends among Hindus outside of India demonstrate the existence of an alternative “globalizational Hindu project,” which can be referred to as Hindu liberalism. While this type of Hinduism supports globalization, Hinduism inside India mostly opposes the process and its by-products. In India this fuels fundamentalism and a return to forgotten traditional Hindu values and traditions.

In the following chapter, author Alexander Agadjanyan discusses Buddhism. Agadjanyan argues that the Buddhist approach to globalization is less radical than those of other religions. Buddhism, in its development, presents “soft” alternatives to globalization. At the same time, Buddhist communities do not actively support the process of globalization. As a result, the religion keeps itself at a distance from globalization, taking a position of “alternative spirituality.”

Finally, paganism and its responses to globalization are examined in the article by Anastasia Koskello. The author's main aim is to examine a number of modern pagan religions and to identify the correlation between their spread and the process of globalization. The main concept in the pagan worldview is that of “origin”; in other words, for adherents of pagan religions, their thoughts and actions must be defined by a sense of origin, of belonging to a certain family. It would seem then that the spread of pagan religions and the process of globalization should be mutually exclusive as the former implies a renaissance of “original” identity, while the latter

implies the destruction of social identities. Paradoxically, the author argues, one outcome of globalization has been the preservation and spread of pagan practices. Koskello concludes that, in most cases, pagan reactions to the challenges of globalization are extreme: one of these extremes manifests itself in anti-globalism, nationalist socialism and fascism, while the other leans toward a radically pro-globalist view or a radical brand of support for democracy and liberalism.

О Фонде Карнеги

Фонд Карнеги за Международный Мир является неправительственной, внепартийной, некоммерческой организацией со штаб-квартирой в Вашингтоне (США). Фонд был основан в 1910 г. известным предпринимателем и общественным деятелем Эндрю Карнеги для проведения независимых исследований в области международных отношений. Фонд не занимается предоставлением грантов (стипендий) или иных видов финансирования. Деятельность Фонда Карнеги заключается в выполнении намеченных его специалистами программ исследований, организации дискуссий, подготовке и выпуске тематических изданий, информировании широкой общественности по различным вопросам внешней политики и международных отношений.

Сотрудниками Фонда Карнеги за Международный Мир являются эксперты мирового уровня, которые используют свой богатый опыт в различных областях, накопленный ими за годы работы в государственных учреждениях, средствах массовой информации, университетах и научно-исследовательских институтах, международных организациях. Фонд не представляет точку зрения какого-либо правительства, не стоит на какой-либо идеологической или политической платформе, и его сотрудники имеют самые различные позиции и взгляды.

Решение создать Московский Центр Карнеги было принято весной 1992 г. с целью реализации широких перспектив сотрудничества, которые открылись перед научными и общественными кругами США, России и новых независимых государств после окончания периода «холодной войны». С 1994 г. в рамках программы по России и Евразии, реализуемой одновременно в Вашингтоне и Москве, Центр Карнеги осуществляет широкий спектр общественно-политических и социально-экономических исследований, организует открытые дискуссии, ведет издательскую деятельность.

Основу деятельности Московского Центра Карнеги составляют публикации и циклы семинаров по внутренней и внешней политике России, по проблемам нераспространения ядерных и обычных вооружений, российско-американских отношений, безопасности, гражданского общества, а также политических и экономических преобразований на постсоветском пространстве.

CARNEGIE ENDOWMENT FOR INTERNATIONAL PEACE

1779 Massachusetts Ave., NW, Washington, DC 20036, USA
Tel.: +1 (202) 483-7600;
Fax: +1 (202) 483-1840
E-mail: info@CarnegieEndowment.org
<http://www.CarnegieEndowment.org>

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

Россия, 125009, Москва,
Тверская ул., 16/2
Тел.: +7 (495) 935-8904;
Факс: +7 (495) 935-8906
E-mail: info@carnegie.ru
<http://www.carnegie.ru>

РЕЛИГИЯ И ГЛОБАЛИЗАЦИЯ НА ПРОСТОРАХ ЕВРАЗИИ

Редактор *А. И. Иоффе*
Дизайн серии «АГА! Креативное Агентство»
Дизайнер *Я. Красновский*
Компьютерная верстка *И. Королев*

Подписано к печати 29.01.09
Формат 60x90 1/16.
Гарнитура Adobe Baskerville Cyrillic
Печать офсетная. Бумага офсетная.
Усл. печ. л. 21.5 Заказ № 635
Тираж 2000 экз.

Издательство «Российская политическая
энциклопедия» (РОССПЭН)
117393, Москва, Профсоюзная ул., д. 82
Тел. 334-81-87 (дирекция)
Тел./факс: 334-82-42 (отдел реализации)

Вывод диапозитивов и печать
в ППП Типография «Наука»
121099, Москва, Шубинский пер., 6
