

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

ОЧЕРКИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ
СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ

Ответственный редактор и составитель
С. Б. Филатов



ЛЕТНИЙ САД

Москва · Санкт-Петербург

2002

Рецензенты:

*академик РАН Л. Н. Митрохин
заведующий отделом Аксиологии и философии антропологии
Института философии РАН*

*доктор исторических наук, профессор В. Е. Владыкин
заведующий кафедрой этнологии и регионоведения
Удмуртского государственного университета*

*доктор исторических наук Е. Б. Рашковский
ведущий научный сотрудник ИМЭМО РАН*

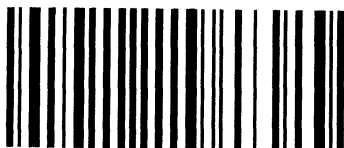
РОССИЙСКАЯ
ГОСУДАРСТВЕННАЯ
БИБЛИОТЕКА
2002

Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России /
Р31 Отв. ред. и сост. С. Б. Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2002. — 488 с.

ISBN 5-94381-058-7

В сборник включены статьи, являющиеся плодом многолетнего сотрудничества Кестонского института и команды российских социологов религии в рамках проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России». Большую часть материалов, на основе которых написаны статьи сборника, составляют результаты полевых исследований, проведенных в 1994–2001 годах в 78 субъектах Российской Федерации.

Авторы сборника предпринимают попытку осмыслить узловые, наиболее острые проблемы религиозно-общественной жизни нашей страны. Некоторые из представленных материалов были ранее использованы в статьях, опубликованных в российских («Вопросы философии», «Политические исследования», «Истина и жизнь», «Дружба народов», «Иностранная литература»), а также английских («Religion, State & Society») журналах. Предлагаемая книга представляет собой собрание существенно переработанных и обновлённых лучших из ранее опубликованных статей, новых очерков на темы, ранее освещённые в уже изданных статьях, а также ряда принципиально новых текстов.



2002002233

ISBN 5-94381-058-7

ББК 86.3

© Кестонский институт, 2002

© ЗАО ИТД «Летний сад», оформление, 2002

ПРЕДИСЛОВИЕ¹

Впервые я оказался в СССР 7 сентября 1959 г., за день до того, как советская ракета долетела до Луны, что было очередным проявлением советского превосходства в освоении космоса. Я прибыл в Ленинград на борту пассажирского теплохода «Михаил Калинин» и ночью того же дня на «Красной Стреле» выехал в Москву. На следующий день все студенты Московского государственного университета (МГУ) с восхищением слушали сигналы спутника, которые транслировались по радио громко и отчётливо, а затем прекратились и послышался удар. Я должен был проучиться год в качестве аспиранта в составе группы из семнадцати англичан, прибывших по студенческому обмену, и мы с самого начала попали в атмосферу прославления советской власти.

Преследование Церкви во времена Хрущёва

Но моё внимание привлекала другая сторона успехов этой всесокрушающей власти. Прошло несколько месяцев с тех пор, как я сдал экзамен на Оксфордскую степень богословия, а за два года до этого я закончил изучение русского языка. Я не ожидал лёгкой жизни и был готов к тому, что буду в МГУ единственным специалистом по богословию. Но я никак не ожидал, что мой приезд совпадёт и с главным земным, и с главным космическим событием. Именно в сентябре 1959 г. вышел первый номер нового журнала «Наука и религия». Я купил его в киоске. В тот момент я не осознавал, что это название выразило суть новой атеистической кампании в Советском Союзе. В течение пяти последующих лет, вплоть до отстранения от власти, Никита Сергеевич Хрущёв претворял в жизнь новую безжалостную кампанию против религии во всех её проявлениях, сводя на нет почти все достижения, с трудом завоёванные верующими в последние годы правления Сталина.

¹ Перевод с английского Нины Беляковой.

Я приехал в Москву со скромными намерениями. Официально я должен был продолжить изучение истории Киевской Руси, которая была частью моей русской программы в Оксфорде. Неофициально — я хотел расширить свои знания о религиозной жизни в России в целом и о Русской православной церкви в частности. Мне было известно, что информации очень мало — в то время не было ни одной современной книги на эту тему ни на английском, ни на каком-либо другом языке.

Итак, я решил ограничить свои задачи и выяснить, к примеру, сколько в Москве действующих православных церквей. Говорили: «примерно 20—30», и даже Московский патриархат в официальных данных для глав западных церквей не мог дать более точную цифру. Я самоотверженно следовал по намеченному пути в течение десяти месяцев, руководствуясь старой картой вместо путеводителя и полагаясь на свои ноги. В конце концов я побывал в 42 действующих церквях, возможно, была ещё одна или две, в которые я так и не попал. Мои скромные экспедиции были настоящими предвестниками той работы, которую мы осуществляем сейчас совместно с нашими русскими коллегами: достоверные сведения можно получить только на местах, не полагаясь на информацию, основанную на слухах.

О походах за пределами Москвы я и мечтать не мог. Мы, студенты (так же, как британские дипломаты, журналисты и, соответственно, советские представители в Лондоне), не могли передвигаться за чертой в 40 километров от центра города. В связи с этим обстоятельством было невозможно проверить информацию, приводимую в «Науке и религии», о многочисленных судебных процессах в отношении верующих — католиков, протестантов и даже некоторых православных епископов — в таких отдалённых регионах, как Сибирь, Украина, Литва.

Несомненно, это было удивительное совпадение (можно сказать, воля Божья): я был в Москве тогда, когда началась новая кампания против религии. После меня западные богословы в течение четверти века не имели доступа в МГУ — советский идеологический центр.

Можно ли было доверять советской прессе, особенно «Науке и религии»? Даже в то время я думал, что в прессе не было бы сообщений о суде над руководителем баптистов в Барнауле, например, или над католическим священником в Клайпеде, если бы их не было на самом деле. Да, можно было предположить, что обвинение сильно преувеличено, но сам факт осуждения того или иного человека на длительный срок не вызывал сомнения.

Я был наблюдателем «изнутри», мне многое стало понятно, да и никто серьёзно не пытался меня опровергать. Однако любопытно, что «экспортная» информация утверждала, что вообще нет никаких преследований, и в этом заключалась значительная часть советской дезинформации. Если какие-то христиане и находились в тюрьме, значит, они просто нарушили закон и точно такая же участь постигла бы их в любой стране мира. Подобные «факты» распространялись среди

руководителей церквей по всему миру через Московский патриархат и Московскую баптистскую церковь. И только несколько лет спустя стали просачиваться документы «самиздата», в которых сами верующие давали более подробную и объективную информацию, которая не только подтверждала случаи осуждения, но и раскрывала истинные причины преследования. К тому времени и по советской прессе можно было составить относительно точную картину того, как советский режим относится к верующим.

Как ни печально, правда и демонстрация того, насколько она противоречит позиции руководителей большинства церквей в мире — и даже многих политиков, намеревавшихся улучшить отношения с СССР, — вызвали сильную волну критики, которая частично была направлена против меня. В 1960-х гг. была битва, в которой мне пришлось участвовать, и даже сегодня нельзя сказать, что она закончилась полной победой. Московский патриархат всё ещё отрицает, что он когда-либо что-либо делал по приказу кремлёвских политиков.

Я мог только «видеть как бы сквозь тусклое стекло, гадательно», как сказал Апостол Павел (Кор. 13.12). И всё же я достаточно узнал для того, чтобы у меня сформировалось убеждение: преследование религии — это неискупимая вина советского режима по отношению к своему народу. В эпилоге своей первой книги «Опиум народа», опубликованной в 1965 г., я писал:

«Советское правительство хотело бы иметь призрачную церковь — церковь, в которой не было бы верующих внутри СССР, но которая имела бы крепкие международные связи, чтобы использовать их для поддержки советской внешней политики. Мы хотим, чтобы все знали: мы прекрасно понимаем это и не поддаёмся вашей пропаганде. Только так можно убедить Коммунистическую партию забыть о своём невротическом отношении к христианству и отказаться от устаревшего лозунга XIX в. «религия — опиум для народа». Так коммунисты, быть может, поймут, что в либерализованном обществе есть место для свободной и процветающей церкви. Если когда-либо в будущем советское правительство попытается стать демократическим, истинная поддержка лояльных христиан сделала бы его стабильным и верующим не пришлось бы тайно молиться о свержении безбожной системы».

Да, перечитывая эти строки 35 лет спустя, испытываешь странное чувство. Я уже тогда пришёл к пониманию того, что советский «госатеизм» — большая проблема, но на мировой арене фактически ничего не предпринималось по этому поводу. Напротив, в то время как советские деятели были заняты сокрытием правды, церковные деятели Запада, можно сказать, способствовали этому. Но когда я это писал, мне только что исполнилось 30 лет (я родился в 1934 г.) и у меня не было ни опыта, ни влияния противостоять этому.

В то время произошло событие, которое убедило меня в том, что я должен во что бы то ни стало оставить свою работу в качестве помощника священника в одном из приходов Англиканской церкви в северной части Лондона и посвятить свою жизнь служению на благо страдающего советского народа. Вот как я описывал то, что со мной произошло в 1964 г.

«Я получил конверт, в котором было короткое письмо на зелёной бумаге с копией, это было письмо от украинской христианки, переведённое на английский язык. Оно сопровождалось запиской от моего старого друга и учителя из Оксфорда, ныне покойного профессора Николая Зернова. Он писал, что документ попал к нему от его приятельницы, учительницы русского происхождения в Париже, которая недавно побывала в Москве. Там она встретила православных христианок из отдалённых западных окраин Советского Союза, они передали ей обращение к миру с просьбой помешать советскому правительству закрыть Почаевскую лавру — одну из величайших святынь страны. Профессор Зернов не мог поручиться за подлинность письма, он не знал также, следует ли его широко разглашать, но он сделал перевод, чтобы его можно было показывать частным образом хотя бы некоторым заинтересованным людям.

В письме описывались страшные примеры гонений — попытки вербовки монахов в КГБ; унижительные медицинские обследования; случаи, когда выгоняли на улицу монахов, возвращавшихся на свои места, когда местная администрация пыталась их выселить: их окружали, заталкивали в грузовики, увозили за сотни километров подальше от жилья и просто выбрасывали. Авторы писали очень просто, только перечисляя факты, которые они якобы видели своими глазами. В конце было две подписи: Варавва и Пронина — только фамилии, даже без инициалов.

Я был растроган, мне казалось, что я слышу первый раз в жизни подлинные голоса угнетённой Церкви. Но что же делать? С кем поговорить? С 1980-х гг. известно не менее ста пятидесяти миссионерских организаций, больших и малых, стремящихся каким-то образом помочь христианам Восточной Европы. Но, за исключением нескольких, они только что образованы. Две или три организации, которые тогда существовали («Славянская Евангельская Ассоциация» в Чикаго, «Славянская миссия» в Стокгольме, «Церковь в беде» в Бельгии), не были активны в Великобритании, и я не знал об их существовании.

Если в письме достоверные факты, значит, преследования стали ещё более жестоки и безжалостны, чем я мог себе представить. Писать мало, надо действовать. Мне надо было принять личное участие, и я задумался о том, чем смогу помочь. Главное — снова попасть в Советский Союз.

1964 год предоставил мне не одну, а целых две возможности. В апреле я попал в недорогую поездку с группой учителей. Я использовал те редкие случаи, когда мог оторваться от группы и поговорить, но доверительность разговоров скомковывалась всепроникающим страхом. Я встречался с замечательными, добрыми людьми, но в моём блокноте не появлялось никаких записей.

Не успел я вернуться, как получил приглашение сопровождать американцев в качестве руководителя — это была бесплатная поездка, от которой я не мог отказаться. И именно в этот второй приезд Всевышний вырвал штурвал из моих рук.

В первый вечер в Москве я пошёл навестить старых друзей. Они очень обрадовались, неожиданно снова увидев меня, и сразу же стали отвечать на вопросы, которые я задал четыре месяца тому назад. «Провидение прислало вас снова. С апреля гонения усилились. Тогда ходили слухи, что на периферии очень плохо, а сейчас дошло и до Москвы. Знаете церковь Петра и Павла, такую красивую, в центре площади? Её разрушили на прошлой неделе, несмотря на протесты. Когда власти её закрыли, люди окружили её кольцом, но солдаты прошли сквозь них, заложили динамит и взорвали. Поезжайте и посмотрите сами».

Я взял такси, чтобы попасть туда засветло. В Москве несколько церквей Петра и Павла, но друзья точно назвали место. Я остановил такси, не доезжая до площади, чтобы не вызвать подозрений, и пошёл пешком. Со студенческих времён я помнил эту красивую церковь с одним большим куполом в центре и четырьмя куполами поменьше. А теперь огромная площадь была пустой, если не считать деревянного забора вокруг неё высотой более 3,5 метра, полностью скрывающего, что было внутри. Я боялся подойти ближе, зная наверняка, что площадь находится под постоянным наблюдением. С небольшого возвышения на одной из боковых улиц я разглядел куски скрученного металла поверх груды кирпича, это были остатки крестов. Моё внимание привлекли две приземистые женские фигуры в черном на другой стороне дороги. Они стояли прямо у забора, одна пыталась подсадить другую, поддерживая её под локти, чтобы та заглянула через забор — не очень успешно, как я понял, из-за полноты и малого роста обеих. Потом до меня дошёл смысл происходящего. Между двумя досками в заборе была щель, расширяющаяся кверху.

Я сказал себе: мне нужно поговорить с этими женщинами — они могли рассказать подробности. Я подождал, когда они уйдут с площади, прошёл за ними метров сто, догнал и заговорил: «Скажите, пожалуйста, вы знаете, что здесь произошло?»

Они отскочили в испуге, как мне показалось. «Кто вы?»

Я не знал, что сказать, но ответил: «Иностранец, только что приехал, чтобы узнать о Церкви здесь, в Советском Союзе. Но если вы боитесь со мной разговаривать, я оставляю вас в покое».

«Нет, не надо. Вы иностранец? Вы нам нужны», — сказала одна из них, протянула руку и решительно положила её мне на плечо. «Пойдёмте с нами, нам надо поговорить».

Я осторожно последовал за ними, не разговаривая, чтобы не привлекать внимания. Мы шли пешком, ехали на автобусе, потом на трамвае и оказались на краю Москвы, где хрущёвские постройки уже вытесняли маленькие деревянные дома, затерявшиеся среди деревьев.

Женщины зашли в старый деревянный дом, поднялись по лестнице, их встретила третья, похожая на них, женщина.

«Посмотри, кого послал нам Господь — молодого человека из-за границы», — сказала одна из них.

«Но кто вы на самом деле?» — спросила вторая женщина.

«Я англичанин. Когда-то учился в Московском университете. Познакомился с христианами. А недавно узнал, что в Советском Союзе усиливаются гонения на Церковь. Решил приехать, посмотреть, так ли это, и узнать, могу ли я чем-нибудь помочь моим друзьям-христианам».

«Замечательно... Но всё-таки почему вы приехали?» — спросила третья женщина — хозяйка квартиры.

«Я получил послание...»

«Какое послание?»

«Из Почаева, с Украины, через учительницу из Парижа».

«Кто его написал?»

«Две женщины...»

«Вы знаете их имена?»

«Кажется... Варавва и... ах, да, и Пронина».

Наступила мёртвая тишина. Наверное, я сказал что-то не то. Всклипнув, третья женщина проговорила: «Гости... это Феодосия Варавва».

«Да, это я написала послание. А это Пронина, она тоже его подписала».

«С этим письмом мы приехали в Москву, за 13 000 километров, чтобы найти иностранца. Искали несколько дней и наконец нашли учительницу из Франции, которая говорила по-русски. Она его взяла».

«Я её не знаю, мне его переслал друг через несколько недель. Я приехал у знать побольше».

«Мы не были в Москве полгода. Стало ещё хуже. Монахов заключают в психбольницы. Мы написали новые письма, и сами монахи написали. Мы приехали сегодня днём, чтобы найти другого иностранца, но до начала поисков подруга послала нас посмотреть, что творится в самой Москве. Там мы вас и встретили».

* * *

С этого момента моя жизнь была определена. Я понял, что мне надо найти способ полностью посвятить себя служению преследуемой Церкви. В то время не было никаких организаций, и мне предстояло всё начинать самостоятельно, не думая о благополучии. Может, в тридцать лет было самое время, но у меня была семья. В то время я был абсолютно бессилен ответить на призыв «Вы нам нужны». Как мог один голос, такой слабый, ответить миллионам страдающих христиан? Но я не мог даже помыслить о том, чтобы не ответить на призыв. Я и сейчас слышу те голоса, когда пишу эти строки, намереваясь перейти к существу вопроса.

Много-много лет я никому не рассказывал об этом событии. Оно было слишком личным, слишком важным, слишком опасным для моих друзей из Почаева. Но у меня появился мотив посвятить свою жизнь защите прав верующих. На протяжении нескольких лет (1965—1969) у меня не было постоянного дохода, а надо было содержать молодую семью. В Женеве тогда был институт под названием «Исследовательский центр изучения религиозных объединений», который уже давно распался и забыт. Но тогда он особенно интересовался коммунистическим миром. Я там подрабатывал, подрабатывал учителем в школе, совершал богослужения по воскресеньям, за что мне предоставляли бесплатное жильё.

В те годы я погрузился в чтение советской прессы и собирал атеистические статьи. У меня было время следить за появлением первых признаков демократического движения. Появился «самиздат». Из неопубликованных статей Александра Солженицына я сразу понял, что религия — или гонения на неё — по-прежнему занимает главное место в русском сознании. Скоро до нас дошли и голоса пострадавших за религиозные убеждения, мои знакомые православные из Почаева были первыми ласточками. Из Украины последовал открытый призыв: «БУДЬТЕ НАШИМ ГОЛОСОМ, ГОВОРИТЕ ОТ НАС». Слова «Будьте нашим голосом» вскоре стали девизом Кестон Колледжа.

Кестон Колледж

У меня был домашний архив материалов по всевозможным аспектам советской политики в отношении религии и материалов, отражающих реакцию верующих. Скоро я понял, что попытки уничтожить религию не только не приводили к успеху, но, может быть, и послужили началу возрождения веры, несмотря на то, что отправления религиозных культов были ограничены и даже запрещены в большинстве сёл и городов Советского Союза.

Советская пресса начала нападать лично на меня за мои публикации. Так люди узнали о моих начинаниях. Советские граждане сами искали связи со мной. Через различные, не известные мне каналы документы «самиздата» стали неожиданно прибывать на мой стол. Баптисты («инициативники») особенно активно

собирали и распространяли по всему миру информацию, касающуюся преследования их руководителей во всех уголках Советского Союза. Мы получали целые тома о преследовании Русской православной церкви, а некоторые религиозные правозащитники вроде Анатолия Левитина (Краснова) присылали сотни страниц за раз.

Вскоре стали приходить материалы об адвентистах, пятидесятниках, иудеистах, украинских униатах. Особенно громко заявляли о себе католики Литвы, которые освещали каждое событие религиозной жизни своей страны. Эта их деятельность нашла своё отражение в учреждённом ими регулярном печатном органе под названием «Хроника Католической церкви Литвы», каждый номер которого попадал за рубеж на протяжении пятнадцати лет.

Я сам принадлежу к «этническому меньшинству». Я родился на юго-западе Англии, в Корнуолле, где когда-то, до английского господства, был свой язык и до сих пор не забыты местные традиции. Как ни странно, мои корнуолльские предки тоже, отчасти, испытали религиозные притеснения. До середины XVI в. они молились Богу на своём родном, корнуолльском (кельтском) языке. С 1548 г. (по правительственному указу, названному «Акт о единообразии») они обязаны были говорить по-английски, что ускорило исчезновение корнуолльского языка. Поэтому с самого начала я интересовался судьбой нерусских народов Советского Союза, их историей, самобытными чертами, религиозными традициями. Казалось совершенно естественным дружить с украинцами, или с латышами, или с евреями так же, как с русскими.

Очень скоро информация стала прибывать от польских католиков, румынских православных и баптистов, от многочисленных диссидентских групп из Чехословакии и Венгрии. Понятно, что один человек не смог бы обработать весь этот материал. Кроме того, я не просто складывал документы, я их читал и включал в свои статьи, лекции и интервью. В 1969 г. в одной из комнат моего дома был официально основан «институт» с «директором», секретарём и учёным советом.

Кестон Колледж (сейчас Кестон Институт) родился в атмосфере борьбы и с самого начала поставил себе задачу решительно и беспристрастно добиваться правды.

Через два года учреждение уже не могло существовать с таким маленьким штатом и в таком маленьком помещении. Мы переселились в помещение побольше — в церковную школу в Кестоне, расположенном примерно в 20 километрах к юго-востоку от центра Лондона. Поэтому мы и называемся Кестон Институт.

С самого начала было понятно, что мне не избежать конфликта с советскими властями. Мне отказывали в визе два раза по десять лет — в 1965—1975 гг. и в 1979—1988 гг. Более неожиданной была резкая критика со стороны руководителей русской церкви. Сейчас, когда из архивов КГБ известно, что представители

Московского патриархата и лидеры официального баптистского союза сотрудничали с советскими репрессивными органами, всё стало ясно. Но и тогда, не имея доказательств, по их действиям можно было догадаться, что они вызваны не столько политическими причинами, сколько влиянием «госатеизма».

Наиболее показательным было письмо патриарха Алексия I, адресованное архиепископу Кентерберийскому Майклу Рамсею от 15 марта 1966 г. Архиепископ отнёсся к полученному письму как к личному и абсолютно конфиденциальному посланию. То, что оно потом появилось в «Журнале Московской Патриархии», повергло в шок англиканскую церковь, а я глубоко сожалею о том, что моя добросовестная и честная работа могла быть оценена как камень преткновения в тех добрых отношениях между церквями, которым я хотел способствовать. Вот полный текст этого письма (Журнал Московской Патриархии. 1966. № 6).

ПИСЬМО СВЯТЕЙШЕГО ПАТРИАРХА АЛЕКСИЯ

Д-ру Артуру Михаилу Рамзею,
Архиепископу Кентерберийскому,
Примасу всей Англии и Митрополиту

Ваша Милость, возлюбленный о Господе Брат!

В июне прошлого года газета «Чёрч Таймс», занимающая, как Вы знаете, серьёзное положение в общественной жизни Церкви Англии, опубликовала три раздела из выпущенной в то время книги священника Вашей Церкви М. Бурдо «Опиум народа». Содержание этих отрывков, заключающих изложение бесед автора с случайно встреченными им во время пребывания в нашей стране людьми, в искажённом виде показывает отношение у нас к свободе совести, фальсифицирует и извращает положение религии и церковную жизнь в СССР.

Я полагаю, что Вашей Милости должно быть понятно то удивление, какое испытали мы, увидев, что столь серьёзная газета, какой мы привыкли считать «Чёрч Таймс», предоставила свои страницы для оскорбительных заявлений в адрес нашей Церкви. Удивление наше сменилось возмущением по поводу безответственности таких действий руководителей этого печатного органа, ибо их поступок, недостойный для церковных работников, а именно ими являются представители религиозной прессы, находится в противоречии с традиционно братским духом отношений между Церковью Англии и Русской Православной Церковью и не способствует развитию между нашими Церквями их экуменического сотрудничества.

Я был бы весьма признателен Вашей Милости за доведение содержания этого моего письма до сведения редакции и издательства газеты «Чёрч Таймс» в надежде, что в будущем они не повторят подобных действий.

С братской к Вам во Христе Спасителе нашем с любовью
Алексий, патриарх Московский и Всея Руси

15 марта 1966 г.

Перечитывая это письмо через 34 года, я негодую, быть может, даже больше, чем в то время. Тогда я испугался. В какую ловушку я попал? Неужели дело моей жизни погибнет, ещё фактически не начавшись? Неужели меня заклеймят как человека, который намерен саботировать хорошие отношения между христианским Востоком и христианским Западом?

Но даже в то время архиепископ не собирался предпринимать никаких действий, о чём я неофициально узнал в его приёмной. Да и как бы он смог? Патриарх Московский совершенно не понял значения свободы печати на Западе. Даже если бы «Чёрч Таймс» и была официальным рупором англиканской церкви (на самом деле она была независимой частной газетой), для открытого общества было бы непостижимо, если бы архиепископ Майкл Рамсей ввёл цензуру, как того требовал патриарх.

Что и говорить об оскорблении, нанесённом лично мне, честному и серьёзному правдоискателю. На Западе многие люди считали «антикоммунизм» чем-то вроде религии и были готовы исказить правду при любой возможности, чтобы опорочить коммунистическую систему. Я был не из их числа. И то, что меня отнесли к ним в начале моей карьеры, было для меня серьёзным ударом.

Наверное, самой печальной стороной этого события было то, что с самого начала своей деятельности и до наших дней я испытываю глубочайшую и никогда не остывавшую любовь к православной церкви. Первоначально эта любовь была порождена эстетическим восхищением. Эстетическое совершенство православного богослужения тогда воспринималось в московских церквях особенно ярко по контрасту с мрачностью и убожеством коммунистической жизни за оградой храмов.

Я уверен, что эти же чувства испытывали многие русские, которые заходили в церкви из любопытства, но восхищение увиденным великолепием удерживало их и призывало к молитве. Тогда, во времена преследований сам факт православного богослужения был сильнейшим из возможных свидетельством всему российскому обществу.

Но моя любовь к православной церкви этим не ограничилась. Я осознал, что её традиции неповреждённо восходят ко временам императора Константина,

правившего в Византии в IV веке, и даже ещё дальше в глубь веков — к самим апостолам. В этом была и сила, и утешение в условиях коммунистических гонений. В конце концов Церковь не впервые претерпевала преследования, и её самая непреодолимая защита заключалась в верности тем ценностям, которые силы мира сего не смогли низвергнуть и в прошлые времена.

Я считаю, что жизнь предоставила мне привилегию, когда, позднее, в своих книгах и статьях я дал людям услышать голос гонимого Православия и тем самым проявил любовь и уважение к православной традиции. И в наши дни мне выпадает иногда такая возможность. Последний случай мне представился в конце 1999 г., когда Би-Би-Си оказала мне честь, предложив участвовать в христианских передачах Миллениума, готовившихся в разных странах мира. Обсудив с митрополитом Смоленским и Калининградским Кириллом, где лучше всего записать православное богослужение, мы остановили свой выбор на кафедральном соборе Смоленска. В 40-минутной передаче мы не смогли воспроизвести всю литургию, но я сделал всё от меня зависящее, чтобы передать слушателям Би-Би-Си впечатление от православной теологии и богослужебного обряда. Аудитория этой передачи составила около 5 млн человек в Англии и не менее 30 млн по всему миру слушателей всемирной службы Би-Би-Си на английском языке. От этой передачи я испытал чувство, что хотя бы частично я вновь отдал свой долг Русскому Православию за то, что оно в своё время укрепило и мою веру...

Возвращаясь к далёким 60-м, хочу отметить, что в те годы мне посчастливилось заручиться поддержкой моих идей от людей, чьё мнение пользовалось на Западе большим уважением. И тогда Кестонский учёный совет сыграл решающую роль. Главным среди защитников был сэр Джон Лоуренс, его «История России» уже давно считалась классикой. Он умер 30 декабря 1999 г., не дожив двух дней до начала нового столетия, но он дожил до того времени, когда сбился его долгосрочный прогноз: «Советский коммунизм распадётся, как картонный домик, и я увижу это своими глазами». Он знал Россию и коммунизм изнутри, поскольку был пресс-атташе Британского посольства в Москве во время Второй мировой войны и основал газету «Британский союзник» — единственное бесцензурное издание, распространявшееся в Советском Союзе между 1917 г. и эпохой М. С. Горбачёва. «Британский союзник» — это замечательный памятник человеческому достоинству и верности своим идеалам. Его издатель быстро понял, что вера — это стержень русской истории, продолжающий оказывать невидимое влияние даже в годы жестоких гонений. Выраженная им уверенность в честности и значимости того, чем я занимался, имела решающее значение для оправдания моей работы. Будучи самым выдающимся мирянином англиканской церкви, советником архиепископов и послов, он стал непревзойдённым гарантом честности этой работы, подтвердив авторитет учёного совета за пределами Кестон Колледжа.

Практически в то же время работу одобрил и поддержал профессор Леонард Шапиро — ведущий специалист Лондонского университета по вопросам коммунистической политики. Его ученик Питер Реддеуэй, которому в будущем суждено было стать лучшим британским специалистом по вопросам распада Советского Союза и незаконно коммунистической системы, стал вскоре наиболее активным сторонником Кестона.

Такое доверие дало мне возможность немного отойти от полемики (хотя продолжались нападки лично на меня) и сконцентрироваться на текущей работе, которая заключалась в том, чтобы как можно глубже проникнуть в суть советской политики по отношению к религии, и в том, чтобы освещать в наших публикациях все существующие точки зрения о положении верующих, живущих в коммунистическом лагере. Да, мы будем «голосом» угнетённых, но мы будем также спорить со всеми, кто отрицает гонения, кем бы ни были эти люди — представители советской системы или церковные лидеры Запада, для которых не важно ничего, кроме «улучшения отношений» с Советским Союзом.

В поисках правды в 1970-х гг. мы получали информацию практически со всего Советского Союза. Конечно, регионы были представлены неравномерно, но можно было впервые взглянуть на огромное пространство страны и увидеть возникающие закономерности.

Новые горизонты

Перескочим через четверть века. Какими бы ни были «закономерности» в 1960-х и 1970-х гг., они исчезли совсем в связи с крахом коммунизма. Вдруг появилась возможность проводить исследования религии в разных регионах России.

За семьдесят лет коммунизм одел в смирительную рубашку весь Советский Союз. Закон о религии и философское оправдание для её подавления были одинаковыми на всей огромной территории России и в других союзных республиках СССР. Случалась некоторая неровность в действии этого закона, но рамки местных различий были ограничены.

Последнее десятилетие вскрыло некоторые более глубокие пласты подавленной ещё при царях религиозной жизни. После того, как в 1991 г. четырнадцать республик вышли из подчинения Москве, ясно проявилось то, как царская власть насаждала религиозное единообразие. В. И. Ленин и его большевики унаследовали огромные пространства империи, населённые различными народами, которые покорились российской власти лишь частично. Эта покорность была скорее поверхностной, чем глубокой. Эти народы в душе сохраняли верность своим традиционным ценностям. Другими словами, многие этносы не полностью смирились с властью над ними российских императоров, а позднее — Советов — особен-

но народы Северного Кавказа, части Сибири (Якутия, Алтай, Тыва) и даже некоторые народы Поволжья.

И сейчас в этих регионах во многих случаях мы видим картину, характерную скорее для начала, чем для конца XIX в., если не считать коренного русского населения. Они также чувствуют себя ещё более обездоленными без той минимальной защиты, которую им обеспечивала коммунистическая система. Напряжённость здесь сейчас ощущается сильнее, чем в другие периоды истории. Побочным продуктом развития ситуации стало чрезвычайно разнообразие религиозных явлений. Всплыли традиционные русские секты и верования, которые существовали до русской колонизации, наблюдается огромное влияние новых религий, не говоря уже об укреплении протестантизма и католицизма.

Подготовили ли нас исследования религии в СССР, проводимые в Кестоне в течение четверти века до краха коммунизма, к тому, что мы сейчас наблюдаем? Во многих отношениях, конечно, нет, но современное разнообразие, несомненно, имеет корни. Другими словами, объективное изучение развития религии со времён хрущёвских гонений до прихода к власти М. Горбачёва отчасти подготовило нас к событиям 1990-х гг. или, по крайней мере, наметило на них.

Вновь возрождается старообрядчество и традиционное русское сектантство, многочисленны примеры развития протестантизма и католицизма и их закрепления в качестве одних из основных проявлений религиозности в России, особенно за Уралом. Но ещё в советское время на протяжении многих лет работы Кестон Колледжа к нам попадали свидетельства о жизни этих религиозных течений.

Например, баптисты, особенно «инициативники», которые не терпели никаких компромиссов с советской властью, установили контакты по всей стране для сбора и распространения информации обо всех регионах. Кестон систематически получал информацию, дающую представление о группах верующих, которые, с Божьей помощью, укрепляли веру своих братьев. Поток сведений из таких мест, как Барнаул (Сибирь), давал возможность составить подробную картину жестокого отношения со стороны местной власти, временами поступавшей совершенно безжалостно именно в этом регионе, хотя ситуацию в нём нельзя назвать нетипичной.

Когда баптистских лидеров, таких, как покойный пастор Георгий Винс, перевели в сибирские тюрьмы, они продолжали свои проповеди в ссылке и лагерях.

Баптисты в разных местах испытывали ограничения и при царской власти, поэтому неудивительно, что они вышли вперёд, когда наконец закон М. Горбачёва 1990 г. дал им полную свободу проповедовать и создавать свои организации.

Неудивительно, что появляются и другие протестантские группы. Христиане из Сибири, как назвал их Джон Поллок в своём исследовании, оказались пятидесятниками, а сами себя они называют христианами веры евангельской. Появление

этой группы из глубин Сибири у ворот американского посольства 3 января 1963 г. в первый раз вызвало всемирное изумление, а затем и испуг, когда через пятнадцать лет они нашли себе там приют. Но внимательное изучение истории религии советского периода пролило бы свет на подспудное распространение пятидесятничества на просторах России. Пятидесятничество на советской почве было привито в 1922 г. Иваном Ефимовичем Воронаевым. И нет никаких серьёзных доказательств того, что оно было уничтожено «госатеизмом». Разнообразные ветви пятидесятничества возникли не на пустом месте.

Случай с лютеранством представляет ещё больший интерес. Не надо забывать, что Лютеранская церковь официально существовала в Санкт-Петербурге с момента его основания. Лютеранами были многочисленные немецкие иммигранты, прибывшие в Россию во времена Екатерины II. Приезжий не узнал бы про это при коммунистах. Огромная лютеранская церковь, построенная на Невском проспекте напротив Казанского собора, утратила свой прежний вид и стала общественным бассейном. Многочисленные лютеране ингерманландцы также полностью потеряли свои церковные здания. Церковь, недавно отреставрированная в былом великолепии, не «внесла новое разделение» в церковную жизнь Петербурга, а восстановила *status quo*. И даже раньше, в XVII в., лютеранство проникло в Сибирь, так что не стоит удивляться тому, что оно распространяется там в 1990-х гг., особенно если учесть, что латыши, эстонцы и поволжские немцы провели там долгие годы в лагерях. Национальная культура латышей и эстонцев основывается на лютеранстве, восточные окраины Германии были благодатной почвой для Мартина Лютера.

Действительно, переселение целых народов в коммунистический период неожиданно внесло разнообразие в этническую и даже религиозную картину во многих местах. Это лучше всего проследить на примере распространения католицизма (как римского, так и восточного обряда) в Сибири. Сейчас почти в каждом городе Сибири, независимо от численности его населения, ощущается какое-то католическое присутствие. Можно без преувеличения сказать, что именно Сталин оплатил миссионерские расходы предков современных католиков.

Сотни тысяч католиков были высланы в Сибирь сразу после войны. Римокатолики из Литвы сформировали в лагерях одну из групп, которую не удалось сломить. Епископы, священники, миряне, порой даже дети хранили свою веру в исключительно неблагоприятных, почти нечеловеческих условиях. Действенность их оппозиции была осознана в 70-х — 80-х гг., когда стала выходить «Хроника Католической Церкви Литвы». Возвращение выживших в свои приходы на исторической родине послужило великим стимулом к возрождению веры в Литве. Сибирь же с их возвращением не полностью утратила зажжённое ими пламя веры. Оставались разбросанные общины католиков, включавшие поляков, иногда и ново-

обращённых русских. Польские священники путешествовали инкогнито, тайно встречались со связными и поддерживали веру, преподавая катехизис, совершая иногда крещения, венчания, отпевания.

Немного отличается судьба украинских католиков (грекокатоликов), их лидеров либо заключили в сибирские тюрьмы, либо замучили в 1946 г., когда по распоряжению Сталина были ликвидированы их церкви в Галиции. Лишь репрессии привели этих католиков в Сибирь. За тысячи километров от родины они продолжали мечтать о свободной вере на свободной Украине.

Традиционные нехристианские религии — иудаизм, ислам, буддизм — не были заметны в период коммунизма. Но отсутствие зарегистрированных синагог в европейской части России (кроме Москвы), буддистских храмов в Калмыкии совсем не означало, что эти религии были полностью истреблены: просто последователи этих вероучений были лишены возможности публичного выражения своей веры. Даже сообщения в советской прессе, не говоря уже о некоторых материалах «самиздата», доказывали, что эти религии вовсе не умерли.

В Бурятии при коммунистах был открыт только один буддистский дацан. Советская пресса, воспроизводимая в публикациях Кестона, подтверждала, что атеистическое воспитание только начало притуплять веру местного населения. Затем был арест, заключение и, в 1973 г., кончина в тюрьме выдающегося буддистского деятеля Бидия Дандарона. Его мученическая смерть вдохновила новые поколения верующих.

Так называемые советские социологи религии писали сотни статей, «доказывающих», что религия в целом вымирает, но эти статьи пестрели словом «однако», после которого приводились исключения с призывом к местным атеистам повысить эффективность работы.

Широкий доступ для миссионеров, открытый в 1990-е гг., только подчеркнул и ускорил уже развивающийся процесс. Уже в 1960-е гг. среди части русских было стремление перенимать всё американское. Они осаждали иностранцев в Москве и Ленинграде, выпрашивая джинсы или записи группы «Битлз». Среди иностранных студентов, впервые допущенных на обучение в Советский Союз, было много верующих. Стремление подражать внешнему миру усиливалось в 1970-х и 1980-х гг. Неудивительно, что и «иностранная» вера казалась привлекательной во время Горбачёва и после него. Можно было наблюдать, как выходят из катакомб Свидетели Иеговы. Социологи прибыли со своими учебниками как раз в тот момент, когда надо было срочно заменить старые истины коммунистической идеологии. Пригласили американских протестантов с программой обучения, которую в начале 90-х гг. радушно приняли в сотнях школ.

Индийская религия казалась привлекательной до того, как в 1980-х гг. появились первые последователи Хари Кришны. Задолго до этого Советский Союз

оказался под влиянием восточного мистицизма Рериха. Даже Ленин был высокого мнения о Николае Рерихе (1874—1947), но тот напрасно привёз горсть земли с Гималаев на могилу вождя. Я был на выставке Рериха в 1959 г. в Москве, она вызвала огромный интерес, очереди стояли вдоль всего манежа. В современной России почитание Рериха чрезвычайно распространено (его цитирует даже президент В. В. Путин).

Во времена Брежнева наблюдались и более необычные верования — оккультизм, НЛЮ, языческие верования; увлекался ими даже сам глава КПСС. Полностью не вымерло традиционное национальное язычество среди народов Сибири. Есть сведения, что в Восточной Сибири с падением царского режима вновь появились тотемные столбы. Советский режим, естественно, хотел разрушить их, в некоторых местах на них устанавливали бюст Ленина, а у подножия продолжались возлияния; компромисс, похоже, устраивал всех.

Подводя итог, можно сказать, что исследователей религии в России удивляет и разнообразие, и размах. Вряд ли найдётся хоть один район, где не было бы протестантов, католиков, новых верований с русскими корнями, какого-нибудь миссионерского влияния. Современная Россия — страна многих вероисповеданий, но такой она и была довольно длительное время. Любой, кто хотя бы немного соприкасался с религиозной жизнью России, не согласится с Московским патриархатом, от имени которого митрополит Смоленский Кирилл заявляет, что Россия — православная страна и никакая другая церковь или христианская секта не приживается на русской почве. В ноябре 1996 г. на конференции Всемирного совета церквей Кирилл сказал: «То, что происходит в России и других странах бывшего „Восточного блока“, можно назвать вселенским несчастьем конца двадцатого века... Миссионерство, распространившееся в России и других республиках бывшего Советского Союза, зашло в тупик. Но из него можно выйти. Надо... создать миссию, основанную на основополагающем принципе раннего христианского богословия — на принципе поместной церкви. Он предполагает, что церковь данной местности полностью ответственна за свой народ перед Богом. Усилия миссионеров из-за рубежа в каждой местности следует направить на поддержку и помощь местной церкви или церквей... Сектанты и раскольники продолжают разрушать единство церквей»¹.

Миссионеры любого вероисповедания сеют зёрна в хорошо подготовленную российскую почву. Но не стоит отрицать, что ещё велики и шрамы, оставленные «госатеизмом». Может быть, пройдёт лет сто, прежде чем они полностью затянутся. Может быть, они не затянутся совсем. Однако многое изменилось за десять

¹ Metropolitan Kirill. Gospel and Culture // Proselytism and Orthodoxy in Russia: The new war for souls / Ed. J. Witte, M. Bourdeaux. — Orbis books, Maryknoll. New-York, 1999. P. 75.

лет после краха коммунизма, мы видим совершенно другую картину, но, как говорилось выше, она не возникла ex nihilo.

Энциклопедия

Новые времена — новые задачи. В советское время главной, можно сказать, всепоглощающей целью Кестона была защита от преследований верующих в СССР. Теперь, когда российское государство и российское общество становятся относительно свободными и терпимыми, наше внимание всё в большей степени начинают привлекать не только правозащитные, но и чисто исследовательские задачи. Кестон, благодаря многолетнему мониторингу положения с правами верующих, оказался подготовлен к изучению религиозной ситуации в России лучше многих других исследовательских центров на Западе.

Мы поставили перед собой достаточно амбициозную задачу — составить максимально подробное и объективное описание современной религиозной ситуации в каждом регионе России, а также показать идейное лицо всех существующих религиозных организаций.

Даже если бы исследование задумывалось в XIX в., многие отдалённые районы были бы недоступны. В коммунистический период они были бы недоступны по политическим причинам. Да и во времена М. Горбачёва местная бюрократия помешала бы исследователям осуществить такой проект. В 1980-е гг., даже если такая работа и была бы возможна с политической точки зрения, не было подготовленных специалистов, способных выработать совершенно новую методику исследований. Коммунисты готовили атеистов, а не объективных социологов.

Конечно, за эту работу можно было бы взяться и раньше — например, в 80-е гг., но в ней почти не было бы сведений, собранных на местах. Можно было бы собрать информацию из различных источников, официальных и неофициальных, атеистических и религиозных, из любого попавшегося под руку материала, но она не была бы систематизированной.

Но мы не хотели основывать свою работу на отрывочных, часто непроверенных сведениях и слухах. В наших планах было провести работу на местах — опросить религиозных лидеров, представителей власти, ответственных за связи с религиозными организациями, журналистов и на основе этого создать описание религиозной жизни России. Этот план получил условное название «Энциклопедия современной религиозной жизни России».

В середине 90-х гг. сотрудникам Кестонского института довелось познакомиться с московским социологом Сергеем Филатовым, который уже до нашего знакомства по своей инициативе начал работу, очень близкую по задачам и методам той, которую запланировал Кестонский институт. В результате Кестонский

институт скооперировался с Филатовым, который возглавил исследовательскую работу в России. Он создал постоянную команду исследователей, которая к концу 1998 г. состояла из Романа Лункина, Людмилы Воронцовой, Александры Стёпиной, Владимира Пореша, Владимира Нехотина, Анастасии Струковой, Бориса Кнорре и Михаила Рощина¹.

Самые опытные английские специалисты из Кестона также участвовали в нескольких экспедициях. Они внесли свой вклад в работу — не меняя её задач, а присоединяясь к уже сложившейся схеме.

Серьёзным дополнением к собранному на основе интервью материалу послужил анализ многочисленных религиозных и научных изданий, консультации специалистов.

Фактически работа началась с самостоятельных исследований Сергея Филатова, проводимых в начале 1990-х гг. Работа по кестонскому проекту началась в 1998 г., и это начало совпало с первой за всю историю возможностью создать такую энциклопедию. Было опасение, что доступ к информации ограничится, когда был отменен либеральный закон М. Горбачёва о свободе совести и осенью 1997 г. принят закон, ограничивающий права религиозных меньшинств. Но русская группа, которая всегда работала открыто, смогла попасть во все районы и с блеском справилась со стоявшими перед ней задачами. Здесь, наверное, можно порассуждать о том, что в будущем двери могут опять закрыться, особенно если закон Б. Н. Ельцина 1997 г. будет строго соблюдаться, распространяя в провинции атмосферу репрессий. Новый закон вызвал возрождение некоторых несправедливых ограничений прав религиозных меньшинств, но он ни в коей мере не смог ограничить многообразие религиозной жизни, зафиксированное в этой работе.

В настоящее время работа близится к финалу. Авторы проекта описали религиозную жизнь в 78 субъектах Федерации (не подверглись исследованию лишь 11 автономных округов и автономных областей), описано также нынешнее состояние сотен религиозных объединений. Очевидно, что подобная работа не может быть исчерпывающей и в ней наверняка (несмотря на все усилия авторов) есть какие-нибудь ошибки и неточности. Я, как и мои русские коллеги, буду признателен исследователям, которые дополнят, улучшат и исправят текст «Энциклопедии». Сейчас, в начале 2002 г., близится издание «Энциклопедии» на английском и русском языках. «Энциклопедия», без сомнения, представит интерес для англоязычных читателей, но это не английский проект, несмотря на национальность его директора (автора этих строк). В первую очередь это работа русских и для русских.

¹ На ранних этапах в проекте также участвовали Наталья Кигаи, Александр Меленберг, Валерий Никольский, Антон Прокофьев, Александр Щипков. По разным причинам они покинули исследовательскую команду до завершения работы. — Прим. ред.-сост.

Данный сборник статей представляет собой своего рода научно-аналитическое преддверие к предстоящей публикации «Энциклопедии». Разработчики проекта не только собирали материал, но и пытались социологически и культурологически его осмыслить. Плод этой рефлексии — настоящий сборник статей. Темам некоторых статей ранее были посвящены публикации в журналах «Дружба народов», «Religion, State and Society», «Иностранная литература», «Истина и жизнь», «Вопросы философии». Однако в данном сборнике представлен не только новый материал по этим темам, но и дано более глубокое его осмысление.

В заключение я прежде всего должен засвидетельствовать почтение и выразить глубокую благодарность Сергею Борисовичу Филатову, который благодаря своему упорному характеру довёл русскую часть проекта до конца.

ПРОБЛЕМА СВОБОДЫ РЕЛИГИИ В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ¹

Самый заметный драматический поворот в постсоветской России наступил в сентябре 1997 г. с принятием закона, формально восстанавливающего государственный контроль над религиозной жизнью. Однако при более близком рассмотрении понятно, что настоящий поворот произошел за два-три года до этого. Свобода религии в России стала отступать по крайней мере с 1994 г., по мере того как губернские и федеральные власти всё грубее и грубее игнорировали положения, обеспечивающие эту свободу по закону 1990 г. и Конституции 1993 г. Закон, принятый в 1997 г., действительно усилил эту тенденцию, но на практике не в той мере, в какой мог бы. В конце 2000 г. на память приходит старый афоризм: «Спасение России в плохом соблюдении законов».

В конце 2000 г. можно сказать, что у россиян гораздо меньше религиозной свободы, чем в начале 1990-х гг., но гораздо больше, чем у китайцев или у самих же россиян в 1970-х — начале 1980-х гг. За очень редким исключением, никого не сажают в тюрьму лишь за организацию религиозного собрания или за обучение на дому. (Только в очень редких случаях милиция препятствует мусульманам и незарегистрированным баптистам-«инициативникам» совершать богослужения на дому, но и они обходятся без длительных тюремных заключений, как было во времена Брежнева.) Публичная демонстрация религиозной веры или предпочтение венчания светской свадьбе не препятствуют поступлению в университет и не приводят к увольнению с работы. (Мусульмане часто говорят, что стали жертвами дискриминации, но почти всегда это происходит скорее из-за их этнической принадлежности, чем из-за вероисповедания.)

Страницы светских газет открыты для статей, дружелюбно настроенных к религиозным верованиям; религиозные книги и периодические издания, отражающие широкий спектр богословских идей, свободно продаются в киосках и магазинах, их можно заказать по почте. Везде, кроме самых отдалённых деревень, можно купить и даже достать бесплатно Библию и Коран. Количество дей-

¹ Перевод с английского Нины Беляковой.

ствующих церкви, молельных домов, мечетей и синагог значительно превышает цифры 1980-х гг.

Тем не менее с середины 1990-х гг. российские власти ставят всё больше и больше искусственных барьеров религиозным меньшинствам, которые хотят отпраздновать религиозные обряды свободно, а не за закрытыми дверями своих домов. Эти барьеры часто не связаны конкретно с законом 1997 г. или с другими законами, но сам закон действует на власти, особенно местные, как неофициальный «сигнал», разрешающий дискриминацию определённых типов религиозных организаций.

Например, в начале 1990-х гг. общественные здания часто сдавались любому, кто мог за них заплатить, под шахматный клуб, выставку компьютеров, коммерческие курсы английского языка. Аренда таких зданий религиозными организациями была обычным делом, но в последние годы они всё чаще сталкиваются с сопротивлением на местном уровне. Всё чаще и чаще местные бюрократы говорят представителям религиозных меньшинств, особенно протестантам, что для проведения религиозных богослужений в таком здании им необходимо получить разрешение от местного православного священника. Это явное нарушение Конституции и закона 1997 г., причём совсем не такого либерального, как закон 1990 г.

Распространяется также религиозная дискриминация по отношению к военнослужащим, к представителям других государственных структур. Это находит выражение в бюджетном финансировании и других формах государственного предпочтения одной конфессии за счёт других. Московский Патриархат подписал специальные соглашения о сотрудничестве с государственными министерствами обороны, внутренних дел, образования и другими, а для остальных конфессий такие соглашения остаются лишь теоретической возможностью.

Итак, Русская Православная Церковь *de facto* стала государственной. С точки зрения прав человека это, может быть, и не столь важно. Многие западноевропейские страны, например Норвегия, имеют государственные церкви, получающие государственные субсидии, и в то же время они предоставляют религиозным меньшинствам полную свободу вероисповедания и отправления религиозных культов. Однако тем, кого касается действие закона, следует всё-таки обратить внимание: в российской Конституции ясно записано, что в стране нет официальной государственной церкви и что все религиозные ассоциации равны перед законом. Последнее положение очень важно: на самом деле оно сильнее, чем любое соответствующее положение американской Конституции. Фраза «все религиозные ассоциации» означает не только тот факт, что, скажем, иудаизм и христианство равны перед законом, но и то, что каждая еврейская синагога и каждый христианский приход, как и община любой другой конфессии, с точки зрения государства равны. Однако на практике в России сейчас этот принцип грубо нарушается.

Если бы эти нарушения касались только такой символической деятельности, как, например, участие Патриарха Московского в инаугурации президента, не было бы серьёзных оснований для беспокойства. Но наблюдающееся в последнее время возрождение государственного вмешательства в религиозную жизнь приобретает угрожающую форму с возрождением *de facto* бывшего советского органа — Совета по делам религии. Во время поездок по регионам представителей из Кестона больше всего поражает следующее: по прибытии в административный центр они спрашивают: «Кто „уполномоченный“?» Почти каждый знает, что это означает. Сейчас сама должность не называется «уполномоченный», она имеет название что-то вроде «советник губернатора по вопросам сотрудничества с религиозными организациями». А «уполномоченные» старого Совета по делам религии были лет пятнадцать назад, их обязанности заключались в регулировании религиозной жизни в интересах атеистического государства. Очень часто на местах мы видим, что современные должностные лица, ответственные за отношения церкви и государства, — это те же самые люди, которые в 1980-х гг. были местными «уполномоченными» старого Совета по делам религии. Мы видим те же сети, возвращающиеся под другими названиями.

Но картина не только чёрно-белая. Одни местные должностные лица используют своё положение на благо религиозной свободы и добрых отношений между большими и малыми конфессиями. Другие этого не делают. На местах наблюдается чрезвычайное разнообразие — самый удивительный феномен современной России — не только в религиозной жизни, но и в других сферах. Основные события сейчас происходят в провинции. В некоторых областях, например, в Белгородской и Ульяновской, положение даже хуже, чем можно было ожидать, зная жёсткие положения законов. Но есть и настоящие острова свободы, такие, как Самара и Поволжье, — там прекрасные отношения между местным православным епископом и католическим священником, а губернатор действительно проводит политику терпимости.

Совершенно очевидно, что основной результат развития России 1990-х гг. — децентрализация, перенесение значительных полномочий управления из Москвы в регионы. Россия, бывшая одной из наиболее гиперцентрализованных политических структур мира, наконец становится «Федерацией» не только на словах, но и на деле. В религии, как и в других сферах, этот процесс происходит диким, бандитским образом, с нарушением законов и Конституции, но в результате Россия становится больше похожей на «нормальную» страну, чем на восточного деспота.

Понятно также, что одной из основных целей Президента В. Путина является поворот от децентрализации. Сейчас, в конце 2000 г., невозможно предугадать, удастся ли ему это сделать. Последователи Путина утверждают, что передача власти в 1990-х гг. из Москвы в регионы на практике оказалась передачей власти

от руководителей, которые поддерживали реформы, руководителям, которые скорее были настроены против них. Даже принимая во внимание этот аргумент, всё же можно допустить, что передача власти из Москвы в регионы могла бы привести не только к плохим результатам. Действительно, история не знает ни одного примера свободно управляемой страны, равной по территории России, которая не была бы какой-либо децентрализованной федерацией.

Децентрализация России в последнее время во многих случаях привела в усилению местных диктаторов, но она также дала возможность приобрести сравнительный опыт, возможность идти путём проб и ошибок. Россияне могут сравнить опыт тех губерний, которые применяют государственно-полицейские методы в отношении меньшинств, с опытом губерний, которые таковых не применяют. Именно этот опыт, а не брюзжание западных политиков, поможет им самим понять, приносит ли пользу открытое подавление религиозных меньшинств духовному здоровью Православной Церкви или нет. Пока, очевидно, нет.

В общем ясно, что свобода религии, как и другие свободы в России, сокращается. В ретроспективе понятно, что свобода религии в 1990-х гг. на практике была вызвана не законом 1990 г. и не Конституцией 1993 г., а скорее суматохой и хаосом, которые не позволили российской элите управлять ситуацией твёрдой рукой. Бесконтрольности того периода пришёл конец, в результате за последние пять лет свобода религии сократилась. В 1994 г. в Туле, за 320 километров от Москвы, был принят первый закон, ограничивающий свободу религиозных меньшинств. За последние годы примерно в трети российских губерний были приняты подобные законы; затем в законе 1997 г. федеральное правительство провело чёткую грань между первостепенными «религиозными организациями» и второстепенными «религиозными группами», у которых гораздо меньше прав.

Закон 1997 г. открыто декларирует предпочтение религиозных объединений, просуществовавших более пятнадцати лет и поддерживающих хорошие отношения со светским государством. Если бы этот закон соблюдали строго, то объединения, просуществовавшие менее пятнадцати лет, не имели бы даже таких элементарных прав, как право печати религиозной литературы или право заниматься обучением. Так, в законе сказано, что должностные лица должны считать 1985 г. отправным для разрешения регистрации или перерегистрации. В тот год Россия, разумеется, ещё была под властью монопольной и диктаторской Коммунистической партии, которая открыто подавляла всю религиозную жизнь. Если бы правительство действительно хотело продемонстрировать отказ от советских традиций, то не выбрало бы для отсчета 1985 г., скорее оно вернулось бы к временам до 1917 г. В своей основе и в деталях закон 1997 г. подтверждает и частично восстанавливает положения, регулирующие отношения церкви и государства во времена Брежнева. Несмотря на заверения защитников закона,

рассуждающих о вековых русских традициях, закон 1997 г. не средневековый, а советский.

Если бы закон 1997 г. строго соблюдался, то не разрешалась бы ни одна иностранная миссия, у которой не было бы пятнадцатилетнего стажа работы в России. Не было бы полной свободы и ни у одного из сотен приходов Римской Католической Церкви, возрождённых с конца 1980-х, за исключением двух, легально действовавших в Москве и Санкт-Петербурге до 1985 г. В отличие от протестантов, римские католики не арендуют помещения для молений на несколько часов в неделю. Они, как и православные, предпочитают молиться в своих собственных священных храмах, преимущественно в старых церквях, построенных до 1917 г., которые были отобраны большевиками. Постсоветское государство возвратило некоторые из этих церквей возрождённым католическим приходам, но многие до сих пор находятся в государственной собственности. В последние годы власти всё меньше склонны отдавать эти католические церкви их законным владельцам. Например, никакого результата не принесла католикам попытка восстановить Церковь Петра и Павла в Москве, тогда как Московская Зачатьевская церковь была им возвращена, поскольку там они начали действовать раньше и приложили больше усилий. Но если бы кампания по возвращению Зачатьевской церкви, которая началась в конце 1980-х гг. и завершилась только в 1996-м, началась сейчас, вряд ли и она была бы успешной.

Справедливости ради надо отметить, что и православные сейчас сталкиваются с подобной проблемой. Если православную церковь занимает какое-то светское учреждение, поддерживающее хорошие отношения с местными властями, православный епископ может и проиграть битву за возвращение законной собственности своей епархии. Разница только в том, что у православных священников обычно есть свои политические связи, и они у них лучше, чем у католиков. Но в обоих случаях верующие ведут борьбу, которая вряд ли была бы возможна в государстве, провозгласившем курс на решительный отказ от законов своего тоталитарного прошлого.

Наиболее показательный пример истинного действия закона 1997 г. — отношение государства к старообрядцам. Эта конфессия, без сомнения, является самой русской формой христианства. Она возникла в результате раскола Русской Православной Церкви в XVII в.; старообрядцы существуют только в России и в местах, куда они попали вместе с русскими иммигрантами. Если бы закон действительно, как утверждают его защитники, защищал традиционные русские религии от привнесённых, таких, например, как кришнаиты и мормоны, то у старообрядцев не было бы никаких проблем. Но на самом деле проблемы есть. Летом 1997 г., когда католики и баптисты сомневались, именно старообрядческий митрополит Алимпий отказался идти на компромиссы в связи с предлагаемым зако-

ном. Он знал, что закон будет только продолжением вековой московской политики нападок на старообрядцев.

Одна из наиболее обнадёживающих достопримечательностей современной Москвы — это триумфально отреставрированная Казанская церковь на Красной площади. Эта церковь была полностью разрушена при Сталине, но русские реставраторы сохранили подробные планы, и теперь она полностью реконструирована такой, какой была в XVII в. К сожалению, у этой истории есть и тёмная сторона: у церкви украден колокол.

Этот колокол принадлежит старообрядцам: богатая купеческая семья подарила его самому большому старообрядческому собору в Москве в начале XX в. Он был конфискован советским государством, хранился в течение многих десятилетий при советском правительстве и, наконец, в 1993 г. был «возвращен» Московскому Патриархату, который никогда не был его законным владельцем. Теперь и церковные, и государственные деятели отказываются поступить по справедливости.

Колокол Казанской церкви — это только один из предметов, украденных у старообрядцев, которые в конце концов оказались у Православной Церкви. В других случаях иконы, украденные у старообрядцев обычными преступниками и обнаруженные таможенниками или городской милицией, передавались Московской Патриархии. Когда обсуждался закон 1997 г., старообрядцы хотели включить пункт, требующий при возвращении украденной собственности проводить независимую экспертизу для определения конфессии, которой она принадлежит. Московский Патриархат выступил против этого предложения, и оно было отклонено.

Другим важным положением закона 1997 г. является отказ верующим, во всяком случае формальный, в элементарных правах на свободу слова, гарантированную всем другим гражданам. В нем подчёркивается незаконность «раздувания религиозных разногласий» без определения того, что подразумевается под «разногласиями». Строго говоря, это положение можно было бы использовать, чтобы признать незаконным любое публичное высказывание, подвергающее сомнению догмы религиозного большинства, — например, проповедь баптистского пастора, выражающую несогласие по поводу отношения к иконам в православном богословии. Этот пример может показаться надуманным, но именно это положение действительно было использовано в кабинете московского общественного прокурора при попытках расправиться со Свидетелями Иеговы. По мнению бюрократов, это религиозное объединение раздувает конфликт, распространяя книги и брошюры, доказывающие, что их вера справедливая, а другие ошибочные. Если этот случай станет прецедентом, то данное положение можно с успехом применять против любой религиозной конфессии, которая претендует на абсолютную истину, включая и Православную Церковь. Православные защитники закона 1997 г., похоже, не понимают, как эффективно его можно повернуть

против них самих, если к власти в России вернётся воинствующая антирелигиозная партия.

Закон 1997 г. удивительным образом повлиял, по крайней мере в первые два года после принятия, на отношение к иностранным миссионерам. В парламентских дебатах по принятию закона явно звучали национализм и неприязненное отношение к иностранцам, то же можно сказать и о самом законе. Если бы закон исполнялся буквально, то иностранные протестантские миссионеры не пользовались бы такой же свободой действий в России, как российские. Но на практике часто бывает наоборот. С конца 1997 г. до конца 1999-го должностные лица исполняли закон так, что он оказывался более строгим для сект баптистов и пятидесятников, возглавляемых русскими пасторами, чем к миссиям, основанным американцами. На практике решающую роль часто играет не буква закона, а старинный русский обычай окружать иностранцев гостеприимством и попираť свой собственный народ.

Однако в конце 1999 — начале 2000 г. ситуация стала поворачиваться в другую сторону. Тщательное исследование, проведённое Джералдин Фейган из Кестонского института, показало, что к середине 2000 г. возросло количество отказов западным миссионерам в визах и других ограничений свободы действий на территории России. Особенно это касалось независимых миссионеров, не связанных с крупными, централизованными церковными организациями и не имеющих сильной поддержки в Вашингтоне. Однако иностранные миссионеры в целом по-прежнему встречали меньше ограничений, чем российские протестанты.

Другим изменением ситуации в 2000 г. стало возвращение тенденции середины 1990-х гг., которая усилилась с принятием закона 1997 г., но, казалось, приостановилась в 1999: стабильное ограничение свободы религии в целом. После 1994—1998 гг. только в 1999 г. российские верующие не чувствовали в декабре больше ограничений, чем в январе. Если даже свобода религии и не расширялась, то она, по крайней мере, прекратила ограничиваться. В конце 2000 г. предшествующий год кажется аномалией, короткой паузой в длительном развитии тенденции к сокращению свободы как в религиозной жизни, так и в других сферах.

В марте 2000 г. средства массовой информации широко освещали подписание В. Путиным закона, продлевающего срок перерегистрации религиозных организаций. Это казалось шагом новой администрации в пользу свободы религии. Но на деле это была обычная поправка, поддержанная Московским Патриархатом и мусульманскими лидерами и основательно лоббированная религиозными общинами, организованными *de facto*. Тысячи православных и мусульманских общин не смогли закончить перерегистрацию, предусмотренную законом 1997 г., просто потому, что было, как всегда, трудно пройти сложные бюрократические процедуры. Срок был продлён — главным образом по просьбам религиозных общин

с прочными политическими связями, и это не имеет никакого отношения к свободе религии.

Средства массовой информации уделили гораздо меньше внимания пунктам, касающимся религиозной жизни, в пространном указе о новой политике национальной безопасности, подписанном В. Путиным 10 января 2000 г. и явившемся одним из самых первых официальных документов его правления. Новый указ подчеркивал «негативное влияние» иностранных миссионеров, представляющее угрозу национальной безопасности России.

Неудивительно, что в 2000 г. положение иностранных миссионеров стало ухудшаться. Хотя общая ситуация оставалась подвижной и многие крупные религиозные организации пользовались широкой свободой действия, наметилась чёткая тенденция. Западные миссионеры (также как и западные журналисты, как показал арест корреспондента радио «Свобода» зимой 2000 г.) не могли уже безоговорочно пользоваться большими правами, чем их российские собратья. Эта ситуация могла бы быть благоприятной для сторонников свободы религии, если бы она означала, что русские получили большую свободу, но она означала только, что ограничена свобода иностранцев.

Но, как отмечалось выше, неприязненное отношение к иностранцам — не единственное и не самое важное ограничение свободы религии. Весной 2000 г. произошёл серьёзный конфликт в общине русских евреев: два соперника оспаривали право занять пост главного раввина в России. Один из них — еврей, родившийся в Сибири и проживший всю жизнь в России. Другой — гражданин США итальянского происхождения, переехавший в Россию в 1990-х гг., получивший российское гражданство только в 2000 г. и даже плохо говорящий по-русски. Вместо того чтобы поддержать русского, Кремль поддержал американца. То обстоятельство, что родившийся в России раввин Адольф Шаевич был союзником Владимира Гусинского, оказалось сильнее национализма. По иронии судьбы Шаевич был горячим сторонником авторитарного закона о религии 1997 г., но для Путина и его окружения этого оказалось явно недостаточно.

Такое грубое вмешательство государства во внутреннюю жизнь общины русских евреев поражает ещё сильнее, если учесть, что в законе 1997 г. иудаизм особо отмечается как «традиционная религия» в России. Гарантия закона и Конституции 1993 г. в отношении религиозных меньшинств на практике недостаточно осуществляется, даже тогда, когда эти меньшинства являют собой этнические конфессии, не представляющие угрозы для Московского Патриархата.

Иудаизм — не единственная подобная конфессия. Надо принять во внимание и ислам, который, разумеется, не является моноэтнической конфессией в своём учении, но который, как оказалось, не привлекал и не старался привлечь к себе большого количества русских. Также как евреи и христиане, мусульмане поняли,

что не могут рассчитывать на формальные гарантии свободы религии в постсоветской России. Мусульмане испытывают на себе меньше нарушений религиозных прав, чем протестанты или римские католики, но есть и значительные исключения.

Одно из грубейших нарушений свободы религии в России за последние годы было направлено против мусульман. Оно произошло в Казани, столице Татарстана, населённой примерно поровну татарами, предки которых традиционно были мусульманами, и славянами — потомками православных. Президент Республики Татарстан решил, что Муфтий, высшее духовное лицо мусульман, слишком самостоятелен. Муфтий часто конфликтовал с президентом по поводу нежелания государства возратить мусульманам мечети и предметы культа. Поэтому президент организовал кампанию против Муфтия. Его администрация сказала имамам — руководителям местных исламских общин, — что если они хотят и впредь получать субсидии на отопление и электричество в своих зданиях, если они хотят, чтобы государство оплатило их поездку в Казань на конгресс, на котором будут выборы нового Муфтия, им следует правильно голосовать на этом конгрессе. Таким образом, при помощи кнута и пряника, президенту удалось избавиться от независимого мусульманского деятеля и поставить на его место своего кандидата. Вашингтон и другие западные столицы, интересующиеся положением религии в России, в основном умолчали об этом эпизоде, хотя можно не сомневаться, что они отреагировали бы по-другому, если бы это касалось высшего духовного лица римских католиков, протестантов или евреев.

В Ставрополе городские власти пошли ещё дальше, чем в Татарстане: они не просто поддержали одну мусульманскую общину, выступающую против другой, но и устроили гонение на мусульман вообще. Городская милиция устраивала рейды по местам, арендованным мусульманами для молений, вынуждая их всех уйти в подполье.

К сентябрю 2000 г. наблюдались признаки перенесения борьбы между двумя еврейскими общинами на провинциальный уровень и превращения их в конфликты за контролирование отдельных синагог. Один из раввинов сообщил представителю Кестонского института, что местные губернаторы и мэры решают вопрос о поддержке того или иного кандидата в зависимости от того, кто сколько предложит денег. Это лишь одно из подтверждений того факта, что вопросы религиозной жизни и религиозной свободы, как и многие другие проблемы в сегодняшней России, неразрывно связаны с проблемой коррупции.

В отличие от национализма, коррупция — это игра, в которую иностранцы могут играть так же хорошо, как и русские, даже лучше — у них больше денег. Закон 1997 г. с его запутанными положениями, предоставляющий светским должностным лицам возможность действовать по их усмотрению, открыл прекрасные возможности для прямого и скрытого взяточничества. В 1998 г. в Хакасии

представитель Кестона несколько раз разговаривал с официальным лицом, ответственным за отношения между государством и церковью; он откровенно сказал, что его коллеги в других областях с радостью принимают взятки, например бесплатные заграничные поездки, в обмен на благосклонное отношение к иностранным миссионерам.

В прошлом году в штате Юта состоялась конференция, посвященная свободе религии. Как ни странно, среди почётных докладчиков оказался один из наиболее агрессивных представителей из России, занимающийся вопросами урегулирования отношений между церковью и государством в одном из регионов. Ему первому удалось совсем изгнать американского миссионера-баптиста. Он получил бесплатную поездку в Америку, проживание в гостинице класса люкс в течение нескольких дней и возможность выступить в качестве независимого учёного с защитой закона 1997 г. Его хозяева-мормоны имеют хорошие связи с официальными кругами в конгрессе и в государственном департаменте, занимающимися баптистскими миссиями, но они даже не предупредили их, что пригласили русского представителя, и, уж конечно, не спросили совета о том, как повлиять на его поведение по отношению к баптистам. Нечего и говорить, что этот чиновник больше не препятствовал мормонам в своей области и ещё раз убедился, что может пользоваться тактикой «разделяй и властвуй» в отношении религиозных меньшинств.

Этот эпизод показал, что мормоны в некотором роде инициативнее других конфессий в России. Так, исследователи Кестона ещё не встречали ни одного мормонского миссионера, который бы не изучал серьёзно русский язык, в отличие от миссионеров многих других западных конфессий. Случай в Юте является тревожным сигналом для российских чиновников. Покупка особого отношения к своей религиозной конфессии — это крайнее проявление чрезвычайно серьёзной проблемы.

Вызывает беспокойство ещё одна тенденция, развивающаяся в 2000 г. Нарастание официальных ограничений по отношению к баптистам-«инициативникам». Это стойкие независимые протестанты, которые упорно отказывались от компромиссов с советской властью в обмен на официальную регистрацию. В начале 1960-х гг. они откололись от наполовину образованного Союза Баптистов после того, как он уступил советским властям в таких вопросах, как религиозное обучение детей. По сей день «инициативники» отказываются даже подать заявление на официальную регистрацию: они считают, что современное российское правительство такое же безбожное, как и большевики, и что настоящие христиане не должны идти с ним ни на какое официальное соглашение. Это не значит, что они революционеры, они просто хотят, чтобы их оставили в покое.

Богословские взгляды «инициативников», может быть, и экстремальны, но они не представляют никакой угрозы для социально-политической стабильности;

напротив, они послушные граждане, дисциплинированные и работающие. В России они не новички, как мормоны или кришнаиты; баптисты существуют в России более 130 лет. Они прекрасно иллюстрируют противоречие между российской Конституцией 1993 г. и законом о религии 1997 г. Конституция гарантирует широкую свободу, а закон о религии 1997 г. переводит на второстепенное положение религиозные организации, которые не поддерживали отношений с советским режимом. Если бы этот закон 1997 г. исполнялся буквально, то незарегистрированные «религиозные группы», например «инициативники», не имели бы права распространять книги и брошюры или организовывать собрания.

В действительности почти по всей России в 1990-х гг. власти не мешали «инициативникам» пользоваться конституционным правом проповедовать и провозглашать свои религиозные учения. Но в 2000 г. стало нарастать число конфликтов. Вот только один из примеров: в августе 2000 г. в мордовском поселке Комсомольский местная милиция разогнала «инициативников», собравшихся на молитву. Советник правительства Мордовии по делам религии сказал представителям Кестона, что закон не предусматривает защиту незарегистрированных религиозных организаций, и милиция может предпринимать против них любые действия.

Сейчас, в конце 2000 г. президент В. Путин всё ещё отличается гибкостью и может либо ускорить тенденцию к ограничениям, либо попытаться её изменить. Можно было надеяться, что он использует свободу религии в качестве одного из пунктов своей кампании по ограничению власти губернаторов; он мог бы объявить себя защитником свободы, а губернаторов её врагами. Он мог бы попытаться одновременно поддерживать свободу для верующих и ограничивать её для журналистов — это хоть и противоречиво, но не исключено. Ещё одним столь же вероятным сценарием может быть «советизация» Конституции 1993 г. — её постепенное превращение в декларацию бессмысленных «прав», постоянно нарушаемых на практике. Конечно, это просто было бы продолжением процесса, который начался задолго до того, как Путин занял своё место.

А может быть, последующие поколения россиян строго осудят правление Бориса Ельцина как время псевдореформ и не пощадят «ельцинскую Конституцию». Уже в конце его президентства многие считали, что этот документ включает слишком много положений, скорее защищающих политические интересы самого Ельцина, чем закладывающих основы действительно свободного, справедливого и соблюдающего законы государства. Общественная дискредитация этих положений может привести и к дискредитации других, включая замечательные гарантии свободы религии. В конце XX в. свобода совести в России всё ещё далека от гарантии.

ПРАВОСЛАВИЕ ПО-ПОМОРСКИ И ПО-НОВГОРОДСКИ

Светлой памяти Марфы Борецкой посвящается

Во времена крещения Руси и возникновения русской государственности сформировались два типа русского менталитета, два типа религиозного сознания — Центральной (со временем — Московской) Руси и Руси Северо-Западной — Новгородской. Это две половинки, составляющие первоначальную «Святую Русь», которая породила большинство древних святых, чудотворных икон, ранних, прославленных великими аскетическими подвигами монастырей. Здесь были созданы почти все шедевры средневекового церковного искусства. Светская история этой изначальной Святой Руси неразрывно связана с историей церковной и в какой-то степени сакрализована.

Итак, на раннем этапе русской истории существовало (используя выражение, часто употребляемое ныне совсем по другому поводу) «два лёгких» средневековой русской души. История, казалось бы, вынесла свой приговор новгородской традиции. Московские порядки жёсткого авторитаризма, «симфонии» автократора и послушной ему церковной власти стали общероссийской нормой. Общепринятая концепция российской истории и в царские, и в советские, и в постсоветские времена утвердила в народном сознании представление о «прогрессивности» и благотворности для России московской политики «собираания земель» и утверждения централизованного авторитарного государства. Победа Москвы над Новгородом («новгородскими боярами-предателями»¹) в общепринятом мнении — это «победа России». Даже в самом Новгороде уже в допетровскую эпоху под влиянием Москвы стали почитать князя Александра Невского, которого

¹ Среди архангельской и новгородской интеллигенции в последние годы пользуется популярностью точка зрения историка Я. Лурье, пришедшего в результате анализа летописных источников к выводу о том, что никакого сговора между Новгородом и Литвой не было, как не было и связей с униатской церковью. Основное доказательство — полное отсутствие подтверждений этому сговору в литовских архивах. Клеветнические обвинения Новгорода в приверженности к латинству и в сговоре с Литовским княжеством должны были оправдать разгром Новгорода москвичами, выступившими против новгородцев, «яко на иноязычник и на отступник православия» (Лурье Я. С. Две истории Руси XV века: Ранние и поздние, независимые и официальные летописи об образовании Московского государства. М., 1994. С. 123—143).

новгородцы в своё время изгнали с княжеского престола за своеволие, а не легендарную посадницу Марфу Борецкую, избранную теми же новгородцами, чтобы отстоять свободу Великого Новгорода от московской экспансии.

Что же представляла собой эта задавленная Москвой Северо-Западная духовная традиция, как долго она сохранялась?

До середины XV в. громадные пространства, включающие современные Новгородскую, Ленинградскую, Мурманскую, Архангельскую области, Карелию и Коми, находились под политическим, экономическим и, что для нас наиболее важно, под церковным управлением Новгорода. Кроме того, ареной борьбы между Новгородом и Москвой в XIV—XV вв. была территория нынешней Вологодской области, где на самом раннем этапе русской истории также было сильно новгородское влияние.

В Новгороде складывались традиции, которые были намного древнее московских, и именно они формировали самосознание всего русского Севера в младенческий период становления его общественной и церковной жизни. Новгород идеологически и социально-политически оформил северорусское своеобразие, которое после порабощения Новгорода Москвой уже не имело ни своих идеологов, ни развитых политических институтов.

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

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

Разгром Новгорода москвичами и целенаправленная политика искоренения его традиций, распространение крепостничества в новгородской земле сделали его, казалось бы, одним из рядовых городов Московского царства, а затем и

Российской империи. Но новгородские традиции сохранились на окраинах бывшей республики.

Новгородские духовные и политические ценности удачно вписывались в социально-экономические и географические особенности жизни Севера. Для подчиненных ему земель Новгород Великий представлял «эталонным» городом, поэтому существо новгородской колонизации северных земель можно определить как «сакрализацию „новой земли“, перенесение на неё благодатных свойств, ценностей, имён, установлений „старой земли“, её священного центра. В этом смысле любой новый город — это „старый“ Новгород („Вологда — в образе Софии, Архангельск — в образе Спаса Преображения“).»¹ Например, Архангельск прямо считался наследником Великого Новгорода — по мнению исследователей, «восприятие Архангельска как „нового“ Новгорода основывалось не только на религиозно-топонимической традиции, но и на реальном историческом преемстве Архангельском маргинальных функций Новгорода как центра международной торговли на севере Руси»². Вплоть до XV в. северные области находились в составе Новгородской епархии, и на протяжении столетий происходило не только заимствование различных форм организации церковной и общественной жизни, но и вполне творческое развитие новгородских порядков даже в то время, когда Новгород стал намного ближе в культурном отношении к «московской» государственнической традиции, а затем стал дальним пригородом Петербурга.

После разгрома Новгорода святости и вольности (для северян неразрывно связанных) стали искать на севере, в дебри которого бежали от свирепостей московского начальства. На берегах студёных морей чаяли встречи со Святой Русью, с сокровенной полярной страной — Беломорьем или Беловодьем. Ещё в XIV в. некоторые новгородцы видели рай, путешествуя на Север³, а в конце XIX в. большой популярностью в северорусских губерниях пользовался авантюрист Аркадий, который именовал себя епископом Беловодским (Беломорским)⁴.

В религиозной жизни преемственность новгородских демократических порядков на Севере проявилась в широкой автономии прихода и роли мирян в церковном управлении в целом. В течение нескольких столетий — до XVIII в. северорусский приход обладал широкой автономией. Этому способствовал географический фактор: нити, соединявшие приходы с церковными центрами, были почти

¹ Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1993. С. 48.

² Там же.

³ См.: Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967. С. 238.

⁴ Там же. С. 270—271.

неощутимыми. Другой причиной такой автономии был фактор социальный. На большей части Европейского Севера России проживали черносошные крестьяне, не являвшиеся крепостной собственностью феодалов. Они выработали систему местного мирского самоуправления и многие её традиции перенесли на организацию приходской жизни. Северный приход, который вместе с волостью и общиной образовывал северорусское понятие «мир», ещё в XVIII в. избирал священника. Первый Холмогорский архиепископ Афанасий, сподвижник Петра Великого, хотел отменить приходские выборы священника, однако эта попытка оказалась неудачной, и демократические традиции в церковной жизни сохранялись на Русском Севере вплоть до XIX в.¹

Большими распорядительными и надзирающими правами в приходе обладал мирской сход, то есть общее собрание глав семейств. Он избирал или нанимал причт, избирал старосту, непосредственно распоряжался церковным имуществом, в том числе и землёй (например, определял условия сдачи церковной земли в аренду), контролировал церковную казну. Мир (все члены схода) фактически надзирал за священно- и церковнослужителями. Большими полномочиями обладал и церковный староста. Он ведал в приходе казной, представлял свою церковь перед государством и органами местного самоуправления². Свобода мирян определялась ещё и тем, что население было рассредоточено на громадной территории, и жители множества сёл окормлялись лишь периодически наезжавшим священником из крупного села, который совершал богослужения в часовнях, «личных церквях» крестьян и сёл, широко распространённых на Севере.

Самостоятельный и в духовных, и в светских делах северянин не мог так же легко обходиться без грамоты, как крепостной Центральной России. Уровень грамотности жителей Севера со времён Гостомысла был более высоким по сравнению с общероссийскими показателями. Сохранению традиционного церковного уклада северянам помогало почтение к книжной культуре и ревность о социальном служении.

Целенаправленная централизаторская политика государства постепенно изменяла земский строй в Поморье уже с конца XVII в., но образ «мира» как идеальной формы народного «общежителства» продолжал сохраняться в сознании северян. Еще в начале XX в. исследователи церковного быта Архангельской епархии отмечали, что «идеал древнерусского прихода как учреждения общинного продолжает ещё жить в сознании простого народа, выражаясь часто в фактах, противоречащих церковно-гражданским учреждениям»³.

¹ См.: Булатов В. Н. Русский Север. Кн. 3: Поморье. Архангельск, 1999. С. 59.

² См.: Камкин А. В. Православная Церковь на севере России. Вологда: Изд-во Вологодского гос. пед. ин-та, 1992. С. 24–25.

³ Терехин Н. М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 107.

В синодальный период автономия прихода заменила бюрократическая система управления, но о своей истории северяне не забывали. Традиционная для Северорусского края значительная роль мирян в жизни Церкви стала вновь возрождаться перед революцией. Тогда в большинстве приходов начали создаваться церковные попечительства.

Безусловно, воспитание глубокого религиозного чувства является в большой мере заслугой северных монастырей. Именно монашеские обители взрастили множество святых подвижников и изначально играли роль центров просвещения и духовного образования. Отсутствие крупных городов и незначительная численность дворянства привели к тому, что богатые, авторитетные, населённые учёным и прославленным аскетическими подвигами монашеством монастыри на протяжении столетий вплоть до XVIII в. были основными центрами образования, культуры, медицины и социального служения. Особенно большую роль в духовной общественной жизни Севера играли Соловецкий, Антониев-Сийский и Валаамский монастыри. Монастырям Северной Руси была чужда замкнутость, северное монашество было готово выйти за монастырские стены и поделиться своими духовными богатствами и знаниями с миром.

Закономерно, что именно на Севере особенно успешно распространялось староверие. Оно было, прежде всего, протестом против бюрократизма, подавления инакомыслия государством и стремлением к свободе от давления жёсткой централизованной церковной и светской власти. В XVII в. и в послениконовское время эта малонаселённая и труднодоступная часть России стала одним из регионов, куда стекались ревнители старой веры со всей страны. Здесь они могли чувствовать себя спокойно. Более того, к примеру, так называемая Выгорецкая обитель, объединяющая Даниловский и Лексинский скиты (ныне Медвежьегорский р-н, около города Повенец), стала одним из главных центров, практически колыбелью беспоповского староверия. Один из главных центров поморского согласия и сейчас располагается в Усть-Цильме (Республика Коми). Реформы патриарха Никона совпали с начавшейся во второй половине XVII в. централизацией и бюрократизацией жизни северных приходов, что «привело к крушению устоев подлинно народной земской церкви на Севере. Поэтому борьба старообрядцев против никоновских „новин“ рассматривалась северным „миром“ как борьба за собственное существование... Северному „миру“ с его вечными поисками „последней“ правды была весьма созвучна эсхатологическая устремлённость старообрядчества с его идеями приближающегося конца света и ухода из мира во имя спасения души. Поэтому не только сами старообрядцы, но и окружающие их миряне почитали старую веру как единственно святую и истинную»¹.

¹ Там же. С. 149.

Традиционным на Севере было благожелательное отношение к другим народам — в первую очередь имеются в виду коренные народы северорусского края — карелы, вепсы, коми и живущие поблизости финны. Карелы, например, были крещены вместе с Русью почти тысячу лет назад. Этот народ достаточно быстро воспринял православие как свою религию. Вместе с карелами православие восприняли и вепсы, второй коренной народ Карелии. Народ Коми, или зыряне, был крещён намного позже, но у коми есть свой древний святой покровитель — Стефан Пермский, сподвижник преподобного Сергия Радонежского, который создал алфавит для коми и привёл зырян в православие. Основной житель России — крестьянин жил здесь намного более свободно, чем крестьяне в Центре и на Юге; на Севере «...русские крестьяне в отличие от феодалов юга не завоевывали и не поработщали местное население, а селились рядом с ним с целью избежания феодального гнета»¹, а земли хватало всем. Церковная власть на протяжении большей части истории не ставила коренные народы Севера вне Православия, *de facto* признавала их национальную самобытность в церковной жизни, что, конечно, укрепляло толерантную атмосферу в северных епархиях.

На протяжении всей своей истории русский северо-запад был намного более открыт Западу, чем коренная Московия. Новгород Великий славился тесными не только торговыми (он являлся членом Ганзейского союза), но и политическими, культурными, религиозными связями с Западом. В Новгороде существовали «латинские» церкви, устраивались диспуты на богословские темы горожан с приезжими иностранными купцами.

Но и после падения Новгородской республики Север сохранил контакты с зарубежными соседями, здесь и следа не было патологической московской ксенофобии. В XVI—XVII вв. в портовых городах формировались общины англичан и голландцев, а позднее шведов и немцев. Начиная с 1553 г. английские купцы совершали свои религиозные обряды на кораблях и в домах, принадлежавших английской торговой компании. В 1649 г. в Архангельске был открыт евангелическо-реформатский приход и школа, а в 1660 г. появился постоянный реформатский пастор. В 1674 г. была построена кальвинистская кирха, в которую время от времени наезжали пасторы. В 1686 г. было положено начало немецкому лютеранскому приходу и строительству церкви.

В Карелии лютеране из Финляндии, присоединённой к России в 1809 г., обосновываются со времен Петра I. С XIX в. начинают появляться католические

¹ Чистов К. В. Проблемы этнографического и фольклорного изучения Северо-Запада СССР // Этнографические исследования Северо-Запада СССР. Л., 1977. С. 7.

общины, состоящие в основном из поляков¹. Государство, нетерпимое по отношению к иностранным конфессиям на большей части территории страны, всячески поощряло веротерпимость в северных областях, имеющих связи с иностранцами. После кончины епископа Холмогорского Афанасия Петр I так определял сущность религиозной политики в этом регионе: «Холмогорская епархия у знатного морского порту, где бывают множество иностранных областей иноземцы, с которыми дабы тамошний архиерей мог обходиться по пристойности прилично, к чести и славе Российского Государства». К присутствию иностранных конфессий на Севере привыкли и не видели в них никакой угрозы русскому самосознанию.

В самом Великом Новгороде, в котором, казалось бы, было уничтожено всё связанное с его демократическим наследием, с XVIII в. начинается медленное возвращение «к корням». Процесс этот парадоксальным образом обязан своим возникновением Петру I, чья деспотичная политика была прямой противоположностью новгородских вольностей.

Этот процесс начался с того момента, когда рядом с Новгородом была основана вторая столица России — Санкт-Петербург. Великий Новгород всё больше начинает зависеть от течения его культурной и общественной жизни.

При Петре I в Новгороде было положено начало традициям социального служения. По инициативе новгородского владыки митрополита Иова был создан первый в России приют для подкидышей. В XIX в. при поддержке епархии также активно велась работа с нищими и убогими.

Церковную и культурную жизнь Новгорода стало всё больше определять просвещённое синодальное духовенство и интеллигенция со столичным образованием. Из Петербурга в Новгород приходит духовное просвещение, связанное с крупнейшими в России семинарией и Духовной академией. Новгородское духовенство и интеллигенция постепенно подпали под сильное влияние петербургских приоритетов в церковной и культурной жизни. В XIX в. уровень Новгородской духовной семинарии, созданной в 1740 г., был одним из самых высоких в России.

В среде новгородской (и не только новгородской) общественности возникает романтическая поэтическая ностальгия о сказочной древней стране, в которой русские были свободными людьми. Происходит возрождение интереса к древней культуре, к истории, и, естественно, вновь актуальной становится память о величии Новгородской республики, о новгородских вольностях. Как сказал М. Лермонтов о Новгороде, обращаясь к своим современникам:

¹ См.: Шаляпин С. О. Религиозная ситуация на Русском Севере в исторической ретроспективе (XIII—XIX вв.) // Религиозная жизнь Архангельского Севера: История и современность. Архангельск, 1997. С. 6—21.

До наших дней при имени свободы
Трепещет ваше сердце и кипит!
Есть бедный град, там видели народы
Всё то, к чему теперь ваш дух летит...

В начале XX в. всё новгородское общественное мнение, от митрополита Арсения (Стаднического) до простого рыбака, было преисполнено гордости за великое прошлое своего «бедного града» и ориентировано (хотя это и понималось разными людьми по-разному) на его возрождение.

Уже с XIX в. и для самих северян, и для общественного мнения всей России главными носителями северной (генетически-новгородской) ментальности становятся (как жители самого города Новгорода в Средние века) представители малочисленной этнографической группы — поморы, люди, обладающие наиболее выраженным северным самосознанием. Поморы — это потомки новгородских крестьян, переселившихся, начиная с XI–XII вв., на берега Белого, а позднее и Баренцева морей. Все они обитают в прибрежных районах современных Архангельской и Мурманской областей.

Контакты с Западом были для поморов с глубокой древности обычным делом. Вольно или невольно связи с западными странами, знание европейских порядков и общение с европейцами поддерживали демократические традиции и даже в какой-то мере обосновывали их существование. Издавна большую роль в духовной жизни играла близость Русского Севера к скандинавским странам. Одним из самых ярких примеров взаимодействия поморов и Запада является соседство и сотрудничество двух народов — поморов и «норвегов» — на море. Совершенно уникальные, особые отношения русских с Норвегией, казалось бы, основывались на одних только различиях, так как «норвеги» не понимали необустроенности северорусского быта, иррациональности в поведении поморов во время бури на море (они старались, чтобы их выбросило на берег), а поморы не торопились окружить свой северный разум европейским комфортом и поражали норвежцев своим отношением к земле и к вере. Поморы были странниками, а норвежцы — рациональными пользователями в море, однако не зря их стали называть «русскими Скандинавии»: «русофильство норвежцев, доходящее до их „русоподобия“, абсолютно созвучно встречному „норвегофильству“ (норманизму) русской души. <...> Своеобразие северорусской морской культуры и заключалось в том, что в ней родовой образ матери-сырой земли был перенесён на исходно чужую область пространства моря...»¹. Контраст с северорусской культурой заставлял приезжавших на

¹ Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 155, 161.

Север норвежцев задумываться о том, почему эти столь же практичные люди совсем по-иному устраивают свою жизнь, и ответ неизменно находился в религиозных исканиях поморов.

Поморы издавна отличались особым религиозным чувством, совершенно отличным от крестьянского, — в них соединялись свободолюбие и смирение, мистицизм и практицизм, страсть к знаниям, западничество и стихийное чувство живой связи с Богом. Писатель Михаил Пришвин во время своего путешествия на Север с удивлением узнал, что «до сих пор ещё русские моряки не считаются с научным описанием Северного Ледовитого океана. У них есть собственные лоции... описание лоции поморами почти художественное произведение. На одной стороне — рассудок, на другой — вера. Пока видны приметы на берегу, помор читает одну сторону книги; когда приметы исчезают и шторм вот-вот разобьёт судно, помор перевёртывает страницы и обращается к Николаю Угоднику...»¹.

Именно поморы стали цементирующим этнокультурным элементом для Русского Севера. В начале XX в. Пришвин был удивлён и возмущён тем, что жители Поморья отделяют себя от остальной России, на что получил следующий ответ: «Мы не от России дышим... впереди вода, сзади мох. Мы сами по себе. Смотри, какой народ, молодец к молодцу, а ваш, что мякинник...»².

Без поморов, противопоставляющих себя среднерусским «мякинникам», было бы невозможно предположение академика Владимира Котлякова: «И если бы республиканские и иные традиции не были бы жестоко подавлены в XVI—XVIII веках Москвой, кто знает, может быть, вместе с русскими, украинцами и белорусами мы имели бы четвертую по счёту восточнославянскую нацию — северороссов...»³

Начавшееся в конце XIX — начале XX вв. возрождение северных и новгородских традиций было решительно прервано коммунистической властью. Советская эпоха принесла Русскому Северу опустошения намного большие, по сравнению с областями центральной России. Своеобразные формы общественных отношений и экономической жизни были разрушены. После гражданской войны Север, помимо всего прочего, стал одним из основных регионов концлагерей, тюрем и ссылок. Архангельская область и Коми превратились в один сплошной Архипелаг ГУЛАГ, здесь была настоящая вотчина НКВД.

Религиозную жизнь северян искореняли с большевистской жестокостью и последовательностью. К 1923 г. все монастыри были закрыты, а к концу 20-х гг. организованная церковная жизнь была полностью ликвидирована. Уничтожались

¹ Пришвин М. М. За волшебным колобком. Петрозаводск, 1987. С. 334—335.

² Там же. С. 293.

³ Котляков В. М. Наука. Общество. Окружающая среда. М., 1997. С. 136.

даже следы прежней духовной жизни. В Архангельске, например, были сметены с лица земли все памятники церковной архитектуры (среди старинных русских городов Архангельск в этом отношении оказался единственным).

Послевоенная сталинская политика допущения существования Церкви затронула Север очень слабо. В Архангельской епархии (она включала тогда в себя не только Архангельскую, но и Мурманскую область и республику Коми) в 70-е гг. действовало 18 церквей. В Карелии (в церковно-административном отношении включённой в Ленинградскую епархию) к началу перестройки осталось всего 5 православных приходов. Начиная с 30-х гг. и до конца 80-х гг., в Новгородской епархии оставалось менее 15 действующих церквей, и всё, что было отобрано при советской власти, большей частью не было возвращено вплоть до начала 90-х гг. Советская власть сделала Новгородскую епархию из одной из самых авторитетных — самой принижённой и нищей. Во время Второй мировой войны немцы недолго присутствовали на новгородской земле, а поэтому массового открытия ими храмов, как на Псковщине, не произошло. Новгородская епархия была чрезвычайно слабой, а поэтому в 1955 году митрополит Никодим (Ротов) включил ее в состав Ленинградской. В результате церковная жизнь в какой-то степени теплилась.

Несмотря на все превратности судьбы, Север на протяжении многих веков сохранял свои особенности и остался «другой» Святой Русью. Возникает вопрос — осталось ли что-нибудь от этого своеобразия?

Современный Русский Север обладает немалым количеством черт, сходных с общероссийскими (с «московской» традицией) во всех областях. Теоретически трудно предположить, что в современной России могут сохраниться традиции новгородского, северного русского православия. Изначально местные обычаи подвергались воздействию централизаторской политики царской власти, которая многое изменила и унифицировала. Атеистический каток советской системы постарался обезличить практически всё, особенно то, что было связано с верой. Экономическое развитие и массовая культура, казалось бы, стёрли тот пласт, который присутствовал, даже в XIX в. Однако нашей задачей является выявление именно тех качеств, которые издревле создавали на Русском Севере особый тип русского человека, православного верующего и своеобразную церковную организацию. Что останется, если абстрагироваться от общих уравнивающих характеристик рядовой области Российской Федерации, и попытаться обнаружить традиционное своеобразие в современном мировоззрении и религиозности «северян» и «новгородцев»?

Общественно-политическая ситуация на территории бывшей Новгородской республики отличается тем, что за последние десять лет коммунисты лишились

здесь политического влияния. К 2002 г. они не представляют собой значительной силы (знаменательно, что в соседних областях — Кировской, Костромской, Ивановской, Смоленской — у власти находится КПРФ, в других — таких, как Тверская, — коммунисты являются реальными претендентами на власть в будущем). В северных областях большая редкость — коррупционные скандалы. Выборы руководителей областей обычно проходят в острой борьбе претендентов. Северо-западные субъекты федерации имеют сравнительно более тесные связи (не только экономические, но и культурные, общественные) с Западом...

Но нас в первую очередь интересует общественно-религиозная ситуация, религиозная политика властей. Общая атмосфера в северо-западных губерниях «проправославная». Некоторые губернаторы публично заявляли, что они православные, другие ограничиваются утверждениями о своём уважении к Церкви. Как правило, главы администраций поддерживают тесные отношения с архиереями. В отличие от многих других регионов, где этому всячески препятствуют, духовенство допущено к факультативному (т. е. в рамках закона) преподаванию в учебных заведениях. У Церкви нет серьёзных проблем с возвращением церковных зданий. Представители духовенства — постоянные участники общественных мероприятий, социальных программ. Обычным делом стало участие духовенства в обсуждении общественных проблем.

Однако у этого «клерикализма» есть чёткие границы. Местные бюджеты не являются неиссякаемыми источниками финансирования Церкви. Средства из федерального и местного бюджетов выделяются только на восстановление памятников архитектуры. Ресурсы, которые расходуются на реставрацию и ремонт (далеко не всюду и в ограниченных объёмах), рассматриваются как временный жест помощи после гонений. Общественным мнением осознаётся, что норма — это финансовая независимость Церкви от государства. Пожалуй, единственное существенное исключение — наименее «новгородская» республика Коми, где фактически власти финансируют строительство громадного собора в Сыктывкаре.

Ещё более важен тот факт, что на Северо-Западе за последнее время не было сколько-нибудь серьёзных нарушений свободы совести. Протестанты, католики, другие меньшинства беспрепятственно регистрируют свои общины, строятся, арендуют залы, содержат свои учебные заведения, участвуют в социальных программах. Православная ориентированность власти (и общественности) не имеет своим следствием гонения на инаковерующих.

В последние десятилетия советской власти епископская кафедра была только в Архангельске. В 90-е гг. заново были созданы епископские кафедры в Новгороде, Петрозаводске, Сыктывкаре (Коми). Для нас важны яркие и показательные примеры возрождения церковной жизни Карелии, Коми, Новгорода и Архангельска.

Северорусские архиереи, как и все епископы Православной Церкви, назначаются Синодом, а не выбираются православными прихожанами епархий. Поэтому в той или иной степени это лотерея, однако Северу повезло с владыками, так как каждый из них обладает качествами, благодаря которым они вполне соответствуют северному менталитету. На Севере утвердились своеобразные отношения Церкви с властями — епископы не требуют у губернаторов задавить религиозные меньшинства и выделить огромные средства на епархию, они скорее нуждаются в моральной поддержке властей в губернском центре и на местах.

Архиепископ Петрозаводский Мануил (Павлов) — выходец из интеллигентной среды, уроженец Санкт-Петербурга. Еще при советской власти, в бытность свою архимандритом и благочинным в Карелии, поддерживал отношения с лютеранами и пятидесятниками. С большим уважением относится к лютеранской традиции и поддерживает дружеские отношения с представителями лютеранского духовенства как в самой Карелии, так и в Скандинавии. Мануил — принципиальный противник дискриминации религиозных меньшинств. По своим воззрениям он, скорее, либерал и умеренный экуменист.

Владыка Мануил с пониманием относится к национальным проблемам карелов и вепсов. Одной из первоочередных задач он считает подготовку священников из представителей этих народов. Архиепископ Мануил благословил распространять в Карелии Евангелие, переведённое на карельский язык пятидесятниками в Финляндии. Планы епископа по работе с коренными народами нашли своё практическое воплощение в городе Олонце, где священник — карел Виктор Колесников развернул работу среди карел. А с 1997 г. настоятель Никольской церкви села Ладва иерей Андрей Мазаев приступил к регулярным миссионерским поездкам в вепсские деревни и строительству в них часовен.

Владыка Мануил был настолько популярен среди общественности, что был избран депутатом местного Верховного Совета, но в начале 1993 г. добровольно сложил с себя депутатские полномочия и отказался совмещать пастырские обязанности с политической деятельностью. Этот шаг увеличил его общественный авторитет. С коммунистом Виктором Степановым — главой республики до 1998 г. — он поддерживал формально хорошие отношения, не имевшие практического воплощения. Обещанное властями финансирование реставрации памятника архитектуры — Александро-Невского собора практически не осуществлялось. Допуск священнослужителей в школы, даже в рамках закона 1997 г., коммунистические власти ограничивали. Архиепископ Мануил, по его словам, «насколько мог» поддерживал «демократа» Сергея Катанандова, который после его избрания в 1998 г. на пост главы республики стал больше внимания уделять Православной Церкви. Сергей Катанандов разрешил факультативное преподавание в школах Закона Божия (не только православной церкви, но и другим зарегистрированным

конфессиям), чего не допускал Степанов, и облегчил возможности оказания епархией благотворительной помощи тюрьмам, домам престарелых, детским садам и школам. При нём было быстро завершено восстановление Александро-Невского собора.

Архиепископ Лев (Церпицкий) руководит Новгородской епархией в духе «новгородских традиций», проявляя терпимость ко всем направлениям церковной жизни. Когда была воссоздана епархия, владыка Лев сразу пригласил в Новгород образованных и либеральных священников из Санкт-Петербурга. Либерализм владыки проявляется и в отношении межрелигиозных контактов. К примеру, в июне 1996 г. Лев присутствовал на церемонии открытия католического храма Петра и Павла в Новгороде, а сам католический священник постоянно советуется с владыкой Львом по проблемам своего прихода. Архиепископ Лев много внимания уделяет культурным ценностям епархии, а поэтому при епархии есть официальная должность искусствоведа, хранителя Собора, которую занимает Алиса Пашина. Приоритетами деятельности епархии являются сотрудничество с Университетом, развитие православного студенческого движения, активная социальная работа и организация воскресных школ и библиотек в приходах.

Архиепископ Лев проявил себя последовательным антикоммунистом. В дни ГКЧП 1991 г. он организовал в Кремле молебен перед иконой Знамения Божией Матери за избавление от опасности возврата власти безбожников при стечении громадных толп народа. Губернатор Новгородской области Михаил Прусак приглашает архиепископа Льва на официальные мероприятия, сам приходит на освящения отреставрированных церквей, поддерживает и неофициальные контакты с главой епархии. В прессе Прусак публично называет себя неверующим, но при этом подчёркивает свое уважение к православной церкви. Одним из значимых совместных мероприятий губернских властей и епархии является так называемый «Рождественский марафон», в ходе которого, как правило, собираются внушительные средства, пожертвованные местными бизнесменами на нужды обездоленных.

Глава Архангельской епархии, епископ Тихон (Степанов), с уважением относится к убеждениям и инициативам местного духовенства, и либерализм священников епархии не становится поводом к обличениям. Одного из них — иерея Иоанна Привалова, близкого по взглядам московскому священнику Георгию Кочеткову и выпускника Свято-Филаретовской школы в Москве епископ Тихон на епархиальном собрании убедил отказаться от перевода богослужения на русский язык. При этом епископ поддерживает его программы в области образования и благотворительности.

Когда владыка Тихон прибыл на служение в свою епархию, то он спрашивал прихожан, приняли ли они его, и они отвечали ему «да». Этим в общем-то симво-

лическим жестом он показал архангелогородцам, что он знает северные обычаи и уважает их, и это было оценено по достоинству¹. По словам секретаря епископа Валерия Суворова, «для епископа было бы неверным не обращать внимание на проявление самобытного духа Русского Севера, и епископ не гасит этого духа — когда он говорит с верующими, он говорит с ними как с поморами».

Епископ Тихон стремится установить как можно более тесные связи со всеми элитами области — политической, интеллектуальной и предпринимательской. Сам он так говорил нам о властях в 1998 г.: «Архангельские власти почти сплошь православные, от губернатора Анатолия Ефремова до глав районных администраций». Тихон в первые годы служения на Архангельской кафедре всячески поддерживал практически все начинания властей (например, на выборах 1996 г. выступил в поддержку губернатора Ефремова). Однако его слишком тесные связи с властями вызвали неодобрение архангельской интеллигенции и части верующих: «негоже владыке всё время около губернатора мельтешить». Вполне возможно, что именно общественное мнение подвигло Тихона дистанцироваться от власти. Во время кампании по выборам губернатора 2000 г., несмотря на серьёзное давление, Тихон отказался публично поддержать действующего губернатора Ефремова и соблюдал строгий нейтралитет. Такая принципиальная позиция епископа вызвала заметное охлаждение в его отношениях с победившим на выборах Ефремовым. Однако, без сомнения, эти события подняли авторитет епископа среди общественности.

Глава Сыктывкарской епархии епископ Питирим (Волочков) поддерживает многочисленные инициативы, возникшие в епархии. Это, прежде всего, одно из наиболее развитых в России скаутское движение, православное молодёжное и женское движения, различные инициативы интеллигенции. Несмотря на широкую социальную активность, епископ Питирим всё же наибольшее внимание уделяет строительству новых церквей и развитию монашества.

¹ Возрождению осознания новгородских корней архангелогородских духовных традиций служит движение за возрождение Николо-Корельского монастыря. Этот монастырь был основан новгородским монахом Евфимием и располагался среди владений Марфы Посадницы. Сыновья Марфы Феликс и Антоний погибли в 1418 г. в устье Двины и были похоронены на территории Николо-Корельского монастыря. С тех пор боярыня Марфа жертвовала значительные средства монастырю. Позднее Феликс и Антоний были причислены к лику святых. В советское время Николо-Корельский монастырь оказался на территории оборонного завода «Севмаш» в городе Северодвинске, строения монастыря используются в производственных целях. В 1998 г. впервые за многие годы у стен монастыря было совершено богослужение. Епископ Тихон призвал дирекцию завода освободить здания монастыря для его возрождения. Сыновья Марфы Феликс и Антоний с 1998 г. почитаются как небесные покровители Северодвинска (Климов А. И., Лизунов П. В. Небесные покровители города. Архангельск, Изд-во Поморского гос. ун-та, 1998).

Питирим поддерживает развитие национальной религиозной жизни народа коми в епархии. Сам Питирим иногда на богослужении пользуется коми языком и благословил переиздание дореволюционного перевода литургии. Сейчас в Сыктывкаре есть храм, в котором проходят службы на коми. Епископ Питирим — убеждённый антикоммунист, о чём он часто говорит публично. Несмотря на это, он установил тесные деловые отношения с главой республики Юрием Спиридоновым, бывшим до 1991 г. первым секретарём Коми-обкома КПСС, но в начале 90-х быстро «перестроившимся» и создавшим полуавторитарный режим личной власти, в идеологии которого было мало коммунистического наследия. С середины 90-х гг. Глава Коми Спиридонов начал вырабатывать свой курс религиозной политики, и этот курс заключается во всемерной поддержке православия. В 1996 г. по инициативе властей в Сыктывкаре был заложен Стефановский собор и создан «Республиканский благотворительный фонд Стефана Пермского при главе республики Коми». Спиридонов лоббировал кандидатуру Питирима в епископы. Решение Спиридонова поддержать именно Питирима в качестве кандидата в епископы скорее всего было хорошо продуманным политическим ходом. Ведь даже антикоммунист Питирим так отзывался о Спиридонове: «Конечно, президент — человек старой закалки, он атеист. Но он крещён в детстве, он — человек, ищущий правды, имеет большую тягу к вере. Говорит о покаянии власти за поруганные святыни. Обычно закладывает первый камень при начале строительства церквей. Он всегда хотел людям добра и по мере сил поднимает республику».

Общественно-политическая ситуация в Коми в 90-е гг. мало напоминала остальные регионы русского Севера. Однако в 2001 г. Спиридонов неожиданно для всех потерпел поражение на выборах от Владимира Торлопова. После этого начался распад авторитарной системы власти в республике и общественная жизнь (в том числе и государственно-церковные отношения) начала приближаться к утвердившимся на остальном Севере нормам.

Возрождение северных монастырей ещё только началось, но уже сейчас их значение в церковной жизни епархий весьма значительно. Ещё не оправившись после советского разгрома, монастыри осуществляют многочисленные образовательные и социальные проекты и возрождают, таким образом, свой традиционный для Севера облик, каким он был в древности. В Новгородской области наибольшую роль играют мужской Юрьев монастырь и Варлаам-Хутынский Преображенский женский монастырь (настоятельница — монахиня Алексия (Симдянкина)), находящийся под патронажем архиепископа Льва, в Карелии — Муромский монастырь. Монастыри кое-где создаются по инициативе мирян. Православный активист в Сыктывкаре — Юрий Екишев сам вместе со своим отцом построил два деревянных храма, один из которых стал основой будущего коми монастыря.

При Юрьевом монастыре активно действуют и с каждым годом всё более расширяются летние лагеря для детей из детдомов Санкт-Петербурга и Новгорода. Муромский Успенский мужской монастырь возрождается как центр паломничества, в нём осуществляется работа с неблагополучными детьми в епархии. Муромский монастырь стал видным центром христианского просвещения в Карелии.

Но наиболее знаменательно возрождение Антониево-Сийского монастыря под Архангельском. Этот монастырь, бывший для поморов в течение нескольких столетий центром не только духовного окормления, но и просвещения, благотворительности, медицины, распространения хозяйственных навыков, вновь начинает претендовать на эту роль. Наместник монастыря архимандрит Трифон (Плотников) — чрезвычайно деятельный и открытый свежим идеям человек. Задача Церкви, в первую очередь, по его словам, «сделать свой ответ обществу и власти голосом сердца».

Трифон пользуется большой популярностью в Архангельске, поддержкой властей и материальной помощью предпринимателей. Он руководит целым рядом научных и образовательных проектов, руководит несколькими благотворительными акциями и регулярно выступает в СМИ. Трифон — уроженец Русского Севера, а поэтому для поморов он не чужой человек. Помимо всех его заслуг, это прибавляет ему популярности (злые языки утверждают, что епископ завидует авторитету архимандрита). Братия монастыря окормляет приходы без священников по области, готовит ежегодные Иоанновские чтения в Архангельске, окормляет бывших заключённых, алкоголиков и наркоманов. Монастырь плотно опекает детский дом в Емецке. Традиционным для Антониево-Сийского монастыря является собственное крепкое хозяйство — фермы и теплицы. Монахи делятся с крестьянами соседних деревень своим опытом и помогают организовывать фермерские хозяйства. Свою газету монастырь считает диалогом с прихожанами из отдалённых районов. С теми, кто непосредственно приходит работать в монастырь, т. е. с «трудниками», монахи проводят занятия по Новому Завету и учат молитве. По выражению архимандрита Трифона, «печать отсутствия татаро-монгольского ига и крепостного права на Русском Севере есть: народ более прямой, чем «эластичные» южные люди, по которым много всего прошло катком». По его мнению, «Россия создавалась на самом деле на Севере и в Сибири, необходимо расцентрализовать историю России».

Епископы Севера (в первую очередь Петрозаводска и Новгорода), из-за нехватки местных священнослужителей, формировали клир своих епархий в значительной степени из числа представителей петербургской интеллигенции (повторяется тот же процесс, что происходил в Новгороде в XIX — начале XX века, когда приезжие петербуржцы сыграли заметную роль в развитии местного самосознания). Либеральные, открытые новым идеям и новому опыту петербуржцы прижива-

ются в Новгороде и северных епархиях и, со временем, становятся патриотами Севера, поклонниками новгородских традиций. На Севере верующих привлекают именно такие священники. От них ждут организации живой приходской жизни, чтобы вокруг них была дружная и спаянная община, действовала воскресная школа и летний лагерь для детей. Такие священники читают лекции в местных университетах и в других вузах, охотно общаются с прессой и своей открытостью привлекают в Церковь какую-то часть интеллигенции.

Вот несколько примеров священников, имеющих большой авторитет у верующих, общественности, церковных и светских властей.

Организатором и духовником нескольких начинаний в Новгороде выступил протоиерей Александр Ранне. Он является духовником православно ориентированной школы святых Кирилла и Мефодия и молодёжного общества преподобного Антония Римлянина. В Новгороде по его инициативе регулярно организуются катехизаторские курсы и камерные встречи для интеллигенции при участии священников епархии, а также ежегодный курс лекций преподавателей Петербургской Духовной Академии. Кроме активной работы со студентами в обществе преподобного Антония, отец Александр читает лекции по христианской психологии в двух школах Новгорода, включая и школу святых Кирилла и Мефодия.

Множество интеллигенции и студентов привлекает к себе своими демократическими взглядами на приходскую жизнь и общецерковное устройство новгородский священник протоиерей Николай Ершов. Отец Николай считает себя традиционалистом, консервативным по отношению к внутренней духовной жизни, а поэтому он против тесных связей с католиками и одобряет канонизацию царской семьи (что для носителя традиций Священной православной республики, погибшей от агрессии московской деспотии, немного странно). Отец Николай также с осуждением относится к кочетковскому направлению, считая его сектантским. Однако при этом он резко осуждает советские традиции в Церкви, что не может не вызвать благоприятного впечатления у светских интеллектуалов, критически настроенных по отношению к «сергианству» в Церкви. Он поддерживает демократизацию Церкви и выборность епископата, «как в древнем Новгороде». По словам отца Николая, «нужно провести Собор такого же масштаба и на таких же демократических условиях, как Собор 1917 года, и высказаться по всем вопросам церковной жизни, привлекая к этому кандидатов из всех слоёв населения. На этом Соборе будет положено начало постепенному реформированию Церкви в сторону открытости к обществу, включая и изменение языка богослужения на русский».

Славится просветительской работой в Петрозаводской епархии протоиерей Николай Озолин-младший, настоятель Преображенской церкви. Он организовал большую общину на Кижском погосте, проводит церковно-просветительскую работу совместно с музеем Кижи.

Иерей Александр Ковалёв создал в Архангельске православную гимназию. Он был изгнан в советское время с 4-го курса Поморского университета за веру в Бога, затем был саксофонистом в рок-ансамбле и участником демократического движения в годы перестройки. Именно отца Александра обычно приглашают читать лекции в Поморском университете, других вузах, в различных объединениях интеллигенции города Архангельска. Отец Александр считает: «Мы — северяне менее импульсивные, более холодные, но это не равнодушие сердца, а равновесие ума». Складыванию особой духовной ситуации на Севере, по его мнению, способствовало «бегство от Москвы, чтобы не видеть грязи центра», с началом политики жёсткой централизации при Иване Грозном. В настоящее время первоочередной задачей отец Александр считает проповедь и социальную работу монастырей, следуя северной традиции подвижничества.

По сравнению с другими епархиями миряне на Русском Севере начали играть более активную роль в организации церковной жизни. Пожалуй, как нигде больше, на Севере можно найти предпринимателей, готовых пожертвовать на Церковь и помочь неимущим. Именно по этой причине социальным инициативам сопутствует необходимое при этом спонсорство. К примеру, в Петрозаводске основой финансирования духовно-просветительского центра «Журавка» является спонсорская деятельность строительной фирмы, принадлежащей бизнесмену Евгению Кузькину. Кузькин является одновременно директором центра и сам подбирает его преподавателей. В рамках духовно-просветительского православного центра «Журавка» действуют трехгодичные катехизаторские курсы, отдельные выпускники которых становятся священнослужителями. На катехизаторских курсах преподают епископ Петрозаводский Мануил, наиболее образованные священнослужители и преподаватели светских вузов Петрозаводска.

Фонд помощи детям, пользующийся широкой поддержкой предпринимателей, и программу «Лекарства — детям» организовал в Архангельске православный бизнесмен Дмитрий Зенченко. В Сыктывкаре глава Стефано-Прокопьевского братства Юрий Екишев, человек одарённый и энергичный, математик по образованию, увлекающийся литературой, на деле много предпринял для возрождения национального коми православия и молодежного скаутского движения.

В Новгороде Великом активность мирян ярче всего проявляется в деятельности новгородского молодёжного общества св. Антония Римлянина (св. Антоний Римлянин — первый святой новгородской земли). Целью общества провозглашено воцерковление светской культуры. В обществе постоянно проводятся лекции и встречи с участием новгородских священников, музыкантов, поэтов и в целом гуманитарной интеллигенции. Председатель этого общества — регент хора одной из церквей города Инна Кузнецова. Общество поддерживает постоянные связи

с католической и старообрядческой общинами Новгорода, часто выезжает на молодёжные христианские встречи на Запад. Хор общества даёт концерты в больницах, школах и в университете. Одна из любимых форм работы общества — дискуссии на мировоззренческие темы с преподавателями и студентами университета. В самом обществе действует иконописная мастерская, а также летний лагерь под Иверским монастырём, куда приглашаются не только новгородцы, но молодёжь из Москвы и Петербурга. Одним из членов общества, бардом и поэтом Владимиром Касьяновым, написана поэма-баллада о св. Антонии Римлянине, которую он исполняет под гитару. Вскоре на территории университета будет открыт храм, который фактически станет приходом православного студенчества. Глава общества И. Кузнецова так определила идейную позицию общества в интервью, данном авторам этой статьи в апреле 1999 г.: «Церковь — это не гетто для неудачников, а открытость миру, полнота жизни. Для осознания этого лучшим средством для нас стала ориентация на средневековую новгородскую традицию, наполненную духом свободы, творчества и христианского подвижничества». И таких примеров много.

Характерная черта церковной жизни и Новгорода, и Архангельска, и Петрозаводска, и Сыктывкара — тесное сотрудничество Церкви с интеллигенцией: вузовскими преподавателями, писателями, художниками, музейными работниками, широкое привлечение светских учителей к работе в воскресных школах. Общественная атмосфера в регионе, где культура и образование всегда высоко ценились, а также позиции епархиального начальства минимизируют барьер между интеллигенцией и Церковью. В отличие от большинства других регионов, духовенство Северо-Запада не стремится командовать интеллигенцией, указывать, как и что делать, но поддерживает родившиеся в среде интеллигенции инициативы.

В Сыктывкаре епископ Питирим установил тесные контакты с республиканской Академией наук и творческими союзами. По благословению Питирима и при активном участии духовенства епархии издаётся единственный республиканский «толстый» литературно-публицистический журнал «Арт».

В Новгородской епархии главным редактором краеведческого журнала «София» является архиепископ Лев (выпускающий редактор петербургский искусствовед Нина Жервэ). В его работе принимает деятельное участие петербургская интеллигенция, хотя есть и свои, новгородские авторы. Этот журнал представляет собой плод успешного взаимодействия церковной и светской интеллигенции.

В качестве примера тесных и благожелательных отношений Церкви с музейными работниками можно привести деятельность второго после Новгорода религиозного центра епархии — Старой Руссы. Во многом это объясняется позицией, занятой сотрудниками старорусского музея им. Ф. М. Достоевского и, в первую

очередь, его директора — Веры Богдановой. При музее создана и функционирует Школа православной христианской культуры и филиал новгородских катехизаторских курсов, воскресная школа и детский летний лагерь. Вся эта деятельность осуществляется при активном участии настоятеля Воскресенского собора протоиерея Сергия и при поддержке властей. А ежегодные чтения, проводимые музеем и посвященные Ф. М. Достоевскому, превращаются в Старой Руссе в церковные мероприятия.

Особенность христианского просвещения в северорусских епархиях заключается в его неразрывной связи с университетским миром. Совместная работа со светски образованными людьми создаёт особый тип христианского просвещения. Епископы региона с энтузиазмом относятся к идее подготовки духовенства в светских университетах. Такая позиция для современной РПЦ — скорее исключение, чем правило. Большинство российских православных архиереев предпочитает готовить священников в церковных учебных заведениях — в изоляции от окружающего мира и под своим жёстким контролем.

В развитии религиозного образования Карелии большую роль играет инициатива профессоров филологического факультета Карельского университета — Владимира Захарова, заведующего кафедрой русской литературы, и Татьяны Мальчуковой, заведующей кафедрой классической филологии, создавших группу с преподаванием расширенного курса церковных дисциплин. На основе этой группы руководство филологического факультета и ректорат университета по предложению епископа Мануила и при активном участии епархии рассчитывают создать в 2001 г. богословское отделение филфака. Профессор Захаров — крупнейший специалист по исследованию творчества Фёдора Достоевского и вице-президент Международного общества Достоевского. Он пришёл к православной вере через чтение сочинений Достоевского. Захаров принадлежит к развивающейся в России школе христианского осмысления русской культуры и литературы XVIII — начала XX вв. По его инициативе и под его редакцией изданы сборники по изучению евангельских сюжетов в произведениях русских писателей¹.

В Архангельске кафедра культурологии и религиоведения Поморского университета имеет тесные контакты с епархией. Сейчас разрабатываются проекты создания в университете богословского факультета.

В Новгороде и Сыктывкаре развитию сотрудничества университетов с Церковью препятствует руководство этих университетов, но епископы, духовенство и многие преподаватели стремятся к такому сотрудничеству. Так что его развитие — лишь вопрос времени.

¹ См.: Евангельский текст в русской литературе XVIII—XX вв. Петрозаводск, 1994. Вып. 1; 1998. Вып. 2.

Какими бы своеобразными ни были менталитет и религиозное сознание северян, для того, чтобы это своеобразие приобрело движущую силу развития и могло бросить интеллектуальный вызов остальной России, Северу необходимо не только сознание, но и самосознание, развитые идеологические концепции, выражающие северный духовный опыт.

* * *

Всякая культура требует выражения своей сути, идейного оформления, которое делает исторические традиции предметом гордости и подражания, основой личного достоинства. Вдохновение идеи обязывает соответствовать идеалу, но для этого необходим идеолог. Ныне только в Архангельске существуют люди, берущиеся за эту задачу.

Пожалуй, наиболее яркое выражение поиски северянами своей идентичности нашли в так называемой «поморской идее», возникшей в качестве светской идеологии у архангельской интеллигенции и демократических политиков, однако по своей природе она предполагает религиозную составляющую. Её носители ищут поддержку в церковных кругах, и среди клириков — коренных северян — эта идея находит живой отклик. Если северорусские идеи всё-таки находят своё выражение, то они оказываются тесно связаны с ценностями не только свободы, но и веры.

Политика и самосознание Севера хорошо сочетаются в программных установках архангельского движения «Демократическое возрождение Севера», созданного предпринимателем и политиком Александром Ивановым. В начале 90-х гг. он был мэром Архангельска, на выборах губернатора в 1996 г. занял 3-е место и получил более 10% голосов избирателей. С 1997 г. Он является председателем комитета по бюджету Законодательного собрания области. А. Иванов не только политик, но и идеолог, один из выразителей региональной «поморской идеи», в которой большое внимание уделяется религии. Иванов следующим образом выразил основные положения «поморской идеи» в интервью, данном нам в июне 1998 г.: «Поморы обладают особым чувством собственного достоинства и любовью к свободе. Причина этого в том, что на Севере не было крепостного права, а основной формой организации хозяйственной жизни была не община, а артель. У поморов отсутствует чувство врага, т. к. естественных ресурсов всегда хватало всем, а иностранцев воспринимали не как конкурентов, а как партнёров по торговле. Начавшиеся в глубокой древности контакты с Европой (морем Эдинбург, Осло и Бремен ближе Москвы) выработали западноевропейскую ориентацию сознания, отсутствие ксенофобии и уважение к демократическим институтам. Поморам исторически присуще презрение к московской власти — и царской, и советской, и постсоветской — за её лживость, жестокость и творимый ею произвол. Поморы стремятся работать не на государство и как можно меньше зависеть от него.

Задолго до революции население Севера отличалось поголовной грамотностью. Ценность образования, культуры и науки для северянина безусловна. То, что в центральной и южной России называется патриотизмом — ненависть к Западу, ненависть к свободе и демократии, ненависть к интеллигенции, с нашей поморской точки зрения называется не патриотизмом, а хамством. Суровая природа Севера выработала особые черты характера помора — смирение, терпение, стойкость, своеобразный сплав практицизма и мистицизма. Перед лицом грозной стихии мы смиренны и просим Бога о милосердии, перед лицом московской тирании мы тоже просим милости у Бога — у тиранов просить её бесполезно... Рано или поздно Церковь будет соответствовать нашим представлениям. Она будет держаться поддержкой народа, а не власти. Выборность священников и епископов верующим народом — необходима и безотлагательна. Я предприниматель и перечисляю со своего бизнеса значительные средства на Церковь, но как законодатель я сделаю всё, чтобы ни одна копейка из бюджета не пошла на церковные нужды. Я не уважаю священников, организующих церковную жизнь на деньги государства или иностранцев, русское Православие должно существовать на деньги русских православных прихожан... С нашей поморской точки зрения, священники или епископы должны вести себя с народом как братья, а не как надменные китайские мандарины. Эта азиатчина отвратительна».

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

Теребихин пишет не историю и не социологию, он создаёт современный православный мистический миф Севера. Для него «Север — это „метафизическое“ явление, постигаемое в мистическом озарении, существующее в „ином“ плане бытия, в ином измерении, доступном человеческому восприятию только в особом экстатическом состоянии». Следуя мысли учёного, мы попадаем в параллельный мир, живущий по своим законам: «Мистицизм Севера скрыт в его запредельности, недоступности, неподвластности законам „земного тяготения“». По мере продвижения на Север весь тварный, видимый и осязаемый мир начинает терять свои „обычные“ твёрдые формы и установленные очертания. Структурированный космос расплывается, становится текучим, зыбким, призрачным. Мир покидает свою пространственно-временную ограниченность, предельность, конечность. Пространство истончается, просветляется и исчезает, растворяясь в стихии целокупного света полярного дня. Подобная же трансформация происходит и со временем, которое начинает замедлять свой ход и, достигнув своего предела, навсегда

останавливается и становится вечностью»¹. В этом вневременном измерении с нами, здесь и сейчас и подвиги древних мореходов, и звон новгородского вечеревого колокола.

Образ поморской Северной Руси по Теребихину — это и есть образ Святой Руси. Описывает он его так: «Дорога России к морю, к „берегам семи морей“ — это одна из ипостасей её дороги к Храму, который и открылся русской душе на Севере, на берегах Белого Студеного моря-океана, которое, как и пустыня, сокращает путь к Богу, и поэтому не зря русские поморы свято верили, что „кто в море не бывал, тот Богу не молился“»². Этот путь России неожиданно о брывается и превращается в то, что всегда называли — «Святая Русь, с учётом ее водных, водолейных оснований, — это Беловодское царство, на поиски которого устремлялась душа русского человека. На сакральных картах Святой Руси, составленных по религиозно-мифологическим описаниям русских паломников-странников, священная страна „белой воды“ (Беловодье) соплагается с областью моря (Беломорье). <...> Мистика Белого моря как запредельного священного пространства, пребывание в котором открывает видение иных миров, доступна и личностному духовному опыту современного человека, распознающему в тварной белизне Белого моря отблески нетварного Божественного Света»³. Для северного историософа не только житель Русского Севера, но и каждый русский человек — это странник, идущий по дороге к Святой Руси, и так как проводниками на этом пути могут быть только поморы, то и ведут они к Белому морю...

Теребихинские мифологизированные поморы раздвигают границы мира и преодолевают силой духа свершившуюся историю. «Централизованное русское государство не сумело закрепить северных крестьян. Нельзя не учитывать и того, что монголо-татарская конница не топтала северорусскую землю. Здесь издавна процветали свобода и самоуправление народа, независимость и коллективизм крестьянских „миров“. <...> Поморский свободолюбивый мужик, когда ему становилось невыносимо трудно жить, устремлялся „встречь солнца“, „открывая“ и осваивая бескрайние просторы сибирской окраины и Дальнего Востока»⁴. При этом собственно Север не перестаёт быть «...Землей Обетованной, на поиски которой устремлялась душа русского человека — инока и крестьянина, морехода и землепроходца»⁵.

¹ Теребихин Н. М. Лукоморье: Очерки религиозной геософии и маринистики Северной России. Архангельск: Изд-во Поморского гос. ун-та, 1999. С. 66.

² Там же. С. 69.

³ Там же. С. 80—81.

⁴ Булатов В. Н. Русский Север. Кн. 3: Поморье. Архангельск, 1999. С. 257.

⁵ Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 145.

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

Вокруг себя, согласно Теребихину, северяне создавали общество, основанное на святоотеческих идеалах, где большое значение имела, прежде всего, «мирская» святость: «сакрализация мирского устройства, стремление мирян к построению своей „народной“ Церкви, которая возрождала бы дух раннехристианских общин, ярко проявлялись в храмоздательской деятельности „мира“». Крестьянский мир на Русском Севере в XVII в. не только сам строил свои храмы, но из своей среды избирал священно- и церковнослужителей»¹. Говоря о стремлении жителей Русского Севера к созданию своего священного идеального мира, Теребихин не сомневается в том, что все возможности, практические и духовные, для продолжения этого исторического труда поморов существуют и в настоящее время.

Многие современники — архангелогородцы — считают Теребихина романтиком (отец Иоанн Привалов) или не вполне церковным православным человеком (архимандрит Трифон (Плотников)), иные не читали его произведения вовсе, однако повторяют его идеи почти слово в слово. Теребихин сумел выразить то, что думает современный помор.

Бесспорным фактом можно признать то, что Северу в той или иной степени удалось сохранить свои традиции. Север снова начал сознавать свою оригинальность и непохожесть на другие регионы. Это скорее стихийное, идущее снизу движение, ведомое традиционным духом Севера, проросшим сквозь толщу поколений в наше время. Несмотря на различия в обычаях отдельных областей Севера и разнообразие мнений, безусловно, можно найти общий знаменатель идейных устремлений. Современные мыслящие северяне почти на языке легенд и сказаний средневекового Севера говорят об идеалах и ценностях своего родного края. Для них в первую очередь важны такие понятия, как самостояние и достоинство личности, свобода. Следствие первенства именно таких ценностей — осознание личной ответственности за общество, государство и Церковь, которое помогает жителям Севера в большей мере, чем надежда на светское или церковное на-

¹ Теребихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (религиозно-мифологическое пространство северорусской культуры). Архангельск, 1993. С. 146.

чальство. Наиболее всеобщая, «архаичная» черта северной ментальности заключается именно в этой ответственности, порождающей здоровую общественную и церковную жизнь.

Бюрократическая система церковного управления по-московски не уничтожила полностью северных религиозных традиций. На протяжении веков Православие на Русском Севере строило Святую Русь в соответствии с поморско-новгородским идеалом, и вслед за северянами Церковь приобретала то же — свободу и достоинство.

Очевидно, что уже сейчас понятия северян о том, какой должна быть Церковь, оказывают заметное влияние на жизнь северных епархий.

У северорусского мировоззрения в настоящее время уже появились свои идеологи, способные помочь северянам в осознании собственной истории и приоритетов в общественной и церковной жизни. И эта, рождающаяся у нас на глазах региональная идеология, вообще-то, может помочь не только северянам.

Р. S. В 2000 г. мы опубликовали в кестонском журнале «Religion, State & Society» (Oxford, 2000. № 1) статью «Traditions of Lay Orthodoxy in the Russian North», в которой высказали некоторые из мыслей и оценок, развитых в данном тексте. Мы показали её отцу Александру Ранне — одному из самых уважаемых и просвещённых священников Новгорода. Его мнение было такое: «Вы преувеличили значение некоторых явлений и не обратили внимания на то, что им противоречит. Всё, что вы описали, — лишь первые, слабые ростки. Ваша статья, наверное, будет соответствовать реальности лет через двадцать, если всё будет идти, как идёт». Пусть так: эта наша статья — *воспоминание* о будущем.

РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ПОВОЛЖЬЯ. ПРАГМАТИЧНОЕ ХРИСТИАНСТВО

Учебники истории и политическая пропаганда приучили мыслить о русской культуре в географическом смысле как о чём-то цельном. Политическое развитие последних лет — «федерализм» — привело к появлению некоторых политических и экономических деклараций о своеобразии регионов, но за всеми этими декларациями стоят сиюминутные экономические интересы, связанные с наличием или отсутствием ресурсов, различной глубиной экономического кризиса и уровнем политических амбиций региональных политиков. Принципиальное своеобразие исторических судеб, а как следствие — культуры, менталитета, религиозности, социально-политических установок, — чаще всего не осознаются.

При всей унитарности и централизованности московской власти историческая память Твери, Архангельска, Саратова или Владивостока — это очень разная память. Святая Русь, по которой ходили сотни подвижников веры, где до сих пор в каждом городке стоят древние церкви, где работали великие иконописцы, где протекала наша древняя история, где совершал свои подвиги Александр Невский, где русские люди страдали от татаро-монгольского ига и переживали смуту XVII в. — это сравнительно небольшая часть нашей родины. Немногим больше по площади ареал, на котором стояли (и кое-где до сих пор разрушаются) дворянские усадьбы — очаги классической русской культуры XIX в. История освоенного русским народом Поволжья — не старше Массачусетса, а для Приморья древность Вирджинии может быть предметом неутолимой зависти.

Очень различен и опыт, связанный с геополитическим положением: русские, соседствующие со Швецией, смотрят на мир несколько иными глазами по сравнению с соотечественниками, живущими бок о бок с китайцами. Причём из-за громадной удалённости одних от других эти различия ощущаются острее.

Русские жители Центральной России, где была когда-то «Святая Русь», — единственный коренной народ своей страны. Приехавшие позже немцы, поляки, евреи, татары и т. д. поневоле приспосабливались к данности. В других регионах,

позднее ставших частью России, русские люди селились рядом с «более» коренными этносами или одновременно с другими новыми пришельцами — например, немцами в Поволжье.

Какие-то из исторических особенностей регионов с годами стирались, а то и (особенно при большевиках) истреблялись с корнем. Там, где закладывались гигантские стройки, на которые переселялись массы людей; там, где карта была испещрена островами ГУЛАГа и власть НКВД была основной формой местного управления, с трудом могли сохраниться какие-либо исторические корни. И, соответственно, есть края, которые «отсиделись» в советское лихолетье.

Умозрительно можно отметить и такие исторические особенности регионов, которые в реальной сегодняшней жизни уже никакой роли не играют; вместе с тем, мы можем и не заметить или счесть несущественным нечто, что и определило сегодняшний день какой-то части нашей страны. Историю надо увидеть в сегодняшнем дне, а не прописать её. Впрочем, люди сами иногда её себе прописывают. Сейчас, когда в Твери возрождается культ тверских князей, противостоявших «московским коллаборационистам», а в Новгороде вспомнили о свободолюбивой республике, нельзя говорить о сохранении традиций — региональную историю прочли в книге и стремятся сделать её актуальной вновь.

Та единая, монолитная, общепризнанная русская история, культура, религиозность, которую мы изучали в школе, в первую очередь имеет московские черты (плюс черты Центральной России — «Святой Руси», ставшей её собственностью в очень стародавние времена). Все земли, что прирастали к московскому государству, должны были получать идеологию вместе с приказами. Идейное своеобразие этих земель не осознавалось и не подвергалось рефлексии в полной мере очень часто даже самими жителями.

Это прирастание началось по-настоящему в конце XVII в. И едва ли не самым своеобразным, создавшим собственную субкультуру, было Среднее и Нижнее Поволжье. Хотя военные и торговые русские форпосты возникли в этом крае значительно раньше конца XVII в., всё же нормальная гражданская жизнь до этого времени его не коснулась. Культурные и духовные традиции Поволжья не имеют средневековых корней.

С самого начала Поволжье развивалось как полиэтническое и поликонфессиональное общество.

Ко времени прихода русских в Поволжье уже было, хотя и малочисленное, коренное население — татары. Татарское мусульманское население является для Средней и Нижней Волги коренным. Потоки русских и переселенцев других национальностей сделали татар-мусульман меньшинством, но меньшинство это экономически и политически всегда было очень активно и заметно в жизни региона. Несмотря на то, что в XVII—XVIII вв. российское правительство предпринимало

эпизодические попытки обратить татар в православие, в самосознании татар Среднего и Нижнего Поволжья нет ощущения глубокой национальной трагедии, которое есть у татар казанских в связи с завоеванием русскими. Почти от любого татарина в Казани вы услышите о зверствах русских завоевателей при Иване Грозном, покоривших Казанское ханство. Услышать подобное от татар астраханских — дело сравнительно редкое. В чём причина этого?

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

Почти одновременно с православными русскими в Поволжье появились католики и протестанты. Астрахань, которая была русским не только военно-политическим и экономическим, но и религиозным форпостом среди формально российских, но фактически малоконтролируемых поволжских степей, с XVII в. стала и форпостом католицизма. По особому Джукльфинскому соглашению армяне-католики получили уникальное по тем временам право на легальное существование общины. В самом начале XVIII в. в Астрахани прочно обосновались капуцины. Они создали одну из лучших в России школ, в которой учились и русские дети, в частности Василий Тредиаковский. В 1742 г. астраханский губернатор Василий Татищев провёл через Сенат специальный указ, предоставлявший особые права и привилегии иностранным слободам в Астрахани, в котором оговаривалось, в частности, право на свободу вероисповедания. Гигантский Успенский католический храм в центре Астрахани (третий по времени возникновения в собственно России, после Москвы и Санкт-Петербурга) с тех пор зримо свидетельствует об укоренённости католицизма на Нижней Волге.

С середины XVIII в. по приглашению русского правительства начинается массовое переселение немецких колонистов — в большинстве своём протестантов-лютеран и меннонитов, но и католиков среди них было немало. В Поволжье также возникло значительное число польских общин. Костёлы появляются во всех городах Поволжья — от Симбирска до Царицына. В 1848 г., в то время, когда Николай I осуществлял репрессивную политику в отношении католиков и вообще религиозных меньшинств, он всё же был вынужден сделать в ней фактически единственное отступление — он дал разрешение на создание католической епархии с центром в Саратове (таким образом, до революции 1917 г. в собственно России было всего две кафедры католических епископов — в Санкт-Петербурге и Саратове).

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

Плюралистическая культура стала одной из причин того, что Нижнее и Среднее Поволжье стало одним из основных регионов, где селились старообрядцы. И именно там (а также в Москве и Нижнем Новгороде) они достигли наибольших успехов в экономике, политике и культуре.

Но всё это «меньшие братья». А что же представляла собой «господствующая» Российская православная церковь, каковы её особенности в Поволжье?

Поволжье стало одним из первых регионов «новой России», вне территории «Святой Руси», где православие не имело традиций средневекового монашеского подвижничества, где не было чудотворных икон, по чьей земле в стародавние времена не ходили благоверные князья и Христа ради юродивые. Православие здесь развивалось в Новое время, когда чудеса святых и аскетические подвиги анахоретов стали редкостью. Надо сказать, что и в Новое время характерные для Средневековья проявления православной духовности были более распространены в Центральной России, где они имели глубокие исторические корни, а не в Поволжье, Сибири или на Урале.

Очень характерный факт: в начале 90-х гг. архиепископ Саратовский Пимен убеждал в епархиальной газете свою паству, что «распространявшиеся среди верующих представления о неблагоприятности нашего края, в котором не было своих святых, чудотворных икон, древних обителей, есть заблуждение»¹. Итак, ясно, чего не было. А что же было?

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

Православные русские были самой большой и влиятельной, поддерживаемой властью, но всё же одной из этноконфессиональных общностей. Православные

¹ Саратовские епархиальные ведомости. 1992. № 3. С. 12.

купцы и промышленники, главные ктиторы церкви, ревностно обустроивали свои приходы, но вовсе не были склонны громить своих партнёров и коллег по бизнесу, иногда и друзей — мусульман, староверов, лютеран или католиков.

Таким образом, в Поволжье сложились экономически, культурно и социально развитые религиозно-этнические общности. До самого конца XIX в. они были национально и религиозно замкнуты, но в экономическом отношении активно взаимодействовали друг с другом. Саратов, Астрахань, Самара, Царицын были торговыми городами, в которых между общинами развивалось не только сотрудничество, но и взаимопомощь. По свидетельству современных краеведов, и царские власти частенько делали послабления в дискриминационной политике по отношению к религиозным меньшинствам, и местные губернаторы были нередко склонны смягчать указы верховной власти (как пишет саратовский политолог Сергей Рыженков: «...процветание края и, не в последнюю очередь, лично губернатора и других „начальных людей“ зависело от благополучия дискриминируемых этноконфессиональных групп в той же, если не в большей мере, чем от благоволения Центра. И выбор был сделан в пользу неформальных договорных отношений между поражёнными в правах главными субъектами экономической деятельности и региональной властью, которая взяла на себя обязанность закрывать глаза, насколько это возможно, на культурную нестандартность и специфические нормы управления и самоуправления в старообрядческих и инославных общинах. Например, указ 1329 г., ограничивающий в правах старообрядцев, саратовскими губернаторами не выполнялся, т. к. они находились под влиянием вольских и саратовских „тузов“ старообрядцев... В истории Саратовского края наблюдаются повторяющиеся, независимо от общегосударственного политического режима, варианты одного и того же типа политико-административного управления: наряду с формальными институтами государственной власти и общества отношения регулируются в большей мере неписаными законами и традициями, нежели законами писаными»¹).

На рубеже веков в этноконфессиональной культуре Поволжья начала потихоньку проявляться совершенно новая тенденция. До этого замкнутые феодальные этноконфессиональные кланы строго хранили свою веру, обычаи и традиции. Они мирно взаимодействовали, но переход из одного клана в другой, кроме редких случаев смешанных браков, был практически исключён. Рубеж XIX—XX вв. ознаменовался началом распада этноконфессиональных границ. Соседствующие друг с другом гетто приоткрывают ворота. Самым ярким в этом отношении стало появление и бурный рост русского протестантизма. Уже в 70-е гг. в Поволжье от-

¹ Рыженков С. И. Золотой век губернского человечества и паттерны регионального развития // Regions: a prism to view the slavic-euroasian world: Towards a discipline. Supporo, 1999. P. 73.

мечаются подъём движения духовных христиан и первые переходы духовоборов и молокан в баптисты под воздействием проповеди немцев-протестантов. К 1917 г. Среднее и Нижнее Поволжье становится одним из главных центров распространения русского баптизма. Тогда, в начале XX в., именно баптизм начал разрывать невидимые барьеры между замкнутыми и сплочёнными конфессиональными группами. Революция остановила (вернее сказать, прервала) этот процесс...

Советский период свёл к минимуму религиозную жизнь Поволжья. Многие конфессии исчезли совсем или существовали на уровне малочисленных нелегальных и полулегальных группок. Казалось бы, Поволжье, как и любой другой регион России, было подведёно под общий советский знаменатель. И тем удивительнее то, как сейчас, словно грибы сквозь асфальт, прорастают досоветские традиции, особенности менталитета и организации общественной жизни.

В первые годы после 1986 г. во главе всех православных епархий Средней и Нижней Волги оказались авторитетные, открытые к контактам с обществом архиереи. Конечно, это никак не связано с особенностями Поволжья, так как архиереи сейчас назначаются Синодом и иногда до своего назначения никогда даже не бывали в республике или области, в которой им предстоит служить. Но достойные архиереи были в эти годы и в некоторых других епархиях, однако мало где возрождение православия приобрело столь здоровые и симпатичные черты.

Наиболее яркой фигурой среди поволжских архиереев этого времени был саратовский архиепископ Пимен (Хмелевский). Он стоял во главе саратовской кафедры с 1965 г. и проявил себя как безупречный по тем временам священнослужитель. В обнародованных ныне документах Совета по делам религий он значится как один из самых неблагонадёжных с точки зрения властей епископов советского времени. Он поддерживал связи с Г. Вишневской и М. Ростроповичем, которых венчал, с А. Солженицыным. Раз в неделю владыка Пимен ещё при Брежневеве устраивал обеды для городской интеллигенции. Неудивительно, что в Саратове (как и в Самаре и в Астрахани) существовали нелегальные кружки и группы либеральной интеллигенции, распространялась запрещённая религиозная литература.

С 1988 г. Пимен выступал с резко антикоммунистическими заявлениями, в то же время столь же резко осуждая обскурантизм и националистические тенденции в РПЦ. В интервью саратовской газете он заявил: «Я счастлив, что в Саратове у нас нет антисемитских изданий. Мне присылали несколько таких изданий из Петербурга, я их в печку бросил сразу же»¹. До самой смерти в декабре 1993 г. Пимен с симпатией отзывался о Глебе Якунине и других внутрицерковных диссидентах. Мало как какой-либо другой архиереев терпимо он относился к протестантам и

¹ Авторское право. 1993. 10 сент.

католикам («лучше пусть человек будет баптистом, чем атеистом»). Особенный фурор произвела реакция Пимена на поездку миссионерского судна по Волге, организованную американскими протестантами. В то время как в городах Верхней Волги судно встречали пикетами казаков, «православной общественности» и призывали власти остановить «растлителей», Пимен призвал верующих приглашать американцев в храмы для беседы. «Почему вы уверены, что их вера сильнее нашей — чего вы боитесь?» — закончил он риторическим вопросом своё обращение. Последним важным делом его жизни стала организация семинарии, открытой в 1991 г. С самого начала к работе в ней было привлечено много светских преподавателей из местного университета, преподавались многие светские дисциплины (история, философия, психология), отсутствующие в других семинариях, принят демократический Устав с широкими правами Учёного совета. Либеральная и открытая политика владыки в начале 90-х гг. сблизила Церковь с интеллигенцией и подняла её авторитет у общественности и власти как мало где в России.

В начале перестройки во главе Астраханской епархии находился архиепископ (ныне митрополит Полтавский) Феодосий (Дикун), знаменитый тем, что в середине 70-х гг., в бытность епископом Полтавским, был едва ли не единственным представителем епископата, открыто выступившим против антирелигиозной политики Л. Брежнева (за что и был переведён с Полтавской кафедры). При нём началось активное восстановление приходской жизни. В 1990 г. его сменил молодой, образованный и энергичный Филарет (Карагодин). При нём обострилось противостояние с коммунистическими властями, в первую очередь, из-за проблемы возвращения церковных зданий, принципиальное значение приобрела судьба кремлёвского Успенского собора. На волне политических перемен Филарет был избран в Законодательное собрание Астраханской области от «Демократической России». В это же время губернатором был избран «демократ» Анатолий Гужвин. Сразу после избрания Гужвина епархии был возвращён Успенский кремлёвский собор и многие другие храмы, начато строительство новых церковных зданий, был возрождён Иоанно-Предтеченский монастырь, наместником которого стал иеромонах Иосиф (Марьян), участник полуподпольных православных кружков советского времени.

Епископ Филарет сумел не только установить конструктивные отношения со светскими властями, но и привлечь в церковь значительную часть интеллигенции, молодёжи, казачества.

В Волгограде епархия была организована лишь в 1991 г., и её возглавил митрополит Герман (Тимофеев). Митрополит Герман — редкий пример православно-го владыки, предпринимающего энергичные попытки сделать Церковь серьёзным фактором всех сфер жизни общества, причём епархия при Германе стремится быть активной как в традиционных для РПЦ формах, так и в нетрадиционных. При

Германе начались работы по возрождению сразу семи монастырей, число зарегистрированных приходов к началу 1997 г. было доведено до 140 (вместо 13). С 1992 г. стала регулярно выходить объёмная епархиальная газета «Православное слово». В отличие от большинства подобных изданий она уделяет внимание широкому кругу общественно-политических проблем. Под эгидой епархии было проведено несколько солидных конференций, посвящённых общественным проблемам края — экологических, местного самоуправления, развития предпринимательства, медицины, образования и т. д. Однако основное, любимое детище митрополита Германа — Царицынский православный университет Преподобного Сергия Радонежского. В университете существует богословский факультет — фактически духовная семинария, — но не это в нём главное. Основное назначение университета (цель достаточно амбициозная) — «оказание помощи Отечеству в ускорении национального возрождения... воспитание и подготовка патристической интеллигенции... расширение связей Церкви с обществом... развитие современной науки на основе христианского вероучения... преобразование общества через усвоение сознанием и сердцем человека богоподобного достоинства его бессмертной личности... разработка и освоение новых методов и форм обучения...» (из устава университета). В университете готовят специалистов по самым различным профессиям, для которых находятся кадры преподавателей и спрос на рынке труда — экологов, социальных работников, консультантов по организации фермерских хозяйств и т. д. Одной из оригинальных инициатив волгоградской епархии стало строительство плавучей церкви на барже, которая при помощи катера ходит по рекам епархии. С целью распространения христианского мировоззрения было создано «Царицынское общество возрождения Православия и России», в которое вступил ряд местных политиков и чиновников среднего уровня, бизнесменов и представителей интеллигенции, причём в это общество принимают не только православных, «но всех, кто болеет за Россию».

С конца 90-х гг. все большую роль в жизни епархии играет протоиерей Николай Агафонов, бывший до того ректором Саратовской духовной семинарии. Он был вынужден покинуть Саратовскую епархию из-за обскурантистской позиции епископа Саратовского Александра. Отец Николай Агафонов, настоятель церкви великомученицы Параскевы, глава миссионерского отдела, понимает миссионерскую работу отлично от общего представления об этом в РПЦ. Он проповедует среди невоцерковленного населения и считает антисектантскую деятельность бессмысленной. Отец Николай является инициатором строительства «плавучих церквей на баржах, которые при помощи катера ходят по рекам епархии для совершения богослужений в сёлах, где нет храмов». С лета 1998 г. по рекам Волгоградской епархии совершают миссионерское плавание две «плавучих церкви» — «Св. Николай» и «Св. Иннокентий». В казачьих станицах по Дону создаются

общины, которые окормляет духовенство плавучих храмов, периодически приезжающих туда. Протоиерей Николай Агафонов считает, что «для миссионерства среди людей необразованных в первую очередь необходимо храмовое богослужение, а для миссионерства среди интеллигенции необходимо интеллектуальное общение». Поэтому он создает в Волгограде клуб православной интеллигенции им. Н. Бердяева.

Смелые инициативы епископа и некоторых священнослужителей часто натываются на непреодолимые препятствия. Из семи монастырей только в трёх — Свято-Духовом, Усть-Медведецком и Вознесенском Дубовском — более или менее регулярно идут реставрационные работы и подобралось монашеское ядро для последующего роста общин. Многие заложенные церкви превратились в долгострой, из-за отсутствия средств стройки могут растянуться на десятилетия.

В Православном университете ведущую роль играют неофиты из технической и естественнонаучной профессуры, не обладающие серьёзной богословской и, шире, гуманитарной культурой, часто проявляющие сектантские и обскурантские настроения. Взгляды и деятельность этих людей часто вызывают обвинения в дилетантизме. Многие из них принесли с собой в церковь веру во всякие оккультные явления, экстрасенсорику, НЛЮ, а также живой интерес и заимствования из религий Востока.

Общественная деятельность митрополита Германа и его окружения привела к некоторому обострению отношений с большинством религиозных меньшинств, представленных в крае. Не имея чётких убеждений о правах религиозных меньшинств и свободе совести, он то выступает за сотрудничество всех традиционных религий, представленных в крае (причём традиционность, судя по контексту, может пониматься как очень широко, так и значительно уже), то говорит об особых правах православия. В результате этого по-настоящему добрые отношения у него сохраняются только с лютеранами и корректные — с мусульманами. По отношению к католикам у Германа затаилась обида, которую он не может забыть: в Берлине у него был разговор с кардиналом Мейснером, из которого владыка заключил, что немецкие католики берутся построить на свои деньги собор Христа Примирителя. Об этом проекте широко писала в начале 90-х гг. не только волгоградская, но и московская пресса. По словам Германа, позднее Мейснер заявил, что его не так поняли и никакого обещания он не давал. После этого архиепископ Герман любит подчёркивать, что «католикам нельзя доверять».

Я привёл примеры здорового возрождения православной жизни в Поволжье, связанные с доброй волей архиереев, нашедших достойный отклик на поволжской земле. Но существуют и обратные примеры, когда архиереи совсем не соответствовали ожиданиям общества и волгари также отвечали на этот вызов в соответствии со своими традициями.

В 1992 г. в Астрахани на епископской кафедре Филарета сменил Иона (Карпунин), а в 1995 г. на саратовскую кафедру, после смерти Пимена, пришёл Александр (Тимофеев). В обеих епархиях (и областях) религиозная атмосфера резко изменилась.

После прихода Ионы в церковной жизни Астрахани происходят резкие изменения. Строительство новых церквей и реставрация старых замораживаются. Планы развития духовного образования свёртываются. Постоянные при Филарете контакты с интеллигенцией и студенчеством прекращаются. Возникают постоянные конфликты с казачеством.

В первые три года своего правления Иона отправил за штат почти всё уважаемое православной общественностью духовенство, в том числе наместника Иоанно-Предтеченского монастыря Иосифа (Марьяна), а на его место назначил своего юного келейника Филиппа (Трещёва). Четверо священнослужителей под давлением обстоятельств перешли под юрисдикцию зарубежной церкви.

Иона считает, что главной его заботой является финансовое благополучие епархии, в связи с чем в администрации области его характеризуют как «блестящего финансиста». Иона наладил работу полуавтоматической линии по производству свечей, на которой работает вахтовым методом московская бригада. В качестве рынка сбыта использовались не только соседние епархии, но и старообрядческие общины. Эти контакты со староверами трактовались как «помощь».

Политика епархии сводится к экономии денежных средств и их концентрации в Епархиальное Управление, для чего тормозится открытие новых приходов, которые, с одной стороны, требуют затрат на строительство, а с другой — уменьшают доход уже существующих центральных приходов. Для Астраханской области 37 приходов — цифра скромная. В подобных по численности населения епархиях обычно зарегистрировано не менее 100 общин.

Сельское духовенство жалуется на то, что Иона, дабы затормозить строительство храмов, изымает собранные общиной средства. Доходит до абсурда: настоятели храмов, зная о приезде владыки, прячут ценную утварь, ковры и стройматериалы, чтобы преосвященный их не изъяс. Иона принципиально не собирается создавать сеть духовных учебных заведений, поскольку расширять храмостроительство не планирует, а для столь незначительного числа церквей в большом количестве священнослужителей он не нуждается.

В Астрахани возникло организованное движение мирян против епископа и его окружения, среди активистов которого можно встретить и простой люд, и интеллигенцию, и казачество. Они обвиняют епископа и епархиального секретаря в разорении епархии и называют «врагами Церкви». Среди простого народа распространено суеверие, что Иона «ненастоящий владыка». Группа прихожан обращалась с письменными жалобами к патриарху, организовала коллективную поездку на

автобусе в Москву «за правдой». Всё безрезультатно. Активистов поддержал атаман казачьего войска Виталий Егоров. Он отправил письмо патриарху Алексию II от себя лично. Когда это стало известно, духовник казачьего войска, епархиальный секретарь Михаил Пристая инициировал сбор Большого казачьего круга (август 1996 г.), на котором атаман Егоров был снят.

Когда Иона решил заменить старинные паникадила и подсвечники в кафедральном соборе на софринские, активисты в течение года поочерёдно дежурили в соборе и не позволили епископу совершить подмену.

Весной 1997 г. у православной общественности вызвал волну негодования отказ Ионы хоронить по монашескому чину Римму (Чернову), тайно постриженную Феодосием, ризничую Феодосия и Филарета, уволенную Ионой.

Проповеди Ионы носят «патриотический» характер. В них он призывает к поддержке властей всех уровней, что также вызывает неудовольствие.

Столь же печально сложилась судьба Саратовской епархии после смерти Пимена (Хмелевского). Архиепископ Александр (Тимофеев) привёз с собой группу монахов из Троице-Сергиевой Лавры, которыми себя и окружил. С первых же дней пребывания в Саратове у него и у приехавших с ним приближённых обострились отношения с либеральным духовенством города. Александр выразил своё недовольство ректору семинарии протоиерею Николаю Агафонову обилием светских преподавателей, преподаванием светских дисциплин, терпимым отношением к католикам и протестантам, забрал половину площадей семинарии в особняке в центре города под свою резиденцию и разорил домовую церковь Успения Божией Матери семинарии, превратив её в свой кабинет. В тяжёлом положении оказался ректор семинарии Николай Агафонов, на которого обрушились в московских СМИ (радио «Радонеж», журнал «Москва») православные националисты (особенное возмущение у них вызвали приглашения католических священников в семинарию для чтения лекций о сути католицизма и тот факт, что отец Николай назвал католичество братской церковью).

В январе 1996 г. Александр провёл «реорганизацию» семинарии: были отстранены отец Николай Агафонов, сосланный служить в маленькое глухое село Низовое, и другие преподаватели-священники из призыва Пимена. При увольнении Николай Агафонов обратился к семинаристам со словами: «Нами теперь правит безбожник, враг Церкви» (в этих словах он позже каялся). Не дожидаясь увольнения, направив письмо протеста во все саратовские газеты, которое так и не было нигде опубликовано, покинули семинарию все светские преподаватели. После этого из учебных программ были удалены все светские гуманитарные курсы.

Архиепископ Александр принудил всех священников-преподавателей прекратить работу в любимом детище Пимена — единственной епархиальной православной гимназии (школе № 25), что вызвало возмущение городской интеллиген-

ции. Православная интеллигенция Саратова при Александре дистанцируется от епархии. Протоиерей Лазарь Новокрещёных, резидент из Харбина, духовник саратовской интеллигенции, имеющий сторонников и в Москве, был переведён из настоятелей кафедрального собора в только что открытую руинированную Казанскую церковь на самой окраине Саратова. Созданное им братство Св. Креста (фактически клуб либеральной православной интеллигенции) распалось, но старый актив Лазаря (и архиепископа Пимена) сплотился в братстве Св. Кирилла и Мефодия, которое возглавил мирянин Александр Яковлев. Яковлев издал книгу об архиепископе Пимене¹, которая стала прямым вызовом порядкам, установившимся при архиепископе Александре.

Архиепископ Александр сразу по приезде в Саратов заявил, что «епархия одна из самых запущенных», начал создавать большой бюрократический аппарат. Было прекращено издание созданных Пименом «Саратовских епархиальных ведомостей», епархиальной газетой стал в прошлом независимый орган православных националистов «Православная вера».

Основное внимание Александр уделяет выколачиванию денег с приходов. «Отцы, несите деньги» — его дежурная фраза при обращении к духовенству. Приходы, даже строящиеся, обязаны отчислять 25% доходов в епархию. Александр заявлял, что в епархии слишком много приходов, слишком много духовенства, поэтому низок доход. «Пока я здесь, не будет построен ни один новый храм» — и действительно, при Александре не было организовано ни одного нового прихода.

В обеих этих историях весьма показательна для Поволжья реакция власти на деятельность саратовского и астраханского архиереев.

И губернатор Астрахани Анатолий Гужвин, и, особенно, губернатор Саратовской области Дмитрий Аяцков уделяют Церкви большое внимание и ждут от неё существенного вклада в общественную жизнь. При Пимене в Саратове и Филарете в Астрахани Церковь отвечала их ожиданиям. При новых архиереях произошло (и продолжается) медленное и неуклонное охлаждение отношений.

Нынешний (с сентября 1996 г.) губернатор Саратовской области Дмитрий Аяцков ещё в бытность свою вице-мэром Саратова демонстрировал свою православную религиозность, поддерживал (и поддерживает) личные отношения с патриархом Алексием II и декларировал своё уважение к «традиционным религиям» — в первую очередь православным, мусульманам, старообрядцам и католикам. В селе Столыпино на деньги Д. Аяцкого был построен храм во имя Св. Дмитрия Донского. В живописном убранстве храма Аяцков изображён в княжеском облачении (без нимба), справа от него — св. Дмитрий Донской, слева —

¹ Архиепископ Саратовский и Вольский Пимен (Хмелевский). Всегда с Богом / Под ред. В. А. Динеса; Сост. А. А. Яковлев. Саратов: Летопись, 2000.

Богородица, которой губернатор протягивает модель храма. Однако с приходом на Саратовскую кафедру Александра Аяцков стал отдаляться от епархии. Высшие руководители области впервые не присутствовали на пасхальном богослужении в 1996 г.

В идеологии Аяцкова имеет большое значение культ П. Столыпина, бывшего одно время губернатором Саратова. Внук Столыпина, французский гражданин Дмитрий Столыпин регулярно приезжает в Саратов и поддерживает дружеские отношения с Лазарем Новокрещёных.

Амбициозная программа возрождения Саратовщины, провозглашённая Аяцковым, предполагает важную роль церквей в жизни края, рассчитывает на поддержку религии в благотворительности, культуре, общественных отношениях. Аяцков обращался к епископу Александру с предложениями восстановить общегородские крестные ходы на Пасху, Троицу, Кирилла и Мефодия, с просьбой освятить памятник жертвам коммунистических репрессий, развернуть работу в больницах и т. д. Александр отказывался, замечая в своём кругу: «Мы не будем участвовать в политических шоу!» Тимофеев говорил духовенству: «Эти власти плохие, с ними нельзя иметь дел!» Некоторые представители духовенства считают, что Александр не любит власти, потому что они не коммунистические.

В светских газетах стали появляться резко критические статьи о положении дел в епархии. Аяцков не скрывает своего отрицательного отношения к Александру, он высказывал патриарху пожелание о назначении в Саратов другого епископа. Аяцков поддерживает дружеские и деловые отношения с некоторыми представителями опального духовенства.

Губернатор Астраханской области Анатолий Гужвин имел тёплые личные отношения с Филаретом и по инерции в первые годы епископства Ионы оказывал ему всяческую, в том числе и материальную, поддержку. Губернатор регулярно присутствовал на богослужениях в дни больших праздников. С начала 1997 г. отношение Гужвина к Ионе начинает меняться. Можно предположить, что протесты оппозиции, отсутствие реальной отдачи от вложенных средств в церковное строительство, капризность Ионы возымели действие на Гужвина. Губернатор перестал посещать архиерейские богослужения и встречаться с Ионой, в то же время он вступил в контакт с представителями внутрицерковной оппозиции.

Скрытый конфликт между Церковью и властью в Саратове и Астрахани совсем не типичен для нынешней российской ситуации. Во многих регионах епископы, подобные Ионе и Александру, находятся в самых тёплых отношениях с губернаторами. И никакие их сомнительные действия благостности этих отношений не нарушают. Аяцков и Гужвин ждали от Церкви серьёзного и конструктивного участия в общественной жизни, во многих других субъектах федерации его и не

ждут. Это «прагматическое», «социальное» отношение к церкви, традиционное для Поволжья, дополняется столь же традиционной для Поволжья веротерпимостью. Во всех областях Среднего и Нижнего Поволжья, несмотря на существенные различия в политических ориентациях тамошних властей, возникли очень специфические и мало где ещё в России существующие консультативные органы (в разных областях они называются по-разному), в которые были приглашены представители всех сколько-нибудь значимых конфессий. Эти консультативные органы возглавляются губернаторами или вице-губернаторами, а религиозные деятели не только выдвигают свои претензии властям, но и разрабатывают совместно с ними различные благотворительные, социальные и культурные программы. Областные чиновники, работающие в этих советах, с удивлением обнаруживают, что часто с точки зрения «социальной полезности» такие маргиналы российского религиозного мира, как пятидесятники, методисты или католики, часто заслуживают более высоких оценок, чем родные православные.

В религиозной жизни Поволжья новые религиозные движения, так называемые «секты», сравнительно с соседними Уралом, Сибирью, Северным Кавказом представлены слабо. Зато традиционные (в случае протестантизма традиционные не только для Поволжья, но вообще не вчера родившиеся, как, например, методизм) религиозные идеологии в последние годы расцветают. И в этом религиозном многообразии можно видеть, как на смену дореволюционным клановозтно-конфессиональным отношениям приходит открытое общество, в котором нет жёстких непроницаемых перегородок между общинами.

В наибольшей степени изолированный характер, естественно, сохранили татары-мусульмане. В Саратове можно наблюдать, как мусульманская татарская община пытается фактически реставрировать дореволюционное положение. Лидер саратовских мусульман — Муккадас Бибарсов. В конце 80-х гг. он играл видную роль в радикальном демократическом движении («Клуб-семинар кандидатов в депутаты» — саратовский аналог «Демократической России»). В демократическом движении он с самого начала отстаивал интересы мусульманской веры и татарского народа. Одновременно с этим растёт авторитет М. Бибарсова как духовного лидера. Постепенно большинство мусульманских общин Саратовской и Пензенской областей признают его лидерство. В отличие от многих других лидеров исламского обновления, поспешивших в 1992—1993 гг. создать свои независимые муфтияты, Бибарсов оттягивал этот момент до создания крепкой организационной базы. Лишь в ноябре 1994 г. в Саратове состоялся съезд мусульман Среднего Поволжья, утвердивший Духовное управление мусульман Среднего Поволжья (ДУМСП) и избравший Бибарсова своим главой. Политика Бибарсова — это последовательная и продуманная попытка реставрации дореволюционного положения татарской мусульманской общины — изолированной, но в то же время

живущей внутри себя богатой социальной, культурной и духовной жизнью. Основной упор в своей деятельности ДУМСП делает на развитие мусульманского образования, на молодёжь — на формирование мусульманских детских садов, средних и высших медресе. Особое внимание уделяется созданию «исламских центров», сочетающих различные образовательные, информационные, благотворительные функции. Вполне следуя логике создания некоего исламско-татарского бастиона, Бибарсов ныне возглавляет созданное им общественно-политическое движение «Мусульмане России» и пытается пробить у администрации Аяцкова особые права в области просвещения и образования в рамках татарской национально-культурной автономии.

Политика Бибарсова — это реставрационная политика, попытка воссоздать социальные отношения XIX в., но даже для татар-мусульман Поволжья подобный курс оказался актуальным только в Саратове. В соседней Астрахани, например, лидеры местной мусульманской общины принципиально ориентированы на открытость современному обществу, признают необходимость адаптации европейских ценностей и даже не стремятся пресечь укоренившуюся у астраханских татар традицию праздновать некоторые православные праздники (Пасху, Рождество). Астраханские имамы любят с гордостью рассказывать легендарную историю о том, как в 30-е гг. астраханские татары-мусульмане сорвали попытку властей взорвать Князь-Владимирский собор. Русские испугались, а татары вышли на соборную площадь, устроили пикет, несколько дней не отходили от собора ни на минуту и отстояли его.

До революции соперничать с мусульманами по замкнутости и внутренней сплочённости могли лишь старообрядцы. После коммунистического погрома все, кроме саратовского прихода белокрыницкого согласия, старообрядческие общины Поволжья, до революции многочисленные и процветающие, состоят из стариков, принадлежащих традиционным старообрядческим фамилиям. Эти общины, естественно, замкнуты и клановы. Но саратовская община (которая, возможно, лишь первая ласточка) включает много молодёжи и интеллигенции. Старообрядческий священник, по образованию профессиональный художник, Георгий Гилёв и атмосфера старорусской степенной доброжелательности привлекают искателей веры из числа православных, недовольных бездушными порядками, установившимися при епископе Александре. Сам автор этих строк не мог заставить себя в течение полудня оторваться от неспешного разговора о «преданьях старины глубокой» и путях возрождения России за громадным столом, уставленным банками мёда, в который юные и совсем не юные мыслители поочерёдно макали толстые краюхи свежееиспечённого хлеба. Всего за несколько лет мало кому известная община стала заметным явлением общественной и духовной жизни Саратова, к которой начали серьёзно относиться и губернские власти.

Если даже старообрядцы теряют традиционную клановость, изолированность от окружающего общества, то, естественно, этот процесс в ещё большей степени затронул католиков и протестантов.

Расцвет католицизма в Поволжье в первую очередь отмечается в Саратове и Астрахани, что во многом связано с низким авторитетом православия в этих городах. Католические приходы в городах Среднего и Нижнего Поволжья были созданы в конце 80-х — начале 90-х гг. российскими немцами и попервоначалу в основном из немцев и состояли. Но немцы уезжали, а русские, особенно после прихода на епископские кафедры Александра в Саратове и Ионы в Астрахани, всё прибывали. Сейчас эти в основном русские приходы завоевали широкое признание своей культурной — концерты, библиотеки и т. д. — и социальной деятельностью — помощь малоимущим, старикам, летние лагеря для детей и пр. На фоне стагнации православия католические приходы становятся центром притяжения для верующей молодёжи и приобретают авторитет у властей. Православные владыки Александр и Иона выражают крайнее недовольство «католическим прозелитизмом», но главная причина этого прозелитизма — духовная и моральная слабость православных епархий, которые они возглавляют.

В 1998 г., когда Ватиканом была учреждена должность викарного епископа по южному региону с резиденцией в Саратове, тем самым фактически была возрождена Саратовская католическая епархия. Её молодой и энергичный епископ-немец из Германии Клеменс Пиккель оказался «человеком на своём месте», способным обеспечить динамичное развитие католицизма в регионе. Губернатор Аяцков объявил, что он собирается заключить договор о сотрудничестве с католической церковью — это будет первый договор субъекта федерации с католиками.

Возрождение протестантизма в крае очень характерно проявило особенности поволжского менталитета и поволжской религиозности. Существовавшие и при советской власти баптистские общины после 1991 г. почти не растут. Замкнутая, ориентированная на личное благочестие религиозность, российский квиетизм, во многом навязанные существованием в условиях тотальных запретов при коммунистах, оказываются всё менее актуальными в условиях религиозной свободы. В последние годы бурный рост испытывают более динамичные, социально ориентированные течения протестантизма. Это и порождённое эволюцией российского баптизма движение евангелизма. Евангелики, особенно влиятельные в Волгоградской области, критикуют традиционных баптистов за чрезмерное внимание к внешнему виду верующих — одежде, употреблению косметики и т. д. и обрядовым проявлениям веры; в то же время евангелики больше занимаются миссионерством, благотворительностью, вовлекаются в политические проблемы. Многие евангелики, в отличие от традиционных баптистов, не стремятся изолироваться от

основного течения русской истории и культуры, ищут корни своей религиозности в истории православной церкви.

Не менее значимым для развития протестантизма в Поволжье стал взрыв пятидесятничества. Пятидесятничество — наименее интеллектуальное течение российского протестантизма, в своей молитвенной, богослужебной практике пятидесятники совсем не склонны к «экуменизму» и открытости. Но вера пятидесятников, пожалуй, как никакая другая, требует от них социального служения. Где им это позволяют (а в Поволжье позволяют), они поставляют наибольшее число бесплатных добровольцев в больницы, дома престарелых и т. д. В Астрахани пятидесятники оказывают значительную помощь многочисленным в этой области беженцам, а в Волгограде — бездомным и т. д.

Среди протестантских деноминаций Поволжья в последние годы заметным явлением стало и ещё одно, совсем уже новое не только для Волги, но для всей России — а именно методизм. Методизм был занесён американскими миссионерами в начале 90-х гг. и, по-видимому, отвечает каким-то внутренним потребностям русской души — уже сейчас методистские общины, возглавляемые русскими пасторами (многие из которых женщины), распространились по всей России, причём Самара, Саратов и Волгоград стали одними из ведущих центров русского методизма. С методизмом в России произошла странная метаморфоза — если в англоязычных странах он первоначально развивался среди низов общества, да и сейчас не является элитарной религией, то в России он почти на сто процентов состоит из людей с высшим образованием, а ведущую роль в большинстве общин играют преподаватели и студенты гуманитарных вузов.

В конце 90-х гг. протестантизм в России находится в самом критическом моменте своей эволюции. Сейчас трудно сказать, какие течения и деноминации будут наиболее многочисленны и влиятельны лет через 10—15, какие лидеры добьются наибольшего признания. Бесспорно, однако, что Поволжье — это регион, где раньше будут видны результаты нынешних метаморфоз и где протестантизм будет иметь (да уже и сейчас имеет) значительное влияние...

Среднее и Нижнее Поволжье со времён освоения русскими сложилось не только как край религиозного плюрализма, но и как край наибольшей религиозной терпимости. Причём эта терпимость была «исконной», традиционной, консервативной ценностью. Закономерно, что великий консервативный реформатор России Пётр Столыпин, бывший одно время саратовским губернатором, чей культ сейчас утверждается в Саратове, был принципиальным сторонником свободы совести, много сделал, в частности, для старообрядцев и русских католиков. Сейчас, после 80-летнего перерыва, эти традиции наиболее явно, по сравнению с большинством других регионов, возрождаются именно здесь.

ОСОБЕННОСТИ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИЗНИ КАРЕЛИИ

Мы привыкли к обсуждению проблемы православно-мусульманского пограничья России. Татарстан, Башкортостан, Кавказ, Оренбуржье как пространство, где взаимодействуют русская и тюркская культуры — одна из проблем, постоянно обсуждаемых на страницах газет и в научных собраниях в русле евразийских медитаций. Но Россия всегда имела не только южные границы и не только мусульманское «пограничье». Со времён Древней Руси на Северо-Западе мы соседствовали со Скандинавией и имели там своё «пограничье». Своеобразие этого «пограничья» то проявляется ярче, то затухает на протяжении всей русской истории.

Особенности общественно-политической, экономической, культурной и религиозной жизни Древнего Новгорода, конечно, имели глубокие национальные русские корни, но эти особенности легко вписывались в североевропейское окружение и укреплялись им. Выборность архиепископа, большая роль мирян в жизни церкви, отсутствие сакрализации светской власти, столь присущее Московскому православию, — все эти черты новгородской религиозности на протяжении первых столетий русской истории духовно сблизили жителей Северо-Запада, входившего в Новгородскую епархию, с их соседями на Западе. Постоянное присутствие протестантов и католиков, в том числе священнослужителей, их свободное общение с туземцами было постоянной чертой жизни Великого Новгорода.

«Предательства» новгородских бояр под давлением московской экспансии, их желание скорее идти «под немцев», чем покориться Москве, отражали тот факт, что значительная часть новгородского общества чувствовала себя культурно и духовно ближе к Западу, чем к православной Московии.

Разгром Новгорода Москвой, укрепление централизованной московской власти резко ослабляет западные черты культурного облика Северо-Запада, но через столетия, под сенью власти Петра, они вновь проявляются в духовном облике невольской столицы...

В наши дни дух российско-скандинавского пограничья ярко проявился в Карелии. Сам облик Петрозаводска и некоторых других городов республики заставляет задуматься о том, что это «другая Россия». На улицах часто звучит финская речь,

люди аккуратны, вежливы, переходят улицу только на зелёный свет светофора, в глаза бросаются не только православные храмы, но и лютеранские кирхи, церкви других протестантских конфессий. Чувствуешь, что Запад здесь присутствует не поверхностно — туристами и вывесками на латинице, как в Москве, а как-то глубже.

В то же время о Карелии никак не скажешь, что России «тут мало». Ощущение такое, что Россия не отступает, а мирно сосуществует и взаимодействует здесь с Западом. Карелия — не Дальний Восток и не Восточная Сибирь. Это один из самых «русских», святорусских регионов России, и одновременно он же — один из самых её вестернизированных, «западнических» регионов. Русская православная церковь и русская культура присутствуют в Карелии по крайней мере с начала XIII в., и, таким образом, Карелия входит в колыбель, первоначальное ядро русского государства. Здесь, в Карелии, ступала нога первых русских князей и великих святых. Валаамский монастырь — один из древнейших и наиболее почитаемых в течение всей истории русского православия — был не единственной монашеской обителью, существовавшей с древнейших времён и связанной с жизнью почитаемых святых угодников Божиих.

Построенные, уже, правда, много позднее, церкви Кижского погоста для русского сознания стали одним из символов национального духа. На земле Карелии, недалеко от города Повенец, находился один из главных очагов староверия, которое в каком-то смысле является одним из ярчайших выражений «русскости» — Выгорецкая обитель (Всепречестная и богоспасаемая киновия отец и братии Всемилоствитого Спаса Господа и Бога нашего Иисуса Христа Богоявления). Выгорецкая обитель возникла в 1694 г. и долгое время была одним из главных (если не главным) идейных и хозяйственных центров беспоповского старообрядчества. Она служила источником, из которого по Карелии (и не только по ней) распространялись старообрядческие скиты и общины. Гибель Выгорецкой обители (ещё называемой Выговским общежитием) пришлось на годы правления Николая I. Произведённый царским правительством погром привёл к тому, что ко времени революции на Выге даже не осталось никаких построек от уничтоженной обители.

Важнейшим духовным и культурным фактором, создающим в Карелии ситуацию «пограничья», являются карелы. Особенности их культуры, религиозности, исторической судьбы сделали их мостом, соединившим скандинавское лютеранство и русское православие.

Карелы приняли христианство в 1227 г., когда князь Ярослав Всеволодович крестил их. Карелы достаточно быстро восприняли христианство как свою религию. Карелы, жившие среди русских, следовали и изгибам религиозной судьбы русских. В XVII в. вместе с русскими многие карелы становятся староверами.

Но православие карел имело одну очень важную особенность, которая вызвала к ним особое отношение финнов и финского лютеранства. Религиозность ка-

рел отличалась более поверхностным, чем у русских, восприятием веры, так как они не понимали не только церковнославянского языка богослужения, но и русского языка проповеди. Православные карелы часто заучивали церковнославянские молитвы наизусть, не понимая их смысла, для них эти молитвы становились чем-то вроде магических заговоров. Это приводило к тому, что у карел в гораздо большей степени сохранялись языческие представления, бытовые нормы, мифология, фольклор. Старообрядцы-карелы также отличались значительно большей, по сравнению с русскими, приверженностью к сохранению языческих традиций. Например, важное место в жизни карел-старообрядцев занимали «отче» и «книжницы», которые играли порой роль колдунов и знахарей, заговаривали болезни, гадали, предсказывали судьбу. Никаких «отче» и «книжниц» у русских староверов никогда не было¹.

Фольклор, мифы, сказки, танцы карел — это общее наследие карельского и финского народов, но в европеизированной, очищенной от «язычества» лютеранством Финляндии народная традиционная культура сохранялась неизмеримо хуже. Финны нашли в Карелии «Калевалу» — национальный эпос финского и карельского народов, свои древние песни, сказки, обряды.

Но у карел финны не только удовлетворяют свою тягу к национальным корням. Они видят в карелах «неправильных» финнов (до самого последнего времени финны не признавали карел самостоятельным народом, а карельский язык считали диалектом финского), русифицированных и нехристианизированных (с лютеранской точки зрения, предполагающей обязательным для верующего знание текста Библии, личных размышлений над ним, карельское православие трудно было признать христианством). Естественно, что у финнов постоянно возникало желание обратить «младших братьев» ко Христу. После присоединения при Петре I Финляндии к России начинается сначала робкое, а потом всё более заметное проникновение финнов в Карелию.

Не только финны, но и русские тоже с трудом осознавали карел как самостоятельный народ. Карелы исповедовали ту же веру, что и русские, не организовывали национально-освободительных движений, да и внешне не отличались от русских. Разве что говорили на непонятном языке да верили в русалок.

В дореволюционной России фактическим признанием народа служило признание его конфессиональной самобытности. Если этот народ неправославный, правительство признавало его право исповедовать свою веру, если этот народ православный — признавалось его право на богослужение на родном языке.

¹ Фишман О. М. «Отче» и колдуны: образы жизни карельской старообрядческой общины // Обряды и верования народов Карелии. Петрозаводск, 1994. С. 122–143.

Осмысленная политика церковной власти в отношении карел начала осуществляться лишь в XIX в. Благодаря активности Библейского общества, созданного Александром I, в 20-х гг. XIX в. осуществляются первые переводы библейских текстов на карельский язык. В 1828 г. создаётся Олонецкая епархия (которая не совсем, но по большей части совпадала с территорией современной Карелии). В то время большинство населения епархии составляли карелы, и естественно, что епископы Олонецкие были вынуждены так или иначе решать проблему «карелы в Церкви». В течение всего XIX в. политика церковных властей постоянно колебалась — то в Олонецкой семинарии расширяли использование карельского языка, то сокращали; то рекомендовали распространять карельский язык богослужения, то рекомендовали его сокращать. До начала XX в. подход к решению «карельской» проблемы был в основном связан с видением сменявших друг друга архиереев будущего карельского народа — должен ли он быть полностью ассимилирован в русском этносе или будет в дальнейшем развиваться как самостоятельный народ.

В начале XX в., особенно после смягчения репрессивного религиозного законодательства в 1905 г., Православная церковь в Карелии осознала новую для себя проблему — распространение лютеранства. Близкие карелам по языку и культуре финны легко находили дорогу к сердцу карел, и начались переходы карел в лютеранство. Православная церковь реагировала на это очень нервно. Карельский язык изгоняется из богослужебной практики — по мнению церковного начальства, церковнославянский язык должен был служить культурно-психологической преградой, удерживающей карел от перехода в церковь, где богослужение совершалось на языке, который, хоть и с трудом, карелы понимали. Олонецкий епископ Киприан даже создал в 1910 г. специальное братство, основной целью которого декларировалось противодействие переходу карел в лютеранство. Именно это братство наиболее решительно агитировало против употребления карельского языка в Церкви.

Чем бы закончилась эта борьба в условиях демократизирующейся Российской империи, можно только строить предположения. Революция изменила естественный ход вещей. После 1917 г. значительная часть Карелии оказалась в составе независимого Финляндского государства. Часть карел, оказавшихся на территории Финляндии, сохранила верность православию. В основном они в 1923 г. создали Финскую православную церковь. Но большая часть, в условиях государственной политики Хельсинки, направленной на ассимиляцию карел, перешла в лютеранство.

Революция и гражданская война привели к финляндизации и переходу в лютеранство значительной части карел, но в гораздо большей степени этому способствовала советско-финская и Вторая мировая войны. В ходе этих войн в Финляндию

эмигрировало, по разным оценкам, от 300 до 400 тысяч карел — более половины этноса. Если до 1940 г. карелы составляли большинство населения республики, то после войны (когда к тому же в Россию переселилось много выходцев из Центральной России и Украины) они оказались явным меньшинством.

В самой Финляндии карел-беженцев власти не признавали самостоятельным народом, не признавали и существования карельского языка. Беженцы, безмерно счастливые от того, что они избежали сталинского ада, в первые десятилетия своего проживания в Финляндии покорялись своей судьбе — переходили на финский язык и принимали лютеранство, никакого значительного сопротивления политике властей Финляндии не было. И только в 80-е гг., когда карелы успешно адаптировались к финляндскому, западному образу жизни, они стали всё настойчивее заявлять о своих национально-культурных правах. Это национально-культурное движение достигло своего расцвета в 90-е гг. и совпало с падением коммунизма в нашей стране. Тогда оно перекинулось через российскую границу и неожиданным образом затронуло проживающих в Карелии не только карел, но и русских.

Не только историческая судьба карел, но и политика советской власти парадоксальным образом предуготовляла нынешний расцвет лютеранства в Карелии. В течение первых десятилетий советской власти большевики сохраняли надежду на аннексию Финляндии. Карелия служила плацдармом для планировавшейся экспансии (недаром Карелия тогда называлась Карело-Финской ССР), а правительство этой союзной республики рассматривалось как нечто вроде коммунистического правительства Финляндии в изгнании. Карелия становилась витриной прекрасного будущего для народа Финляндии, в котором, естественно, нет места религии. Политика атеизации осуществлялась с большей последовательностью и жестокостью, чем в соседних регионах — Ленинградской, Вологодской, Новгородской областях. В результате атеистических репрессий к началу 30-х гг. была уничтожена организованная религиозная жизнь православных, лютеран, старообрядцев.

В 20-е гг. в Карело-Финской ССР у власти находились «красные» финны, то есть финские коммунисты, мечтавшие о победе советской власти в Финляндии и о присоединении её к СССР. Они считали карельский язык испорченным финским, а самих карел — одной из этнографических групп финского народа. Поэтому карелам и в России навязывался финский язык и финское самосознание.

В 1934 г. всё финское руководство Карелии было репрессировано. Советские партийные органы поставили задачу развития карельской письменности и советской культуры карел. Однако в осуществление этой задачи почти ничего сделать не успели. Приближалась советско-финская война, самая решительная попытка аннексии Финляндии. В 1940 г. к власти в Петрозаводске вновь были приведены «красные финны», а все деятели карельского возрождения были репрессированы.

После войны в Карелии у власти остались «красные финны» и продолжалась политика финнизации, которая плавно перешла в политику русификации. Таким образом, карелы долгие годы подвергались финляндизации как в демократической Финляндии, так и в коммунистической России.

До 70-х гг. «красные финны» были верны ортодоксальной коммунистической доктрине. Тем не менее их власть уже тогда готовила почву для лютеранства. Менталитет, образ жизни, культурные стереотипы финна, даже если он воинствующий богоборец, сформированы лютеранской традицией. Своим присутствием финн прививает «навыки лютеранства», так же как русский коммунист несёт с собой «навыки православия». Население Карелии, в том числе и русское, адаптировалось к лютеранской финской культуре, носителями которой были атеисты.

Знаменательно, что ещё при советской власти — в 1970 г. было дозволено создание лютеранского прихода в Петрозаводске. Многие годы после революции Карелия выступала в роли политической и идеологической витрины финского коммунизма — в первые десятилетия по этой причине религия, и в первую очередь лютеранство, тщательно вытравливалась; в изменившихся условиях 70—80-х гг. по этой же причине советская власть продемонстрировала свой либерализм и терпимость. И уже тогда прихожанами петрозаводской кирхи становились не только финны, но также русские и карелы.

Перестройка вторглась в жизнь Карелии более бурно, чем в большинстве других регионов России. Причина этого та же, что долгие годы определяла больший идеологический зажим — близость Финляндии и многочисленные связи с ней. С одной стороны, нахлынувшее западное (финское) участие во всех сферах жизни разрушало пережитки советского прошлого в умах людей, с другой — сами власти Карелии были вынуждены быстрее идти навстречу нахлынувшим изменениям. В полной мере демократические процессы затронули и религиозную жизнь.

Нужно сказать, что правительство Карелии на протяжении всех последних 10 лет проводит политику соблюдения принципов свободы совести, уважения религиозных свобод более последовательно, чем в большинстве других субъектов федерации. Потепление отношений между Церковью и властью началось в Карелии очень рано — ещё в 1987 г., когда уполномоченным по делам религий при главе республики был назначен Борис Детчурев. Вскоре после своего назначения Детчурев совершил неординарный поступок — он обошёл все существовавшие на тот момент религиозные общины от православных до пятидесятников и выразил от имени власти раскаяние за все страдания и унижения, которые верующие претерпели от власти. Детчурев публикует в петрозаводской печати статьи в защиту свободы совести, которые мог бы написать профессиональный правозащитник. Мирное и естественное развитие религиозной жизни в республике во многом было предопределено принципиальной позицией этого человека, добившегося

такого положения, когда ни одна община не смогла сказать даже о намёке на дискриминацию со стороны властей.

К концу советской власти религиозная жизнь Карелии была представлена всего несколькими религиозными общинами — пятью православными, несколькими баптистскими и пятидесятническими; старообрядчество, чрезвычайно влиятельное до революции, было вырублено под корень — в республике отсутствовала всякая организованная религиозная жизнь старообрядцев (поразительно, что в конце 90-х годов нашлись в Петербурге староверы, чьи предки в своё время жили в Карелии, которые вернулись в Повенец, создали там поморский приход и вынашивают планы со временем возродить Выгорецкую обитель, уничтоженную ещё Николаем I).

Религиозное возрождение последнего десятилетия в Карелии во многом определяется возникшими в эти годы широкими и разносторонними связями с Финляндией. Всё советское время республика была ориентирована на западного соседа. Теперь широкие слои её жителей познакомились с народом Финляндии на собственном опыте. И это знакомство в Карелии оказалось глубже, чем только столкновение с богатством и комфортом, обычно вызывающих у россиян и уважение, и раздражение, и зависть. Ответственность, трудолюбие, чувство собственного достоинства, социальная ответственность и одновременно рационализм, сухость в общении, жестокость по русским меркам по отношению к непорядочному поведению, либеральная сексуальная мораль — всё это и привлекает, и отталкивает, вызывает желание «быть не хуже» и «сохранить самобытность». Причём многочисленность финляндских миссионеров, их активная проповедь и участие в общественной жизни, в частности, во многих благотворительных проектах убеждают жителей Карелии, что вся эта «западность» напрямую связана с лютеранством, с протестантизмом.

Интерес финнов к Карелии, так называемая русскими националистами «финская экспансия» в основном является результатом активности беженцев из Карелии 40-х гг., а также их детей и внуков. А эти беженцы — в громадном большинстве не финны, а карелы. За последние 55—60 лет они поменяли свои фамилии на финские, многие из них приняли лютеранство, баптизм, пятидесятничество или адвентизм (хотя осталось не так уж и мало православных), переняли многие бытовые, социальные и политические обычаи финнов. Но у них осталось карельское самосознание, любовь к покинутой родине, а у многих — и родственники в Карелии.

Бурная активность карел из Финляндии в самой Карелии также связана с тем, что со второй половины 80-х гг. происходит взрыв национального самосознания карел в самой Финляндии, а финское общественное мнение и государственные институты меняют своё отношение к «карельской проблеме» на более либераль-

ное; карел начинают признавать самостоятельным народом, имеющим право на свой язык и культуру.

Конец 80-х — начало 90-х гг. — время неорганизованного и массового проникновения миссионеров из Финляндии разной конфессиональной принадлежности и, можно сказать, их преобладания в религиозной жизни Карелии из-за крайней малочисленности и слабости существовавших на тот момент в республике аутентичных религиозных общин. В приграничных районах тогда даже появился термин «крещён в финской вере» — т. е. людей, не знающих финского, крестили миссионеры, не знающие русского. Крещёные в этих случаях иногда даже не знали, в каком вероисповедании их крестили. Миссионеры из Финляндии — лютеране, баптисты, пятидесятники, адвентисты и православные (их было не так уж мало) появлялись во всех уголках республики, но особенно много в пограничье. Наши русские священники рассказывают, что когда они впервые приезжали в некоторые отдалённые посёлки, местные жители, увидев священника, пытались разговаривать с ним на ломаном финском — их опыт говорил, что священнослужители бывают только финнами.

Однако эта неорганизованная, стихийная и анархическая финская «духовная экспансия» продолжалась очень недолго. У местного карельского населения, и особенно верующих всех конфессий она вызывала всё усиливающееся раздражение. Сами миссионеры вскоре стали убеждаться, что их набегι почти не приносят плодов и к тому же портят отношения не только с местным населением, но и с их единовѳрцами — российскими гражданами. С середины 90-х гг. различные религиозные организации Финляндии устанавливают партнѳрские отношения со своими российскими единовѳрцами в Карелии, оказывают им материальную поддержку, приглашают студентов учиться в своих учебных заведениях, а миссионеры приезжают проповедовать по приглашению российских приходов. Помощь, поступающая из Финляндии, весьма значительна и в случае лютеран, и в случае пятидесятников, и в случае баптистов. Что касается православия — этот процесс был отрегулирован в 1994 г., когда было заключено соглашение о сотрудничестве между Петрозаводской епархией и Православной церковью Финляндии. После этого миссионеры стали приезжать в Карелию в соответствии с утверждёнными обеими церквями планами в основном в населѳнные карелами сѳла. Поскольку русских православных священников, знающих карельский язык, очень мало, эта помощь в каком-то смысле неоценима. Не менее существенна и материальная помощь Православной церкви Финляндии. В частности, на её деньги была построена церковь в г. Калевала, значителен и объѳм гуманитарной помощи из Финляндии, распространяемой среди неимущих прихожан Петроза водской епархии.

Вся эта «финская экспансия» в первую очередь обязана своим существованием карелам Финляндии, карельскому возрождению, причѳм это карельское

возрождение протекает более активно и бурно в Финляндии, чем в Российской Карелии. Но что же происходит с религиозной жизнью наших российских карел?

Лишь с горбачёвской перестройкой карельский народ, десятилетиями подвергавшийся у нас в стране финнизации, получил свою письменность. Причём, надо заметить, единого литературного карельского языка вообще не существует — в реальности это четыре языка: северокарельский, среднекарельский, южно-карельский (олонецкий) и язык тверских карелов. За последние годы создана письменность для двух языков — северного и олонцкого. И создал эти письменности (а в ближайшие годы, наверное, создаст и для двух остальных) скромный петрозаводский филолог Пётр Зайкин. Зайкин — активист движения карельского возрождения, он чутко чувствует душу своего народа. Вот как он оценивает религиозность карел: «Мы, карелы, тысячу лет назад крестились в православие и от православия уже не откажемся. Но вообще-то мы при этом и язычники. И нынешние, даже молодые, карелы, живущие в деревнях и глухих посёлках, верят в магическую силу озера, скалы, камня, священной рощи. Трудно найти крестьянина, который бы считал, что он никогда не встречал домовых, водяных, русалок. Если русалку поймать, а потом отпустить, на этом месте долго будет хорошо ловиться рыба. А Вы совсем в это не верите? Ну, да, да, Вы же русский.

Евангельские тексты, церковные молитвы и обряды слились в нашем сознании с языческой традицией. До сих пор сохранилось устное дохристианское изложение грехов, которые нужно преодолевать и как-то заглаживать перед богами и духами. Руны «Калевалы» — до сих пор молитвы народных целителей. В каждой карельской деревне до сих пор приносят на храмовый праздник в жертву корову или овцу и совершают ритуальную трапезу.

Я хотел бы, чтобы карелы остались православными — финские протестанты (а фактически финляндские карелы, ставшие протестантами), если обратят нас в свою веру, полностью изменят душу народа. В протестантизме нет места поэтическому миру народных верований и сказаний. Мы станем сухи и рациональны. В то же время не поймите меня так, что я категорический враг протестантизма. Финны (а уж тем более принявшие лютеранство карелы Финляндии) слишком близки нам: спор с финнами — это семейный спор, а не спор с чужаком. И лютеранство для нас поэтому всё-таки близкая церковь».

Основная, наиболее авторитетная общественная организация карельского народа в республике — Союз карельского народа. Идеология этого союза в целом близка противоречивой декларации Зайкина, в котором он, кстати, играет не последнюю роль.

Союз ведёт большую работу по собиранию народных песен, легенд, обычаев, пропагандирует и развивает «народную карельскую культуру». Одновременно с этим Союз развивает всесторонние связи с Финляндией, особенно с организа-

циями финляндских карел. Но религиозно Союз карельского народа ориентирован на православие. Президент Союза поэт Александр Волков — практикующий православный. Епископа Петрозаводска Мануила Союз приглашает участвовать во всех своих мероприятиях, предлагает различные программы и призывает Православную церковь повысить роль карел в епархии, учитывать национально-культурные интересы карельского народа в жизни Церкви.

Православию карельское национальное движение предлагает первую роль, но при этом поддерживает отношения с Лютеранской церковью.

Вся противоречивость мировоззренческой ориентации карельского возрождения выразилась в создании национально-культурного центра «Укко» в городе Калевала. Район города Калевала, на севере республики — место, где лучше всего сохранились фольклор и народные обычаи карельского народа, там в прошлом веке были записаны руны «Калевалы». Некоторые православные и протестантские священники выражали опасения, что создание «Укко» («Укко» — имя верховного божества карельского и финского языческого пантеона) — это первый шаг на пути создания организованного языческого движения. В определённой степени из-за этих опасений в городе (фактически это маленький посёлок) Калевала был создан православный приход и построена церковь. Сейчас и лютеране планируют создать там свой приход, ведь Калевала — это очаг национальной культуры.

В жизни лютеранской церкви в Карелии сконцентрировались противоречия не только карельского возрождения, но и взаимоотношений Карелии с Финляндией, регионального самосознания жителей Карелии (не только карел, но и русских), в значительной мере затронутых финляндским влиянием.

Формально лютеранская церковь на территории Карелии находится в юрисдикции Ингерманландской евангелическо-лютеранской церкви. Несмотря на то, что Петрозаводское пробство, объединяющее лютеранские приходы Карелии, находится в юрисдикции церкви Ингерманландии, оно практически не зависит от своего формального центра в Петербурге. Пробство финансируется лютеранской церковью Финляндии, финны строят шикарные по карельским понятиям здания кирх, оказывают значительную гуманитарную помощь, присылают своих пасторов (только два пастора — граждане РФ, да и те не карелы, а местные русские). Богослужения по-карельски нет, только по-фински и по-русски. Идеологически Петрозаводское пробство — филиал государственной церкви Финляндии, финляндский религиозный официоз.

Первоначальное ядро лютеранских приходов Карелии составили местные финны (бывшие «красные» — из поколения в поколение они мечтали о победе коммунизма в Финляндии, а теперь кончили духовной капитуляцией перед финляндской буржуазией). Хотя финны традиционно имеют в Карелии высокий социальный статус, всё же из-за своей малочисленности сами они не смогли сформировать

ровать действительно влиятельную в республике церковь. Но в неё пошли и не финны. Широкие и многосторонние контакты с Финляндией привели к возникновению в Карелии значительного слоя русских, хорошо знающих Финляндию и ориентированных на западные, а именно, финляндские социальные, политические, культурные, а в конце концов и религиозные ценности. Не только местные, проживающие в Карелии финны оказались для русских мостиком в лютеранство, но и карелы (про которых Детчуев говорит так: «не так много карелов становятся лютеранами, но всем нам лютеранство симпатично») создают культурную среду, в которой барьеры, мешающие русским стать лютеранами, ослабевают.

Лютеранство в той форме, в какой оно существует в Карелии, удовлетворяет духовные запросы бывших красных финнов и вестернизованных русских и карел, но ничего не даёт карельскому возрождению; ведь Петрозаводское пробство даже не практикует богослужение по-карельски. И поэтому в 1997 г. произошёл бунт карел внутри этой финской церкви. Во главе бунта встали пасторы-карелы из Финляндии, занимавшиеся миссионерством в Карелии. Реймо Яккинэн, возглавлявший приход Петрозаводского пробства в Сортавале, отказался подчиняться финляндскому начальству и объявил о создании Карельской лютеранской церкви. Вскоре к нему присоединились другие пасторы-карелы, работавшие как в Карелии, так и в самой Финляндии. Они сформировали независимую Евангелическую Лютеранскую Карельскую церковь, а Яккинэна в конце 1998 г. избрали своим епископом — главой церкви. Новая церковь перешла с финского языка богослужения на карельский (впрочем, допускается и русский, но только не финский). Кроме национальной карельской ориентации, вновь образованная церковь пока что мало отличается от церкви Финляндии — она также привержена либеральной теологии (например, признаёт возможность женского священства). В самой Карелии в начале 2001 г. было официально зарегистрировано 15 общин Евангелическо-Лютеранской церкви Карелии, к ней присоединились не менее 2 тыс. человек. В Сортавале создан Учебный центр церкви, уже состоялся выпуск диаконов. Если эта новая церковь укоренится на Карельской земле, нетрудно предсказать, что её теология приобретёт российские черты — она станет более теологически консервативна и «мистична». Образование Карельской церкви вызвало болезненную реакцию в Хельсинки. Финляндская лютеранская церковь отказалась признавать «раскольников», аналогичной была и реакция властей Финляндии. Но это лишь добавляет энтузиазма у карельских лютеран. Карельская церковь планирует обратиться с жалобами в различные международные организации на дискриминацию со стороны финляндских властей.

Возникновение Карельской лютеранской церкви создало проблемы для лютеранской церкви Финляндии, но при этом улучшило перспективы распространения

лютеранства в Карелии — появилось лютеранство, более психологически и культурно близкое для карел и русских, жителей приладожской республики.

Ускорившийся процесс перехода карел в лютеранство фактически представляет собой вызов Православной церкви. Как же она реагирует на него?

Вообще нужно заметить, что в наше время нарастания межнациональных трений, особенно в российских республиках, русские очень тепло относятся к карелам. Если от наших единоплеменников в Петрозаводске нетрудно услышать нелицеприятное мнение о финнах и «финской экспансии», то плохого слова о карелах услышать невозможно. Молодой дьякон, с которым я разговаривал, ожидая приёма у петрозаводского епископа Мануила, выразил господствующее мнение русских следующим образом: «карелы прекрасные люди, и они очень много страдали, больше русских; совсем надо совести не иметь, чтоб карелов обижать. Некоторые из них сейчас принимают лютеранство, конечно, мы не имеем права их останавливать, но я верю, что в Православной церкви все их национальные интересы будут удовлетворены, здесь им будет лучше».

«Карельская проблема» в церкви фактически решается заново. Всё то, что было сделано в XIX — начале XX вв. для формирования национальной карельской жизни в церкви, безвозвратно утеряно. В советское время все церковные книги, написанные на карельском языке, были уничтожены — на территории СССР не осталось даже ни одной их ксерокопии. В конце 80-х гг. XX века серьёзно обсуждался вопрос о том, существовали ли вообще эти книги. В 1993 г. в газете «Северный курьер»¹ под рубрикой «Сенсация» была опубликована статья П. Савельевой «Её бесписьменный язык» об обнаружении в одной из библиотек Петербурга синодального издания Евангелия на карельском языке 1821 г. До сих пор это единственный найденный в России экземпляр Писания на карельском языке, изданный до революции. Позднее петрозаводские филологи узнали, что их довольно много в библиотеках Финляндии.

К 1990 г. не было никаких следов богослужения на карельском языке, не было священников-карел. Епископ Мануил сразу по приезде в Петрозаводск признал необходимость возвращения карел в Церковь одной из самых первоочередных задач. Он сам изучает карельский и финский языки и призывает к тому же духовенство епархии. Задачей церковной политики он считает издание Писания по-карельски, создание карельской церковной прессы, воскресной школы, стремится наладить деловое сотрудничество с карельскими национальными организациями.

Однако до сих пор достижения на этом поприще весьма скромны. Православная епархия поддержала распространение перевода Евангелия на карельский, сделанный Стокгольмским институтом Библии, Мануил даже написал к нему пре-

¹ Северный курьер. Петрозаводск, 1993. 6 янв.

дисловие. В некоторых храмах отдельные молитвы читаются по-карельски. Но в целом результаты незначительны. Мануил видит причину этого в том, что для того, чтобы эффективно делать «карельское дело» в церкви, нужны карелы, а не русские. Но за всё время служения он рукоположил, несмотря на все усилия, всего двух священников-карел в городе Олонец. Кандидатов в священники нет. Фактически сложился замкнутый круг: для того, чтобы карелы шли в церковь, им необходима родная культурно-национальная среда в церкви, но чтобы она возникла, нужны карелы в церкви. Когда, как и сумеет ли Мануил вообще разорвать этот порочный круг — покажет будущее. Но после 1997 г., когда возникла национальная Карельская лютеранская церковь, в которой в культурном отношении карелы уже сейчас чувствуют себя дома, сделать это будет труднее.

Если «карельская проблема» — хотя и очень важная, но всё же частная проблема для Православия в Карелии, то взаимоотношения с лютеранством — это вызов, затрагивающий всё её бытие, тем более после возникновения Карельской лютеранской церкви, объявившей себя церковью карел и русских. Как же православные Карелии отвечают на этот вызов?

С 1990 г., то есть практически с начала процесса возрождения религиозной жизни в республике, во главе в том же году воссозданной Петрозаводской епархии стоит епископ Мануил (Павлов). Мануил по происхождению петербуржец, в молодости принадлежал к полудиссидентской интеллигенции. Он — один из немногих нынешних епископов РПЦ, которых можно назвать интеллектуалами. Хорошо ориентируется не только в святоотеческой, но и западной богословской литературе. На служение в свою епархию он привлёк нескольких близких ему по духу священников, вышедших из среды ленинградской интеллигенции, которые легко могли бы достичь широкой популярности и в Москве, и в Петербурге. Эти люди, хотя они и не являются уроженцами Карелии, оказались интеллектуально и духовно подготовленными к встрече с лютеранством.

Отношение самого Мануила к лютеранству нельзя назвать однозначным. В многочисленных поездках в Финляндию и Швецию, да и в самой Карелии он часто и много контактировал со священниками, теологами, церковными активистами — лютеранами. И он признаёт честность, искренность в поисках Правды, дух милосердия и солидарности, присущие лютеранам. Громадная социальная и культурная работа, гуманизация общественной и политической жизни скандинавских стран, порождённая лютеранской проповедью, не могут не вызывать его одобрения. В то же время «обмирщённость», отсутствие аскетики, потеря духовной и литургической глубины, либерализм сексуальной морали для него совершенно неприемлемы. «Церковь, в которой нет таинств, нет осознания надмирности Бога и Церкви, Спасительной жертвы Христа, это не церковь, а религиозный клуб, в котором состоят, может быть, очень хорошие люди». Мануил (вполне может быть,

в результате контактов с лютеранами) — принципиальный противник любой модернизации богослужения, в том числе и перевода богослужения с церковнославянского на русский. Для него это один из бастионов «надмирности» Церкви.

Мануил не приемлет жёсткого противодействия лютеранству, попыток привлечь власть, чтобы ограничить лютеранскую проповедь, тем более, что, как сам он признаёт, «это и невозможно, лютеран слишком много, симпатий к лютеранству ещё больше, да и портить отношения с Финляндией Церкви совсем не полезно. Мы должны не противостоять лютеранству, а утверждать превосходство Православия — своей верой и своими действиями».

В соответствии с этими убеждениями Мануила Православная церковь в Карелии утверждает своё превосходство. В своих проповедях, да и в своей внутри-епархиальной политике Мануил стремится развивать осознанное, самостоятельное отношение к вере: «В Церкви думать надо. Я не боюсь отличных от моих взглядов у наших верующих, у наших священников. Вот чего я боюсь — когда человек меняет свои взгляды, узнав, что я считаю иначе, чем он. Такой человек — слабый верующий, а для окружающих он опасен».

В епархии (одной из трёх-четырёх самых бедных и малочисленных в европейской части России) делается удивительно много в сфере социального служения — работа с беспризорными детьми и детьми из бедных семей, летние лагеря, создаются мастерские для безработных; священников и активистов церкви можно встретить в больницах, тюрьмах, домах престарелых. Не менее впечатляющая культурно-просветительская работа: церковь представлена во всех республиканских СМИ, имеет свои детские изо- и музыкальные студии, участвует в преподавании в 5 классических гимназиях Петрозаводска и содержит свою собственную православную гимназию.

Епархия сумела установить теснейшие отношения с Петрозаводским университетом, где сейчас создаётся теологический факультет. Мануил считает, что священники, окончившие светский университет, будут более подготовлены к проповеди в современном обществе. Инициатор создания теологического факультета — церковный активист профессор филологического факультета Владимир Захаров — один из наиболее авторитетных специалистов по творчеству Достоевского. Основное направление его работы — осмысление христианских основ мировоззрения великого писателя. Мало того, благодаря Захарову Петрозаводский университет превратился в один из главных международных академических центров, организующих исследования религиозных основ русской культуры. Несмотря на то, что Захаров — резкий критик «рационализма и бездуховности» западной культуры, он является частым гостем университетов Скандинавии и США, где его научные доклады, иногда переходящие в проповедь православия, находят благодарную аудиторию. Идеи именно Захарова о необходимости вновь сблизить

церковную и светскую культуры России в стенах университета послужили основой для организуемого ныне теологического факультета.

Столкновение с чужой — финляндской, лютеранской — культурой заставляет петрозаводских интеллектуалов исследовать и доказывать достоинство своей, русской культуры. Захаров противостоит Западу, но его позиция утверждения русской самобытности вполне укладывается в европейскую традицию консервативной критики секулярного гуманизма и массовой культуры.

Очевидно, что, «противостоя лютеранству», Мануил и его единомышленники в значительной степени начинают «играть по правилам», заданным лютеранами. Требование осмысленного отношения к вере, осознания неповторимости личного отношения с Богом (и столь же личного отношения к Писанию) в принципе не отвергается православным вероучением. Однако услышать в наши дни такое требование от православных священнослужителей, кроме как от живущих невдалеке от финляндской границы, дело довольно затруднительное.

Необходимость развития социального служения и социальной ответственности постоянно декларируются высшими иерархами Русской Православной Церкви, но мало где эти декларации столь успешно претворяются в жизнь, как в Карелии, где многие примеры этого социального служения подают протестанты.

Своеобразие жизни Петрозаводской епархии можно объяснять и личными качествами делателей, и демократическими традициями жителей Русского Севера, и даже попытаться связать его с наследием Новгородской республики. Но пример лютеранства, с которым постоянно приходится сталкиваться православным Карелии, останется хотя бы одним из факторов.

За последние десять лет Россия плотно соприкоснулась с массовой культурой Запада, его экономической и политической системой. Но несмотря на появление западных миссионеров, возникновение протестантских и католических приходов, ничтожное меньшинство наших сограждан узнало, что такое религиозная жизнь Запада. В Карелии же это соприкосновение оказалось, наверное, самым значительным, и его результаты нельзя назвать разрушительными.

ЕВРАЗИЙСТВО И РЕЛИГИОЗНАЯ ЖИЗНЬ ТАТАРСТАНА¹

Споры об особом месте России в мире имеют несколько вариантов ответов. Один из основных и достаточно распространённых: Россия — это особая «евразийская» цивилизация, основанная на сочетании европейского, христианского и азиатского (иногда говорится открыто — мусульманского, иногда это подразумевается имплицитно, потому что с буддизмом и индуизмом исторически Россия взаимодействовала, мягко говоря, очень мало) начал. В расхожем, обывательском представлении, евразийство — это утверждение о том, что Россия — страна, очень многое почерпнувшая у Азии и из-за этого ставшая некоей особой цивилизацией-гибридом. Причём всё это многое, взятое у Азии, оказывается набором разнообразных пороков: нелюбовь и неспособность к свободе и законности, жестокость, распущенность. Получается, что собственно «азиатское» в евразийских построениях — это не присутствие в русской культуре каких-то элементов мусульманской или буддийской цивилизации, а по существу отсутствие вообще какой-либо культуры (евразийцы не ищут, к примеру, влияния норм шариата на российское право, азиатское влияние для них — отсутствие западного «юридизма», т. е. по сути проилов).

Возникшие в начале XX в. культурологические и политологические теории евразийства подняли эти расхожие обывательские представления на философский уровень. Душу русских мыслителей греют образы России — не страны, а цивилизации, «страны стран», «наследницы и носительницы самых разных, взаимоисключающих начал». Однако даже самые изощрённые философы с трудом и не очень убедительно находили религиозные, культурные, политические сущности, которые однозначно можно было бы назвать проявлением «евразийского симбиоза», «татарско-христианской цивилизации». Поэтому чаще всего в ход идут поэтиче-

¹ Ранее на основании материалов проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» о религиозной ситуации в Татарстане опубликованы статьи: Filatov S. Tatarstan: at the Crossroads of Islam and Orthodoxy // Religion, State and Society. Oxford, 1998. № 3/4. Филатов С., Воронцова Л. Татарстанское евразийство: евроислам плюс европравославие // Дружба народов. 1998. № 8.

ские образы из области географии и пейзажа: «...Россия — это цивилизация широких пространств, от Балтики до Тихого океана, и ей географически предусмотрено соединить в себе Европу и Азию, потому что именно мы постоянно соприкасаемся с Востоком» (как будто Южная Европа всю свою историю через Средиземное море таким же образом с ним не соприкасается), «...Русь проникала в Степь, а Степь в Русь», как в песне — «степь да степь кругом...» (в Оклахоме тоже Степь кругом — ну и что?), «...мы всю свою историю отражали нашествия с Запада, и это выковало нашу особую евразийскую культуру...» (а какая страна всю свою историю не воевала с соседями?)

Пожалуй, единственной внятной и конкретной идеологической евразийской конструкцией была мифология, созданная послереволюционными парижскими эмигрантами П. Савицким и П. Сувчинским. Эти теоретики считали, что российская государственность досталась нам в наследство не от Киевской Руси и не от Византии, а от Золотой Орды. Россия, по их мнению, продолжает воплощать государственную мысль Чингизидов, что спасает нас от разлагающей экспансии Запада с его индивидуализмом, юридизмом и прочими латинскими пороками. С азиатским пылом они приветствовали революцию 1917 г., «совершившую разрыв с чуждой нам Европой». Эти наиболее последовательные евразийцы восхваляли социально-экономическую систему СССР 20—30-х годов, а именно: идеократию, всевластное государство, коллективизм-соборность, государственную собственность.

Евразийство, возникшее в 20-е г., представляет собой уникальную культурологическую теорию. Оно предполагало, что христианство, православная вера вступили в неразрывный духовный союз с привнесённой извне, чуждой православию изначально политической системой восточных деспотий, которая будет на веки вечные сохранять отеческую веру в чистоте.

А ведь обычно культурологические теории исходят из того, что социально-политические системы вырастают на собственной духовной почве.

Например, позиция изоляционистов, взыскующих Святой Руси — уникальной православной цивилизации, одинаково чуждой и Западу и Востоку, — логична и внутренне непротиворечива. С ней можно спорить, но за ней стоит некоторая «правда сердца» — вера в исключительность русского религиозного опыта и возникшей на его основе культуры. В евразийстве же такой «правды сердца» нет, питерские и парижские идеологи ни во что «азиатское» не верили. А объяснение предрасположенности России к тирании влиянием татар или черкесов требует серьёзных доказательств: в мировоззрении Ленина или Троцкого трудно найти влияние, скажем, суфизма.

Сейчас, в начале третьего тысячелетия, неотрефлексированные смутные чаяния в евразийском русле вновь приобретают популярность. Крах надежд на

быстрое и безболезненное построение правового демократического общества служит благодатной почвой для таких настроений. Внутренняя противоречивость евразийской идеологии ярко проявляется в том, что она возникает параллельно с антикавказскими и антимусульманскими настроениями (причём часто в одних и тех же головах, яркий пример тому — идеология В. Жириновского). Мало того как отмечает А. Малащенко, «с середины 90-х годов активизировались и придворные „неоевразийцы“, видящие в мусульманском мире естественного союзника России, а в исламе — один из фундаментальных компонентов евразийской культуры»¹.

В рискованное евразийское интеллектуальное плавание отправляются порой не только идеологи русского национализма, но и западные политологи. Несмотря на живучесть евразийских теорий уже около столетия, их аргументация удивительно бедна и малоубедительна.

Тем не менее проблема значения для судьбы России её многовековых контактов с «Востоком» и связанные с ней другие большие, мировоззренческие вопросы остаются обычно без убедительного ответа. Мы не имеем в виду такие вещи, как заимствование тюркских слов, кулинарных рецептов или типов одежды — эти заимствования на мировоззрение и социально-политические институты, созданные русскими, никак не влияли. Но, например, вопрос о том, что оставило после себя Ордынское иго, — вопрос принципиальный, мировоззренческий. На него есть много ответов, каждый из которых до сих пор аргументируется не убедительнее остальных:

- из-за Ордынского господства Русь была унижена и отброшена в своём развитии. Таким образом, имел место лишь негативный эффект деградации, рабства и унижения, и этот эффект сказывается до сих пор;

- Ордынское иго не просто отбросило и унизило Русь, но самая эта ситуация вызвала определённые процессы, качественно изменившие русскую жизнь и русское сознание. Деградация и последовавшее сопротивление и выковали уникальную русскую ментальность;

- Россия (повторяем евразийские взгляды) переняла у Орды многие духовные и политические ценности (может, оно и так, только никто до сих пор не показал убедительно, какие именно);

- значение Ордынского ига, как считал, например, П. Чаадаев, было незначительно: все страны друг с другом воевали и друг друга захватывали. Ссылки на иго — дешёвый способ оправдания пороков российской жизни.

И таких вопросов о взаимодействии России с Азией ещё очень много. Например: в пугачёвском восстании легко и естественно объединились русские —

¹ Малащенко А. В. Исламское возрождение в современной России // Москва. 1998. С. 192.

православные и старообрядцы; татары и башкиры — мусульмане; чувашаи, удмурты и марийцы — язычники. Как они чувствовали свою духовную общность, каким образом они уживались друг с другом — ведь это были времена, когда религия занимала главенствующее место в сознании людей.

Представляется, что если «евразийство» существует, то оно должно иметь вполне конкретные, видимые социологически, культурологически, политологически проявления. И с этой точки зрения в первую очередь естественно рассмотреть религиозную, общественную и политическую ситуацию в республике Татарстан. В Татарии, теоретически, в первую очередь должно было бы осуществиться «евразийство», ведь Татария была присоединена к России раньше других мусульманских стран. Именно здесь, как нигде в России, ярче всего должны проявляться результаты взаимодействия «Европы» и «Азии». Сама постановка вопроса о евразийстве предполагает встречное движение двух сторон: Европы к Азии, Азии к Европе. В нашем конкретном случае евразийство — это взаимовлияние русских и татар.

Казанское ханство было присоединено в 1552 г., а уже в 1555 г. в Москве состоялись необычные, первые в истории торжественные проводы назначенного архиепископа Казанского св. Гурия с крестным ходом и перезвоном колоколов всех церквей Москвы. И это неудивительно: Казань не только незадолго до того была столицей важнейшего противника Московского государства на протяжении веков, но после присоединения становилась вторым по значению городом государства. Сразу после присоединения Казанского ханства к России Московское правительство стало осуществлять целенаправленную политику переселения русских на завоёванные территории, так что постоянные бытовые и социальные контакты русских и татар имеют здесь 450-летнюю историю. Однако со времени покорения Казани войсками Ивана Грозного и до 1991 г. о взаимовлиянии говорить сложно.

В течение первых 200 лет «духовное взаимодействие» осуществлялось в одном направлении — в политике полной христианизации и русификации народов, населявших разгромленное Казанское ханство. Русские, жившие тогда в Татарии, чувствовали себя вовсе не представителями «евразийской» цивилизации, а форпостом борьбы с «басурманами».

Распространение православия осуществлялось двумя путями: массовым переселением русского православного населения и христианизацией местного коренного населения (не только татар, но и язычников — чувашей, мари). На протяжении первых 150 лет после присоединения Казанского ханства московские власти ставили очевидную цель полной христианизации коренного населения насильственными методами — было разрушено громадное большинство мечетей, власти не останавливались перед массовым уничтожением непокорных,

переселением их из родных мест и заселением русскими, а также жесткими фискальными мерами.

При Екатерине II происходит осознание невозможности полной русификации татар. В 1773 г. Святейший Синод выпустил эдикт «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их закону молитвенных домов, представляя всё сие светским начальствам». В 1788 г. в Уфе был создан муфтият — официальное центральное учреждение мусульманского духовенства для всей России. Муфтии и подчинённые им муллы назначались правительством «из казанских татар». В Татарии начинается строительство мечетей, а православная церковь переходит от насильственного искоренения ислама к миссионерству. Казань постепенно становится не только центром интенсивной православной духовной жизни, но и центром миссионерства для азиатских народов. В 1842 г. открывается Казанская духовная академия (КДА), не только игравшая одну из главных ролей в богословии и духовном образовании, но и бывшая главным центром церковной ориенталистики и подготовки миссионеров. Ведущая роль в работе с «инородцами» принадлежала педагогу Н. Ильминскому, под руководством которого был переведен на язык коренных народов целый ряд духовных книг и осуществлен целый ряд миссионерских проектов — созданы Братство св. Гурия, Переводческая комиссия, Казанская Центральная Крещено-Татарская школа.

В то же время, хотя правительство отказалось от политики насильственной христианизации и русификации, русское общество в Татарии вовсе не повернулось лицом к татарской культуре и «духовности». Открытые в XIX в. Казанский университет и Казанская духовная академия принадлежали к числу престижнейших в России. Но многочисленные церковные и общественные деятели, деятели культуры и науки не проявляли особого стремления к наведению культурных мостов (если не считать тюркологическую школу, созданную для нужд миссионерства, но она существовала для достижения тех целей, которых не удалось достичь ранее насильственными средствами). Светские люди считали себя форпостом европейской культуры, как церковные — православной. Евразийские идеи рождались в Петербурге, максимально удалённом месте в России (и географически, и духовно) от Азии, а не там, где Россия реально соприкасалась с ней.

Вплоть до 90-х гг. XX века русская община, жившая бок о бок с татарами, была отделена от них психологически непроницаемой стеной. Серьёзного религиозного, культурного, политического влияния на сознание русских эта совместная жизнь не оказывала. Кое-какие заимствования в бытовых навыках нельзя рассматривать серьёзно.

Определённое положительное влияние совместного проживания на политическую и религиозную культуру русских в Татарии можно проследить лишь в одном.

Сейчас в официальной пропаганде часто утверждается, что русские и татары веками жили мирно друг с другом. И это в определённом смысле верно: репрессии против татар осуществлялись исключительно властями; стихийных, народных конфликтов, «татарских погромов» не было. Русские на территории бывшего Казанского ханства привыкли жить в полиэтническом, поликонфессиональном обществе. Не было «взаимного духовного обогащения», но вырабатывалась привычка к мирному сосуществованию с чуждой религиозной культурой. Может быть, именно поэтому в Казанской, Симбирской, Саратовской губерниях селилось особенно много старообрядцев — местное православное русское население уже имело навыки терпимости к татарам-мусульманам.

Историческое своеобразие религиозной ситуации в Татарстане заключалось в том, что татары, как никакой другой мусульманский народ в мире, долго жили в государстве, в котором христианство было официальной религией. На протяжении веков кампании насильственной христианизации постепенно заменялись цивилизованным миссионерством, но до самого 1917 г. российская власть не оставляла попыток религиозной ассимиляции татар. Необходимость приспособиться к государственным институтам России, постоянное взаимодействие с окружающим русским населением во всех сферах жизни сделали татар европеизированными мусульманами.

В XVI—XVIII вв. ислам претерпел в Татарии своеобразную эволюцию. Когда мечети были закрыты и публичные проявления ислама запрещены, религиозная жизнь полностью переместилась в частную жизнь, в семьи. Основными хранителями веры стали женщины, в меньшей степени принуждаемые к нарушению требований ислама, так как они не принимали участия в общественной трудовой деятельности. Соблюдать большинство требований шариата, в том числе даже пятикратный намаз, татары не имели возможности. Стихийно среди них формировалось убеждение, что соблюдение обряда и закона, верность буквальному исполнению шариата — вещи второстепенные, необязательные. Главное — вера в Бога, «духовная» верность Корану. На этой основе, в частности, в XIX в. среди татар широко распространился суфизм.

К концу XIX в. в мусульманском обществе современной Татарии происходит подлинный переворот, предопределённый предыдущей эволюцией религиозного сознания. Образование, наука, культура приобретают небывалую для мусульманского общества ценность. Перед революцией казанские татары были значительно более образованы, издавали больше печатной продукции, чем окружающие русские. В собственно религиозной сфере этот поворот к европейским культурным и политическим ценностям выразился в реформаторском движении джадидизма. Как писал фактический основатель этого движения Исмаил-бей Гаспринский, «провидение, может быть, предназначило русских и татар к водворению западной

цивилизации на Востоке»¹. Джадидизм утверждал неразрывную связь ислама с просвещением и наукой, а в политической сфере — с демократическими и социалистическими идеями². В джадидистских медресе были популярны Белинский, Чернышевский, Герцен. Радикальное крыло движения нашло точки соприкосновения не только с эсерами, но и с большевиками. Джадидизм в начале века преобладал среди казанских татар, что нашло своё отражение на первых свободных выборах муфтия в мае 1917 г. Муфтием тогда был избран джадидист Г. Баруди.

Часть видных татарских политических деятелей, выросших на джадидистских идеях, примкнула к большевикам. В первые годы советской власти политику в отношении российских мусульман осуществлял Комиссариат по делам мусульман внутренней России при Наркомнаце. Его возглавлял бывший учитель-джадид Мирсаид Султан-Галиев. Он считал, что «выросшие из джадидизма красные муллы с успехом осуществят революционные преобразования общества, так же, как это сделали в отношении религиозных догм мусульманские модернисты».

Антирелигиозный большевистский террор на первых порах ударил в основном по православной церкви, богатая и интеллектуально развитая жизнь епархии, этого «форпоста христианства», выкорчёвывалась с чрезвычайной тщательностью, и это вызывало чувство удовлетворения у татарской общественности, не только настроенной антиклерикально, но и видевшей в православии символ «колонизаторской политики».

Однако мусульмане торжествовали недолго: в 1923 г. Султан-Галиев был снят с должности и арестован. С этого времени начинаются гонения на ислам, в том числе и на «красных мулл». В 30-е гг. Татария была атеизирована, институциональная религиозная жизнь и христиан, и мусульман была сведена к символическому минимуму. С этого времени положение ислама во многом напоминало ситуацию 40-х гг. XVIII в. — он вновь сохраняется исключительно на уровне семьи.

С перестройкой, когда религия вновь вернулась в общество, возродились и дореволюционные религиозные традиции и идейные течения, которые, казалось бы, были выкорчеваны в советское время. Они-то и определили своеобразие религиозной жизни Татарстана.

В 1990—1993 гг. в Татарии произошёл взрыв националистических и сепаратистских настроений, который, казалось бы, мало отличался от процессов, происходивших во многих других регионах бывшего СССР. На улицы Казани выходили тысячи демонстрантов с сепаратистскими и националистическим лозунгами. Одним

¹ Русское мусульманство // Арабески истории. Кн. I: Русский взгляд. М.: Танаис, 1994. С. 405.

² Идеологическая эволюция влиятельного крыла джадидов во главе с М.Вахитовым и М. Султан-Галиевым привела их в 1917 г. к союзу с большевиками, а со временем и к вступлению в РКП(б) // Ланда Р. Г. Ислам в истории России. М.: Восточная литература РАН, 1995. С. 207—208.

из главных объектов нападок татарских националистов и в начале 90-х гг., и сейчас является православная церковь. Татарские национальные партии, движения и организации — Татарский общественный центр (ТОЦ), теневой Милли-Меджлис, Иттифак, стоявшие за этими демонстрациями, казалось, выражали мнение большинства татарской общественности. Некоторые высказывания наиболее резкого на язык лидера татарских националистов поэтессы Ф. Байрамовой (такие, как «следует сжигать в крематории детей от смешанных браков», «все православные храмы Казани построены на руинах разрушенных мечетей — их надо восстановить», «только полное отмежевание от России и Запада обеспечит сохранение и возрождение татарской нации» и т. д.) здорово напугали русских, живущих не только в Татарии.

Со стороны казалось, что режим М. Шаймиева, стремившегося получить так много суверенитета, сколько удастся взять, сделает основой своей идеологии и политики воинствующий национализм, который открыто проповедовали люди типа Ф. Байрамовой. Другим показателем кажущейся монолитности татарского общества были процессы, происходившие в эти годы в татарском исламе. В 1992 г. на съезде мусульман Татарии в Набережных Челнах создаётся Духовное управление мусульман в республике Татарстан (ДУМвРТ), которое порывает связи с общероссийским лояльным Москве Центральным духовным управлением мусульман России и европейских стран СНГ (ЦДУМ). В это время лидеры ДУМвРТ имели тесные связи с националистическими организациями. Создавалось впечатление монолитности татарского общества, настроенного радикально националистически и сепаратистски.

Однако последующие события полностью опровергли это впечатление. После того, как в начале 1994 г. был подписан договор о разграничении полномочий между Татарстаном и РФ, единство основных общественных сил татарского общества распадается, и его действительные идейные устремления оказываются весьма отличными от лозунгов радикальных демонстрантов начала 90-х гг. Радикально-националистические организации быстро маргинализируются, с ними порывает отношения режим Шаймиева, а исламское духовенство, верующие представители татарской научной и культурной элиты резко свёртывают с ними отношения.

К концу 90-х гг. складывается идеология шаймиевского режима. Одна из её оригинальных черт — это подчёркнутое утверждение своей преемственности с советскими временами: с Татарской советской автономной республикой. Ментимир Шаймиев и в 1991 г. поддерживал ГКЧП, а в 1993 г. — Верховный Совет. Тогда это могло восприниматься как маска, как политическая игра, действительной целью которой было достижение максимальной независимости от Москвы и больших возможностей для татарского национализма. Но это не было маской. И Шаймиев, и значительная, если не большая, часть татарской общественности действитель-

но не хотят отказываться от советского прошлого. Одна причина этого лежит на поверхности и декларируется многими представителями татарской интеллигенции — советская власть впервые за 400 лет возродила, хотя и урезанную и куцую, татарскую государственность, преодолела дискриминацию татар и прекратила хотя бы явные попытки русификации.

Но есть и более глубокая причина. Татарское общество не было пассивным субъектом революции 1917 г., советская власть не была для него чуждой. Татары, в отличие от некоторых других народов, в силу эволюции их массового сознания были активными сторонниками большевистской революции. И участие их объяснялось не только борьбой с «имперским» режимом, но и кардинальным поворотом в их культурных ориентациях, произошедшем в конце XIX— начале XX вв., поворотом в сторону западных культурных и политических ценностей. Марксизм был лишь конкретной исторической формой более глобального изменения в татарском самосознании. В нынешней идеологии режима Шаймиева это прекрасно видно: подчёркивая преемственность с советским прошлым, его идеологи тем не менее практически не пользуются коммунистической риторикой и декларируют построение средствами мягкого авторитаризма современного правового демократического государства.

После спада националистической волны складывается и иное отношение к русским. Сейчас суверенитет Татарстана — это суверенитет многоэтнической, но в основном татарско-русской нации, а не татарского народа.

В Татарию русские составляют около половины населения, так что идеологи татарского суверенитета должны считаться с тем, что игнорировать интересы 50% — опасно для будущего республики. Но ведь русские составляют около половины населения Казахстана, Латвии или соседнего Башкортостана, а официальная идеология этих режимов основана на идеях этнических государств (хотя, конечно, делаются какие-то реверансы в адрес русских). Так что причина понимания биэтнической природы Татарской республики идеологами суверенитета глубже простого практического расчёта. Как сказал нам в интервью муфтий Г. Галиуллин, «другие народы живут с русскими кто двести, кто сто, кто семьдесят лет, они к русским не притёрлись. Мы живём с вами почти пятьсот лет, русская среда стала для нас естественной. Мы не испытываем психологического дискомфорта от вашего присутствия».

Проницательный казанский социолог Розалинда Мусина провела в последние годы серию углублённых исследований мировоззрения татарского народа. По её данным, татары не просто проявляют «терпимость» к русским, но чувствуют к ним культурную и духовную близость.

Фактическое отсутствие серьёзного сопротивления и со стороны Москвы, и со стороны казанских русских движению татарского суверенитета в начале 90-х гг.

привело к быстрому рассасыванию противостояния, татары получали, что хотели, без боя — ненависти и ожесточению, которые могли бы развиваться уже по своей логике, неоткуда было взяться.

Конечно, декларируемая бизтничность Татарской республики осуществляется далеко не скрупулёзно. Самое видимое её нарушение — это значительное и растущее преобладание татар во властных структурах. Однако надо сказать, что этнократические тенденции проявляются в Татарии слабее, чем в большинстве «суверенных республик в составе РФ».

Идеология шаймиевского режима, в конечном счёте укоренённая в мировоззрении татарского народа, предопределяет его религиозную политику. Первоначально эта политика носила последовательно антиклерикальный характер. В отличие от большинства глав субъектов федерации, М. Шаймиев долгое время уходил от ответа на вопрос о своей религиозности. Духовенство — и мусульманское, и православное — не допускалось в общеобразовательные учебные заведения. Правительство Татарстана не выделяло бюджетных денег для религиозных объединений (хотя и благожелательно относилось к тому, что промышленные предприятия и финансовые институты выделяли значительные суммы на строительство и реставрацию мечетей и церквей). Здания церквей и мечетей передавались верующим медленно и с трудом, что часто приводило к публичным конфликтам. Религиозные лидеры обычно приглашались на церемониальные мероприятия, и создавалось впечатление, что власть усматривала в этом единственную положительную о общественную функцию религии.

В целом до 1998 г. политика М. Шаймиева заключалась в строительстве секулярного государства, в котором религия занимала бы скромное место и была бы контролируема. Основное направление его религиозной политики заключалось в следующем: два главных народа и два главных вероисповедания, которые пользуются уважением, играют церемониальную роль, но не обладают независимостью и поддерживают власть. Так, например, было принято решение о строительстве в Казанском Кремле мечети Кульшариф рядом с сохранившимся Благовещенским собором. Радикал-националисты требовали перестройки собора в мечеть, мотивируя это тем, что «недостойно татарского президента сидеть в Кремле под колокольный звон». Однако М. Шаймиев настоял на существовании двух культовых сооружений рядом и распорядился содержать их на балансе государства. При этом сам М. Шаймиев открыто демонстрировал свою собственную религиозную индифферентность. Вступая в должность, он не присягал на Коране и ни разу не совершал хаджа в Мекку, в отличие от лидеров других мусульманских республик в составе РФ.

С 1998 г. отношение президента к религии начинает меняться. М. Шаймиев стал утверждать о своей ответственности за возрождение ислама. И, наконец, в ин-

тервью журналу «Мусульманин»¹ объявил себя мусульманином и заявил о намерении совершить хадж. В том же интервью он заявил о намерении бороться с ваххабизмом и о желании связать ислам с идеологией модернизации республики.

Вместе с тем казанские власти относятся к самостоятельной активности духовенства с опаской и стремятся поставить её под полный контроль. Независимая позиция муфтия ДУМБРТ Галиуллы Галиуллина вызывала постоянное недовольство властей. Дело дошло до того, что в начале 1996 г. власти предлагали ему «по-хорошему» уйти на покой, а когда он отказался, неудачно попытались организовать внеочередной съезд мусульман Татарстана, чтобы сместить его. Трения постоянно возникали и между православным архиепископом Анастасием и властями республики — в основном, из-за его настойчивых требований возвращения церковных зданий. В течение нескольких лет обсуждалась возможность визита патриарха Алексия II в Татарию, но Шаймиев дал «добро» только летом 1997 г. Алексей II посетил Татарию в сентябре 1997 г. После этого процесс передачи церковных зданий ускорился, но взаимное недоверие и подозрения между властями и епархией сохранились. В 1995 г. в Татарстане была зарегистрирована епископская кафедра Свободной православной церкви, которую возглавил беглый патриархийный клирик Александр Миронов. Духовенство епархии РПЦ однозначно расценило появление параллельной православной епархии как интригу властей, цель которой — добиться от них большей послушности. Трудно сказать, так ли это в действительности, но реакция епархии МП на появление в Татарии ещё одного православного епископа достаточно показательна.

То, что эти опасения не лишены оснований, подтверждает следующий факт. Некоторые идеологи татарского суверенитета, желающие превращения Православной церкви в послушный, контролируемый и манипулируемый институт, видят в иерархической структуре РПЦ, во главе которой стоит московский патриарх, препятствие своим планам и даже публично выступают за автокефалию Казанской епархии: «Если учесть, что в некоторых тюркских республиках, например, в Казахстане, Кыргызстане, Татарстане, русские, традиционно считающиеся православными, составляют около половины населения, то главной задачей тюркского движения является не допустить использования Москвой православного духовенства этих республик в качестве рычага неокOLONИализма, как инструмента сохранения имперского мышления в русском народе. Хорошей мерой для очищения

¹ Да и заявил о своём мусульманстве Шаймиев в несколько двусмысленных выражениях: «Я думаю, что состоится у меня в жизни хадж. Но лично для меня это будет настоящий хадж. Будет таким, каким я в глубине воспринимаю его для себя. Как человек и как Президент я, конечно, не могу сказать, что я не мусульманин. Но когда я говорю, что я — мусульманин, то у меня самого закрадывается сомнение: отвечаю ли я хотя бы тем основным требованиям, которые предъявляются мусульманину?» // Мусульманин. 1999. № 1. С.13.

православия от имперской начинки, от идей мессианства и т. д. было бы создание православных патриаршеств в тюркских республиках, независимых от Москвы»¹. Аналогичные попытки превращения РПЦ, впрочем, как и исламских духовных центров, в полностью подконтрольный светской власти институт характерны для большинства мусульманских республик в составе РФ и образовавшихся после распада СССР. Наибольшего успеха в осуществлении этой политики власти добились в Казахстане². Чем объяснялась антиклерикальная политика властей Татарстана? Во-первых, очевидно, что авторитарный режим М. Шаймиева стремится взять под контроль все общественные силы и движения. Например, к 1997 г. методом кнута и пряника в республике были ликвидированы все сколько-нибудь значимые оппозиционные политические объединения. Но у антиклерикальной политики была и есть более идейная, мировоззренческая основа. Как среди идеологов режима, так и среди широких кругов татарстанской интеллигенции (не только татар, но и русских) широко распространено убеждение, что влияние религиозных организаций на общественно-политическую жизнь может представлять опасность для политики модернизации и стабильности в республике. Как сказал мне в личной беседе один из чиновников администрации республики Татарстан, «ислам исламом, он, конечно, хорош для национального сознания татар, может быть, он и мораль немножко поднять сможет, но как бы он не встал на пути модернизации Татарстана, это куда опаснее».

В конечном счёте казанские власти осознали, что исламское духовенство выражает религиозные представления татарского народа. Понимание этого факта, а также позиция самого татарского исламского духовенства в немалой степени способствовали изменению политики властей, в первую очередь президента М. Шаймиева, по отношению к исламу.

Основные идейные установки ДУМвРТ и его главы Г. Галиуллина развивались в реформационном направлении, заложенном джадидистским движением конца XIX — начала XX вв. Духовенство ДУМвРТ мыслит себя не просто священнослужителями, но «просветителями, историками, учителями, носителями социального прогресса» (Г. Галиуллин). Распространённое среди татар отношение к исламу как к «внутреннему духовному состоянию, личному отношению с Богом, а не обязательному соблюдению определённых норм» («шариат должен быть в сердце») фактически признаётся правомерным. 500-летнее совместное проживание вместе с русскими, оказавшее влияние на ислам и, шире, на мировоззрение

¹ Мухаметшин Р. Ф. Тюркизм и религия // Исламо-христианское пограничье: Итоги и перспективы изучения. Казань, 1994. С. 54.

² Малашенко А. В. Религия и политика в Казахстане // Религия и права человека. На пути к свободе совести. Москва, 1996. Вып. 3. С. 218—231.

татарского народа, не рассматривается как зло, а как неизбежность исторической судьбы и положительное явление, которое следует сохранить.

Модернизованность, реформационность татарского ислама ярче всего проявляется при его соприкосновении с исламом стран Ближнего Востока. Проблемы в этом отношении резче всего обнажились в сфере духовного образования. У самого ДУМвРТ денег на содержание медресе до конца 90-х гг. не было — все они финансируются из-за рубежа, преимущественно из Саудовской Аравии. Заграница же является и основным поставщиком преподавательского состава. Соответственно, учебные программы формировались сообразно религиозным представлениям спонсоров. Выпускники медресе, став имамами, пытаются строить общинную и духовную жизнь на арабский лад, вмешиваются в установившиеся национально-религиозные привычки и обряды, пытаются привести духовную жизнь пасомых в соответствие с арабскими нормами. Назревает заметный разрыв между религиозным мировоззрением молодого духовенства и идейными установками ДУМвРТ, мировоззрением народа. Это обстоятельство вызывает тревогу руководства ДУМвРТ. Сейчас с муллами, учившимися за рубежом, заключаются договоры с испытательным сроком 1 год, а учившимися в Татарии — полгода. В стремлении отстоять самобытность татарского ислама Галиуллин добился на одном из пленумов ДУМвРТ принятия решения о запрете арабских исламских толков в Татарии. Официальной вероисповедной формой был утверждён «Ханафидский масхад». Руководство ДУМвРТ намеревается отказаться от помощи из-за границы как только позволят обстоятельства, но кардинально исправить положение они могут, лишь получив реальное влияние, в том числе и финансовое, на медресе, которые функционируют как самостоятельные учебные заведения.

Некоторые молодые исламские активисты пытаются сломать «семейный», «приватный» характер татарского ислама и перенести центр тяжести религиозной жизни из семьи в мечеть. Однако это удаётся с трудом, поскольку при коммунистах главными носителями ислама стали женщины. Роль женщины в татарском исламе и вообще в татарской религиозной жизни гораздо значительнее, чем это можно представить себе, исходя из стереотипных европейских представлений о мусульманках.

ДУМвРТ довольно терпимо и даже, можно сказать, благожелательно относится к православной церкви. Галиуллин поддерживал искренне дружеские отношения с епископом Анастасием. После короткого периода сотрудничества с радикально националистическими татарскими организациями, настроенными по отношению к РПЦ враждебно, муфтий Галиуллин отмежевался от них и постоянно подвергается критике с их стороны за терпимость к православию. Галиуллин часто повторял: «Мне ближе верующий православный русский, чем атеист-татарин» (надо заметить, что среди радикальных татарских националистов много атеистов).

В 1996 г. руководство Казанского муфтията, недовольное постоянным давлением со стороны власти, приступило к организации оппозиционной Шаймиеву мусульманской партии «Мусульмане Татарстана». Каковы же её основные установки? Галиуллин считает необходимым бороться за подлинную демократию, свободу совести, независимость религии от государства, но в то же время считает государство обязанным поддерживать духовные и моральные религиозные ценности, без которых общество дичает. На общероссийском уровне казанский муфтий ориентировался в середине 90-х гг. на А. И. Лебеда, потому что, по его мнению, именно он обеспечит «возрождение сильной многонациональной России» и «мы перестанем кланяться Западу».

Независимая позиция Галиуллина не осталась без последствий — светские власти Татарстана начали целенаправленную политику, направленную на дискредитацию муфтията. Официальные СМИ обвиняли Галиуллина в связях с националистами-экстремистами, неспособности наладить диалог с интеллигенцией и конструктивные отношения с властью. Одновременно началась кампания, направленная на представление М. Шаймиева «духовным главой мусульман республики». Шаймиев перестал отмалчиваться о своей религиозности — теперь он стал правозащитным мусульманином. Придворные представители духовенства начали высказываться о Шаймиеве как о естественном главе исламской общины¹. Некоторые верноподданические голоса заговорили даже о желательности провозглашения Шаймиева халифом!

В 1997 г. началась подготовка к отстранению Галиуллина. Под лозунгом необходимости достижения единства мусульман республики было объявлено о необходимости проведения Объединительного съезда мусульман Татарстана.

Подготовку и проведение в феврале 1998 г. съезда взяли на себя власти. «У собравшихся в зале Татарского академического театра в середине февраля на объединительный съезд мусульман возникло недоумение, когда президент Шаймиев направился к трибуне для открытия съезда. Никогда ещё светская власть не вмешивалась столь бесцеремонно во внутреннюю жизнь муфтията. И когда президент, оттеснив муфтията республики, открыл съезд, произнёс длинную речь и дал понять, что он и здесь хозяин, не все мусульмане восприняли это так, как хотелось бы того властям»².

¹ Например, лидер молодёжного центра исламской культуры «Иман» заявил, что «особенностью ислама является слитность и единство светской и духовной власти. Ментимир Шаймиев, избранный подавляющим большинством мусульман республики президентом и являющийся их светским руководителем, должен выполнять и функции духовного главы» (цит. по: НГ-религии. 1998. 18 февр.).

² Постнова В. Президент и муллы // НГ-религии. 1998. № 3.

Знаменитый своей скромностью президент Шаймиев всё же не стал халифом (а ведь какая красивая была бы судьба: бывший первый секретарь обкома — халиф!). Новым муфтием Татарстана на этом отрежиссированном съезде стал послушный президенту Гусман Исаков.

После объединительного съезда нашлись деньги на развитие исламского образования (в частности, в Казани открыт Российский исламский университет, претендующий на роль главного исламского духовного образовательного учреждения в РФ), ускорилось строительство мечетей. По всей видимости, с согласия Шаймиева глава ДУМвРТ муфтий Гусман Исаков вышел из Совета муфтиев и начал высказывать претензии на то, чтобы казанский муфтият возглавил все татарские общины России. По сообщениям печати, в некоторых регионах Татарстана под руководством муфтия¹ эмиссары Исакова с 1998 г. предпринимают попытки переподчинить Казани подчиняющиеся разным духовным управлениям мусульманские общины. В интервью, данном в марте 1999 г., В. Якупов заявил, что все общины татар-мусульман должны объединиться и следует начать тщательно готовить съезд, но он не видит главой этого объединения ни одного из ведущих исламских лидеров, действующих вне Татарстана — ни Т. Таджуддина, ни Р. Гайнутдина, ни Н. Амирова. Нетрудно догадаться, что в таком случае остаётся один кандидат — Гусман Исаков.

Несмотря на успех объединительного съезда, уже через несколько месяцев у руководства ДУМвРТ возникла серьёзная оппозиция. Галиулла Галиуллин пришёл к выводу о том, что «бороться с произволом Шаймиева внутри структур Духовного управления — безвыигрышное дело», и, оставаясь главой Совета улемов и имамом Сенной мечети в Казани, он создал политическую партию «Омет» («Надежда»). В программе «Омет» стоит требование приведения Конституции Татарстана в соответствие с Конституцией РФ в части избирательного законодательства, местного самоуправления и соблюдения политических свобод. Галиуллин с 1998 г. успешно создаёт отделения своей партии по всей республике и ведёт интенсивные переговоры со всеми оппозиционными политическими партиями с целью создания единого фронта борьбы с режимом Шаймиева.

В апреле 1999 г. на очередном собрании мухтасибов сторонник Таджуддина Фарид Салман и Галиулла Галиуллин были лишены в ДУМвРТ постов, перестали быть официальными имамами мечетей, а позднее объявили о своём выходе из ДУМвРТ. Фарид Салман заявил при этом, что новое руководство ДУМвРТ, «признательное» Саудовской Аравии и другим ближневосточным странам за щедрое

¹ В частности, в Перми — в феврале 1998 г. в Перми группа людей, называвших себя доверенными лицами муфтия Гусмана Исакова, предложила помощнику председателя Духовного управления мусульман Пермской области перевести ДУМ Пермской области под юрисдикцию создаваемого единого муфтията Г. Исакова (Постнова В. // НГ. 1998. 25 нояб.).

финансирование, допускает широкую пропаганду ваххабизма иностранными миссионерами в исламских учебных заведениях Татарстана¹. Власти Татарстана с помощью милиции пытались изгнать Ф. Салмана из мечети и вообще запретить его движение в республике на основании закона, признающего право на существование в республике только общин ДУМвРТ.

Муфтий Исхаков заявил: «Галиуллин с головой ушёл в политику, создав оппозиционную партию, вот и понадобилось развязать себе руки для антиправительственных и антипрезидентских выступлений». В интервью после этого события Галиуллин заявил: «...наш ДУМ защищает интересы клана, который оказывает ему помощь. Одна группа людей обслуживает интересы президента, другая органов КГБ или ФСБ. Они вмешиваются в жизнь религиозных организаций, начинают забирать их под контроль государства...»²

Вместе с тем конфликт между независимым исламским духовенством и светскими властями республики затрагивает далеко не всё татарское общество. Даже умеренный модернистский ислам вызывает среди секуляризованной татарской общественности, и особенно интеллигенции, отторжение.

Посещаемость мечетей низкая, а характер ислама приобретает европеизированные черты. По отношению к восточному фундаменталистскому исламу татарская интеллигенция чувствует себя носительницей европейской культуры. Согласно исследованиям, проведенным социологом Р. Мусиной, в мечеть регулярно ходит лишь 4% татарской интеллигенции. Правда, среди татарского студенчества эта цифра существенно выше — 12%.

Интеллектуальный слой относится к исламскому духовенству скептически из-за его «относительно невысокого образовательного уровня»³.

Когда, например, встал вопрос о подборе ведущего мусульманской телепрограммы, не удалось найти ни одного священнослужителя, и выбор остановили на светском академическом учёном.

Среди татарских интеллектуалов для определения своего религиозного мировоззрения распространено выражение «евроислам»; и хотя никто толком не может определить, что это такое, вектор идейных устремлений указывается вполне определённо. Ректор медресе Исхак Лотфулла, один из признанных лидеров «евроислама», в беседе с Л. Юззеллом так отозвался о влиянии русских на татарское сознание: «Русские духовно больны от насквозь порочной идеи соборности, при коммунистах называвшейся коллективизмом. Эту „соборность“ выдают за

¹ Постнова В. Сначала — «чистый ислам», затем грязная война. Идеи ваххабизма идут из-за границы вместе с сотнями тысяч долларов // НГ-регионы. 1999. 28 сент.

² Время и деньги. Казань, 1999. 16 апр.

³ Мусина Р. Ислам среди городских татар: Анализ современной ситуации // Исламо-христианское пограничье. Казань, 1994. С. 96.

нечто положительное, а по сути она — не более чем жалкое оправдание безответственности, лени, воровства и пьянства. Одна из главных целей исламского возрождения татарского народа — преодолеть в себе коллективизм-соборность» (приводим по записям Л. Юззелла). Как же слова этого исламского священнослужителя расходятся с чаяниями господ евразийцев!

Официальное понимание того, что такое «евроислам» и вообще того, каким должно быть мусульманство в Татарстане, предельно ясно выразил ведущий идеолог шаймиевского режима Рафаэль Хакимов: «В Татарстане ислам не вмешивается в государственные дела, строго придерживается конституции, поощряет индивидуализм, развитие творческого начала в человеке, приветствует всякую общественную деятельность как богоугодную и является стимулом для перехода к рыночной экономике... Он органично объединил мусульманские ценности с идеями либерализма и демократии, а потому его можно назвать „евроисламом“...»¹

«Европеизация» современного татарского ислама сопровождается размыванием общего религиозного мировоззрения татарского народа. Многие образованные и необразованные татары увлекаются, как и русские, квазирелигиозными течениями, но наиболее показателен отток в бахаи, рерихианство и ахмадию. Эти религиозные учения дают возможность в какой-то форме принять некоторые христианские духовные и культурные ценности, не отрекаясь от ислама. Движение Рерихов в Казани, кстати, основала именно татарская женщина. В бахаи вступают известные татарские писатели, актёры, певцы. Руководитель Бахаи — известный в Татарии журналист Шамиль Фатахов. И даже собираются бахаи в республиканском Доме учёных.

Татарский поэт Равиль Бухарев, эмигрировавший когда-то в Англию и работавший на Би-Би-Си, привёз в начале перестройки в Татарию своеобразное учение, практикуемое в секте Ахмадия. Ахмадия возникла в Пакистане, затем получила распространение в Англии и затем — в Татарии. Главная особенность этого учения заключается в том, что оно признаёт Иисуса Христа Богочеловеком.

Ярким проявлением отсутствия у татар неприятия западных религиозных ценностей стали массовые обращения мусульман в пятидесятничество, и, в значительно меньшей степени, в баптизм, адвентизм, лютеранство, католицизм (см. об этом подробнее в статье Р. Лункина в настоящем сборнике).

Итак, ислам 500 лет шёл в Татарии в евразийском направлении. С 1991 г. на этот путь встало и православие. Фактическая мирная революция начала 90-х гг. привела к тому, что хозяевами в Казани стали татары. И русским, и Русской православной церкви приходится с тех пор приспосабливаться к совершенно новой

¹ Хакимов Р. «Евроислам» в межкультурных отношениях // ИГ-религии. 1997. 23 окт.

политической, культурной и психологической реальности. В то же время отсутствие серьёзной дискриминации, которая могла бы провоцировать самоизоляцию, также побуждает русских к открытости татарской культуре. Переходы русских в мусульманство и сейчас возможны только в случае смешанных браков, но глубокий интерес и симпатия к татарской культуре и исламу — достаточно широко распространённое явление среди русских интеллигентов Казани.

В первые годы перестройки, когда по всей России шло триумфальное утверждение РПЦ, на долю Казанской епархии выпали тревожные времена. Радикальные татарские националистические организации собирали многолюдные митинги, на которых призывали расправиться с «религией оккупантов». Хотя эта антиправославная волна к концу 90-х гг. спала, неприязнь к православию среди татарских борцов за татарстанский суверенитет не исчезла совсем. В частности, большой резонанс имело заявление министра культуры Таишева на встрече с представителями Ассоциации национальных культурных обществ в декабре 1995 г.: «Сейчас я высказываю своё личное мнение — не как министр, а как татарин. Я считаю, что в центре Казани не место ещё одной церкви, их и так много...»¹ В этих условиях православные проявили нетипичную смелость и решительно отстаивали свои права. Созданное в начале 90-х гг. Братство св. Гурия организовывало митинги и крестные ходы, на которых высказывались требования к властям о защите прав православных.

Несмотря на то, что к концу 90-х гг. влияние националистических татарских организаций сильно ослабло, православной епархии и сейчас приходится сталкиваться с болезненными выпадами в свой адрес. Например, в Набережных Челнах в феврале 1999 г. местной православной общине было отказано в выделении земли для строительства городского духовно-просветительского центра, создание которого началось в 1998 г. (вопрос о создании центра рассматривался с 1992 г.). Решение об отказе было принято после того, как в мэрию Набережных Челнов поступило письмо от татарских национальных общественных организаций, в котором выражался протест в связи с началом строительства в городе православного центра. По просьбе администрации города архиепископ Анастасий благословил изменить место расположения комплекса. Мораторий на строительство центра (проект включает сооружение собора Рождества Христова, храма св. мученицы Татьяны, конференц-зала, здания филиала Свято-Тихоновского богословского института и ряда других построек) был снят администрацией города 12 января 2000 г., после того, как был выбран новый участок для строительства.

Непростая, но всё же не экстремальная ситуация скорее способствовала развитию епархиальной жизни, появлению разнообразных движений и инициатив.

¹ Крис. 1996. 6 янв. № 97.

Примечательное, хотя и не поддающееся простому объяснению явление: Казанская епархия — возможно, единственная в РПЦ «мужская епархия», на богослужениях больше мужчин, чем женщин, среди желающих принять монашеское пострижение больше мужчин, чем женщин, и т. д.

Казанская епархия под руководством архиепископа Анастасия — одна из самых либеральных. В церквях Казани сложно купить книги православно-националистической ориентации. Как и в любой другой епархии, расположенной в национальной автономии, перед казанским архиереем стоит этноконфессиональная проблема. К ней он также подходит с либеральных позиций. Анастасий — сторонник создания национальных православных общин с национальным языком богослужения. В чувашских деревнях для чувашей и «кряшен» он благословил богослужение на национальных языках и рукополагает священников-чувашей и кряшен. Духовным центром чувашей стала церковь Параскевы Пятницы в центре Казани. В 1999 г. возникла инициативная группа по созданию украинского прихода, и Анастасий идёт ей навстречу.

Миссионерства среди татар нет, но существует в Татарии этноконфессиональная группа, именуемая «кряшен», которая, несмотря на тюркское происхождение, исповедует православие на протяжении столетий. Название народа кряшен происходит от русского «крещеный». На этом и других основаниях многие историки и этнографы считают кряшен татарами, принявшими православие во времена Ивана Грозного. Кряшены внешне похожи на татар, их язык является диалектом татарского, но значительно отличаются народные обычаи, одежда, привычки, традиции и проч. Имена у кряшен, естественно, православные.

Отойдя от татарской культуры, кряшены не примкнули к русской, оставшись на пограничье. Сами кряшены считают, что возникли вовсе не результате христианизации, проводимой Иваном Грозным, а гораздо раньше. Кряшенская мифология утверждает, что кряшены приняли православие задолго до русских, а этнически произошли от половцев. По переписи 1926 г. кряшен было 200 тыс. человек. В настоящее время насчитывается около 400 тыс. человек¹. Надо сказать, что до середины прошлого века службы на языке кряшен не существовало, азбуку и первые переводы Библии и богослужебных текстов осуществил лишь в середине XIX в. известный востоковед и миссионер Николай Иванович Ильминский. К 1917 г. на языке кряшен было издано 128 книг. После установления советской власти кряшен насильно «записали» татарами. Народ был «забыт». Только в октябре 2001 г. в Казани состоялась 1-я Республиканская Конференция национально-культурных объединений кряшен Татарстана. В материалах конференции утверждается, что в Татарии проживает 200 тыс. кряшен из 320 тыс. (остальные —

¹ НГ-религии. 2000. 26 апреля.

в Удмуртии, Башкирии, Оренбургской области). В выступлениях приводились многочисленные факты дискриминации кряшен. На конференции была обнародована Декларация о самоопределении кряшен, как самостоятельного этноса¹.

В церкви процесс самоопределения кряшен начался раньше. Еще в 1989 г. по благословению архиепископа Анастасия в нижнем храме Петропавловского собора Казани были восстановлены богослужения на кряшенском языке и поставлен настоятель-кряшен отец Павел Павлов, закончивший Московскую духовную академию. В 1998 г. кряшенский приход Казани получил Тихвинскую церковь в центре города, который стал для них не только религиозным, но и культурным центром. Кряшенская община св. Иоасафа Белгородского насчитывает около ста человек, среди них основатели Общества кряшен (лидер — писатель Максим Глухов), которое ведет разностороннюю национально-культурную работу. Кряшены считают своим «кряшенским» святым Серапиона Кожезерского. Всего в Татарии зарегистрировано семь кряшенских приходов.

Потенциально взрывоопасная проблема — обращение в православие татар из традиционно мусульманских семей (православное духовенство обычно добавляет: «они — из семей атеистов, оторвавшихся от своей веры»). Официального подсчета никто не ведет, но очевидно, что это не редкое явление. В епархии 10 священников-татар, в каждом казанском приходе можно найти татар-неофитов.

Епископ симпатизирует многочисленным инициативам мирян и священников, в епархии сравнительно много всякого рода движений и инициатив, что придает епархиальной жизни редкий динамизм:

- с конца 80-х гг. Братство св. Гурия (основатель — Олег Соколов, ныне протоиерей, настоятель Богоявленской церкви в Казани), созданное в конце 80-х гг., прославилось акциями с требованиями передачи зданий храмов и просветительской деятельностью;

- Раифский монастырь (настоятель — игумен Всеволод (Захаров)) — важнейший центр православия в республике. Сюда приезжает много паломников со всей России, в том числе представителей политической элиты России, среди которых он очень популярен². Монастырь прославился реабилитацией бывших заключенных, работой с брошенными детьми («пупсиками»);

- Православный молодёжный центр при Петропавловском соборе, возглавляемый аспирантом Владимиром Филиным. Это фактически просветительский и дискуссионный клуб, по преимуществу состоящий из студентов и преподавателей

¹ НГ-религии, 2001. 14 ноября.

² Сюда приезжали (некоторые регулярно) «очистить душу» видные российские политики: Б. Ельцин, Б. Березовский, А. Починков, Г. Боос, С. Говорухин, И. Кобзон, М. Шаймиев, А. Чубайс, В. Рушайло. Их фамилии за определенные пожертвования записаны в «вечное поминовение» (Комсомольская правда. 2000. 15 июня).

университета. Анастасий всемерно поддерживает центр, так как считает, что он станет «мостиком, который свяжет епархию с интеллектуальной и культурной элитой»;

— «Русское общество Кирилла и Мефодия» в г. Набережные Челны, занимающееся благотворительной и просветительской деятельностью, а также служащее чем-то вроде клуба православной интеллигенции.

Но, без сомнения, наиболее яркое и уникальное не только для Татарии, но для всего современного российского православия явление — Молодёжная православная община, организованная кандидатом химических наук монахиней Марией (Борисовой) при Софийской церкви бывшего Казанского монастыря. Есть смысл осветить её деятельность подробно. Матушка Мария и её молодёжная община представляют собой образец здорового православия, ростки которого появляются в РПЦ и показывают возможное направление её развития.

Исходя из простых соображений: а) духовное попечительство, б) будущее церкви — в молодёжи, — матушка Мария разработала специальную программу по воцерковлению молодёжи. Работа началась в 1993 г. В 1995 г. она зарегистрировала «Молодёжную православную общину». Поначалу родители приводили детей в общину как в кружок, чтобы дети не болтались на улице, а слушали рассказы из Писания. Затем группа разрослась и сегодня делится на детскую (100 чел.), подростковую (40 чел.) и взрослую (150 чел.). Юношей в общине в два раза больше, чем девушек, что не характерно в целом для РПЦ и является местным феноменом. Некоторые из девушек, возможно, станут насельницами возрождаемого Казанского монастыря. Большая часть выходит замуж. Есть 6—7 человек татар. Поначалу в семьях возникали конфликты, затем всё уладилось. Каждый член общины несёт обязательное послушание и постоянную работу в общине. Бездельников не держат. Большая часть членов — молодёжь из технических вузов. Многие прошли через харизматические протестантские церкви и нашли себя здесь.

В общине занятия самого разного рода — учебные программы, милосердная деятельность, паломничество, концерты и проч. Концертам как форме миссионерской работы придаётся особенное значение. На Рождество и Пасху обязательно устраиваются большие спектакли по собственному сценарию, приглашаются молодёжные музыкальные группы. На Новый год, чтобы отвлечь молодёжь от пьянства, обязательно служитя молебен, что придаст этому светскому празднику духовный смысл. На Святки устраивается светский капустник, и на него приглашаются студенты и молодёжь. Среди концертов популярны вечера христианской песни. Одна из туристических фирм заказывает общине рекламные концерты, и таким образом община зарабатывает небольшие деньги.

Духовник общины отец Сергей сам вырос в этой общине и был рукоположен. Вот несколько тезисов и цитат, которые характеризуют взгляды матушки Марии:

— бездумный постриг в монахи кончится трагично как для этих людей, так и для Церкви;

— беда людей с гуманитарным образованием в том, что они, начитавшись в большом количестве духовной и художественной литературы, пытаются подогнать свою духовную жизнь под прочитанное клише и тормозят развитие собственной подлинной духовной жизни;

— когда создаются государственные православные гимназии, получается плохая школа с плохим Законом Божиим;

— учитель в области религии всегда должен помнить, что ученик имеет право в любой момент встать и уйти;

— насильственное религиозное образование хуже его полного отсутствия. Насилие в области духа уже однажды привело к революции;

Работа с молодёжью не ограничивается концертами и трудами. Матушка Мария организовала трёхгодичное обучение в университете по курсу «История культуры» для членов общины.

Специально для тех, кто столкнулся с авторитарной духовной практикой православного духовенства, матушка Мария организовала особый семинар для восстановления психического и духовного равновесия пострадавших. Когда частная коммерческая телекомпания «Эфир» обратилась к Анастасию с предложением сделать десятиминутную регулярную программу, он не колеблясь доверил эту работу Молодежной общине.

Постепенно община стала выполнять функцию «поставщика кадров» для епархии. Отсюда епископ набирает кандидатов для рукоположения, певчих, строителей, шоферов и проч.

С властями у общины проблем нет, так как епископ все их внешние проблемы взял на себя и «прикрывает» общину от возможных нападков со стороны властей.

Однако не все внутриепархиальные инициативы приветствуются архиереем. В 1998 г. Анастасий прекратил поддерживать очень активное в середине 90-х гг. Трехсвятительское братство в г. Елабуга, распространившее свою деятельность и на Набережные Челны (оно занимается реставрацией и строительством храмов, издательским делом). Анастасий обвинил его в том, что оно «превратилось в коммерческую структуру, по существу имеющую очень косвенное отношение к Церкви». Решительность Анастасия в полной мере проявилась осенью 1998 г., когда он выгнал всех насельников Макарьева монастыря, обвинив их в аморальном поведении, и набрал новую братию.

Анастасий поддерживает хорошие личные отношения с руководством некоторых других конфессий республики — мусульманами, католиками, старооб-

рядцами. Уникальный для современной РПЦ факт: Анастасий согласился на передачу руин храма в одном из покинутых людьми сёл под Казанью белокрыницким старообрядцам, где они создали детский летний лагерь и планируют организовать женский старообрядческий монастырь. Но всё же наиболее важны для православных отношения с мусульманами. У епископа Анастасия сложились прекрасные отношения с местным мусульманским духовенством. Архиепископ Анастасий и муфтий Галиулла, как правило, предварительно обсуждали все сколько-нибудь значимые инициативы, которые каждый из них собирается предпринять, чтобы не задеть интересы друг друга. Их связывали не просто дипломатические отношения, но личная дружба: оба знали, что могут в критический момент опереться друг на друга.

В 1995 г. имел место крупный конфликт между режимом Шаймиева и муфтием Галиуллиным, приобретший благодаря СМИ всероссийскую известность. По распоряжению муфтия мусульманской молодёжью было захвачено здание мечети «Аль-Марджани» и медресе «Мухаммадия». Галиуллин объяснял свои действия тем, что президент не сдержал обещания вернуть эти здания. Епископ Анастасий навестил муфтия в осаждённом милицией здании и выразил свою поддержку. Не лишённый некоторого артистизма, Галиулла, воздев руки, воскликнул: «Анастасий, скажи, какой храм из невозвращённых тебе нужен, и мои шакирды (учащиеся медресе) возьмут его для тебя!» Что, надо сказать, шакирды с тех пор с большим удовольствием и делают.

Что же касается «евразийской проблемы», то теперь, по прошествии 500 лет русского присутствия в Казани, можно заметить определённые подвижки «Европы» в сторону «Азии». Антиклерикальная позиция шаймиевского руководства сблизила православное и мусульманское духовенство. Как сказал мне основатель Братства св. Гурия протоиерей Олег Соколов: «У нас нет проблем с мусульманами, у нас есть проблемы с атеистами-татарами и русскими».

В середине 90-х гг. в Татарстане действительно зарождалось «евразийство» — стихийно складывался консервативно-демократический союз православных и мусульман, объективно противостоящий авторитарным антиклерикальным модернизаторам. Но это евразийство стало возможным лишь тогда, когда уже возник «евроислам» и «европравославие». В 1998 г. Шаймиев сумел разгромить эту имевшую тенденцию приобрести организационные формы «евразийскую» оппозицию. Становящийся всё более послушным владыка Афанасий теперь устанавливает дружеские отношения с новым «карманным» муфтием Гусманом Исхаковым. Архиепископ и новый муфтий издали совместное заявление о стремлении к этноконфессиональному миру. Но идеи не умирают так же легко, как идеологические установки организаций, — в будущем можно ожидать возрождения консер-

вативно-демократического союза мусульман и православных, оппозиционного секулярным модернизаторам.

Вместе с тем, по буквальному смыслу слова «евразийский» проект государственного строительства М. Шаймиева также ориентирован на западные ценности. В нём можно больше найти от «чужебесия» Петра Великого, чем верности заветам Чингизидов. Подлинное взаимопонимание между русскими и татарами оказывается плодом распространения европейских ценностей, а не борьбы с ними.

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В БАШКОРТОСТАНЕ¹

Отношения нации и государства с религией всегда представляли собой парадокс, квадратуру круга — духовная жизнь, поиски абсолюта, служение Богу, — сфера, если вдуматься, по природе своей свободная, не поддающаяся контролю власти. Как могут президент, полицейский или рядовой патриот решить за человека вопрос о том, что есть Истина, Добро и личное спасение от греха и смерти? Вместе с тем, вера формирует национальный характер, моральные нормы, представления о долге. Поэтому от неё зависит чувство национальной идентичности и социальный порядок. Государство и национальные лидеры, понимая это, в течение всей человеческой истории для нужд Кесаря используют Богово. Да и сами священнослужители часто забывают, Кому они служат.

Но вера в любых исторических обстоятельствах проявляет свою внегосударственную, вненациональную и внесоциальную природу и с тем же постоянством обманывает планы и ожидания монархов, президентов, сотрудников тайной полиции и патриотов. Она изменяется вопреки любым указаниям власти — и народы, государства, империи и целые цивилизации коренным образом изменяются, разрушаются или исчезают вовсе, потому что исчезают те идейные основания, на которых они держались. Иной раз и сами властители, упорно стремясь сохранить подвластное, не отдают себе отчёта, как изменилась их вера, их мировоззрение, и сами оказываются проводниками перемен, которые их губят.

На землях бывшего СССР, да и всего бывшего социалистического лагеря эти извечные попытки «оседлать Дух» сами по себе в принципе ничего нового не представляют, но историческая ситуация и состояние общественного сознания, характер религиозности — уникальны, поэтому использование религии в национальных и государственных целях приобретает своеобразные и в чём-то гротескные черты.

¹ Ранее на основании материалов проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» о религиозной ситуации в Башкортостане опубликованы статьи: Филатов С., Щипков А. Башкортостан: религия и власть // Дружба народов. 1996. № 5; Filatov S. Religion, Authority and the nation in the sovereign Bashkortostan // Religion, State and Society. Oxford, 1997. № 3.

В данной статье я предлагаю нашему читателю обратить внимание на религиозно-общественную ситуацию в одном отдельно взятом суверенном Башкортостане, где процессы религиозного возрождения переплелись с национальными и государственными интересами. В этом крае и до революции религия самым неожиданным образом использовалась в интересах Кесаря, и эта традиция, кажется, оживает в наши дни.

В декабре 1993 г. был избран первый президент Башкортостана Муртаза Рахимов и принята конституция Башкортостана; в августе 1994 г. — подписан договор «О разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий» между Российской Федерацией и Башкортостаном. Несколько лет неопределённости, перетягивания каната, закулисных интриг и шумных протестов на улицах башкирских националов закончились образованием очередного государства в государстве, наподобие Татарии, Калмыкии, Якутии, Тывы. После этого социально-политические процессы, государственное строительство приобретают большую свободу и свою собственную логику.

В политическом плане недолгая эволюция режима Рахимова напоминает происходящее в некоторых других республиках в составе России и в СНГ: идёт постепенное укрепление режима личной власти, растёт контроль со стороны «исполнительной вертикали» над политикой и экономикой. Откровенная оппозиция, к какому бы идеологическому лагерю она ни принадлежала, сталкивалась со всё более и более грубым прессом, который заставил её к настоящему времени умолкнуть. Конечно, политическая жизнь в какой-нибудь русской области по европейским меркам тоже трудно назвать демократической, но всё познаётся в сравнении. Национальная политика администрации также не отличается оригинальностью — идёт методичная «коренизация» кадров, т. е. продвижение на все что-либо значащие посты башкир. Однако эта политика представляет уже большую сложность, чем в большинстве других республик в составе Российской Федерации. Дело в том, что башкир в Башкирии слишком мало. Согласно результатам последней переписи, в населении республики сами башкиры составляют лишь четверть (столько же татар, более 40% русских, по 1,5—3% чувашей, марийцев и удмуртов, присутствуют микроскопические, но заметные в жизни республики общины немцев и поляков). Уже этот факт делает политику «коренизации» достаточно сложным делом, вынуждает к маневрированию и осторожности.

Пестрота национального состава Башкирии предопределяет её поликонфессиональность. Но сказать это — ещё ничего не сказать. Религиозные ориентации и интересы представленных в Башкирии народов исторически переплелись самым тесным и причудливым образом. Их взаимосближение и взаимоотталкивание, наверное, имеет мало аналогий.

Древние башкиры были язычниками-кочевниками, ислам начал проникать в Башкирию из Булгарского царства с X в. В первой половине XIII в. Башкирия была завоёвана ханом Батыем и находилась в составе Золотой Орды до её распада. После возникновения в XV в. Казанского, Ногайского и Сибирского ханств она была поделена между ними. В религиозной сфере у башкир в это время существуют две взаимоисключающие тенденции: с одной стороны, башкирский народ под влиянием своих властителей постепенно принимал ислам; с другой стороны, столь же постоянным было сопротивление иноземцам — в духовной сфере это выражалось в приверженности многим языческим верованиям, сохранности и широкой популярности доисламского по своему происхождению башкирского национального эпоса, возникновении новых сказаний, наподобие русских героических былин, в которых воспевалась среди прочего и борьба с захватчиками — мусульманами. Не только сопротивление Казани, но и кочевой образ жизни препятствовало укоренению ислама, ведь все кочевники — «плохие мусульмане».

Разгром Казанского ханства Иваном Грозным в 1552 г. радикально меняет ситуацию. Отдельные объединения башкир постепенно и в основном добровольно присоединялись к России. Этот процесс завершился в середине XVII в. Добровольность вхождения в состав России обеспечила башкирам сравнительно большие права, по сравнению с другими народами Поволжья и Урала. Башкиры стали военным казачьим сословием с сохранением собственности на землю. В отношении башкир не проводилось последовательной, планомерной политики христианизации. Две такие попытки — в 1681—1684 гг. и в начале XVIII века — привели к массовым восстаниям и прекращению усилий по государственному православливанию башкир.

Не только башкирские права, но и природные условия — непроходимые леса и горы, безлюдные степи, привлекали в Башкирию свободолюбивый и гонимый люд. В Башкирию от христианизации спасались язычники — марийцы, чуваша, удмурты, мордва. В начавшейся интенсивной русской колонизации края весьма заметную роль играли старообрядцы. Их колоритный облик, их скиты, разбросанные по горам и в глубине тайги, возможно, вдохновили музу уроженца Уфы Нестерова, чьи картины на московских выставках начала XX в., казались большей стилизацией, чем были таковой для самого художника, имевшего в юности перед глазами уникальный «видеоряд».

Падение Казанского ханства положило начало серьёзной исламизации башкир. Попытки насильственной христианизации татар ещё с XVI в. вызвали их постоянный отток в Башкирию. Вместе с ними переселяется и непокорное мусульманское духовенство. В ситуации русского политического диктата и массовой русской колонизации ислам становится важнейшим фактором этнического самосознания башкирского народа. За него держатся, им гордятся, посягательства

на веру вызывают решительное сопротивление. При этом «закон мусульманский» соблюдают плохо и богослужение посещают редко.

Башкирия становится бурлящим котлом, наполненным бунтарским элементом, склонным к неповиновению и по экономическим, и по политическим, и по религиозным мотивам. Закономерно, что этот край стал центром пугачёвского бунта, который в религиозном отношении, несколько огрубляя реальность, можно считать восстанием диссидентов — русских казаков — старообрядцев, башкир и татар мусульман, чувашей и удмуртов — язычников против государственного вероисповедания.

После подавления Пугачёвского бунта Екатерина II занялась башкирами и исламом всерьёз. Не слишком набожная императрица осознала тот факт, что российских мусульман в православие не удастся обратить никогда, несмотря на всю мощь государства Российского. Поэтому было решено интегрировать их в политическую систему империи.

В 1789 г. было создано Магометанское духовное управление с центром в Уфе. В этом же решении императрица определяла систему управления — мусульманское духовенство с этих пор не избиралось, а назначалось после надлежащей проверки кандидатов. Была учреждена должность главы российских мусульман — муфтия, который, как и его помощники и громадное большинство рядовых мулл, назначался «из казанских татар». Для Башкирии это решение имело два важных следствия. Во-первых, благодаря матушке Екатерине в крае началось массовое строительство мечетей и поддерживаемое российским государством распространение ислама. Подлинная исламизация башкир, распространение шариата, регулярное посещение богослужений и мусульманская система образования утвердились среди башкир в последующие полтора столетия.

Во-вторых, Уфа стала центром официальной мусульманской религиозной жизни России, причем в национальном отношении её носителями были татары. Уфа, таким образом, была центром и татарской религиозной жизни. Башкирское национальное сознание испытывало по этому поводу сложный набор комплексов и фобий, которые позднее вылились в мощную антитатарскую реакцию.

К 1917 г. Башкирия — это край самых разноплановых религиозных тенденций. Среди башкир и татар укрепляется ислам, но в то же время на волне возникающего башкирского национального движения звучат требования башкиризации ислама, которые находят свою опору в национальной разновидности суфизма — ишанизме, получившем распространение в XIX в. Ишаны, имевшие многочисленных мюридов, стали влиятельными национальными религиозными и общественными авторитетами.

В христианской среде также идут бурные процессы. После указа «Об укреплении начал веротерпимости» 1905 г. старообрядцы Башкирии быстро занимают

видное место в экономической и общественной жизни. Немецко-польская католическая община, выросшая за счёт как инженеров и квалифицированных рабочих в городах, так и сельских колонистов, а также принявших католицизм русских, была одной из самых активных в России, так что на её основе во время гражданской войны в 1918—1919 гг. даже был создан религиозно-общественный «Римско-католический союз в честь Сердца Господа Иисуса Христа» и была принята попытка создания христианско-демократической партии. Во главе этого движения стоял русский католик и русский националист (!) В. Зенкин.

Неудивительно, что в условиях такого религиозного бурления именно в Башкирии достигла своего пика реформаторская деятельность епископа Андрея (князя Ухтомского), возглавившего в 1914 г. Уфимскую епархию. Епископ Андрей развернул бурную деятельность, направленную на единение церкви с земством, развитие благотворительности, церковной кооперации, просвещения и самоорганизации мирян. Одной из важных сфер деятельности епископа Андрея было миссионерство, в котором он больше всего преуспел среди чувашей, однако были и обращения татар и башкир. Глубокий интерес владыки Андрея и стремление восстановить церковное общение между православием и старообрядчеством принесли свои плоды уже после революции. В первую очередь по инициативе уфимского епископа был создан единоверческий епископат, а первоиерарх единоверцев Симеон (Шлеев) погиб мученической смертью от рук большевиков именно в Уфе в 1921 г. После епископа Симона первоиерархом единоверцев стал сам Андрей.

Февральская революция предоставила мусульманскому населению России широкие возможности политического самовыражения. В мае 1917 г. в Москве состоялся Всероссийский съезд мусульман, делегаты на который были избраны ото всех мусульманских регионов России, в том числе и от Башкирии. На этом съезде был избран Всероссийский мусульманский совет и его исполком. Таким образом, возникла неподконтрольная российской власти демократически избранная организация религиозной жизни мусульман. Несколько отставая по времени, появилась политическая организация мусульман — Всероссийский мусульманский военный совет «Харби Шура», в программе которого было создание Волжско-Уральских штатов со столицей в Казани. Территория штатов должна была включать Казанскую, Уфимскую, Оренбургскую губернии, а также отдельные части Самарской, Симбирской, Пермской и Вятской губерний.

В этом всероссийском мусульманском движении, как религиозном, так и политическом, полностью доминировали татары, причем одним из главных центров этого движения была Уфа. Татарские лидеры совершенно не учитывали башкирских интересов, в их концепциях башкиры даже не рассматривались как отдельный народ, отрицалась самобытность их культуры и языка. С точки зрения татарских лидеров, существовал только один народ — «тюрко-татары».

Неудивительно, что среди башкир возникла резкая национальная реакция, враждебная как татарскому пантюркизму, так и русскому унитаризму. В политической сфере башкирское национальное движение имело два основных направления, лидерами которых были Ахмед-Заки Валидов и Мухамед-Габдулхай Курбангалиев. А. Валидов был сторонником создания максимально независимой башкирской государственности, М. Курбангалиев — того, что сейчас называется «культурно-национальной автономией». Позиция последнего объяснялась тем, что башкиры даже в Башкирии составляют явное меньшинство населения, кроме того, много башкир живут дискретно среди русских во многих уральских губерниях.

В отличие от татар, менее религиозные башкиры не создали самостоятельно религиозного движения, их интересы в этой области были подчинены целям движения, направленного на сохранение и самоопределение башкирской нации. И Валидов, и Курбангалиев были сторонниками создания независимой от татар организации башкирского ислама, но Курбангалиев придавал ей гораздо большее значение, так как она в его программе должна была стать духовным ядром в самоопределении башкирского народа. История разрешила спор между двумя лидерами в пользу Валидова — Курбангалиев примкнул к Колчаку; мулла и белый офицер, после гражданской войны он оказался в Манчжурии. Валидов же примкнул к большевикам и возглавил первое правительство башкирской автономии.

Возникновение Башкирской автономной республики предопределило создание независимого Башкирского духовного управления. Курултай башкирского духовенства в 1921 г. провозгласил учреждение Духовного управления мусульман Башкирии. Однако на территории республики и при советской власти продолжал функционировать наследник дореволюционного Магометанского духовного управления — Центральное духовное ведомство мусульман Внутренней России и Сибири, учреждённое в 1921 г. и сохранившее резиденцию муфтия и центральные органы управления в том же здании в Уфе, где находилось руководство дореволюционного управления. Как и прежде, в нём доминировали татары.

20-е и даже начало 30-х гг. — период бурной религиозной жизни Башкирии. Среди мусульман продолжалась непримиримая борьба между татарами и башкирами, закончившаяся ликвидацией Башкирского духовного управления в 1936 г.¹ Среди православных в это же время идёт столь же бурная борьба, сначала между обновленцами и тихоновцами, а позднее — между сергианями и катакомбной церковью, одним из главнейших центров которой становится Башкирия. Епископ Андрей (Ухтомский) ставит епископов и священников, которые расходятся по всей

¹ См.: Юнусова А. Б. Ислам в Башкортостане // Уфа: Уфимский полиграфкомбинат, 1999. С. 154—170.

стране, но многие из них оседают в самой Башкирии. До наших дней республика — один из главных центров катакомбного православия. Именно в Башкирии, благодаря усилиям владыки Андрея, многие старообрядцы переходят в катакомбное единоверие.

С 30-х гг. вследствие жесточайших репрессий всякая и христианская, и мусульманская религиозная жизнь неуклонно затухает. К 1988 г. в Башкирии официально зарегистрированными остаются всего 14 мечетей и 17 приходов РПЦ. У мусульман полностью пресеклась суфийская традиция, в отличие от Северного Кавказа, не было ничего, подобного параллельному исламу. У православных от мощной, неподконтрольной власти религиозной жизни остались лишь жалкие общинки престарелых крестьян. У старообрядцев — вроде бы один фольклор, достойный интереса разве что филологических и археографических экспедиций. О католиках, а также лютеранах и других протестантах и говорить нечего.

События после 1988 г., казалось бы, не отличались поначалу существенно от того, что происходило во всей стране.

Первые несколько лет после 1988 г., когда «разрешили религию», наблюдался всеядный интерес к вере; при возвращении народов «к корням», татар и башкир — к исламу, русских — к православию, удмуртов и мари — к язычеству, немцев — к лютеранству. Определённых успехов добивались и относительно новые для Башкирии конфессии — кришнаиты, харизматы-протестанты, баптисты. Причём к этим новым для Башкирии вероисповеданиям обращались не только русские, но и башкиры, особенно молодёжь крупных городов. Поначалу никто не видел в этом особого криминала. Мало того, согласно одному из социологических опросов, проведённых в Уфе в начале 1992 г., чуть менее 10% башкир и татар города считали себя христианами¹. Особенной успешностью в миссионерстве отличилась Новоапостольская церковь — её эмисары появились в Башкирии из ГДР, где они имели тесные контакты с Западной группой войск и пользовались её транспортными возможностями. Поначалу новоапостольники ставили своей целью служение местным башкортостанским немцам. В результате миссионерства новоапостольников в 90-е гг. лютеранская община Уфы практически распалась, потому что все лютеране Уфы перешли к ним. Немецкие лютеранские общины сохранились, однако, в некоторых городах и сёлах республики. В 2001 г. лютеранская община Уфы при серьёзном участии лютеран Москвы возродилась вновь. Причём в неё потянулись не только немцы, но и представители других национальностей.

Вскоре после появления Новоапостольской церкви в Башкирии к ней с её необременительным и «весёлым» богослужением и легкой адаптацией к современной молодёжной культуре потянулись и башкиры, и русские. С 90-х гг. и ислам-

¹ Политические исследования. 1993. № 3. С. 147.

ское, и православное духовенство обличает новоапостольников в прозелитизме и видит в них одного из своих главных противников.

Возрождение православной епархии началось в 1990 г., когда её возглавил архиепископ Никон (Васюков), сравнительно молодой врач, ставший священником незадолго до перестройки. Число приходов быстро возросло с 17 в 1990 г. до 160 в 1999 г.

Архиепископ Никон прежде всего делает ставку на строительство как можно большего количества церквей по республике — вся епархия похожа на большую строительную площадку. Несмотря на то, что Никон является учеником известного идеолога церковных консерваторов митрополита Иоанна (Снычева), он благословляет распространение на приходах не только различной православной литературы, но и некоторых протестантских изданий — детской христианской литературы и библий. Помимо этого, Никон не настроен на активную борьбу с сектами и на поддержку даже тех антикультовых обществ, которые существуют в республике. Владыка Никон симпатизирует старообрядцам, что объясняет его инициативы по канонизации единоверческих епископов Андрея (Ухтомского) и Симеона (Шлеева) (Симеон Шлеев был канонизирован в 2000 г.), которые служили в этих краях. В Уфе Никон восстановил деревянный храм Симеона Верхотурского, где служил епископ Андрей Ухтомский.

В деле обращения башкир и татар епископ Никон занимает осторожную позицию — во избежание трений с властью и мусульманами факты обращения в православие в епархии стремятся замалчивать. Переходы башкир и татар в православие не являются исключительными явлениями. В райцентре Бокалы сконцентрировано несколько деревень православных татар, часть богослужения проводится по-татарски. Православные не ведут открытой проповеди среди мусульман, однако переход из ислама в православие всё же наблюдается. В первую очередь, нужно отметить переход женщин, которые по исламским законам могут общаться с муллой только через мужа. Это можно назвать «скрытым переходом», поскольку мусульманки часто тщательно скрывают от семьи посещения православного священника и тем более крещение в христианство, однако есть переходы в христианство и мужчин. Епархия занимается даже такими малочисленными национальными группами Башкирии, как марийцы, мордва и чуваша. Существуют целые приходы, где представители этих народов составляют большинство. Епархия специально издала Евангелия и каноник на чувашском языке.

Никон достаточно осторожно контактирует с местными русскими националистами и казаками, сводя открытое общение к культурно-просветительской работе с Аксаковским обществом, объединяющим местную русскую интеллигенцию. В целом владыка Никон ищет контактов с широкими слоями светской интеллигенции, присутствует на творческих вечерах, освящает художественные выставки.

Архиепископ Никон управляет епархией неавторитарно. С его помощью в епархии выдвинулись молодые священники, обладающие высшим светским образованием, что епископ также считает важным для священнослужителя. Владыка поддерживает все инициативы духовенства во всех сферах деятельности, и самым ярким примером является случай с отцом Борисом Развеевым.

Архиепископ Никон не побоялся назначить настоятелем восстанавливаемого Богородицерождественского кафедрального собора бывшего диссидента, либерального священника, отца Бориса Развеева, дважды сидевшего при советской власти, в то время, когда власти не хотели отдавать этот собор. Поскольку кафедральный собор был взорван, епископ решил самый большой из сохранившихся храмов — церковь Рождества Богородицы — сделать кафедральным. В этом храме размещался кинотеатр Иолдоз («Звезда»). Помещение, по слухам, хотели передать башкирам-мусульманам (ДУМРБ), отколовшимся от Талгата Таджуддина. Тогда православные активизировались. Отец Борис Развеев фактически взял помещение самозахватом и потом постепенно добился передачи. В конфликте принимал участие сам президент М. Рахимов. Он лично приезжал выяснять отношения с отцом Б. Развеевым и намекал епископу, что того желательно заметить. В ответ епископ Никон быстро произвел отца Бориса в протоиереи и удостоил всевозможных наград, чтобы обезопасить его и повысить его авторитет. В январе 1998 г. власти республики изменили своё отношение к возрождению храма Рождества Богородицы. Был создан попечительский совет во главе с Председателем Государственного собрания республики Михаилом Зайцевым, который объединил усилия нескольких руководителей крупнейших предприятий для оказания помощи в восстановлении храма как православного. Только тогда, когда власти пошли на уступки, епископ Никон перевел конфликтную фигуру отца Бориса на другой приход, после чего, по собственному желанию, он переехал в Москву.

Значительно позже, чем православные, начали поднимать голову католики, лютеране, старообрядцы, катакомбники. И это не удивительно: католики и лютеране — по национальности поляки и немцы — испытали на себе не только религиозные, но и национальные гонения. Религиозная традиция еле теплилась в польских и немецких деревнях, среди рабочих почти поголовно из семей репрессированных в промышленных центрах. Мы были свидетелями трогательных первых богослужений в крошечных «хрущобных» квартирках, на которых собирались старики со следами многолетнего лагерного опыта на лице и их внуки, с энтузиазмом узнающие свои национальные и религиозные корни. После одной из таких служб мы спросили молодого красавца патера, приехавшего из Австрии, своим артистизмом неуловимо напоминающего героя оперетт Штрауса: «Отче, не тяжело ли Вам, гражданину одной из самых комфортабельных стран мира, в Башкирии?» —

«Когда служишь такую мессу, комфортабельней не может быть», — срезал нас отец Иоганнес.

Старообрядцы представлены в Башкирии различными согласиями. До сих пор сохраняется осознание старообрядческой идентичности во многих русских сёлах, но организованная религиозная жизнь присутствует в сравнительно немногих населённых пунктах. Большинство старообрядческих общин не зарегистрировано, официально существуют 24 общины (в том числе в городах Уфа, Стерлитамак, Салават). Строятся храмы и молитвенные дома, в том числе на средства городского бюджета (например, молитвенный дом спасовцев в Стерлитамаке). В религиозно-общественной жизни Уфы заметна белокриницкая община, возглавляемая университетским профессором-историком Борисом Лаптевым.

Далеко не полный перечень религиозных меньшинств приводится не для энциклопедической полноты — этими упоминаниями мы хотим передать собственные ощущения, оставшиеся у нас после поездок в Башкирию; ощущения восстающей из небытия многообразной, бурной, с трудом поддающейся контролю религиозной жизни. Еще в Удмуртии, Марий-Эл, Чувашии нас заинтриговали рассказы о наиболее полной сохранности язычества у башкирских мари, удмуртов, чувашей; общение с православными и католиками, баптистами и лютеранами лишь усиливало впечатление, что здесь сама почва наполнена семенами религиозного брожения.

Какой бы самобытной ни была религиозная жизнь христиан Башкирии, то, что происходило с исламом в последние годы, имело для республики, да и для всей России, значение гораздо большее.

Во всех конфессиях России идёт сложное, часто трудно переживаемое изживание советского прошлого — причём то, что одним кажется преодолением советскости, другие считают его консервацией. В исламе по причине большей демократичности этой религии, её массовости, иностранным связям эта борьба с «проклятым прошлым» приняла наиболее яркие и организационно выраженные формы. И одним из главных центров этой борьбы стала Уфа.

Возрождение ислама в Башкирии наложилось на движение возрождения башкирского народа и на противоречия между башкирской и татарской общинами Башкортостана. Процесс религиозного возрождения в Башкирии сопровождался серьёзными и разнородными конфликтами внутри исламской общины. Наиболее существен конфликт, связанный с противоречиями между руководством Центрального Духовного управления мусульман России (ЦДУМ) и персонально его главой Талгатом Таджуддином, с одной стороны, и молодым мусульманским духовенством, недовольным соглашательской политикой Таджуддина с российской властью и его реформаторскими настроениями, с другой (на общероссийском уровне — это конфликт между ЦДУМ и Советом муфтиев). В 1992 г. в Уфе

произошёл один из первых бунтов против Таджуддина, за которым последовали аналогичные бунты по всей России. От Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС) откололось Духовное управление мусульман республики Башкортостан (ДУМ РБ). В октябре 1994 г. радикалам, противникам прежнего «пророссийского» ДУМЕС даже удалось временно отстранить Таджуддина от власти. Однако уже в декабре того же года Таджуддин совершил контрпереворот и вернулся к руководству ДУМЕС, переименованному тогда в ЦДУМ. В Башкирии эта борьба между ЦДУМ и ДУМ РБ своеобразно накладывается на национальные конфликты, вступает в непростые отношения с национальными движениями.

Противники Таджуддина обвиняют его в первую очередь в аморальном поведении — пьянстве и наркомании. Но гораздо важнее обвинения, связанные с его идейной позицией. Таджуддин заявляет, что шариат не должен быть ни в коем случае нормой права, но лишь внутренним законом мусульманина («шариат должен быть в сердце»). Он утверждает, что многовековое пребывание мусульман в составе России — для них не зло, а благо, и что то, «как сейчас живут в Иране или Судане, никак не может быть для нас образцом». В выступлении на Всемирном русском соборе в декабре 1999 г. он говорил, что «Святая Русь — и для российских мусульман значимое понятие». Таджуддин занимает экуменическую позицию — он ратует за взаимное сближение «авраамических религий» и постоянно стремится к укреплению контактов с РПЦ.

Экуменические ориентации Таджуддина и стремление сделать ислам «современным», «европейским» объективно отражают мировоззрение многих российских мусульман, получивших европейское образование и принявших многие западные ценности.

В начале 90-х гг. сопротивление Таджуддину возглавили имамы башкир Н. Нигматуллин и татарин Нафигулла Аширов. В созданном по их инициативе в 1992 г. ДУМ РБ муфтием был избран Нигматуллин, а его заместителем Аширов. С самого своего возникновения ДУМ РБ занял гораздо более радикальную теологическую и политическую позицию, чем ЦДУМ, в первую очередь благодаря Аширову. Если Нигматуллин был скорее витриной для привлечения башкир в ДУМ РБ, то реальное руководство муфтиятом концентрировалось в руках Аширова. Идеологически ДУМ РБ ориентируется на мусульманские страны Ближнего Востока. Лидеры ДУМ РБ считают утверждение шариата в общественной жизни недостижимым идеалом (А. Бибарсов, заместитель муфтия с 1997 г., сказал мне в интервью в конце 1999 г.: «Как мусульманин я не могу быть против шариата. В Саудовской Аравии — шариат, а ведь Саудовская Аравия — это рай. Но я понимаю, что в современных российских условиях внедрение шариата практически невозможно»). Аширов сумел установить тесные контакты с мусульманскими организациями

в странах Ближнего Востока. В беседе с нами в 1996 г. он признавался, что получает от них финансовую помощь. В первой половине 90-х гг. ДУМ РБ привлёк к преподаванию в своих учебных заведениях несколько десятков преподавателей из стран Ближнего Востока, в русле контактов с мусульманскими организациями этих стран в Башкирии появлялись и миссионеры. В отличие от Таджуддина, стремящегося установить как можно более тесные отношения с РПЦ, ДУМ РБ имеет с ней лишь чисто формальные, протокольные контакты, инициированные властями. Таджуддин постоянно обвиняет лидеров ДУМ РБ в распространении политического и религиозного экстремизма, национальной вражды и связей с ваххабитами.

ДУМ РБ в долгу не остаётся, обвиняя Таджуддина в аморальном поведении, сервилизме перед российскими властями, экуменизме, «обновленчестве» и даже в масонстве.

Возрождение ислама среди башкир в значительной степени носит не самостоятельный характер, но подчинённый национально-политическим целям. Большинство мусульманского духовенства и в ЦДУМ (до 90%), и в ДУМ РБ (около 70%) — татары, что является причиной подспудных внутренних трений. Во главе ДУМ РБ был избран башкир, Нурмухаммат Нигматуллин, что до сих пор помогало предотвращать межэтнические трения в ДУМ РБ, однако на бытовом уровне конфликт постоянно тлеет.

Каковы же идейные установки ДУМ РБ? Профессиональные исламоведы предостерегали нас от поспешных выводов, указывая на идейную рыхлость любого мусульманского объединения, присутствия в любом из них представителей различных взглядов. Многие выступают как в ДУМ РБ, так и в ЦДУМ из-за своих дружественных, родственных связей, по любым иным мотивам, не имеющим отношения к идейной стороне. Учитывая эти предостережения, мы все же попытаемся обрисовать идеологию ДУМ РБ, как она предстала перед нами после интервью с его лидерами, а также сторонниками ВКЦ вне Башкирии.

Обобщая беседы с лидерами ДУМ РБ, мы рискуем суммировать их в краткой де кларации:

«Всякий верующий, стремящийся полностью следовать своему религиозному учению, не выхолащивать его, — фундаменталист, ведь он стоит на твёрдом фундаменте веры. В этом смысле мы фундаменталисты. Экстремизм — другое дело, это отход от Корана в какую-то крайность. Мы фундаменталисты, но не экстремисты. Ислам в России находится в состоянии глубокого упадка, его фактически надо создавать заново: 90% людей, по традиции принадлежащих к мусульманской религиозной культуре, не только не знают Корана и не участвуют в богослужениях, но не соблюдают элементарных моральных норм — пьянствуют, развратничают, бездельничают, воруют. В российском исламе нет ничего положительного, мы должны учиться у наших зарубежных единоверцев. Нынешняя

интерпретация закона об отделении религии от государства — это фактическое отделение народа от веры, а значит, и отделение народа от государства. При таком законе религия не может возрождать народ. Ислам должен быть отделен от политики, но не от общества. Должны быть какие-то законодательные нормы, позволяющие религии регулировать человеческую жизнь. Россия — православно-мусульманская евразийская страна, ее духу чужды западные ценности безбрежного индивидуализма и своеволия. Вместе с Московской патриархией мусульмане должны возродить исконную евразийскую культуру России и бороться с американским влиянием».

Надо сказать, что искусственно созданная мною из бесед с активистами ДУМ РБ декларация весьма существенно отличается от того, что сказал нам Талгат Таджуддин. Без сомнения, борьба между ДУМ РБ и ЦДУМ — это не только борьба между «аморальным и раболепным перед Москвой лидером» (эти обвинения пусть останутся на совести активистов ДУМ РБ, мы их ни подтвердить, ни опровергнуть не можем) и искренними ревнителями веры, но борьба идейная. Кстати, обвинения в «пассивности» легко опровергнуть объективными данными — статистика говорит: в конце 70-х — начале 80-х гг. Таджуддин добился открытия большего числа мечетей и большего числа обучающихся в духовных учебных заведениях, чем Московская патриархия.

Талгат хазрат (эквивалент православного: владыка Талгат) считает, что «российским мусульманам есть чем гордиться, иностранные учителя если и нужны, то поле их деятельности должно быть ограничено. За многие столетия совместной жизни с христианами в России мусульмане выработали уникальную религиозную культуру — открытую, терпимую и динамичную. Российским мусульманам самим есть чему поучить, скажем, афганцев или суданцев... Шариат — дело личной совести каждого мусульманина, он не может навязываться извне, все попытки изменить законодательство, направленные на создание условий, при которых можно навязывать исламские нормы, приведут в случае успеха лишь к лживости и лицемерию... Что такое евразийство? Я не знаю, что это значит. Конечно, Россия расположена в Европе и Азии, так что идеологи евразийства демонстрируют хорошее знание географии. Но никакой серьезной мысли за этим словом нет. И российские христиане и российские мусульмане — носители (или по крайней мере должны ими быть) ценностей современной цивилизации — свободы и демократии».

После возникновения ДУМ РБ в Башкирии, других муфтиятов и духовных управлений по всей стране, сторонники Таджуддина довольно быстро теряли свои позиции во многих регионах, так что некоторые эксперты стали утверждать, что ЦДУМ не имеет будущего. На наш взгляд, дело Талгат хазрата совсем не так безнадежно. Молодые исламские (как и православные) неофиты устремились в погону за самым радикальным, ортодоксальным учением. Националисты и государст-

венники, даже если они очень сомнительные верующие, для своих национальных и государственных целей хотят утвердить самую «крутую» веру, более пригодную для сплочения народа и государства. Эти два по своей природе весьма различных мотива способствуют росту влияния мусульманских реформаторов-ортодоксов (совершенно аналогичным образом ситуация складывается и в Московской патриархии). Однако реально существующая религиозность широких слоёв верующих (и мусульман, и христиан) совсем иная — адогматичная, открытая, даже эклектичная. Взгляды Талгата Таджуддина гораздо больше соответствуют ей.

Конфликт между ЦДУМ и ДУМ РБ — это религиозный спор, прямо не связанный ни с башкирским национальным движением, ни с утверждением башкирской государственности. К тому же громадное большинство лидеров и духовенства вообще и в ЦДУМ и в ДУМ РБ — татары, которым цели башкирского национального движения в лучшем случае безразличны. Но этот конфликт наложился на всплеск башкирского национального движения. Взаимоотношения с ним и для ЦДУМ и для ДУМ РБ имеют ключевое значение в борьбе за утверждение своего влияния в республике. Для татарского духовенства эта задача психологически очень сложна. Отношение татар к Башкирии — почти зеркальное отражение отношения русских к Украине. Татары склонны считать башкир либо этнической группой внутри единого тюрко-татарского народа, либо настолько близким народом, что различия можно не брать в расчёт. Желание братьев-татар к тесному братанию вызывает у башкир ощущение, что их хотят задуть в объятиях; такая дружба вызывает враждебную реакцию, ответное стремление утвердить свою уникальность и непохожесть. Башкиры любят подчёркивать свою культурную близость к другим тюркам-кочевникам: ногайцам и казахам, в противовес «союзническим» устремлениям татар. Башкиры всегда отвергали постоянно возникающую в татарской среде идею об объединении двух народов.

В области религии аналогия отношения татар с башкирами и русских с украинцами также напрашивается сама собой. Как Московская патриархия декларирует наднациональную природу православия и на этом основании утверждает порочность украинского автокефалистского движения, так и татарское мусульманское духовенство обвиняет башкирских националов в забвении универсальности ислама. При этом и православные русские и мусульмане татары, говоря подобное, не отдают себе отчёта в том, что и русское православие и татарский ислам обладают всё же национальными чертами, которые могут быть чуждыми украинцам и башкирам, и не замечают, что, несмотря на универсальность православия и ислама, они резко отрицательно реагируют на существование русских католиков и православных татар.

Как поначалу и в годы революции, ныне до сих пор не возникло самостоятельного башкирского религиозного движения. Религиозная программа разрабаты-

ется общественно-политическими национальными организациями. Крупнейшая и авторитетнейшая из них — Башкирский национальный центр «Урал» (БНЦ), созданный в 1989 г. БНЦ борется за максимально возможную степень суверенитета Башкортостана, в его рядах есть радикалы, цель которых — независимость, и умеренные, желающие фактически конфедеративных отношений с Россией. Во внутренней политике БНЦ выступает за придание национального характера Башкортостану, что включает и кадровую, и культурно-языковую, и чисто экономическую программы. С одинаковой резкостью идеологи БНЦ обрушивают свою критику на «российский шовинизм» и «татарский экспансионизм»¹. Как и во всяком национальном движении народа, находящегося в меньшинстве, но связывающего свои планы сохранения и возрождения этноса со строительством «национального государства» — в самой идеологии БНЦ есть что-то болезненно-невротическое, своеобразная смесь храбрости, радикализма и страха за будущее. Неуклонное движение России к демократии навряд ли минует суверенный Башкортостан, а в обществе, где царствует принцип «один человек — один голос», программа БНЦ не имеет долгосрочных перспектив.

«Духовной» сфере в деятельности БНЦ уделяется большое внимание. И здесь следует выделить два основных направления, которые в последнее время всё больше противоречат друг другу.

С одной стороны, БНЦ выступает за сохранение и развитие традиционной народной культуры. В первую очередь — это национальный эпос «Урал-Батыр», древние сказания и песни. Мир башкирского фольклора — живой носитель языческой тенгрианской традиции. В эпических и фольклорных сюжетах образ верховного языческого бога Тенгри слился с образом Аллаха; но в мировоззренческой основе башкирской народной культуры языческий пласт сохранился неизмеримо полнее, чем, скажем, у русских или татар. В отдалённых сельских районах до сих пор сохранились древние культы. Среди них самый распространённый — культ Духа Гор (Тау-Эйахы), в честь которого до сих пор на вершинах гор и холмов складывают конусы из камней. В некоторых районах свято соблюдается запрет на сбрасывание камней с гор и холмов. В меньшей степени сохранилось поклонение Духу Воды — Хпу Иняхы и Духу Дома — Уй Ияхы. В башкирской глубинке в последнее время отмечались случаи, когда местные крестьяне башкиры решительно противились попыткам мулл-татар запретить культ Духа Горы. Вообще надо сказать, что ещё требует своего вдумчивого осмысления тот факт, что народы, в прошлом подвластные Казанскому ханству, — мари, удмурты, чуваш и, в гораздо меньшей степени, башкиры — проявили удивительную приверженность язычеству.

¹ Валиев Д. Очерки истории общественной мысли Башкортостана. Уфа: Китап, 1995.

Беседуя с лидерами БНЦ Маратом Кульшариповым и Дамиром Валеевым, мы пытались выяснить у них место тенгрианства в современной идеологии башкирского возрождения. Наши собеседники решительно убеждали нас, что тенгрианство не имеет никаких перспектив в качестве организованной национальной религии, что языческий пласт — исключительно сфера народной художественной культуры и быта, и только в таком качестве БНЦ его поддерживает. Как сказал нам Валеев, «остатки тенгрианства поэтизируют жизнь и скрепляют национальную культуру». Временами нам казалось, что нас убедили, временами складывалось впечатление, что наши собеседники подобны девице, в голове которой зреет положительное решение, но она продолжает твердить: «Нет, нет, нет, никогда я не выйду замуж за этого грубияна!» К такой мысли нас подталкивали и некоторые факты, сообщенные Д. Валеевым. В 1994—1995 гг. в среде башкирской художественной интеллигенции появилось несколько человек, открыто заявивших о разрыве с исламом и переходе в тенгрианство — среди них писатель Ахмет Утебаев и художник Фарид Ергалиев. На Всемирном курултае башкир в июне 1995 г. произошёл маленький скандал, когда один из делегатов вышел на трибуну в странных одеждах белоснежного цвета, заявил о разрыве с исламом и призвал башкирский народ возвратиться к вере предков — тенгрианству.

В уфимских СМИ периодически можно услышать пропаганду идеи возвращения к национальной башкирской доисламской вере. Большой резонанс имело издание книги Салавата Галямова «Великий Хау Бен. Исторические корни башкородско-английского языка и мифологии»¹, в которой на основе лингвистического и мифологического анализа утверждается историческое первенство и истинность первоначальной религии башкир, основу которой, по мысли автора, составляют зороастризм и тенгрианство.

Возможно, всё это эскапады художественных натур, но полностью исключить, что эти эскапады могут иметь более серьёзное продолжение, всё же, наверное, нельзя. Тем более, что исламское духовенство относится к тенгрианству вполне серьёзно: муллы запрещают правоверным не то что говорить — думать о древнебашкирской вере.

В собственно религиозной сфере БНЦ декларирует безусловную приверженность исламу. Говоря о религиозном характере башкир, Кульшарипов и Валеев несколько парадоксально формулируют особенности своего народа, которыми они гордятся: «Мы плохие мусульмане, редко соблюдаем закон и мало ходим в мечеть, в нашей вере сильны остатки язычества, но мы в отличие от татар никогда не переходили в христианство; мы более верные, хотя и плохие последователи Магомета».

¹ Галямов С. Великий Хау Бен. Исторические корни башкородско-английского языка и мифологии. Уфа: Башкортостан, 1997. — 319 с.

Насчет того, что башкиры вообще никогда не переходили в христианство — это, конечно, идеологическое преувеличение; действительно, никогда не было башкирских национальных приходов, в то время как татарские были и есть. Индивидуальные же переходы башкир в христианские вероисповедания — явление и в прошлом и ныне не такое уж исключительное. Однако уж и не знаем, стоит ли переубеждать наших собеседников — ведь это часть героического национального мифа.

БНЦ много сделал для распространения ислама. Под его эгидой Коран был переведен на башкирский язык, издано много другой религиозной литературы, организованы различного рода образовательные программы. БНЦ инициировал сбор средств на строительство мечетей. Благодаря активности башкирского национального движения в башкирском обществе выросло чувство национальной идентичности, один из важнейших компонентов которого — верность исламу. Столь легкие и открытые переходы башкир в христианство конца 80-х — начала 90-х гг. стали редкостью. Верующие христиане различных вероисповеданий говорили нам, что сейчас случаются тайные переходы башкир в их конфессии, когда башкир-неофит скрывает от друзей и близких свое христианство. Особенно примечателен тайный переход в христианство женщин-башкирок, когда они скрывают принятие христианства даже от своих мужей. По словам наших собеседников из различных христианских общин, эти женщины объясняют перемену веры униженным положением женщины в исламе, которое они-де, по-европейски образованные, не могут перенести.

Башкирское национальное движение много сделало для распространения ислама, но оно — светское, общественно-политическое, а не собственно религиозное движение. В своих религиозных исканиях оно вынуждено взаимодействовать с духовенством, в громадном большинстве татарским и в ЦДУМ и в ДУМ РБ. Отношения эти очень непростые, ведь важнейшая цель БНЦ, как говорил нам его лидер М. Кульшарипов, — формирование независимого башкирского национального ислама и башкирских национальных кадров духовенства.

Ислам по природе своей — демократическая религия. Использование башкирского языка в богослужении никогда не было проблемой ни для ЦДУМ, ни для ДУМ РБ. Мало того, в многонациональных общинах или в общинах, где многие перешли на русский — используют и русский язык. Подготовленных башкирских кадров для священнослужителей действительно нет. Ислам — действительно интернациональная религия. Но все эти соображения для башкирского национального движения не имеют значения, тем более что мусульманское духовенство относится к башкирским национальным проблемам с принципиальным безразличием.

После возникновения ДУМ РБ башкирские националы со всем жаром тюркской души поддержали его. Когда я спрашивал активистов БНЦ: «Почему вы отвернулись от Таджуддина и примкнули к ДУМ РБ?» — мне называли две главные

причины: ЦДУМ и его лидер Таджуддин завязан на Москву и является проводником российского империализма; а также то, что главой ДУМ РБ был избран башкир по национальности Нурмухаммат Нигматуллин (что, однако, не слишком изменило отношения ДУМ РБ к национальным проблемам).

Позиция БНЦ во многом предопределила триумфальное шествие молодых реформаторов ислама — к началу 1996 г. в Башкирии было 310 зарегистрированных мусульманских общин, из них 260 входили в ДУМ РБ и только 50 — в ЦДУМ. Однако Таджуддин осознал опасность, исходящую от излишней концентрации власти в одних руках, и провел децентрализацию, создав в 1994–1995 гг. более 20 муфтиятов под руководством ЦДУМ — один из них для Башкирии в г. Салават. Таджуддин надеялся, что этот шаг сможет ослабить связь башкирского национального движения с ДУМ РБ. Однако эта инициатива закончилась неудачей. Салаватский муфтий Рамиль Насыров не пользовался никаким авторитетом, все заинтересованные силы всё равно обращались к Таджуддину, и салаватский муфтият в 1997 г. был ликвидирован.

С 1995 г. ДУМ РБ начинает терять свои позиции. Одна из главных причин этого — радикализм Аширова. Его воинственная риторика стала пугать и власти, и общество. Миссионеры и преподаватели из-за рубежа стали вызывать раздражение не только властей, но и местного населения. ДУМ РБ создавался как башкирское религиозное объединение, и, когда миссионеры осуждали, защищая чистоту ислама, местные религиозные обычаи и традиции, это вызывало резкий протест. Имели место случаи, когда местные жители собирались на митинги и требовали от власти выслать миссионеров (что властями и исполнялось).

В 1997 г. Аширов покинул Башкортостан, когда сумел инициировать создание Духовного управления мусульман азиатской части России (ДУМАР) и стать его муфтием. Заместителем муфтия, взамен Аширова, был избран Аюб Бибарсов, среди родственников которого много влиятельных представителей исламского духовенства (его ближайшие родственники муфтии Саратова и Пензы). С тех пор ДУМ РБ публично занимает более умеренные позиции. Под давлением властей его лидеры поддерживают официальные отношения с Т. Таджуддином, и вообще их риторика смягчилась, однако принципиальные идейные установки остались неизменными.

К 2000 г. между ДУМ РБ и ЦДУМ установился некий стабильный баланс сил. За ЦДУМ закрепилось около 40% мусульманских общин, за ДУМ РБ — около 60%, причём ДУМ РБ поддерживает в основном башкирское население. Перестав обличать друг друга публично, эти два духовных управления продолжают подковёрную холодную войну. В частности, ЦДУМ обвиняет ДУМ РБ в продолжающихся тайных связях с ваххабитами (например, в связях с неким подпольным обществом «Ансар»), а ДУМ РБ обвиняет ЦДУМ в извращении истин ислама.

При этом важно заметить, что исламская религиозность в Башкирии очень слаба, слабее, чем в любом другом традиционно исламском регионе России. Как самокритично заявил нам в ноябре 1999 г. ректор Исламского института им. Марьям Султановой (главного медресе ДУМ РБ) Ильдар Малахов: «Мечети не полупусты, а пусты; среди мусульман нет интеллигенции; а в медресе идут учиться те, кто никуда больше поступить не могут».

Как среди башкир, так и среди татар заметным явлением стал переход в христианство (в основном в пятидесятничество и евангелизм, в значительно меньшей степени в православие и католицизм), а также к новоапостольникам, мормонам, иеговистам и т. д. Лидеры обоих духовных управлений, а также башкирских националистических организаций, выражают по этому поводу своё возмущение, но ничего поделать не могут (власти отказываются как-либо ограничивать проповедь протестантизма среди коренного мусульманского населения).

В то же время лидеры башкирского национального движения культивируют специфические черты башкирской духовной культуры, любят подчеркивать особенности исламской религиозности кочевых народов, свою общность с казахами и ногайцами, а не с татарами. В среде национально ориентированной интеллигенции с ностальгией вспоминают о громком зикре, окончательно запрещенном муфтием ЦДУМ Хиялетдиновым в 1966 г., об исчезнувшем ишанизме (разновидность суфизма).

Специфика религиозной ситуации в Башкортостане определила особый характер взаимоотношений власти и различных религиозных конфессий. Умеренно авторитарная власть со смешанным мусульманско-христианским населением, как правило, приходит к одним и тем же решениям в области религии. Эта линия уже достаточно ярко проявила себя в Казахстане и Узбекистане. Подавив открытую и явную политическую оппозицию, она придает особое значение религиозным объединениям, которые оказываются как бы выразителями интересов народов и в то же время не являются прямыми политическими конкурентами властей преобладающих. При этом власть заинтересована в лояльности религиозных организаций и соответствии её основным идейно-политическим установкам.

Религиозная политика Рахимова, всегда, даже во время противостояния с Москвой, была очень умеренной и осторожной. В республике декларируется равенство религиозных организаций, никогда не подвергались серьёзной дискриминации религиозные меньшинства. Тем не менее симпатии власти всегда были очевидны. До 1993 г. президент Рахимов оказывал моральную и материальную поддержку ЦДУМ и приглашал на различные мероприятия Таджуддина.

Позднее он начал медленно переориентироваться на ДУМ РБ, возможно, из-за пророссийской ориентации ЦДУМ, в надежде найти в ДУМ РБ «свой».

послушный его власти муфтият. Рахимов включил в 1993 г. в Общественный совет при президенте представителей ДУМ РБ (но не ЦДУМ) и РПЦ.

С конца 1995 г. намечается охлаждение Рахимова к ДУМ РБ и вторичное приближение Таджуддина. Подобная переориентация закономерна — ДУМ РБ не склонно к полной лояльности каким-либо властям, а антитатарская направленность башкирского национального движения постоянно создаёт проблемы для властей республики в их отношениях с татарской общиной. Союз с ЦДУМ в значительной степени снимает эту напряжённость.

Со временем общероссийский статус таджуддиновского ДУМ РБ стал восприниматься Рахимовым не как недостаток, а как достоинство: «...у Верховного муфтия Талгата Таджуддина должен быть свой штат и штаб-квартира в Москве. В Татарстане уверены, что их муфтий — глава российских мусульман, на Кавказе — что у них главный, Равиль Гайнутдин тоже оспаривает право на этот пост. Мне кажется, есть все основания считать главным Таджуддина. Он работает в Уфе, где уже 200-300 лет назад было создано Управление мусульман, и он по праву считается Верховным муфтием... Руководство нашей страны должно относиться к этому вопросу внимательно»¹.

С середины 90-х гг. в республике замечен рост страха перед исламским фундаментализмом и экстремизмом, что также служит сближению властей с ЦДУМ. С 1997 г. власти высылают всех иностранных проповедников и преподавателей ислама. Так, в ноябре 1998 г. из Уфы были высланы шестеро граждан Пакистана — исламских миссионеров «за антироссийские высказывания, направленные на разжигание национальной и религиозной вражды»². Очевидная явная тенденция восстановления муфтием Талгатом Таджуддиновым своих позиций в обществе. В 1995 г. Рахимов совершил хадж в обществе Таджуддина. Особенно активно проявил себя муфтий во время выборов президента Башкортостана летом 1997 г., демонстрируя полную поддержку кандидатуры Муртазы Рахимова. Самым главным делом Талгата Таджуддина в 1997—1998 гг. стало строительство комплекса мечети-медресе «Ляля-тюльпан» в Уфе, финансирование которого шло в значительной степени за счёт республиканского бюджета. Торжественное открытие этой мечети в конце 1998 г. в присутствии М. Рахимова и Т. Таджуддина стало символом объединения этих лидеров³.

Администрация Рахимова декларирует равенство всех религиозных организаций (исключение делается только для «ваххабитов»), в том числе равенство ДУМ РБ и ЦДУМ. Обоим духовным управлениям передаются на равных условиях здания и земля. Однако крупнейшая, «главная» мечеть республики «Люля-тюльпан»,

¹ Интервью президента Республики Башкортостан Муртазы Рахимова // НГ. 27. 12. 2001.

² НГ-религии. 1998. 27 нояб.

³ См.: Юнусова А. Время собирать мечети // НГ-религии. 1998. 18 нояб.

содержащаяся на балансе республики, передана ЦДМУ. Важная особенность религиозной политики властей Башкортостана — стремление побудить различные религиозные организации к терпимости и сотрудничеству. Власти стремятся не допускать публичных нападок религиозных деятелей друг на друга, равно и агрессивных выпадов в светской печати.

Публично президент Рахимов декларирует политику «единения и сплочения российских народов», поэтому глава республики поддержал проект объединения «традиционных» религий в Башкирии — ислама, православия, иудаизма и буддизма, предложенный общественной организацией «Аюрведа». При поддержке Муртазы Рахимова в июне 1998 г. было объявлено о планах строительства в Уфе уникального Единого храмового комплекса и духовно-информационного центра — православной церкви, мечети и синагоги рядом друг с другом, приуроченного к 2000-летию юбилею Христианства. В соответствии с замыслом, поддержанным многими предпринимателями Башкортостана, комплекс призван олицетворять собой «веру в Единого Бога и символизировать мирное богоугодное единство всех религий и конфессий». Следуя за властью, этот проект приняли и поддерживали муфтии Таджуддин и Нигматуллин, а также епископ Никон, подписавшие декларацию по поводу единения религий и строительства единого храмового комплекса.

ЯЗЫЧЕСКОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ — ПОВОЛЖСКАЯ РЕЛИГИОЗНАЯ АЛЬТЕРНАТИВА¹

Одна из доминирующих черт религиозных процессов в современной России — их реставрационный характер. На смену всеразрушающему атеистическому прогрессизму общественное сознание стремится вернуться к «первоначальному», «естественному» состоянию. Но какое состояние считать «первоначальным» и «естественным»? Если говорить о русских — большинство русского народа ориентируется на «Россию, которую мы потеряли» в 1917 г., а в религиозной сфере на церковность XIX—начала XX века. Сравнительно небольшое церковное меньшинство серьёзно размышляет о возвращении к более ранним формам православной жизни.

Но есть люди, которых столь «поверхностное» возвращение к утраченной идентичности совершенно не удовлетворяет. Ещё в 70-е гг. возникают группы и кружки, отвергающие не только коммунистическую идеологию, но и её «духовный первоисточник» — христианство, и пытающиеся реконструировать национальную веру русских — славянское язычество. В наши дни это славянское неоязыческое движение включает тысячи людей по всей стране.

Реставрационные настроения, приводящие к попыткам возродить древние языческие верования, наблюдаются (хотя и в очень разной степени) почти у всех народов России. Языческие настроения можно проследить даже у мусульманских народов. В среде части гуманитарной интеллигенции Башкирии и народов Северного Кавказа, воспитанной в европеизированной русско-советской культуре, существует стойкое недоверие к исламу, в том числе и потому, что «он нивелирует национальные культуры, враждебен народным преданиям, верованиям и обычаям». Ностальгическая риторика по светлым доисламским временам — не такая уж редкость.

¹ Эта статья написана на материалах полевых исследований 2000 г. Ранее были опубликованы статьи, основанные на материалах полевого исследования 1994 г.: Филатов С., Щипков А. Язычество. Рождение или возрождение? // Дружба народов. 1994. № 11—12; Филатов С., Щипков А. Удмуртия: языческий вызов христианству // Дружба народов. 1996. № 3.

Однако серьёзную, заметную в общественной (и даже политической) жизни роль язычество играет в Европейской России лишь у трёх народов Поволжья — марийцев, удмуртов и чувашей.

Одно из самых неожиданных и оригинальных явлений в религиозной жизни постперестроечной России — возрождение массового язычества среди крупных финно-угорских и тюркского народа (т. е. чувашей). Все эти народы были включены в состав России в XVI—XVII вв. и с этого времени постоянно подвергались русификации и христианизации (до этого они были язычниками). Язычество, тем не менее, сохранялось в патриархальной сельской среде. Сохранность язычества среди «инородцев» — естественный результат неэффективности тех методов, которыми российская власть распространяла христианство.

Православие приходило на штыках военных и вместе с фискальными мерами налоговых чиновников. Священники в этом «миссионерстве», как правило, играли второстепенную роль. До начала XIX в. «миссионерство» осуществлялось почти исключительно полицейскими мерами, порой удручающими своей очевидной бессмысленностью. Для аборигенов строят в деревне церковь, в которой служат на непонятном языке, и под угрозой наказания заставляют ходить туда. Предлагают выбор: не будешь крестить сына, штраф — треть урожая, будешь, тариф — четверть урожая. Или является в деревню вооружённая команда, сжигает святилища, вырубает священные рощи, уничтожает кладбище с языческой символикой, отлавливает и ссылает в Сибирь жрецов с волхвами¹. Самый духовно развитый человек навряд ли в результате этих мероприятий осознает смысл Нагорной проповеди и искупительной жертвы Сына Божия.

Лишь в XIX в. начинается серьёзное, осмысленное миссионерство. Первый шаг по пути формирования национальных форм православия связан с деятельностью Библейского общества, появившегося в России в 1813 г. Своим возникновением оно обязано мистическим протестантским настроениям Александра I, фактически импортировавшего идею Библейского общества из Англии. Российское библейское общество поставило перед собой задачу «облегчения способов к получению Библии или книг Ветхого Завета или Нового Завета, издаваемых от Святейшего Синода, и издания Библии на языках не православных христианских народов, проживающих на территории Российской империи, а также перевода её для тех народов, на языках которых Священное Писание ещё не издавалось»².

Однако миссионерское движение, начатое Библейским обществом, вскоре заглохло; подвергаемое нападкам со стороны церковных консерваторов за отход

¹ Владыкин В. Е. Религиозно-мифологическая картина мира удмуртов. Ижевск: Удмуртия, 1994. С. 203—215.

² Рижский М. И. Истории переводов Библии в России. Новосибирск: Наука, 1978. С. 130—155.

от православной традиции и за «протестантский» перевод Библии на русский язык, Общество было закрыто вскоре после смерти Александра I — в 1826 г. Соответственно, начатая библеистами работа среди «инородцев» была свёрнута.

Новый всплеск осмысленной миссионерской активности пришёлся уже на 60-е гг. В основу миссионерства, в первую очередь среди народов Поволжья, была положена так называемая «система Н. Ильминского», предполагавшая необходимость проповеди на национальных языках и её адаптацию к «религиозным понятиям и нравственным убеждениям, своеобразному ходу и направлению мышления инородцев». Н. И. Ильминский (1822—1891), сын священника, выпускник Казанской духовной академии, библеист и востоковед, переводчик ряда священных книг на татарский язык, был сторонником корректных и терпимых к чужим культурам методов христианизации, за что подозревался одно время в злостном и тайном «исламофильстве»; разработанные им тактичные методы позднее, в начале XX в., использовали миссионеры на Дальнем Востоке. Реальным главным исполнителем поволжского миссионерства во второй половине XIX в. стало основанное в 1867 г. в Казани братство св. Гурия. Благородные устремления Н. Ильминского и некоторых его сподвижников почти не нашли, однако, достойных исполнителей¹.

Эта несомненно более цивилизованная попытка христианизации «инородцев» страдала одним трудно преодолемым недостатком — конечной целью её являлось не только обращение ко Христу (а для конкретных исполнителей, как показывала практика, не столько обращение ко Христу), но русификация «инородцев». Большинство миссионеров этого не скрывало. Сейчас активисты национальных движений любят цитировать одного из руководителей братства св. Гурия, Н. И. Золотницкого: «При помощи учебных руководств на инородческих языках, написанных русским шрифтом, не труден для инородцев переход и к русской грамоте, и мало-помалу, незаметно для самих себя инородцы привлекаются к народу русскому и сродняются с ним»². Вывод очевиден: обращают в православие не для покорности Царю Небесному, а для покорности императору Всероссийскому в Петербурге.

Миссионерство со столь лукавым подтекстом, как и всякое нечестное дело в сфере духа, было малоэффективно, и спустя два-три десятилетия сами миссионеры признавались в том, что плоды их деятельности были довольно жалкими.

Национальное православие появляется лишь в самом конце XIX — начале XX вв. в общем потоке демократических настроений в российском православии.

¹ Бессмертный А. Р. Национализм и универсализм в русском религиозном сознании // На пути к свободе совести. М.: Прогресс, 1989. С. 142—150.

² Цит. по: Смирнов И. Н. Черемисы: Историко-этнографический очерк // Известия общества археологии, истории, этнографии. Т. VII. Казань, 1899. С. 79.

В богослужении перед революцией начинают использовать национальные языки. Растёт число обращений и священнических призваний.

Все эти народы испытали короткий период национального подъёма в конце XIX — начале XX вв.: у них появилась национальная интеллигенция и первые плоды её просветительской деятельности. Надо заметить, что тогда религиозная жизнь развивалась в рамках православия, и национальные лидеры были либо социалистами-антиклерикалами, либо связывали будущее своих народов с развитием национальных форм православия. Язычество в основном сохранялось лишь в патриархальной малограмотной сельской среде.

Создание коммунистами после революции национальных автономных республик давало возможность сохранить язык и некоторые особенности национальной жизни, но фактически годы коммунистического правления отодвинули национальное пробуждение еще на 70 лет.

Только на излёте горбачёвской перестройки начинается бурное и болезненное национальное пробуждение. Пожалуй, наиболее интересное и необычное в нём — религиозные процессы. В поисках национальной идентичности националистически мыслящая интеллигенция и лидеры национальных движений стали объявлять Русскую православную церковь «имперской», «оккупационной», «антинациональной» и приступают к попыткам возродить язычество. Это «религиозное творчество» стало делом в основном представителей гуманитарной интеллигенции, озабоченной сохранением национального языка, культуры, традиций.

Марий-Эл

Существование живого язычества у народов Поволжья само по себе сенсация, но ещё большая сенсация, что среди них есть народ по преимуществу языческий — марийцы.

Со времён противостояния Казани и Москвы среди марийцев сформировались две сильно отличающиеся друг от друга этнографические группы, которые отдельные исследователи даже считают двумя разными народами — горномарийцы, в противостоянии Казани и Москвы вставшие на сторону Москвы (в их фольклоре любимый герой князь Акпарс, возглавлявший марийские отряды в войске Ивана Грозного), и луговые марийцы, воевавшие на стороне татар против Ивана Грозного, их сопротивление продолжалось ещё 50 лет после падения Казани (их любимый фольклорный герой князь Болтуш, возглавлявший борьбу с русскими).

Малочисленные горные марийцы проживают в районе города Козьмодемьянска.

Горномарийцы без сопротивления принимали православие. Они давно и прочно приняли христианство, утратили языческую память, и сегодня в горномарий-

ском крае довольно много православных священников-горномариинцев, кое-где в богослужении используется марийский язык. Непрактикующие горномариинцы во всяком случае являются носителями христианской культуры.

Большая часть республики заселена луговыми марийцами. Луговые марийцы с упорством сохраняли верность язычеству, несмотря на иногда очень жестокую политику христианизации, осуществлявшуюся русским правительством. Всенародные моления мари, собиравшие всех картов (жрецов) и тысячи паломников, продолжались до 1887 г., когда царским властям удалось подавить массовые проявления язычества.

Ко времени Октябрьской революции марийское язычество ещё оставалось вполне дееспособным. В большинстве деревень сохранялся институт жрецов, не были вырублены под корень, как в Мордвии и частично в Удмуртии и Чувашии, священные рощи. Потомственные некрещёные язычники (чистые марийцы), считая себя людьми высшего сорта, даже не вступали в браки с крещёными. Перед революцией и сразу после неё проводились съезды всех жрецов марийского народа.

Гонения на язычество возобновились в 20-е гг. Жрецов репрессировали, и каждый случай языческого моления служил поводом для разбирательства карательными органами. С тех пор установился обычай ночных молений. Только однажды, в 1949 г. советская власть позволила провести мировое моление, посвящённое победе над Германией, собравшее десятки тысяч верующих и продолжавшееся дольше недели. Это событие врезалось в память народа как важная историческая веха.

После падения советской власти во многих деревнях сохранился институт картов (жрецов), которые традиционно пользуются авторитетом и сохраняют языческую преемственность от поколения к поколению. В середине 90-х гг. в Марий-Эл, согласно опросам марийских социологов, 5–7% «чистых» язычников, 60% «двоеверов» (это самоназвание: двоеверы ходят в церковь и в священные рощи, считая, что по-разному поклоняются одному Богу) и только 30% — православных, в основном русских. 200 тысяч марийцев диаспоры — в Башкирии, Татарии, на Урале — в основном потомки беженцев от христианизации. Среди них до 90% «чистых» язычников.

Вместе с тем, представители национально ориентированной марийской интеллигенции видят в язычестве силу, способную консолидировать нацию и спасти её от русификации. Так в конце 80-х гг. зародились, а в начале 90-х гг. структурно оформились культурные, общественные и политические организации, которые придерживаются языческой религиозной идеологии. Возрождение язычества началось на волне национального движения конца 80-х годов. Пионером в этом деле стала возникшая в 1989 г. организация национально ориентированной творческой молодёжи «Увий», первая призывавшая к возвращению к вере предков.

В 1992 г. была создана ведущая организация марийского народа Мари Ушем, программа которой включает возрождение марийской веры и в руководстве которой состоит несколько картов. От Мари Ушем откололась малочисленная радикальная националистическая партия Кугезе мланде, официально ориентированная на язычество. Позднее возникла объединяющая в основном университетских преподавателей языческая научно-просветительская организация Сорта (Свеча).

Активность и относительная многочисленность общественно-политических и культурных организаций, ориентированных на язычество, резко контрастирует с неспособностью марийских язычников создать массовые и эффективные собственно религиозные организации. Неформализованное, патриархальное деревенское язычество до сих пор, несмотря на все попытки оформить его в современные организационные структуры, не поддается структуризации.

Не проявляет особой активности в собственно религиозных организациях и интеллигенция.

В 1991 г. по инициативе народного писателя Александра Михайловича Юзыкайна была создана и зарегистрирована религиозная организация «Ошмарий-Чимарий»¹. Юзыкайн и Алексей Якимов объявили себя верховными жрецами и то соперничали, то каким-то образом разделяли полномочия. Ни Юзыкайн, ни Якимов не смогли создать жизнеспособной организации. Несмотря на то, что они официально представляли язычество в различных организациях и на массовых мероприятиях, многие язычники не признавали их авторитет. После смерти в 1996 г. Юзыкайна «Ошмарий-Чимарий» возглавил ещё менее авторитетный Александр Данилов. «Ошмарий-Чимарий» фактически превратилась в организацию типа «круглого стола», зонтика для различных мероприятий, которые организуют такие формально не религиозные организации, как Мари Ушем, а то и власти республики. В конце 90-х гг. сформировался Совет картов из 13 наиболее авторитетных жрецов (все они не интеллигенты, а наиболее знающие обряд сельские жители). Совет этот собирается несколько раз в год под крышей «Ошмарий-Чимарий».

Что касается сохранности древнемарийской веры, то здесь нужно отметить два аспекта: степень сохранности мифологии и степень сохранности обряда, молитв, заклинаний. Мифология сохранилась очень плохо. Достаточно сказать, что основным источником для её реконструкции служит рассказ русского писателя XIX в. Евгения Чирикова «Юмын удыр». Религиозная доктрина нынешними идеологами реконструируется, дописывается, а следовательно, и переписывается. Благодаря вмешательству национальной культурной интеллигенции марийское язычество понемногу начинает подвергаться неизбежной реформации. Работа по

¹ Религиозные объединения Российской Федерации: Справочник / Под ред. М. М. Прусака и В. В. Борщёва. М.: Республика, 1996. С. 222–223.

созданию цельного языческого «писания» на основе мифологии, молитв, заклинаний, обрядов только начата, но уже постепенно вытесняет устное «предание», на которое только и опирались все предшествующие поколения картов.

Вот как в одном из своих интервью описал религиозную картину мира верховный жрец А. Юзекайн: «Марийская вера — самая чистая, лучше всех от века сохранила духовные истины. Верховный бог-творец Ош Поро Кугу Юмо (Большой Белый Бог) имеет образ человека и является царём богов. От Верховного Бога исходит живительная сила, энергия-Ю, гармонизирующая и одухотворяющая Вселенную. Кроме Кугу Юмо существует иерархия десятков богов и множества духов; наиболее почитаемые: Каво-Юмо (Бог Неба), Кече-Юмо (Бог-Мать, она же Солнечный Бог), Шо-Чинава (верховная Богиня Земли). Существуют природные боги-духи (наиболее почитаемые священные деревья, духи леса). Необходимо поклоняться духам предков и легендарных героев»¹. Среди героев наиболее почитаем князь XI в. Чимблат, к XVI в. признанный божеством и считающийся покровителем марийского народа. На могиле Чимבלата (Кировская область) традиционно проводятся мировые моления. Марийские язычники признают существование дьявола (шайтана), ада и рая.

В то же время обряд, тексты молитв и заклинаний до сих пор сохранились в деревнях достаточно полно. В 1991 г. был издан сборник языческих молитв и заклинаний, собранных этнографом Никандром Поповым (с 1999 г. он возглавляет Мари Ушем), которым теперь стали пользоваться жрецы, ранее совершавшие молитвы по памяти.

Среди марийских язычников сохраняется разделение на чимари («чистых» язычников), считающих христианство ложной, враждебной религией, и двоеверов, считающих, что и в церквях и в рощах поклоняются одному и тому же Богу. Двоеверы ходят в православные церкви и молятся там Юмо, как и в священной роще. Отличие двоеверов от «чистых» заключается в том, что они считают «соседнего» бога русского народа тем же Юмо, но названным по-иному. Во многих языческих культурах существует обряд «согласия» с чужими духами, для которых в отдельном месте приносится особая жертва. По свидетельствам местного православного духовенства, до сих пор в деревнях двоеверы приносят в храм жертвенных птиц, кладут их перед иконой «сильного бога с ружьём», как они называют Георгия Победоносца, и убегают прочь, понимая, что это не одобряется православными. Двоеверы, как правило, крестят детей, но никогда не исповедуются и не причащаются. Перед иконами читают языческие молитвы, и Пасху отмечают в Страстную пятницу, очевидно, потому, что их сознание органично воспринимает

¹ Кузнецов С. К. Черемисская секта Кугу Сорта: Опыт исследования религиозных движений среди поволжских инородцев // Этнографическое обозрение. 1909. № 79.

славную смерть-гибель Бога-героя, но не вмещает понятий искупления и Воскресения, принадлежащих иной религиозной культуре. Так что назвать их хотя бы отчасти «христианами» невозможно.

Моления и религиозные обряды никогда не проводились в помещении, но только на открытом воздухе. Моления по уровню их организации условно можно разделить на 6 уровней: «семейные», «родовые», «деревенские» (проводятся 2 раза в год), «тышты» (т. е. 3—7 деревень, проводятся раз в 2—3 года), «мер комалтыш» (т. е. нескольких десятков деревень, раз в 5 лет) и «мировые» (т. е. всего марийского народа, когда-то проводились приблизительно раз в 10 лет, но с 1991 г. — ежегодно). В каждой деревне есть несколько «картов», наиболее уважаемых крестьян, знающих наизусть молитвы. Моления сопровождаются многочисленными жертвоприношениями (бык, конь, овца, гусь, утка).

Возрождение в неприкосновенности древнего языческого обряда, к которому естественно стремятся деревенские карты, не совсем приемлемо для городских жителей. Обильные и кровавые жертвоприношения обременительны и неестественны для них. Поэтому всё чаще в среде языческой интеллигенции обращаются к религиозному опыту движения «Кугу Сорта» («Большая свеча»). В 1877 г. на крупном молении в Юкшумской волости Яранского уезда его руководители братья Якмановы выступили с проповедью реформы, предполагавшей, в частности, замену кровавой жертвы на хлеб, мёд и масло. В то же время члены движения были противниками любых компромиссов с православием, недопустимым грехом считали посещение церкви. В 1893 г. движение подверглось суровым репрессиям, руководители были высланы в Сибирь. Движение вновь разгорелось в начале 20-х гг., но позднее подверглось более суровым репрессиям, чем традиционное язычество из-за его большей бескомпромиссности по отношению к советской власти. В настоящее время в республике существует несколько общин «Кугу Сорта», находящихся на полулегальном положении (поразительный факт — в 70-е гг. одна из общин «Кугу Сорта» перешла в баптизм, влилась в движение «инициативников» — из реформаторов язычества — прямо в реформаторы традиционного христианства).

Более чем успешно складываются у языческого движения отношения с властями республики. Со времён первого избранного в 1991 г. президента республики Владислава Зотина власть проявляет значительный интерес к религиозной жизни и активно вмешивается в неё.

Владислав Зотин, горный мариец, сам проявил инициативу и лично обратился к патриарху Алексию II с просьбой о создании отдельной Марийской епархии. В 1993 г. эта просьба была удовлетворена. Именно Зотин настоял на том, чтобы хиротония первого марийского архиерея состоялась не в Москве, как обычно, а в Йошкар-Оле. На хиротонию прибыл сам патриарх. Во время хиротонии епископа

Иоанна патриарх Алексей II отметил большую опасность, которая исходит от протестантских миссионеров, и подчеркнул, что необходимо с уважением относиться к местным верованиям. В том же году Зотин принял крещение от епископа Иоанна, а отец Евгений Кутырев освятил квартиру президента.

При президенте Зотине началась повсеместная передача храмов Православной церкви и выделение средств на их реставрацию. В то же время Зотин, являясь марийским патриотом, стремился чутко реагировать на национальные чаяния и не мог не поддержать всё возраставшее языческое движение. В официальных церемониях республиканских властей стали принимать участие языческие жрецы. Во время инаугурации Зотина по сценарию его должен был благословлять архиепископ Казанский Анастасий. Однако вмешались политические группировки, сочувствующие язычеству, и добились одновременного благословения от верховного жреца — А. Юзыкайна. Сразу после своего избрания Зотин подписал Закон об охране священных языческих рощ в Республике Марий-Эл. Президент также регулярно присутствовал на языческих жертвоприношениях. Подобные шаги в сторону языческого движения вызвали скрытое недовольство православного духовенства.

В конце 1996 г. Зотин потерпел поражение на очередных президентских выборах. Президентом был избран Вячеслав Кислицын, русский по национальности, еще до выборов поддерживавший тесные связи с епископом Иоанном. Будучи главой администрации Медведевского района, Кислицын начал строить в районном центре церковь. Придя к власти, президент Кислицын ещё в большей степени усилил вмешательство светских властей в религиозную жизнь. При администрации президента был создан Совет по взаимодействию с религиозными организациями. Возглавил его третье лицо в администрации — госсекретарь Николай Гаврилов.

В каждом районе республики при администрациях распоряжением президента Кислицына была специально создана должность заместителя главы районной администрации, ответственного за осуществление религиозной политики. В задачу районных администраций входит разработка планов по посильной помощи церквям, по их строительству и реставрации. Во время крупных праздников на богослужениях обязательно присутствие глав районных администраций и других чиновников, что проверяется представителями президентской администрации, а порой контролируется и лично Кислицыным.

В то же время статус традиционной религии в Республике Марий-Эл получило не только православие, но и ислам и марийское язычество. Властями осуществляется материальная и политическая поддержка языческого движения. На окраине Йошкар-Олы правительство выделило участок земли в 13 гектаров для строительства главного капища республики, где будут проходить мировые моления.

Там же будет построен просветительский центр, в который по уже существующему проекту войдут культовые постройки для зимних молений, национальный этнографический музей, гостиница. Руководители «Ошмарий-Чимарий» требуют, чтобы государство выделило деньги на строительство капища и поставило его в дальнейшем на баланс Министерства культуры.

Сам русский президент Кислицын в отличие от марийца Зотина непосредственно участвовал в языческом обряде, совершив троекратное омовение из священного источника. Православное духовенство лишено возможности открыто выступать против язычества, так как оно пользуется поддержкой власти, а критика языческой идеологии воспринимается как оскорбление национальных чувств марийского народа.

Владыка Иоанн, знакомый с президентом Кислицыным с 1993 г., считает его православным человеком и объясняет его поддержку язычников политическими мотивами. Однако при этом не скрывает своего сдержанного возмущения по этому поводу. По словам самого епископа Иоанна (интервью в марте 2000 г.), «по сравнению с прошлым президентом стало даже хуже. Русский глава республики даже больше встречается с язычниками, чтобы показать себя всем. Он ездит на их оргии, а это уже отсоединение от православия. Скоро выборы, и президент будет делать еще больше шагов в сторону языческих организаций»¹.

Удмуртия

Христианство начало проникать в среду удмуртов ещё с XIII—XIV вв., в первую очередь в северные районы традиционного расселения удмуртов, вместе с первыми русскими переселенцами. Однако большая часть удмуртского народа вплоть до разгрома Казанского ханства находилась под сильным тюркским, мусульманским прессом. На протяжении веков удмурты оказывали сопротивление тюркской экспансии. Особенно сильное мусульманское влияние испытали южные удмурты, входившие в состав Волжской Булгарии, а позднее — Золотой Орды и Казанского ханства; не случайно южных удмуртов их северные соплеменники называли «татарскими удмуртами». Однако ислам не смог вытеснить традиционные верования удмуртов, и ко времени падения Казанского ханства громадное большинство их оставалось язычниками.

¹ В декабре 2000 г. Кислицын проиграл выборы Леониду Маркелову. На инаугурации президента присутствовали епископ РПЦ, Верховный карт и муфтий. К осени 2001 г. религиозная политика республиканской власти окончательно не определилась, однако по косвенным признакам можно судить, что столь безграничной поддержки РПЦ и национального язычества, как это было при Кислицыне, уже не будет.

Первый документально зарегистрированный факт распространения христианства датируется лишь 1557 годом, когда Иван Грозный царской грамотой жаловал определенные привилегии 17 крестившимся удмуртским семьям. Однако серьёзные попытки привлечения «вятских инородцев» в лоно православия были предприняты лишь в середине XVIII в., когда правительство приступило к осуществлению целой системы мер по христианизации удмуртов: в их деревни посылают миссионеров, начинают строить церкви и открывать школы. В 1740 г. в Поволжье создается «контора новокрещенских дел». Однако до середины XIX в. христианизация осуществлялась в основном полицейскими мерами. Язычники подвергались репрессиям, уничтожались священные рощи, молельни, языческие кладбища. Христианизация продвигалась медленно и поверхностно. Лишь в 1818 г. в Вятке открылся библейский комитет, куда в качестве переводчиков были привлечены священники-удмурты. В 1819—1823 гг. были переведены на удмуртский язык все четыре Евангелия. Особенно активизировалась издательско-просветительская деятельность с организацией в 1867 г. в Казани Братства св. Гурия.

Среди удмуртов не зафиксировано ярких примеров сопротивления христианизации. Сопротивление в основном было пассивным, поддерживавшимся замкнутостью удмуртской сельской общины. Историки упоминают о существовании в XIX в. двух антихристианских религиозных движений, сведения о которых очень скудны ввиду того, что они не попали в своё время в поле зрения репрессивных органов. Основателями и вождями «вылепырисей» были жрецы и волхвы. Вылепырисы пугали всех удмуртов, что те, кто к ним не присоединится, будут жестоко наказаны, жизнь их будет сплошным несчастьем. Вылепырисы требовали не носить одежды красного цвета и вообще русского платья, а с русскими никаких отношений не иметь.

В 1849 г. возникло движение «липопоклонников», выступавшее как против христианства и ислама, так и против старой удмуртской веры с её обременительными жертвоприношениями. «Липопоклонники» ограничивались только возлиянием кумышкой (удмуртской водкой) и пивом перед священной липой. Важнейшим требованием секты было запрещение всяких отношений с иноверцами (т. е. русскими и татарами), чтобы не оскверниться¹.

Наиболее известное историческое событие, связанное с удмуртским язычеством, — так называемое «Мултанское дело» (1892—1896), когда группа язычников-удмуртов была обвинена в человеческих жертвоприношениях. Процесс над удмуртскими язычниками всколыхнул тогда всю демократическую Россию, защитниками выступали Короленько и Кони.

¹ См. фундаментальный труд В. Е. Владыкина «Религиозно-мифологическая картина мира древних удмуртов». Ижевск: Удмуртия, 1994.

К 1917 г. среди удмуртов выросла плеяда православных просветителей, самый известный из них — священник Григорий Верещагин. В богослужении частично использовался удмуртский язык. Большинство же удмуртов были двоеверами, сочетавшими языческие и удмуртские представления. Относительное меньшинство оставалось «чистыми» язычниками. В большинстве деревень сохранились семейные и сельские молельни. Сохранился и институт жрецов (вэщачь) и волхвов (туно). В отличие от марийцев, удмуртские язычники не проявляли стремления к централизации и организационному оформлению своей религиозной жизни.

Сразу после 1917 г. — в 20-е гг. — наступает короткий период, когда язычество не испытывало серьёзного давления со стороны властей. Но с середины 30-х гг. начинаются репрессии, куда более свирепые, чем дореволюционные. Жрецы и волхвы подвергаются истреблению. Моления были запрещены. Деревенские святилища (типа большого амбара) — «будинква» и семейные святилища (типа амбара) — «куа» разрушались, священные рощи вырубались.

Однако планомерное и организованное подавление удмуртского язычества осуществлялось только на территории Удмуртской республики. В соседних республиках — Татарии, Башкирии и в Пермской области святилища сохранились (их выдавали за летние кухни), в некоторых глухих деревнях продолжалась традиция молений, выжили жрецы.

Современное удмуртское язычество до сих пор не имеет опубликованного, официально принятого «символа веры», изложения вероучения. Поэтому приведу основные положения современной удмуртской веры из данных мне в 1994 и в 2000 гг. интервью почётного жреца Семёна Виноградова.

Вся природа, все её явления, равно как и человеческая жизнь, одухотворены. Во всём присутствуют божества и духи. Все они либо человекоподобны, либо звероподобны. Духовный мир человека подразделяется на три уровня. Высший, космический, где главенствует центральное божество — Солнце. Этот уровень называется «инмар». Второй уровень охватывает воздушные стихии, поднебесье и называется «куазь». Третий — уровень земли, именуемый «кэлчинь». На каждом уровне обитают свои духи и божества, действуют свои правила общения с людьми...

Но это далеко не всё. Удмуртская языческая религиозность представляет собой несколько взаимодополняющих друг друга систем. У доброго бога Инмара («Инмар» — не только термин для обозначения абстрактного понятия космического уровня бытия, но и имя главного божества) есть антипод — злой дух по имени Луд. Царь всех злых духов, Луд не соответствует христианскому пониманию дьявольского начала. Он не чёрт, он справедливый повелитель зла, насылающий на людей беды за их проступки.

До сих пор остатки жреческого сословия делятся на два крупных рода. Первый — днём молится Инмару, второй имеет дело только с Лудом и молится ему

только ночью. У жрецов Луда и Инмара разные священные места, разные традиции. Представители этих жреческих родов никогда не вступают в перекрёстные браки. Народ одинаково почитает оба рода и одинаково их побаивается.

Инмар и Луд — не враги, они — зеркальное отражение одной силы, регулирующей социальные и этические отношения удмуртского мира.

Другая, по сути самостоятельная, часть удмуртской веры — поклонение духам умерших родственников и предков. Рая и ада, по мнению жреца Семёна Виноградова, не существует, как не существует разделения души и тела. Отношения живых и мёртвых строятся также по зеркальному принципу. Умершие живут в своём царстве мёртвых, в своей стихии. Живые им не поклоняются и не молятся, только задабривают жертвоприношениями, чтобы «не утащили в свой загробный мир». В своём зеркальном мире умершие подчиняются тем же богам, что и живые, ведут своё хозяйство и даже вступают в браки, для чего через два-три года после смерти родственники собирают «приданое»: мужчине закалывают лошадь, а женщине — корову. Сегодня есть способы избежать этих чрезвычайно обременительных жертв. Например, можно купить на бойне коровьих костей. Ритуал называется «свадьбой на тот свет». Нарядно одетые родственники собираются к столу, трапезничают из специальной посуды, которой в обиходе не пользуются, а затем все переодеваются: мужчины в женское платье, женщины в мужское. Разложив на полотенце жертвенные кости, с колокольцами и песнями отправляются в лес, на «свадьбу мёртвых», и развешивают кости на деревьях...

Конечно, этим не ограничивается обрядовая сторона удмуртской веры. Много, к сожалению, со временем уходит безвозвратно. С болью почётный жрец говорил о том, что из-за репрессий и русификации практически исчезли «туно» — бродячие волхвы, колдуны, шаманы, пророки и гадалки. Они были для людей третейскими судьями, целителями, живыми воплощениями и выразителями природных стихий и высшей правды. Помолившись Инмару, народный художник республики выразил надежду на то, что туно вернутся в удмуртские селенья и столицы российских оружейников — город Ижевск.

С точки зрения миролюбивых и никогда никого не завоевывавших удмуртов-язычников (равно как и чувашей, эзян, мокшан, мари), в окружающем мире властвуют безжалостные агрессивные идеологии, подминающие под себя всё — это ислам, христианство и выросший из него марксизм. По мнению почётного жреца Виноградова, агрессивные мировые религии завели человечество в тупик. Русский и другие народы, отрёкшиеся от своих богов ради христианства, не имеют будущего, потому что духовное предательство и многовековая экспансия привели к глубокому повреждению народной души. Наиболее перспективная страна — Япония, сохранившая народную веру. Прогресс человечества заставит народы отречься от христианства и вернуться к язычеству, несущему миролюбие и гар-

монию в отношениях людей между собой и с природой. Перспективу имеют только те народы, которые найдут в себе силы на такой шаг. Знаменательный факт: в Удмуртии активно действует русская языческая община «Тур», и удмуртские язычники с энтузиазмом с ней сотрудничают. Само её существование для них служит доказательством того, что и «русские могут взяться за ум».

Возрождение язычества среди удмуртов, в отличие от других народов, вначале, хотя и развивалось на фоне движения национального возрождения, не было связано с ним организационно. Это было самостоятельное религиозное движение, существовавшее независимо от общественно-политических организаций удмуртского народа.

Язычество, хотя и не является религией всего удмуртского народа, сохранилось в сознании удмуртов сравнительно полно. Сейчас около 20% удмуртов (в основном сельских) — язычники, приблизительно столько же православных, остальные — двоеверы. Традиционная языческая удмуртская вера, во многих отношениях более сложная и богатая по сравнению с мордовской, чувашской или марийской, достаточно хорошо реконструирована.

Несмотря на то, что среди сельского населения сохраняются древнеудмуртские верования, создание официально оформленного городского интеллигентского язычества — принципиальный шаг, тем более что удмуртское язычество раньше не знало никаких форм массового объединения. В 1990 г. группа ижевских интеллигентов — художников, писателей, учёных, предпринимателей — объединилась в общину удмуртских язычников — Удмурт Вэсць. Главой удмуртских язычников — почётным жрецом — был избран народный художник Удмуртии Семён Виноградов, долгие годы бывший одним из лидеров республиканской организации Союза художников. Мягкий, доброжелательный, пожилой интеллигент.

Однако сам Виноградов, пришедший к язычеству на склоне лет в результате увлечения фольклором и сельским бытом своего народа, реальным действующим жрецом быть не может, поскольку не принадлежит к жреческому роду (а это по удмуртской традиции необходимо). Поэтому реального верховного жреца искали по деревням, где хорошо сохранились языческие традиции. В результате этих поисков верховным жрецом стал простой крестьянин из татарстанской удмуртской деревни Василий Максимов.

На первых порах главным делом общины стало пробуждение общенационального чувства единства удмуртских язычников. С этой целью было решено проводить общенациональные моления (чего, кстати, раньше никогда не было), причем каждый год в разных районах республики (для подъема язычества по всей Удмуртии) и с максимальным уважением к местным особенностям религиозной жизни. Первое моление собрало менее 100 человек, но с каждым годом число участников росло неимоверно. В 1992 г. в деревне Кузубаево Алнашского района (из-

вестном сохранностью языческих традиций на всю республику) — 20 тыс., в 1993 г. — в селе Пазялы Мошигинского района — 25 тыс., в 1994 г. — в деревне Сакля Кьясовского района — 40 тыс. С 1996 г. число участников общеудмуртских молений стало уменьшаться, но к этому времени они уже сыграли свою роль: во многих городах, посёлках и сёлах республики утвердилась традиция проведения местных молений (таких, как Гербер — праздник весенней пашни, Быдзым Нупал — языческий Новый год в начале апреля, за три дня перед ним Эру Карон — инициация юношей и т. д.), началось строительство общественных моленных в деревнях и посёлках (к концу 1998 г. их было построено более 25). В 2000 г. начата работа коллектива удмуртских учёных во главе с профессором Владимиром Владыкиным по подготовке к изданию сборника традиционных языческих молений.

В 1998 г. после долгих проволочек власти Ижевска выделили землю в районе Берёзовая роща, под строительство языческого центра, который должен состоять из большого и малого храмов, национального лицея, библиотеки и гостиницы. Проект комплекса создал архитектор Касим Галиханов, сам верующий язычник.

Строительство к 2002 г. так и не началось, но Берёзовая Роща стала центром, где дважды в год проводятся многолюдные языческие праздники.

Основным выразителем политических интересов удмуртского народа является Всеудмуртская ассоциация «Удмурт Кенеш». В начале 90-х г. «Удмурт Кенеш» не имела какой-либо религиозной ориентации и сотрудничала с администрацией президента республики Александра Волкова, русского по национальности. А. Волков определённое время успешно заигрывал с удмуртским национальным движением и языческими организациями, декларируя им свою поддержку и обещая материальную помощь. Однако помощь была незначительна, при том что Волков пытался контролировать удмуртское национальное движение и даже манипулировать им. Приблизительно в 1997 г. отношения между удмуртскими национальными и религиозными организациями и республиканскими властями окончательно испортились. Языческое движение объединилось с «Удмурт Кенеш» на съезде этой организации в 1998 г.

Идейная связь язычества с «Удмурт Кенеш» была изначально предо пределена. Национальная и антихристианская направленность движения, требования «удмуртизации» республики, установления квот в парламенте и администрации объективно смыкаются с языческим противостоянием православию. Активисты «Кенеша» если в большинстве своём и не практикующие язычники, то, по крайней мере, сочувствуют язычеству. Логика развития политического и религиозного национализма неизбежно привела к их слиянию.

Удмуртские националисты в целом отрицательно относятся к РПЦ, потому что видят в ней русификаторскую силу. Нельзя сказать, что в епархии ничего не делается для удмуртов. Переиздано несколько религиозных книг на удмуртском язы-

ке, доктор филологических наук дьякон Михаил Атаманов перевел на современный удмуртский язык Новый Завет. Перевод осуществлялся в сотрудничестве с Институтом перевода Библии (Хельсинки). В 1997 г. перевод был издан тиражом 10 тыс. экз., тираж оплатили и поделили поровну РПЦ и пятидесятники. Однако национально-русские идеологические уста новки церкви препятствуют нахождению какого-либо конструктивного взаимодействия между РПЦ и удмуртским национальным движением.

Несмотря на организационную слабость и рыхлость неоязыческого движения, в конце 90-х гг. оно завоевало сердца большей части национально ориентированных удмуртов. Даже те, кто не стал верующим язычником, начали исполнять языческие обряды и прониклись уважением и интересом к языческой мифологии. В этом отношении знаменательно распространение среди удмуртской интеллигенции (и других финно-угорских народов России) идеологии так называемого «этнофутуризма», которая не предполагает веры в языческую мифологию, но принимает её в качестве основы, некоторого исходного материала для развития светской культуры. В распространении этой идеологии наиболее заметна молодёжная организация «Шунды».

Активисты этого движения признают духовную ценность и язычества, и православия, но говорят и о недостатках и опасностях, которые от них исходят. Они поддерживают национальные праздники с языческими молениями, но побаиваются того, что «язычество — это шаг назад для удмуртского народа». Они признают значение христианства, но не православной церкви. Яркий пример — Ангелина Крылова, недавно крестившаяся, но на службах почти не бывающая и говорящая о православии как о русской церкви. «Два года назад я заставила себя креститься, — говорит она. — Это был сознательный шаг, потому что я восхищаюсь христианством. В то же время я чувствую свои леса, свои поля, ощущаю их мистическую силу, их влияние на моё духовное состояние. Я никогда не приду полностью к христианству, но и не вернусь в язычество. Я не могу описать своё состояние»¹. По существу, мировоззрение «Шунды» — это стихийно складывающийся интеллигентский слепок с крестьянского двоеверия большинства удмуртского народа, как, впрочем, и других народов Поволжья.

Чувашия

Чуваши — это тюркоязычный народ, по языку близкий к татарам и, как и татары, считающий себя потомками волжских булгар. Как самостоятельный народ они в значительной степени сформировались благодаря верности своим языческим

¹ Филатов С., Щипков А. Язычество. Рождение или возрождение? // Дружба народов. 1996. № 3. С. 184.

верованиям и отказу принять ислам, который навязывали им власти Золотой Орды, а затем и Казанского ханства. Свои христианские корни чувашки относят еще ко времени мученика начала XIV в. — св. Авраамия Болгарского.

Территория нынешней Чувашии после покорения Иваном Грозным Казанского ханства вошла в состав Казанской губернии, а в церковном отношении — в Казанскую епархию. Российские власти на протяжении XVI—XVIII вв., в основном с помощью репрессий, искореняли язычество среди чувашей. Эта практика имела очень ограниченный успех.

В начале XIX в. русское духовенство делало попытки перевода Священного Писания на чувашский язык. Таким образом, в 1820 г. появилось первое Евангелие на чувашском языке, однако оно было практически непонятным для чувашей, так как было написано русскими. Массовый отход от язычества совпал в Чувашии в середине XIX в. с началом создания чувашской письменности и переводом Священного Писания и богослужебных текстов на чувашский язык. Основная заслуга в этом деле принадлежит чувашскому просветителю Ивану Яковлевичу Яковлеву, который в 1868 г. открыл в Симбирске первую чувашскую школу и на основе русской азбуки разработал (в 1871 г.) чувашское письмо. Яковлев почитается чувашами почти как святой. Перед революцией на чувашский язык переведены: праздничные минеи, Часослов, Октоих, Новый Завет, Псалтирь, книга Бытия. Если учесть, что в сельских храмах, которые составляют большинство, в епархии службы совершаются только по воскресным и праздничным дням, то указанных книг вполне достаточно для совершения служб полностью на чувашском языке. Благодаря этому перед революцией в чувашеязычных сёлах служба велась целиком на чувашском языке.

Тем не менее ещё в начале XX в. чувашское язычество в редуцированном виде сохранялось в некоторых чувашских деревнях: уцелела традиция молений языческим богам, в устной передаче от поколения к поколению сохранился свод молитв и институт жрецов (мучавуров, эптер руководит несколькими мучавурами, эльмень руководит несколькими эптерами; сейчас остались лишь мучавуры) и в некоторых местностях уцелели священные рощи — керемети, где поклоняются древним богам и духам.

Советская власть предоставила возможность национального самоопределения Чувашии — в 1920 г. она была выделена из Татарии, образовав автономную область, которой в 1925 г. уже был придан статус автономной республики, что позволило чувашам сохранить язык и национальную культуру. Мало того — для советского времени уникальный случай, — в 1946 г. в Чувашии были впервые созданы отдельные Чебоксарская и Чувашская кафедры.

Свержение коммунизма дало свободу национальному движению чувашского народа. Уже в конце 80-х гг. возникает политическая партия «Чувашский нацио-

нальный конгресс» (ЧНК), под знамёна которой становится цвет национальной интеллигенции. Главой партии становится профессор-филолог Атнер Хузангай, сын известного чувашского писателя. ЧНК выступает за широкую автономию Чувашии, демократические и рыночные реформы, «чувашизацию» всех сфер общественной жизни, создание федерации поволжских республик.

На первых порах религиозный вопрос не имел существенного значения. Хузангай выступал с общедемократической программой свободы совести и полного равенства всех религий перед законом. При зарождении национального движения «националы» пытались даже заигрывать с православным духовенством, тем более что большинство из них были православными. Резко отрицательная позиция Чебоксарского митрополита Варнавы по отношению к ЧНК и её лидеру на выборах 1991 г. ускорила неизбежное размежевание. С 1991 г. и в национальном движении, и в среде части православного чувашского клира получает распространение идея независимой (или автономной) Чувашской православной церкви во главе с патриархом-чувашом. На первых порах возглавлявшие Библейскую комиссию при епархии писатель Михаил Юхма и настоятель Христорождественского храма села Янгильдино протоиерей Иоанн Ивачин неоднократно письменно жаловались патриарху Алексию II на Варнаву, обвиняя его в чувашефобии и нежелании энергично вводить в богослужение чувашский язык и выучить его самому. После этого владыка отстранил их от работы в Библейской комиссии, поручив её отцу Илье Карлинову, противнику независимой чувашской церкви. Варнава обвинил Юхма и Иванчина в том, что они националисты и стремятся привести в православие языческие элементы. Последние обвиняли владыку в русском шовинизме.

Основные события, связанные с религиозными исканиями национальной элиты, происходили в ЧНК, в котором быстро нарастало разочарование в православии. Как и многие европейские народы на заре своей истории, чувашские интеллигенты стали выбирать себе веру. На шумных митингах ЧНК обсуждались достоинства и недостатки ислама, баптизма, католицизма, лютеранства, язычества. Кое-кто даже говорил о достоинствах иудаизма и зороастризма. Некоторые в те годы пришли к протестантизму. Католицизм и лютеранство в Чувашии не представлены — для этого выбора не было реальных возможностей.

Но самым простым, естественным выбором для националистов оказалось язычество, к которому принадлежало большинство чувашей ещё 150 лет назад, да и сейчас ещё кое-где в глухих деревнях сохранились «чистые» потомственные некрещёные язычники, соблюдающие некоторые обряды веры предков. У сторонников языческого выбора нашлись и харизматические лидеры — уже упоминавшийся А. Хузангай и режиссёр национального драматического театра Иосиф Дмитриев, который бросил свою работу и принялся за «возрождение»

(а фактически — модернизированную реконструкцию) чувашского язычества. И. Дмитриев считает, что «нельзя спешить с возрождением старочувашской веры, сначала следует составить канон, выверенный текст верований, догматики и обрядов, а уж потом предлагать народу. Тогда следует приступить к созданию жёсткой дисциплинированной церковной организации наподобие римского католицизма».

Конструируемая Дмитриевым и его соратниками вера монотеистична, в этом монотеизме есть понятия, близкие к христианской Троице: бог Тура, божия пра-матерь Ама, бог-хлеб (бог-сын, Христос — одно из человеческих воплощений бога-хлеба). Тура — бог-творец — един для всех религий, но у него разные пророки и национальные формы поклонения; чувашская народная — самая истинная. Бог имеет много (около 300) лиц и воплощений, в том числе в основном анималистических, поэтому в каком-то смысле богов много, а в каком-то — нет. В старочувашской вере много общего с зороастризмом: Тура ассоциируется со светом, огнём, солнцем, вообще небесными светилами. Тура непрерывно творит мир, он «творец, вседержитель, наблюдатель». Параллельно с постоянным творчеством Туры развиваются религиозное сознание, догматика, понимание религиозных истин. При этом от века данные формы поклонения богам должны быть сохранены¹.

В старочувашской вере есть два взаимодополняющих пласта: высший — олицетворяемый Турой — мужским началом, выводящим человека из природного мира, несущим ответственность, активность, творчество; и низший — олицетворяемый женским началом, Амой; т. е. началом, связанным с поклонением природе, земле и подземному миру и развивающим в сознании людей любовь и солидарность. В религии Амы зла нет, всё — добро. С поклонением Аме связано почитание предков и природных духов. «Истинно чувашское» богослужение имеет несколько форм выражения. Верховным божествам молятся в кереметях, расположенных на холмах, предкам и духам — в кереметях, расположенных в низинах. «Сохранившиеся названия мольбищ-кереметей Хартон и Сартон говорят о дуалистической вере и бинарности мольбищ — на Сартоне, видимо, поклонялись предкам и духам подземного царства, а на Хартоне — богам светлого мира»². У каждой деревни раньше было как минимум две керемети, и этот порядок для возрождающихся языческих общин должен быть восстановлен. Богослужение состоит из молитв богам и предкам, принесения жертв (бык, овца, гусь, утка) и последующего пира. Среди молитв в ходе весеннего богослужения выделяется «обряд согласия» — моления о 1) согласии всего мира; 2) о согласии кереметичей данного селения; 3) о согласии кереметичей со всеми чужаками.

¹ См. там же. С. 186.

² Дмитриев И. Понятийная модель дуального космоса в чувашском языке // Чувашский язык: Из тьмы веков в будущее. Чебоксары: Изд. Чувашского гос. ин-та гуманитарных наук, 2000. С. 52.

С 1991 г. начинаются ежегодные массовые паломничества в Булгар (ныне Татария), легендарную столицу чувашского народа, где совершаются моления «верховной божественной супружеской паре» — Туре и Аме. ЧНК начинает проводить семинары и конференции, посвящённые «истинно чувашской» вере. Любое мероприятие ЧНК с тех пор сопровождается молением языческим богам. Постоянным жрецом, совершающим священнодействия на мероприятиях ЧНК, становится сотрудник музея пива Никифор Наумов.

Идеология чувашского язычества в его современном виде находится в процессе становления. Между ведущими идеологами нет согласия в некоторых наиболее важных вопросах (Дмитриев, например, считает себя монотеистом, Наумов — политеистом). В то же время и сами идеологи признаются, что для каждого из них лично ещё не ясны некоторые существеннейшие вопросы.

В идеологии «старочувашской веры» в изложении ЧНК есть некоторые особенности, принципиально отличающие её от большинства неоязыческих идеологий. В своих политических ориентациях ЧНК — партия прозападная, приверженная принципам прав человека и общечеловеческим ценностям, ставящая своей целью вхождение чувашской нации в европейскую цивилизацию. Несмотря на антихристианскую направленность, активисты ЧНК ещё хуже относятся к исламу, считая его «более репрессивным».

Неудивительно, что в религиозной идеологии ЧНК отсутствует обычное для современных неоязыческих движений неприятие современной технократической рациональной цивилизации, практически не прослеживаются экологические мотивы. Религиозные идеологи ЧНК выискивают в «старочувашской вере» идеологию, аналогичные протестантизму, протестантскую этику.

ЧНК достиг наибольшей популярности в начале 90-х гг., но затем его влияние на чувашское общество ослабевает. В связи с этим ослабевает и движение за возрождение «старочувашской веры». Неоязыческим лидерам внутри ЧНК к 2000 г. так и не удалось создать ни собственно религиозной организации, ни догматики. По оценкам самих лидеров ЧНК лишь 15–20% чувашской интеллигенции разделяют их взгляды или сочувствуют им.

Параллельно религиозной деятельности ЧНК во второй половине 90-х гг. возникает несколько более слабых неоязыческих движений.

Во-первых, это — «Чувашская народная духовная академия», один из лидеров которой Виталий Станьял. Факультетом религии руководит учитель из села Ярак-Касы, считающийся в академии жрецом Эжендей Эльмень. Эжендей готовит первое издание чувашских языческих молитв. В 1994 г. по инициативе В. Станьяла был разработан проект храма — центральной керемети всех «истинных чувашей» в Чебоксарах. В ней должны были быть объединены оба вида кереметей, моления планировалось проводить постоянно, должна была изучаться

«истинно чувашская» вера. Однако к середине 2000 г. этот проект практически не продвинулся, всё закончилось разработкой эскизного проекта.

Во-вторых, «Тураш» — движение, объединяющее небольшую группу (около 20 человек) представителей творческой интеллигенции, в основном художников, во главе со скульптором Фёдором Мадуровым.

Идеология этих неоязыческих групп разработана ещё меньше, чем в ЧНК. Можно только отметить, что она ближе другим современным неоязыческим движениям, чем идеология ЧНК, в её более критическом отношении к современной цивилизации и более ярко выраженном утверждении духовной уникальности чувашского народа.

События последнего времени показали, что православие укоренено в душе чувашского народа гораздо сильнее, чем это могло показаться в начале 90-х гг.

На волне националистического движения на выборах в Чувашии 1991 г. в первом туре больше всего голосов (47%) набрал Атнер Хузангай, националист, лидер партии «Чувашский национальный конгресс», в религии ориентированный на язычество, сторонник создания собственной чувашской управляемой (или по крайней мере независимой от Москвы) православной церкви. Чтобы помешать ему, митрополит Варнава обратился к съезду с предложением поддержать идею президентского правления в Чувашии, но временно наложить мораторий на президентские выборы, с тем чтобы народ смог поразмыслить и выбрать достойного. Мораторий наложили, и на следующих выборах Хузангай набрал всего 7% голосов.

Варнава стремился к тому, чтобы пост президента занял православный. Он благословил перед выборами председателя Совета министров В. Викторова, с декабря 1993 г. — заместителя председателя Совета Федерации. Варнава в 1992 г. крестил жену Викторова, его дочь. После этого чета Викторových обвенчалась. Всё ближайшее окружение владыки голосовало за Викторова, который фактически являлся духовным чадом владыки. Однако Викторов не прошёл в первом туре, и победил другой кандидат — Николай Васильевич Фёдоров.

Поддержка Викторова на выборах не повредила архиерею, и вскоре архиепископ Варнава установил прекрасные отношения с новым президентом Н. Фёдоровым — верующим, регулярно участвующим в богослужениях вместе со всей семьёй. Владыка Варнава, как ярко выраженный «ельцинист», характеризуя нынешнего чувашского президента Николая Фёдорова, среди его положительных качеств назвал его принадлежность к РПЦ, а среди недостатков — то, что он «не признает Ельцина вообще и не признает новую Конституцию». Николай Фёдоров, как православный, искал поддержки Церкви, еще баллотировавшись в депутаты Областного собрания. Епархия контактировала с Фёдоровым и тогда, когда он стал министром юстиции России. Епархиальные чиновники за отношение президента

Фёдорова к Церкви неформально называют его «исповедником». Администрация Фёдорова оказывает епархии существенную финансовую помощь и поддерживает православные просветительские программы, но при этом не совершает существенных нарушений прав религиозных меньшинств.

Среди духовенства Чувашии нашлось несколько харизматических личностей, сумевших направить религиозные искания своего народа в православное русло. Наиболее яркий из них — протоиерей Илия Карлинов, ныне — настоятель Владимирского собора Новочебоксарска. Он начал своё служение в епархии с 60-х гг. В советское время отец Илья окормлял представителей интеллигенции из диссидентских кругов, интересующихся религией. С началом перестройки он активно участвовал в национальном возрождении чувашского народа, в дискуссиях с интеллигенцией в «Чувашском национальном конгрессе», в Союзе писателей и в местной прессе. В 1992 г. на ТВ проводились дебаты между языческой и православной стороной о том, чья же религия более подходит для чувашей. Наравне с отцом Ильей в этой дискуссии принимал участие Иосиф Дмитриев, один из лидеров ЧНК. Для Ильи Карлинова язычество «есть возвращение к первобытной дикости». Он выступает за чувашское православие внутри Русской Православной Церкви, привлекает в православие многих чувашей, играя столь же просветительскую роль, как и герой чувашского народа Иван Яковлев. По мнению отца Ильи, чуваша, будучи православным, способен сохранить свои национальные черты, вводя чувашский язык за богослужением и читая христианскую литературу на чувашском. При этом православные чуваша и русские могут чувствовать себя единым народом, и также как для русских Русская Православная Церковь становится объединяющей силой для чувашей. Отец Илья ратует за создание в сёлах национальных чувашских школ. В 2001 г. при Владимирском соборе открывается своя православная гимназия, где будут обучаться и русские и чуваша (на своих родных языках).

На выборах конца 90-х гг. ЧНК терпит сокрушительный провал; кажется, что православие победило язычество. Но всё же для православных есть один очень тревожный признак — не существует ни одной чувашской политической, культурной или общественной организации православной ориентации. И если вновь произойдёт подъём чувашского национального движения, оно неизбежно будет ориентировано на языческие религиозные ценности.

Язычество — религия, становящаяся символом национального возрождения трёх народов Поволжья. Но, становясь символом, она не может быть только символом. Её ценности, о которых многие европейски образованные интеллектуалы всерьёз иногда даже не задумываются, начинают жить собственной жизнью. Языческая система ценностей предполагает в качестве идеала патриархальное

общество, обожествление природы, враждебность техническому прогрессу, так называемой глобализации. Эта система ценностей объективно вступает в противоречие с остро переживаемой народами Поволжья потребностью в модернизации. Идеологи неоязыческого возрождения по-разному отвечают на этот вызов.

Некоторые, как почётный жрец Удмуртии С. Виноградов, последовательно отстаивают языческие ценности и считают, что именно они являются конкурентоспособной альтернативой потребительской цивилизации, созданной христианами. Другие, как лидеры «Чувашского национального конгресса», пытаются переосмыслить языческую идеологию, создать из неё некий аналог протестантизма. Третьи, как большинство языческих лидеров мари, фактически стремятся к реставрации патриархального общества.

Неудивительно, что при такой разнородности идейных ориентаций предпринимавшиеся с конца 80-х гг. попытки создать союз национальных движений народов Поволжья с языческой направленностью к 2000 г. закончились фактическим провалом. В то же время с каждым годом растёт сотрудничество языческих движений Марий-Эл и Удмуртии как с языческими движениями Финляндии, Венгрии и Эстонии¹, так и вообще с культурными, общественными и политическими организациями этих стран. Общее дохристианское прошлое с финно-угорскими народами оказывается серьёзным стимулом к развитию разносторонних связей с этими странами. Естественным стало распространение идеологии «этнофутуризма» (термин изобретён эстонскими социологами), предполагающей не приверженность языческой вере, а лишь активное использование её символов и тем в строительстве культуры и национальной идеологии. Такой подход к язычеству позволяет сочетать ориентацию на дохристианское мировоззрение и строить современное демократическое общество западного типа. Однако это культурно-идеологическое движение ставит вне своих рамок чувашей, так как они — тюрки, а не финно-угры. В связи с этим среди лидеров ЧНК в последнее время распространяется представление о том, что в расовом и культурном отношении чуваша — угро-финское племя, которому в древности агрессоры тюрки навязали свой язык.

¹ Для неоязычников финно-угров (и не только российских, но и венгров, финнов и эстонцев) особое идеологическое значение имеет язычество двух малых сибирских народов — хантов и манси, которые считаются хранителями древнейших духовных традиций финно-угров. О современном язычестве этих народов см.: Зенько А. П. Представления о сверхъестественном в традиционном мировоззрении обских угров. Новосибирск: Наука, 1997.

СЕВЕРНЫЙ КАВКАЗ: ГОРСКИЕ НАРОДЫ В ПОИСКАХ РЕЛИГИОЗНОЙ ИДЕНТИЧНОСТИ

В последние годы стали популярны различные лозунги об особом пути «России как отдельной цивилизации», равно как и о том, что наша родина — это гибрид азиатской и европейской духовных культур (так называемое «евразийство»). Никаких плодотворных программ и идей эти лозунги не породили, оставаясь лишь невротической реакцией на неблагополучие в русской душе, русском обществе и государстве. Россия если и двигалась последние десять лет куда-то, то — медленно и с ворчанием — по европейскому пути. Даже Татария и Башкирия, при всех оговорках и несмотря на мусульманскую основу культуры народов этих республик, уже сделали для себя вместе с русским народом европейский выбор.

Но есть один регион, где цивилизационный выбор далеко не так предрешён, и где он принимается сейчас на наших глазах, мучительно и трудно, в острых конфликтах и противостояниях. Речь идёт о народах Северного Кавказа. Религиозные и мировоззренческие искания в принципиальном плане и в Дагестане, и в Чечне, и в Кабардино-Балкарии, и в Карачаево-Черкесии, и в Адыгее имеют много общего, а по некоторым позициям вообще тождественны.

Однако с наибольшей глубиной проблема проявляется только в Дагестане. В этой республике вопрос о религиозном, культурном и политическом пути развития привёл к возникновению наибольшего многообразия идейных течений, которые дают самые разные ответы на вызов времени.

Что представлял собой Дагестан в религиозном плане к моменту падения советской власти? Схематизируя действительность, следует выделить основные черты, которые характеризует духовное состояние дагестанского общества в конце 80-х гг.

Прежде всего, по сравнению с другими регионами России, в Дагестане хорошо сохранилась традиционная (естественно, исламская) религиозная жизнь.

Ислам начал распространяться в этом регионе вместе с вторжением арабов в южные области современного Дагестана в середине VII в. В этом процессе, растянувшемся на несколько столетий, свою роль сыграли как внешние влияния (вторжения арабов и персов с юга, турок и крымских татар — с запада, соседство Золо-

той Орды — с севера), так и взаимные контакты между северокавказскими горскими народами. К концу XV в. ислам окончательно утверждается в Дагестане, а в XVI—XIX вв. распространяется по всему Северному Кавказу, вытесняя местные языческие и христианские верования.

Вслед за утверждением ислама в Дагестан в первой четверти XIX в. проникло мистическое учение суфизма — в форме тарриката (т. е. религиозного «братства») Накшбанди, так как оно было основано шейхом Мухаммадом Накшбандом из Бухары (1318—1389). Возникнув как проповедь строгого соблюдения шариата, наکشбандийское движение быстро «политизируется». А мюриды (т. е. ученики, послушники) наکشбандийских шейхов становятся костяком движения горцев, которых возглавляли дагестанские религиозно-политические лидеры — имамы — против колониальной экспансии России. Это движение достигает пика при имаме Шамиле (1834—1859), создавшем на территории горного Дагестана и Чечни военно-теократическое государство — Имамат.

Победа России в Кавказской войне не привела к ослаблению мусульманской религии как в Дагестане, так и у большинства других народов Северного Кавказа. В 1912 г. исламское духовенство составляло 5% населения Дагестана, имея более двух тысяч мечетей. Февральская революция 1917 г. сделала ислам политическим знаменем как националистов из «Союза объединенных горцев», так и борников «шариатской монархии» из числа наکشбандийских шейхов и мулл.

Ислам сохранял своё влияние и после революции 1917 г. Часть духовенства во главе с шейхом Наж Муддином Гоцинским (пятый имам Дагестана, расстрелян в 1923 г.) пошла на союз с Добровольческой армией генерала А. Деникина против «неверных» большевиков, а другая часть оказала поддержку последним как союзникам в борьбе против возрождения Российской империи, а также против казачества.

В первые годы после установления советской власти в Дагестане не проводилось специальной «антимусульманской» политики. Но с конца 20-х гг. сопротивление духовенства насаждению «нового быта» среди горцев, атеистической пропаганде, а затем и коллективизации крестьянства изменили ситуацию. В крае были закрыты шариатские суды и религиозные школы. Во второй половине 30-х гг., в ходе борьбы с «антисоветскими элементами», по исламу в Дагестане был нанесен сильный удар: духовенство подверглось массовым репрессиям, почти все мечети были разрушены или закрыты.

Либерализация религиозной политики в СССР в 40-е гг. не обошла стороной и Дагестан. В 1944 г. было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа и Дагестана (ДУМСКД) во главе с муфтием. Центром управления стал город Буйнакс (бывший Темир-Хан-Шура — один из крупнейших религиозных центров Дагестана).

ДУМСКД занималось регистрацией религиозных общин, утверждением и смещением имамов мечетей, а также изданием постановлений (фетв) по религиозным вопросам. Деятельность управления контролировалась советскими властями, нуждавшимися в полной политической и идеологической лояльности духовенства. Как и другие мусульманские духовные управления в СССР, ДУМСКД систематически декларировало «поддержку внутренней и внешней политики советского государства». Одновременно с этим коммунистические власти продолжали репрессии против суфийских орденов, так как видели в них не поддающуюся контролю организованную силу.

С самого начала Дагестан занимал ключевые позиции в ДУМСКД. Здесь находилось большинство культовых зданий, состоявших в его ведении. В 1988 г. в Дагестане было 27 действующих мечетей — больше, чем во всех северокавказских республиках вместе взятых. В сельской местности фактически сохранялось адатное право и нормы шариата. Гарантом их сохранения стало колхозное начальство¹.

В то же время общий высокий уровень религиозности дагестанского (особенно сельского) населения способствовал сохранению здесь параллельного ислама в форме неофициальных молитвенных собраний, деятельности знатоков религии и арабского языка («арабистов»), передававших свои знания молодёжи. Почитались также «святые» шейхи и совершались паломничества к их могилам, практиковалось подпольное шариатское «судопроизводство». С конца 70-х гг. в Дагестане начинает нелегально распространяться разнообразная религиозная литература, в том числе книги и брошюры идеологов «политического ислама» (Хасана аль-Банна, Абуль аль-Мавдуди, Юсуфа аль-Карадави и др.).

В настоящее время традиционный ислам в Дагестане представлен шафиитским мазхабом — более ортодоксальным и радикальным, чем ханафитский мазхаб, существующий в других мусульманских республиках России. Важнейшей особенностью ислама в Дагестане в советское время являлось существование суфийских орденов, сохранившихся несмотря на репрессии. Ордена, согласно суфийской традиции, делятся на таррикаты, а каждый таррикат имеет свой «вирд», то есть определённый набор молитв и поучений.

В Дагестане существует четыре тарриката: каддирия, накшбандия, шазилия и жазулия. Каддирия отличается от других направлений громким «зикаром», или повтором молитв, в накшбандии практикуется тихий «зикар», а шазилия обладает более упрощённым «вирдом», или набором правил. Исторически члены одного тарриката не могли входить в другой, однако в процессе распада традиционной религиозности духовные учителя, шейхи, стали учить в рамках нескольких тарри-

¹ См.: Борисов М. Горские рецепты выживания // Эксперт. 1999. № 8. С. 45.

катов. Каждый мусульманин, принадлежащий к таррикатистскому направлению (т. е. суфизму), становится мюридом какого-либо шейха. Мюриды беспрекословно подчиняются шейхам в духовных вопросах.

В жизни каждого дагестанского (и вообще северокавказского) народа ислам корректируется в соответствии с местными традициями и обычаями (адатом). Например, по Корану покойника необходимо похоронить в тот же день, когда он умер, однако это правило не всегда выполняется, так как, прежде всего, считается обязательным похоронить человека в его родном селе. Из адата исходят и обычаи кровной мести, и брачные традиции. В Дагестане больше практикуются эндогамные браки внутри села, для чеченских селений характерна экзогамия. Как правило, у всех дагестанских народов существует культ местных святых в ауле или же в районе. Обычно это святые, оставшиеся от первых времён распространения и проповеди ислама на территории Дагестана. Святыми также считаются места захоронения шейхов и места их проповеди, связанные с какими-либо чудесами, ими совершёнными. В селениях есть свои особенности адата. Народные обычаи регламентируют поведение человека в обществе и семье в не меньшей степени, чем нормы ислама. Фольклор, имеющий языческое происхождение, играет важную роль в духовной жизни горца.

Годы советской власти также оставили свой след в душе горцев. В первую очередь в городах Дагестана (и других республик Северного Кавказа) возникла своеобразная секулярная культура, включающая одновременно и ценности современного российского менталитета — хорошее светское образование, российскую поп-культуру, уважение к демократическим нормам, — и традиционное кавказское сознание — ориентированность на ценности восточной культуры, приверженность культуре своего народа. В религиозном плане для людей этой культуры характерно глубокое «уважение» к исламу при неучастии в религиозной жизни и неприятии планов навязывания исламских норм государством. По существу это позиция сторонников светского государства, похожая на отношение многих русских людей к Православной церкви.

Для светского секулярного сознания характерно большее значение национальных ценностей. А ислам, как известно, интернациональная религия, для которой национальное, строго говоря, не имеет значения. Для постсоветских жителей Кавказа, воспитанных советской идеологией на уважении к культурам и правам национальностей, принадлежность к даргинскому, кумыкскому, лезгинскому или кабардинскому этносу стала значительно большей ценностью, чем до революции, когда все они были в первую очередь му сульманами.

Политика тотальной атеизации была в Дагестане наименее успешна, по сравнению с другими регионами РСФСР. Неудивительно, что за годы, прошедшие после падения советской власти, наиболее заметным явлением общественной

жизни республики стало возрождение ислама. В 2000 г. в Дагестане было зарегистрировано более полутора тысяч мечетей¹, а вместе с незарегистрированными их стало до пяти тысяч², сложилась развитая система духовного образования — в 2000 г. действовало 13 исламских университетов, 33 филиала исламских вузов, 136 медресе (средняя ступень) и 203 школы при мечетях³. Согласно опросам число верующих в 90-е гг. среди дагестанских народов достигало 95% (среди народов России такой же уровень религиозности показывали только чеченцы, но в их случае нужно учесть экстремальные условия существования).

Уже в конце 80-х гг. возникает массовое исламское движение за избавление религиозной жизни от вмешательства государства. Суфийские ордена стали действовать открыто. К настоящему времени в Дагестане существует несколько шейхов: аварцы особо почитают шейха Саида Апанди Ацаева (Черкейского), у кумыков и аварцев — шейх Гаджуддин Рамазанов, у табасаранцев и лезгин — шейх Серажуддин Ибрафимов. Также следует назвать шейха Магомед-Мухтара Бабагова из посёлка Кяхулай, шейха Батрудина Кадырова из села Ботлих, шейха Арслана-ли Гамзатова из Буйнакска, шейха Ильяса Ильясова, имама мечети «Сафар» в Махачкале, шейха Магомед-Гаджи Гаджиева, первого проректора Исламского университета им. имама Шафин в Махачкале. Наибольшим влиянием в обществе и среди руководителей муфтията пользуется шейх Саид Апанди, распространяющий свое влияние на три тарриката: жазулию, каддирию и накшбандию. По оценкам специалистов у него насчитывается более 10 тысяч мюридов⁴, тогда как у других шейхов их по 2—3 тысячи.

Суфийские ордена представляют собой параллельную официальному муфтияту духовную власть. Руководители муфтията и простые имамы часто являются мюридами кого-либо из шейхов и, таким образом, находятся у них в подчинении. Бурные потрясения пережил и сам муфтият. В мае 1989 г. под давлением мусульманских активистов ушёл со своего поста глава ДУМСКД муфтий Махмуд Геккиев, обвинённый во взяточничестве, нарушении норм исламской морали и связях с КГБ. Это событие повлекло за собой распад ДУМСКД на ряд автономных религиозных объединений в республиках Северного Кавказа, в том числе и в самом Дагестане. В январе 1990 г. чрезвычайный съезд мусульман северокавказского региона признал распад Духовного управления свершившимся фактом. Председателем вновь созданного Духовного управления мусульман Дагестана (ДУМД) был избран Багаутдин Исаев, кумык по национальности. В 1991 г. Духовное управле-

¹ Малашенко А. В. Исламские ориентиры Северного Кавказа. М., 2001. С. 88.

² Там же. С. 90.

³ Там же. С. 91.

⁴ «Независимая газета» оценивает число его мюридов в 300 тысяч (Магомедов Г. Что страшнее ваххабизма. Дагестан может поменять светскую власть на духовную // НГ. 2001. 7 авг.).

ние переехало из Буйнакска в Махачкалу. Под его руководством продолжилось начавшееся в 1989 г. строительство новых и открытие старых мечетей в городах и сёлах республики. В 1990 г. 345 дагестанцев приняли участие в первом «массовом» хадже из СССР, а летом 1991 г. из Дагестана выехало уже 900 паломников. Тем не менее на первом съезде мусульман Дагестана (февраль 1992 г.) руководство ДУМД во главе с муфтием Б. Исаевым подверглось критике за «недостаточное внимание» к нуждам мечетей и вопросам подготовки имамов. Глава ДУМД был обвинён, в частности, в игнорировании Совета алимов, препятствовании проведению бухгалтерской ревизии Управления, а также в намерении создать отдельное Духовное управление для тюркоязычного (в основном кумыкского) населения республики.

Новый Совет алимов (ученых старейшин) избрал муфтием мусульман Дагестана Саид-Ахмада Дарбишгаджиева, аварца по национальности, ректора Исламского университета в г. Кызыл-Юрт. Съезд фактически привёл к расколу Духовного управления. Авторитет нового муфтия признали, помимо аварцев, лишь общины табасаранцев и лакцев, а также часть даргинцев и чеченцев (имеются в виду чеченцы — ауховцы или аккинцы — одна из этнических подгрупп чеченского народа). Кумыкское население объединилось вокруг «своего» муфтия — Багаутдина-хаджи Исаева, вскоре возглавившего официально созданное в июле 1992 г. Кумыкское духовное управление. Большинство даргинцев также оказалось в оппозиции к ДУМД, что способствовало созданию самостоятельного даргинского Казията в г. Избербаш в 1993 г. На съезде ДУМД в январе 1994 г. произошла очередная смена руководства этой организации. Дарбишгаджиева на посту муфтия сменил Магомед Дарбишев, также аварец.

Процесс исламского возрождения наконец преодолел этнический сепаратизм и привёл к созданию объединённого ДУМ Дагестана в сентябре 1994 г. При этом процесс организации национальных Духовных управлений в одних местах перестал быть актуальным, а в других идеи независимых управлений возникают время от времени. В 1996 г. была, например, попытка образования отдельного ДУМ Южного Дагестана для лезгинского народа, но оно не было зарегистрировано.

Однако национальные движения в исламе постепенно переродились в национальные общества: Народный фронт имени Шамиля у аварцев, движение «Саид Бал» у лезгин, движение «Тенглик» во главе с Шейт Ханум у кумыков. Теперь они приобрели светский культурно-просветительский характер. И, кроме того, верующие стали объединяться вокруг своих национальных шейхов после того как дагестанское законодательство запретило регистрировать национальные духовные управления¹.

¹ Независимая газета. 2001. 7 авг.

В 1996 г. во главе Духовного управления мусульман Республики Дагестан встал муфтий Саид Абубакаров. Ему удалось поднять авторитет муфтията и добиться относительной автономии от властей. Абубакаров преодолел движения по созданию Духовных управлений для отдельных народностей Дагестана. Абубакаров был аварцем, и при нём началась замена кумыков на аварцев в руководстве Духовного управления и в мечетях Махачкалы, где кумыки традиционно доминировали. Но в августе 1998 г. в Махачкале муфтий Саид Мухаммад-хаджи Абубакаров был убит.

Избранный муфтием Дагестана в 1998 г. Ахмад-хаджи Абдуллаев обладал меньшим авторитетом, чем был у муфтия Абубакарова, а поэтому был более послушен властям. Однако Абдуллаев принадлежал к мюридам того же шейха Саида Апанди, как и Абубакаров. Формально ДУМ объединяет и выражает интересы всех народов Дагестана, однако фактически центральные органы ДУМ монополизированы мюридами шейха Саида Апанди, которые являются, по преимуществу, аварцами. Саид Апанди, как правило, не разрешает своим ученикам общаться и получать советы у других шейхов и признаёт только несколько истинных шейхов, которые на деле являются его мюридами. Засилье аварцев в ДУМ вызывает скрытое недовольство со стороны представителей других народов, прежде всего кумыков. Однако аварцы, стоящие у руля ДУМ, не в силах контролировать всю ситуацию в республике и обладают лишь относительным влиянием. Духовное управление не обладает строгой системой соподчинения, и духовные лидеры на местах не подчиняются напрямую ДУМ. Местный мулла в каждом селении избирается джамаатом, то есть общиной этого села. ДУМ не вправе и не в силах вмешиваться в этот процесс.

Официальному исламскому духовенству и многим простым дагестанцам (а не только ваххабитам) присуще чувство превосходства ислама над другими религиями, в том числе и христианством. В частности, бытует представление о полном духовном и моральном разложении Запада (как сказал нам Мухаммад-хаджи Абдурахманов, главный редактор газеты «Ассалам», официального органа Духовного управления: «Меня бесит выражение “западная цивилизация”, нет там никакой цивилизации — один разврат и разложение»). На Россию часто смотрят как на самое слабое звено христианского мира, обращение которой в ислам кажется наиболее возможным. Особенно важное значение придаётся случаям перехода европейцев, и в первую очередь, естественно, русских, в ислам. Исходя из этого, при Духовном управлении в 1997 г. был создан комитет по новообращённым, в который уже входит около 200 человек русских, обратившихся в исламскую религию.

В то же время в Западе видят угрозу исламскому миру и часто верят в существование всемирного заговора против ислама, важное место в котором приписывают евреям.

Всё вышесказанное говорит, казалось бы, о всесиили ислама и исламского духовенства в Дагестане. Однако это далеко не так. Ситуация гораздо больше напоминает положение Православной церкви в населённых русских областях. Дагестанцы особенно остро чувствуют свою мусульманскую идентичность, но очень многие из них совсем не склонны подчиняться нормам шариата или беспрекословно слушаться имамов и шейхов. Как нам сказал тот же Абдурахманов, «слишком многие дагестанцы остались советскими людьми. Они не нападают на ислам, на словах признают его ценность, но никак не следуют его нормам и в повседневной жизни практически препятствуют его распространению». В какой-то степени общественное мнение по отношению к исламу видно на примере отношений муфтията со светскими властями Дагестана. Они носят достаточно сложный и даже противоречивый характер. Руководители Духовного управления постоянно декларируют отсутствие в исламе разделения между духовным и светским, о теоретической желательности построения исламского государства. Вместе с тем, они признают невозможность построения исламского государства, «так как сейчас народ не подготовлен». Лидеры Духовного управления постоянно высказывают требования о расширении прав исламского духовенства и увеличении материальной поддержки со стороны государства. На практике они добиваются не столько построения исламского государства, сколько утверждения ислама в качестве привилегированной официальной религии в светском государстве. Духовное управление выдвигает свои требования к властям: выделение средств из республиканского бюджета на хадж в Мекку, объявление выходным днём пятницы, внесение определённых изменений в телевизионное вещание и образование.

Власть в Дагестане до сих пор принадлежит старой партийно-хозяйственной номенклатуре, приверженной светским ценностям, и в этом она пользуется поддержкой большей части городского населения. На официальном уровне власти республики поддерживают Духовное управление и демонстрируют свою приверженность исламу — многие высшие чиновники уже совершили хадж. Реально власти пытаются не допустить широкого распространения ислама. Для этого сильно ограничиваются возможности преподавания ислама в школах и вузах. Это вызывает недовольство имамов и верующих мусульман, которое иногда выплёскивается в прессе.

Косвенным показателем того, что идеи создания исламского государства не находят поддержки у большинства населения Дагестана, служат результаты выборов. В 1998 г. на выборах в Государственное собрание при активной поддержке Духовного управления кандидатом был выдвинут заместитель муфтия Курама-хаммад Рамазанов. Он потерпел сокрушительное поражение. Не был избран Магомет Тверитинов, глава общественной организации «Новообращённые му-

сульмане». Принципиальных сторонников исламского государства в Государственном собрании возглавляет Суракат-хаджи Асиятилов, председатель Исламской партии Дагестана, но единомышленников среди представителей властной элиты, светской интеллигенции и крупного бизнеса у него мало.

Возникший за последние 12 лет баланс сил между традиционной исламской (в основном сельской) и светской (в основном городской) культурами очень непрочен и вызывает резкое недовольство людей самых разных взглядов (и этим ситуация в Дагестане кардинально отличается от взаимоотношений Православия и светской культуры в населённых русскими регионах России). Мало где на территории Российской Федерации можно услышать столь негативные оценки духовного и социально-экономического положения своей родины, как в Дагестане. И дело не только в том, что представители светской культуры боятся установления исламского государства, а верующие мусульмане возмущаются «прогнившим и коррумпированным коммунистическим режимом». Как сказал нам один из наиболее проникательных интеллектуалов Махачкалы профессор Дауд Зелимханов, «в недавнем прошлом глубоко укоренённый в национальных традициях и религии народ чувствует себя мировоззренчески потерянным. И советский, и традиционно исламский менталитеты ослаблены. Люди преодолевают племенное, традиционное сознание и одновременно — сознание советское; идеологическая опустошённость переживается очень остро. Сейчас очень много идеологически неопределившихся дагестанцев — их можно повернуть куда угодно». В такой духовной атмосфере мировоззренческого брожения социально-экономическое и политическое неблагополучие воспринимается особенно остро.

Недовольство складывающейся господствующей идеологией неустойчивого симбиоза традиционного ислама и «советскости», а также связанной с ним социально-политической системой вызывает не только стремление сделать выбор между суфизмом и светской культурой, но и радикальные движения протеста, отвергающие и то, и другое.

Самым ярким и самым значительным движением такого рода стал ваххабизм. Это ислам, который свободен от обычаев и традиций, основывается исключительно на Коране и строгом следовании ему. Под словом «ваххабит» подразумевают прежде всего сторонников «чистого» ислама («салафия»).

По убеждению ваххабитов, необходимо подчиняться только Аллаху, и никому больше. По этой причине они отрицают особое почитание пророка Мухаммеда. Для них не существует святых. С этих позиций ваххабизм критикует суфиев за наличие шейхов, авторитетов, которые становятся посредниками между Аллахом и верующим. Ваххабиты отрицают разработанный культ похорон в традиционном исламе и выступают вообще против поздних наслоений и обычаев, то есть против адата. Для ваххабизма достаточно того, что жизнь будет регулироваться нормами

шариата, закона, базирующегося на Коране и сунне. Именно на шариате должно строиться исламское государство, сторонниками которого ваххабиты являются, а всякое государство, не основывающееся на шариате, нечестиво. В исламском государстве необходимо введение полиции нравов, или института мухтасибов, которые будут следить за соблюдением законов шариата. Все моральные проступки и нарушения бытовых норм, таких как отказ от ношения паранджи, должны караться по законам шариата.

Среди ваххабитов существуют умеренное течение, которое занимается исключительно просветительской деятельностью, стремится добиться своих целей мирными средствами. Но наибольшего влияния в ваххабизме достигли радикалы-экстремисты, стремящиеся добиться тех же целей с помощью насилия. Представители и того и другого крыла ваххабитов тесно связаны между собой и часто выступают единым фронтом. Ваххабиты ратуют за объединение Дагестана с Чечней, чего нельзя сказать о таррикатистах.

Ваххабизм как течение возник в Дагестане в результате проповеди арабских миссионеров из Саудовской Аравии, Кувейта и Пакистана. Из этих же стран через территорию Чечни для них доставлялись средства.

Началом распространения ваххабизма на Северном Кавказе считается создание Исламской партии возрождения (ИПВ) в 1990 г. на съезде в Астрахани. Председателем («эмиром») партии был избран аварец, врач по профессии Ахмадкadi Ахтаев. В 1992—1995 гг. он был депутатом Верховного Совета Дагестана. Партия в парламентской жизни не участвовала, ограничив свою деятельность пропагандой идей чистого ислама. В 1994 г. ИПВ прекратила своё существование. Сторонники Ахтаева, умершего в марте 1998 г. (по некоторым сведениям, его отравили), объединились в 1996 г. в религиозно-просветительское общество «Исламия». Ахтаевцы отвергают насильственные методы борьбы за чистоту ислама и сравнительно терпимо относятся к после дователям суфийских таррикатов.

Лидером ваххабитов-экстремистов Дагестана является амир Багаутдин Кебедов. В 1990 г. он также был одним из организаторов ИПВ. Сначала его резиденцией был дагестанский город Кызыл-Юрт (в 1998 г. Багаутдин Кебедов переселился в Чечню). Благодаря хорошему знанию ислама, он обладает большим авторитетом среди многих мусульман. Багаутдин Кебедов утверждает, что он твёрдо следует Корану и сунне, выступает за создание исламского государства, в рамках которого объединятся Дагестан и Чечня, и за введение в этом государстве законов шариата. Кебедов тесно связан с военным крылом ваххабитского движения, которое курирует чеченский командир Хаттаб. Во время вторжения формирований Хаттаба и Басаева в Дагестан Багаутдин стал фактически идеологом радикальных ваххабитов. Руководящим штабом вторжения считался Конгресс народов Дагестана и Чечни, активными деятелями которого были Басаев и Хаттаб. По официальным

данным в 1999 г. в Дагестане находилось около 3 тысяч активистов ваххабитского движения.

Власть ваххабитов была утверждена в Дагестане в двух сёлах — Кара-Махи и Чабан-Махи — в 1997—1998 гг. На их территории было приостановлено действие российского законодательства и введены законы шариата. Главой этих сёл считался амир Атаев, а обороной сёл руководил «бригадный генерал» Джарулла Раджабудинов. Во избежание конфликта с властями С. Степашин, бывший в то время министром внутренних дел, в результате переговоров с жителями сёл принял решение о том, что его жители могут жить по своим законам. 29 августа 1999 г. федеральные войска в ответ на нападение чеченских боевиков и радикальных экстремистов на Дагестан провели военную операцию. В результате боевых действий ваххабиты застряли на подходах к Ботлиху, были вытеснены из Дагестана, а их лидеры бежали в Чечню. В ответ на нападение боевиков на Дагестан федеральные войска провели операцию против сёл Кара-Махи и Чабан-Махи, где, по данным федеральных властей, размещалась вооруженная база ваххабитов. Сёла Кара-Махи и Чабан-Махи были сметены с лица земли ударами федеральной артиллерии — часть боевиков была убита, другой части удалось уйти в Чечню. Однако после выдворения боевиков из Дагестана в Чечню жизнь в сёлах Кара-Махи и Чабан-Махи стала восстанавливаться, местные жители возвращаются в 2000—2001 гг. в родные сёла под пристальным наблюдением местной и федеральной властей.

Кроме сёл Кара-Махи и Чабан-Махи ещё во многих населённых пунктах явочным порядком вводился шариат, но на это власти не обращали внимания, так как ваххабизм не был связан с созданием вооружённых формирований.

Все шейхи официального таррикатистского направления крайне негативно относятся к ваххабитскому движению не только из-за его экстремизма, но и потому, что ваххабиты вообще не признают шейхов как посредников между человеком и Аллахом и отрицают все таррикаты. Шейхи более радикально настроены на искоренение ваххабизма, чем даже официальные власти Дагестана. Обострение ситуации в Дагестане в 1999 г. и вооружённая борьба с боевиками, нападшими на Дагестан со стороны Чечни, заставило официальные власти более активно бороться с ваххабитами в Дагестане. В республике были арестованы лидеры Губденской (Карабудахкентский район) ваххабитской общины Хасбулат Хасбулатов и Магомедхабиб Магомедов, которые принимали участие в боях с федеральными силами в Ботлихском районе. Ход получили дела, связанные с проявлениями радикального ислама в Гунибском, Кызыл-Юртовском, Цумадинском и Казбековском районах¹. Всего на территории Дагестана было арестовано более 400 чело-

¹ Независимая газета. 1999. 2 сент.

век, что вызвало недовольство со стороны ДУМД, которое надеялось на массовые репрессии против всех ваххабитов.

В республике был специально принят собственный Закон о религии, в котором более чётко, чем в федеральном, регулируется и ставится под контроль деятельность иностранных миссионеров. Под ними имеются в виду, прежде всего, арабы из Саудовской Аравии, распространяющие ваххабизм под видом изучения арабского языка. С 1996 по 1999 гг. к уголовной ответственности было привлечено 40 иностранцев — эмиссаров зарубежных исламских организаций за незаконное проникновение в Дагестан. За тот же период было выявлено 200 иностранцев, нарушивших визовый режим¹. В Дагестане в сентябре 1999 г. был принят закон, запрещающий ваххабизм, и был запрещён ряд зарубежных исламских фондов. Кроме того, в 2000 г. при МВД республики создан специальный отдел по борьбе с религиозным экстремизмом, а в органах самоуправления организованы соответствующие комиссии². На территории республики не осталось легального ваххабизма. Часть ваххабитов ушла в Чечню, а часть — в подполье. По подсчётам экспертов, всего сторонников ваххабизма на территории Дагестана и Чечни — более 12 тыс. человек.

Однако в современном Дагестане наблюдаются движения, представляющие собой разрыв с господствующим общественным сознанием не только в «сторону Востока», но и в «сторону Запада».

Последовательное демократическое, западного типа идеологическое и политическое движение обязано своим рождением Вазифу Меланову, лезгину, возглавившему правозащитное движение в Дагестане в 70-е гг. Меланов организовывал демонстрации в поддержку академика Андрея Сахарова и за утверждение принципов демократии и прав человека. За свою деятельность он провёл несколько лет в лагерях и удостоился среди политических заключённых громадного авторитета за своё мужество и справедливость. Сейчас последователи Меланова — это небольшой кружок интеллектуалов, однако очень общественно значимый благодаря активности и интеллектуальному уровню его участников. Мелановцы — антиклерикалы. Как говорит ближайший сподвижник Меланова профессор Дауд Зелимханов: «Любая религия — представляет собой угрозу свободе личности. Ислам же с демократией вообще несовместим. Тоталитаризм ислама — это тоталитаризм системы, где коллектив себя контролирует; где все подавляют всех». С точки зрения Зелимханова, ислам был сравнительно демократичным только в VII—XI вв. Настольные книги мелановцев — Фридрих фон Хайек и Карл Поппер. Для них демократия — почти божественная сущность. «Демократические

¹ Мурклинская Г. Дагестан: с Россией или без неё // НГ-регионы. 1999. № 8.

² НГ-регионы. 2001. 13 марта. № 4.

принципы по-настоящему ещё нигде и никогда не были воплощены. Но это неважно, первейшее призвание человека — воплощать демократию в жизнь. Демократия ещё только рождается, но она — саморазвивающаяся система; рано или поздно она утвердится во всём мире, и только тогда люди будут жить достойно и по-братски» (Зелимханов). На замечание одного из нас во время заседания мелановского кружка о том, не следует ли брать в расчёт тот факт, что демократия родилась в недрах христианской цивилизации, на нас посмотрели так, будто было сказано что-то неприличное. Юные ученики Меланова и Зелимханова стали наперебой повторять нам «азбучную истину», гласящую, что «демократия универсальна для всех народов и всех культур, а её отсутствие коренится в столь же универсальных пороках человека». Таких последовательных и бескомпромиссных демократов, как мелановцы, даже в Москве трудно сыскать. По сравнению с ними и Егор Гайдар — позорный троцкист.

Однако ещё более неожиданным и психологически сложным, но, тем не менее, охватившим многие сотни, если не тысячи, дагестанцев идейным выбором стал переход дагестанцев в христианство (в основном в пятидесятничество).

В 90-е гг. западными миссионерами было предпринято несколько попыток организовать христианские общины из дагестанцев. Эти попытки имели хотя и скромный, но успех (таким образом было создано 5—7 общин по 10—50 человек в каждой). Широкую известность получила история с американским миссионером Гербертом Греггом из организации World Team (США), основавшим в 1995 г. в Махачкале Церковь «Благая Весть». Пастор Грегг преподавал английский язык в Дагестанском педагогическом университете, вёл занятия с воспитанниками детского дома — играл с ними в баскетбол, учил английскому языку. А в ноябре 1998 г. Грегг был похищен боевиками и увезён в Чечню. За пастора-американца боевики потребовали выкуп в 1 млн долларов. Грегг подвергался пыткам и издевательствам, ему отрезали палец. Американские власти, в том числе президент Клинтон, обращались к российским властям с просьбами о помощи в освобождении Грегга. Грегг был освобождён в июне 1999 г. после 8 месяцев неволи и навсегда уехал из России¹. Тем не менее после его отъезда сохранилась небольшая пятидесятническая община из дагестанцев-студентов.

Но действительно заметным, можно даже сказать массовым, явлением стала пятидесятническая церковь «Осанна», созданная обратившимися в христианство аварцем Артуром Сулеймановым, по образованию инженером.

Церковь христиан веры евангельской (пятидесятников) «Осанна» в Махачкале активно действует среди мусульман — к её миссионерской деятельности власти и исламские деятели вынуждены относиться вполне серьёзно. В 1994 г. по инициати-

¹ См.: Коммерсант. 1999. 1 июля.

ве Сулейманова в центре Махачкалы был снят зал, и с этого момента началась открытая проповедь среди дагестанцев. С начала деятельности церкви «Осанна» почти каждое воскресенье на служение приходили мусульмане, пытались сорвать собрание, выскакивали на сцену и вырывали микрофоны. С 1999 г. мусульмане, обычно учащиеся исламских учебных заведений, приходят к концу собрания и пытаются проводить антиевангелизацию.

Наибольшего успеха проповедь пятидесятничества достигла среди лакцев. Поэтому лакские национальные лидеры особенно возмущены деятельностью «Осанны». Лидер лакского народа и сторонник построения исламского государства Надир Хачилаев неоднократно выступал с угрозами в адрес Сулейманова. Сулейманову была специально организована встреча с Хачилаевым. После этого Хачилаев перестал публично выступать против «Осанны». На наш вопрос, чем же можно радикально настроенного мусульманина, чающего построения исламского государства, убедить примириться с успешной проповедью христианства среди его единоплеменников, пастор Артур ответил: «Бог говорил моими устами, а Он умеет убеждать».

При церкви существуют инструментальная и танцевальные группы, где исполняются и национальные танцы. Регулярно в церкви делаются постановки театра «Осанна». Дети членов церкви обучаются в воскресной школе. Члены церкви шефствуют над детским приютом и помогают ему гуманитарной помощью. «Осанна» активно распространяет Евангелия и христианскую литературу на языках народов Дагестана, в домашних группах на служении поются песни на лакском языке. Из-за резко негативного отношения членов семей дагестанцев к их переходу в христианство многие представители дагестанских народов не посещают общих богослужений церкви, а ходят только в домашние группы или являются даже тайными христианами. Таких тайных христиан особенно много по дагестанским сёлам, где проповедовали среди своих родственников и односельчан миссионеры церкви «Осанна». Переход в христианство в аулах иногда прямо связан с угрозой для жизни. В одном из аулов в 1998 г. был убит член церкви «Осанна».

Власти проводят в целом по отношению к христианам толерантную политику. Иногда выделяют в небольших количествах средства православным приходам в Дагестане. Помимо православных, власти проявляют терпимость и к другим конфессиям — к пятидесятникам, харизматам, баптистам, адвентистам, Свидетелям Иеговы и т. д. Пастор Артур Сулейманов является членом Экспертно-консультативного совета при Правительстве Дагестана. В 2000 г. республиканские власти заключили с церковью «Осанна» соглашение о совместных социальных и благотворительных акциях. Согласно договору, церковь получила более широкие возможности для осуществления своей социальной работы.

История, религиозные традиции, менталитет чеченского народа имеют много общего с Дагестаном. Мусульманская религия была принесена в Чечню аварскими и кумыкскими миссионерами из Дагестана в XV—XVI вв. Однако сталинские репрессии привели к тому, что среди чеченцев возобладали более радикальные религиозные и политические настроения. После депортации чеченского и ингушского населения в 1944 г. в Казахстан и Киргизию и упразднения Чечено-Ингушской АССР религиозная жизнь чеченцев протекала подпольно — в местах ссылки. В условиях депортации религиозность населения, отрезанного от всех проявлений современной культуры, не только не уменьшилась, но, напротив, усилилась. Полностью сохранялось влияние суфийских группировок. После возвращения чеченцев из ссылки (1955—1957) и восстановления автономной республики (1957) религиозная жизнь в республике подпадает под «компетенцию» Духовного управления мусульман Северного Кавказа и Дагестана. Тем не менее полное отсутствие (до 1978) мечетей сделало религиозную жизнь фактически нелегальной. Чеченский народ отличается чрезвычайно высоким уровнем религиозности и приверженности к исламу, который является фактически «национальной идеей» чеченцев. Исполнение мусульманских обрядов и чеченских традиций, связанных с исламом, является неотъемлемой частью жизни в Чечне. В области семейного и гражданского права де-факто применяются шариатские нормы, проблема власти в Чечне также оценивается во многом с точки зрения ее соответствия исламским нормам.

Фактическая легализация ислама постепенно начинается в 80-х гг. С приходом к власти в 1989 г. руководства во главе с Доку Завгаевым ислам и мусульманское духовенство в республике получают полную свободу. Распад ДУМСКД в 1989—1990 гг. делает возможным создание Духовного управления мусульман Чечено-Ингушетии во главе с муфтием Шахидом-хаджи Газабаевым. Под его руководством в ЧИ АССР начинается «возрождение ислама»: строятся мечети, восстанавливаются «зераты» («святые места»), открывшиеся в Грозном и Назрани (Ингушетия) исламские институты готовят кадры имамов; группы студентов отправляются на учебу в зарубежные исламские центры и т. д. В Чечне, как и в Дагестане, в 90-е гг. ислам развивался быстрыми темпами, широкие масштабы принял ежегодный выезд паломников в Мекку.

В 1990 г. в Чечено-Ингушетии, в условиях общей активизации общественно-политической жизни, появляются две исламские политические партии — «Исламский путь» и местное отделение «общесоюзной» Исламской партии возрождения. При этом партия «Исламский путь» активно участвовала в сепаратистском движении (в составе его радикального крыла, добивавшегося отставки республиканского «партократического» руководства).

«Дудаевский мятеж» (август—октябрь 1991 г.) приводит к созданию де-факто самостоятельной Чеченской Республики на территории большей части бывшей ЧИ АССР. В этих условиях ДУМ ЧИ преобразовывается в Духовное управление мусульман Чеченской Республики (ДУМ ЧР).

Однако это не придало единства чеченским мусульманам. Постоянно возникают соперничающие друг с другом исламские центры, не признающие друг друга. Одна из главных причин этого состояла в том, что исламское духовенство Чечни тесно связано с различными военно-политическими группировками, каждая из которых признаёт только своих духовных авторитетов.

Вопрос об отношениях ислама и власти в Чечне до чеченских войн не был решён однозначно — большинство чеченской элиты выступало за светское государство, хотя считало ислам национальной верой. Роль ислама всё более росла после обретения независимости от России, и в особенности после первой чеченской войны. Начиная с Джохара Дудаева, политика властей в Чечне и ислам неразрывно связаны между собой. Религиозные лидеры неизбежно превращались в политические фигуры, а политические лидеры выступали в роли религиозных идеологов. В 1992—1996 гг. в Чечне существовало два «параллельных» мусульманских Духовных управления — продудаевский муфтият, который с 1995 г. возглавлял Ахмад Кадыров, и пророссийский муфтият, который возглавлял Мухаммад-Башир Арсанукаев (умер в 1997 г.). Кроме того, действовали (и действуют) различные автономные общины и движения.

Все концепции государственного устройства Чечни (за столкновением которых явно просматривается борьба различных группировок за перераспределение власти) уже с середины 90-х гг. предполагали исламский характер государства¹. Это, безусловно, свидетельствует о непопулярности в республике светской модели развития. Значительная часть низшего духовенства поддерживала режим президента Дудаева как «имама Чечни». Другие представители духовенства, в частности, влиятельная в республике накшбандийская община последователей Дени-шейха (Арсанова), выступали в оппозиции к нему. Нынешний духовный глава общины, Ильяс-хаджи Арсанов, стоял у истоков одного из антидудаевских движений, созданного в октябре 1991 г. С приверженцами накшбандийского тарриката в представлении чеченской мусульманской общественности связывается попытка оппозиции совершить антидудаевский переворот в Чечне — 31 марта 1992 г. Оппозицию, участвовавшую в перевороте, представляли и поддерживали последователи накшбандийского тарриката, в том числе в этом подозревали и Ильяс-хаджи Арсанова.

¹ Kudrjavcev. L'islam nel Caucaso settentrionale dopo la divisione dell'Urss // Islam e politica nello spazio post-sovietico. A cura di S. Filatov e A. Malasenko. Edizioni Fondazione Giovanni Agnelli. Torino, 2000. P. 27—49.

Ожесточение конфликта, постепенная исламизация общества заставили Дудаева, который не был известен как ортодоксальный мусульманин, использовать ислам в качестве мощного политического аргумента. Идеологом исламской политики стал вице-президент Чечни — Зелимхан Яндарбиев. Джохар Дудаев уделял исламу особое внимание как важнейшему фактору сплочения чеченского народа¹, однако при этом подчеркивал, что Чечня станет демократическим и правовым государством, а все её граждане, независимо от их вероисповедания, будут равны в своих правах и обязанностях. Принятая в марте 1992 г. конституция Чечни зафиксировала отделение религиозных организаций от государства и гарантировала свободу отправления культа для всех граждан республики. В соответствии с этой политикой Дудаевым был издан указ об объявлении православной Пасхи, наряду с мусульманскими праздниками, нерабочим днем.

За официальное закрепление за исламом статуса государственной религии, за введение шариата и упразднение других органов власти выступала значительная часть мусульманского духовенства. И в феврале 1993 г. Дудаев предложил внести поправки к конституции, которыми, в частности, предусматривалось придание исламу статуса государственной религии и введение в республике, при сохранении гражданского судопроизводства, шариатских судов.

В условиях усиливающейся оппозиции Дудаеву, экономического и социального кризиса президенту Чечни был необходим образ «вождя, ниспосланного Аллахом», «защитника веры». В апреле—мае 1993 г. сторонники Дудаева на улицах Грозного открыто защищали его как своего «имам»².

В свою очередь, к исламу апеллировала и оппозиция, призывавшая народ не допустить установления в республике военной диктатуры или «спекуляции на исламе и исламской республике Джохара Дудаева». В гражданский раскол оказалось втянуто и мусульманское духовенство. При этом противостояние между продудаевской и антидудаевской религиозными «партиями» приобрело черты открытой конфронтации между последователями каддирийского и накшбандийского таррикатов. Нескольким видным представителям духовенства из числа накшбандийцев, сочувствовавшим оппозиции, фанатичные сторонники Дудаева объявили кровную месть.

После ввода федеральных войск в Чечню в 1994 г. ислам вновь, как и осенью 1991 г., сыграл роль эффективного фактора национальной мобилизации — боевики регулярных чеченских вооружённых формирований, как и подавляющее большинство ополченцев, называли себя моджахедами и воевали под лозунгами газавата.

¹ Дудаев Д. Тернистый путь к свободе. Грозный, 1992. С. 13.

² Экспресс-хроника. 1993. 26 апр. — 3 мая. № 18.

После окончания боевых действий в августе 1996 г. новое политическое руководство Чечни во главе с Зелимханом Яндарбиевым взяло курс на радикальную исламизацию государства. В сентябре того же года его указом в республике был введен исламский уголовный кодекс (фактически скопированный с суданского). Ислам был объявлен государственной религией. Еще в апреле 1995 г. указом Дудаева в южных районах республики были учреждены шариатские суды. Они следили за соблюдением боевиками и местными жителями норм исламской морали и прежде всего — «сухого закона». Ополченцы, замеченные в употреблении спиртного, а также торговцы водкой публично наказывались палочными ударами.

Между тем не все чеченские лидеры приветствовали курс на ускоренную исламизацию. Так, начальник главного штаба чеченских вооруженных сил Аслан Масхадов, занявший в правительстве Яндарбиева пост премьер-министра, выступал против поспешного объявления ислама государственной религией. Этот шаг, утверждал он, неизбежно приведет к появлению в Чечне «имамов» и закончится повторением в республике «афганского» или «таджикского» сценария.

Тем не менее сам Масхадов, идя в январе 1997 г. на президентские выборы в республике, включил в свою предвыборную программу пункт о строительстве «чеченского исламского государства». Возможно, того требовала политическая тактика: необходимо было перехватить лозунг исламского государства у оппонентов. А может быть, Масхадов был искренне убежден, что законы Аллаха — это единственное, чему ещё могут подчиниться его соотечественники.

Став президентом, Аслан Масхадов предпринял конкретные шаги по исламизации государственного устройства Ичкерии. В республике появилось Министерство шариатской госбезопасности; продолжали действовать шариатские суды и шариатская гвардия.

Опасность объединения полевых командиров, стоявших в оппозиции Масхадову, а также давление мусульманского духовенства заставили президента издать в феврале 1999 г. указ о переходе республики к «полному шариатскому правлению» (деятельность парламента приостанавливалась). В период фактической независимости Чечни (1997–1999) светский суд в республике был упразднен. Вместо него действовали шариатские суды, однако грамотных мусульманских юристов практически не было.

Новым для Чечни течением в исламе с начала 90-х гг. стал ваххабизм. Ваххабизм, постоянно усиливавшийся в 90-е гг., принципиально изменил расклад религиозных и политических сил. Вдохновителем ваххабизма был дагестанский учитель Багаутдин Кебедев, ставший фактически духовным наставником Конгресса народов Чечни и Дагестана, который возглавлял Шамиль Басаев (Конгресс формально являлся организацией, от имени которой боевики хотели установить в Дагестане исламское государство). Ваххабизм проникал,

в основном, во вновь создававшиеся мусульманские общины в Чечне. Ваххабитами становились молодые новообращённые мусульмане, которые ставили своей целью возрождение «чистого ислама» без примесей народных традиций, адата и суфизма.

Первая война сильнейшим образом стимулировала распространение в Чечне ваххабизма в его наиболее воинственном варианте, чему способствовал приток в республику иностранных моджахедов. Тогда проповедь чистого ислама только набирала обороты — мусульмане, в основном, вели боевые действия под эгидой каддирийского тарриката Кунта-хаджи. Идеология второй войны с Россией была уже полностью основана на ваххабизме.

Ваххабитская концепция исламского государства исходит из несовместимости шариатского правления с институтами современной парламентской демократии и необходимости сосредоточения всей полноты власти в руках имама, избираемого не всенародным голосованием, а решением авторитетного консультативного совета — шуры. В первую чеченскую войну в боевых действиях принимал участие так называемый исламский батальон, более известный в Чечне под названием «Джамаат». Его костяк составляло, по некоторым сведениям, свыше десяти тысяч чеченцев-репатриантов из Сирии, Иордании и Турции, приехавших в Чечню ещё до войны. Были среди них и «профессиональные» моджахеды, прошедшие Афганистан и Боснию. Его духовным лидером был Фатхи аш-Шашани — чеченец иорданского происхождения с американским паспортом, ранее воевавший в Афганистане. В рядах «Джамаата» находились также добровольцы из Дагестана и других север окавказских республик, вдохновлённые идеей войны за веру. За время войны в него влилось и немало чеченцев, привлечённых не только религиозными, но и материальными соображениями: члены «Джамаата», получавшего финансовую помощь из зарубежных мусульманских источников, были лучше вооружены и экипированы, чем обычные ополченцы. Бойцы «Джамаата» без колебаний выбирали боевые позиции на кладбищах, в том числе возле могил святых шейхов, демонстрируя чисто ваххабитское отношение к святыням чеченского народного ислама.

В чеченском обществе было сильно недовольство деятельностью ваххабитов, бесцеремонно навязывавших населению своё видение исламского порядка. Шариатские гвардейцы запрещали свадьбы, молодёжные вечеринки, танцы и пение, не говоря уже об употреблении алкогольных напитков. Эта практика не могла не вызвать общего раздражения, тем более что зачастую «ревнители ислама» проявляли откровенное лицемерие, за взятки освобождая от палочного наказания торговцев водкой.

Ваххабитам покровительствовали влиятельные чеченские политики, среди которых были как откровенные оппоненты Масхадова (например, экс-президент

Яндарбиев), так и члены его кабинета — министр иностранных дел Мовлади Удугов и первый вице-премьер Шамиль Басаев.

В 1997 г. в Чечне возникло много новых партий и общественных объединений, часть которых ориентировалась на радикальный ислам как идеологию государственного строительства и превращения Чечни в авангард борьбы за «полное освобождение Кавказа» от России. К таковым относились, прежде всего, движение «Исламская нация», созданное Удуговым, и «Общественно-Политический Союз Кавказской Конфедерации», основанный Яндарбиевым. Лидеры обоих движений поддерживали тесные контакты с дагестанскими ваххабитами.

Ваххабиты Чечни эпохи второй чеченской войны группировались вокруг Высшего Маджлисуля — шуры моджахедов, бывшего Совета полевых командиров, созданного после первой чеченской войны и в 1998 г. ставшего шурой. Амиром шуры являлся Шамиль Басаев, а при шуре действовал шариатский суд. В состав Шуры входили полевые командиры Ш. Бараев, В. Арсанов, З. Яндарбиев, М. Удугов и др.

У большинства чеченского населения и исламского духовенства ваххабизм со временем стал вызывать всё большее неприятие, а традиционный ислам стал всё больше сопротивляться давлению ваххабизма. В этом отношении весьма показательна эволюция взглядов Ахмада Кадырова. Ахмад-хаджи Кадыров был избран муфтием Чечни летом 1995 г. В то время он был сторонником джихада против России и считался человеком близким к Шамилю Басаеву, одно время он даже жил у отца Басаева в Ведено. Впоследствии Басаев и Кадыров стали противниками, так как Басаев примкнул к ваххабитам. В 1997—1999 гг. против Кадырова было совершено несколько покушений, так как он — последовательный каддит — рекомендовал себя как жёсткий противник ваххабизма. В конце августа 1999 г., после провала джихада в Дагестане, Кадыров потребовал от президента республики Масхадова принятия трёх указов: о выдворении из Чечни всех пропагандистов фундаментализма во главе с Хаттабом, о запрете ваххабизма на территории Чечни и о разжаловании Шамиля Басаева и предании его суду. Однако Масхадов не пошёл на это и, напротив, после начала второй чеченской войны издал указ об отставке Кадырова за отказ объявить джихад России. Осенью 1999 г. Кадыров стал сотрудничать с федералами и был приговорён к смертной казни Асланом Масхадовым. «Предыдущая война была за идею независимости, и я поддержал её», — сообщил муфтий. Однако после окончания войны «народ не получил того, что ожидал», поскольку «ничего не делалось для народа».

12 июня 2000 г. Ахмад Кадыров был назначен В. Путиным главой администрации Чечни. 22 августа 2000 г., в связи с этим, новым муфтием был избран Ахмад-хаджи Шамаев — единомышленник и правая рука Ахмада Кадырова, бывший раис-имамом (районным имамом) Шатойского района.

Когда в 2000 г. территория Чечни вновь оказалась под контролем российских властей, традиционный ислам начал возрождаться. Мусульманское духовенство в районах, которые стали контролироваться федеральными силами, выступает за гармоничное сочетание исламских законов и адата. Следуя позиции муфтия Ахмада Кадырова, а затем и Шамаева, имамы видят возрождение ислама в Чечне в суфийской традиции и в искоренении ваххабизма.

Мусульманское духовенство Чечни по сути дела продолжает политику, начатую президентом Дудаевым, и выступает за тесное сотрудничество власти и ислама.

От федерального руководства чеченские лидеры требуют уступок в применении норм шариата наравне с российским законодательством. Шариат, по мнению членов правительства Кадырова, может применяться в области семейного и гражданского права, исключая уголовное. Традиционалистское понимание ислама у Кадырова не предполагает буквального осуществления шариата, как этого требуют ваххабиты. Продолжая линию Кадырова, Ахмад Шамаев считает, что из-за ваххабитов надолго испорчены отношения Чечни с Дагестаном. Муфтий официально извинился перед народом Дагестана за события 1999 г. Недоверие между русскими и чеченцами муфтий надеется восстановить постройкой в Грозном церкви и мечети рядом друг с другом¹.

Экстремальные обстоятельства жизни в условиях перманентного вооружённого конфликта, постоянное существование под страхом смерти естественно привели к радикализации, политизации и упрощению исламской идеологии в Чечне. По существу, у чеченцев выбор небольшой: традиционный ислам или ваххабизм. Других влиятельных идеологий нет. Но вооружённый конфликт когда-нибудь кончится. Тогда те духовные и интеллектуальные ответы на вызовы времени, которые сейчас можно встретить в Дагестане и других республиках Северного Кавказа, неизбежно появятся и в головах некоторых чеченцев.

В сравнении с Дагестаном и Чечнёй другие республики Северного Кавказа, народы которых традиционно исповедуют ислам, — Кабардино-Балкария, Карачаево-Черкесия и Адыгея — имеют ряд существенных отличий, одна из главных причин которых заключается в исторически более позднем проникновении ислама в этот регион и более ранних и более глубоких связях с Россией. У коренных народов этих республик общий уровень исламской религиозности значительно ниже, чем у чеченцев и дагестанцев. Зато гораздо большее значение в духовной жизни имеют «народные», доисламские традиции и представления. Это, пожалуй, наиболее принципиальное отличие народов запада Северного Кавказа от народов восточной части региона.

¹ Благовест-инфо. 2001. 30 янв. — 5 февр. № 5.

В обычаях и религиозных представлениях черкесов и абазинов заметна сохранность язычества (например, поклонение Священному Эльбрусу, верховному богу Тха, жертвоприношения некоторым языческим богам). Ведущий специалист по культуре и мировоззрению черкесов профессор Ибрагим Калмыков в интервью 23.10.98 г. сказал нам, что «среди черкесской и абазинской молодёжи в последнее десятилетие наблюдается большой рост интереса к языческому, чем к исламскому наследию народа. До сих пор, однако, этот рост не привёл к возникновению каких-либо форм организованного возрождения языческой религии и носит исключительно культурный характер». Особую «парарелигиозную» роль играет для черкесов отношение к своду национального этикета «хабзэ», имеющего в основном языческое происхождение. Калмыков отмечает: «для черкесов объединяющая сила — в хабзэ, ислам — лишь приложение. У нас большим уважением пользуются старейшины, а не имамы. Хасэ (Совет старейшин), являющийся традиционной формой местного самоуправления, решает у нас все вопросы. Имамов в хасэ часто вообще не приглашают. Имамы у нас в основном занимаются похоронами».

Тюркские народы Карачаево-Черкесии — карачаевцы и ногайцы — также сохранили некоторые языческие верования, пережитки тенгрианства и близкий к черкесам этикет. Однако у тюрков мусульманская религия укоренилась сильнее, исламское возрождение в основном происходит в их среде, а этикет и пережитки язычества играют меньшую роль.

Очень сходно в этом отношении и мировоззрение кабардинцев с балкарцами. Среди этих народов ислам также подвержен сильному влиянию местных верований и традиций, а мусульманские обряды тесно переплетаются с народными. Важнейшую роль до настоящего времени в жизни кабардинцев играют народные традиции и обычаи — «адаты», выполняющие роль своего рода «парарелигии». В первую очередь это адыгский кодекс морали и чести «адыгэ-хабзэ», имеющий в основном языческое происхождение. Во многих случаях этот кодекс считается важнее мусульманских обычаев и шариата. В этой системе этических норм важное место занимают традиции почитания старших («власть старшего равна власти Бога»), культ предков, воинская доблесть («из адыгского воина так же трудно сделать муллу, как из турецкого муллы — воина»), почитание гостя, культ семьи, а также обряды, связанные с пищей («пища важнее Корана»). В сёлах древние народные обычаи сохранялись на протяжении всех лет советской власти и заметно усилились в последние годы. Единственным обрядом, в котором сильна мусульманская традиция, остаются похороны (хотя и этот обряд в определённой мере дополнен домусульманскими обычаями).

Доисламские верования оказывали и продолжают оказывать влияние на образ жизни кабардинцев. Для кабардинцев характерно одновременное почитание

языческих, христианских и мусульманских божеств (джиннов), при этом последние две категории, как правило, мифологизируются и приобретают определённые черты языческих культов. Язычество присутствует в адыгэ-хабзэ в виде постоянного обращения в призывах и клятвах к богу Тха.

Современный исследователь адыгской культуры Баразби Бгажноков — что называется, демократ «первой волны». В 1991 г. при его участии с главной площади Нальчика был убран памятник Ленину. В его представлении адыгская этика вовлекает в сферу своего влияния религиозное сознание и подчиняет его. Это явление актуально для всех периодов исторического развития адыгов-черкесов (кабардинцы — пятигорские черкесы). Адыгэ-хабзэ обладает столь большой социально-бытовой ролью в Кабарде и в других адыгейских регионах, что адыгство считается творением Бога. По мнению Бгажнокова, «в сознании основной массы черкесского населения — это способ бытия в мире, дарованный народу мусульманским Аллахом или языческо-христианским Тха, подобно тому как самим Создателем спускаются народам священные писания. Поэтому считается, что человек, не соблюдающий заповедей адыгства, навлекает на себя гнев самого Бога. Распространены суждения типа: „Когда наши души покинут тело и предстанут перед Аллахом, он спросит с упрёком: «Я даровал вам адыгагъэ, чтобы вы жили в соответствии с его законами, почему же вы пренебрегли моим даром?»“ Таким образом, адыгская этика сопоставима с непоколебимой национальной религией, которая лояльно и терпимо воспринимает мировые религии — ислам и христианство»¹.

У балкарского народа (тюрков по происхождению) также существует свой народный этикет — тауадэт (горный адат), который столь же тесно связан с исламом, как и у кабардинцев. Тауадэт практически полностью повторяет нормы адыгэ-хабзэ (многие исследователи полагают, что горный адат у балкарцев полностью заимствован у кабардинцев). В силу того, что тауадэт не является столь всеобъемлющей самостоятельной культурно-бытовой системой, как «адыгэ-хабзэ» у кабардинцев, ислам среди балкарцев более укоренён. В балкарских сёлах ислам ортодоксальней, чем в целом по Кабардино-Балкарии, а соблюдение всех чисто мусульманских предписаний более последовательное.

Ещё большую роль «народные традиции» играют в общественном сознании адыгейцев. Значение «хабзэ»-адыгства и магии прекрасно видно по публикациям, вышедшим в Майкопе после 1990 г. При практически полном отсутствии работ об исламе в Адыгее изданы десятки книг, брошюр, статей о «народной медицине», обычаях, «хабзэ»-адыгстве, повериях и сказаниях. В одной из таких работ², напри-

¹ Бгажноков Б. Х. Адыгская этика. Нальчик, 1999. С. 84.

² См.: Савб Р. Х. Мудрость адыгского этикета. Майкоп, 1995.

мер, утверждается, что свод моральных заповедей, которым руководствуются адыги, аналогичный библейскому Декалогу, содержится в устной традиции «хаб-зэ» (а не в исламе). Среди адыгейской интеллигенции в последнее время появились популяризаторы и пропагандисты адыгейского язычества во всей его полноте — с его мифологией и забытыми обрядами (Айдомир Зафесов и Нурбий Лафпоче из Гуманитарного института, писательница Эмилия Шеуджен), но до сих пор это движение не имеет своей организации. А попытки кодификации возможного будущего учения практически не предпринимаются.

Приверженность «народным обычаям» укрепляет национальное самосознание, но не приводит однозначно ни к ориентации на Запад, ни к ориентации на Восток. Сторонники «горских традиций» могут одновременно поносить «русский империализм», «экспансию ислама» и «западную бездуховность». Причём каждый из них может к чему-то из этого относиться терпимее, а к чему-то более непримиримо. Впрочем, носители «горского сознания» иногда определяют своё мировоззрение как «мост» между Востоком и Западом.

На общем фоне преобразований в сфере религиозной жизни мусульман Северного Кавказа за последнее десятилетие процесс исламизации кабардинского общества выглядит достаточно скромно: на начало 1997 г. в Кабардино-Балкарии было зарегистрировано 96 общин, в то время как в Дагестане — 1200.

Руководство ДУМ Кабардино-Балкарской республики во главе с Шафиком Пшихачевым является оплотом традиционного ислама с либеральным уклоном. Муфтий Пшихачев, назначенный в 1989 г. при содействии властей Кабардино-Балкарии, которые уже тогда возглавлял Валерий Коков, не является авторитарным лидером и позволяет внутри ДУМ максимальную свободу, которую ограничивают лишь предписания властей. Пшихачев, как и его заместитель Тахир Атамурзаев, придерживается либеральных взглядов на ислам, поддерживает внедрение европейских ценностей в мусульманское мировоззрение и считает себя единомышленником либерального муфтия Талгата Таджуддина. Мусульманские лидеры Кабардино-Балкарии называют себя патриотами России и выступают против введения норм шариата. Они считают, что шариатские нормы следует воспринимать «духовно», «символически». По выражению одного из руководителей ДУМ, «шариатское законодательство здесь никогда не получится; нам шариат не нужен, если будешь к этому призывать, то обманешь народ. В Мекке даже бесплатно не буду жить». Суфийская традиция, по словам заместителя муфтия Тахира Атамурзаева, является интеллектуальной традицией ислама, а суфизм имеет свои исторические корни в Кабарде. По словам Тахира Атамурзаева, суфийская традиция ещё почитается в сёлах среди стариков, в Кабарде суфийские шейхи из Дагестана до революции внесли в ислам особую философскую глубину. Лидеры Духовного управления надеются, что им удастся создать такую культурную

атмосферу, которая существовала в Кабарде до революции в среде кабардинской мусульманской интеллигенции, когда шариатское судопроизводство сочеталось с местными традициями, а ислам считался самым мягким, веротерпимым и лояльным по отношению к России на Северном Кавказе.

Основным направлением политики исламских лидеров Кабардино-Балкарии в начале 90-х гг. было развитие мусульманского образования и подготовка собственных преподавательских кадров в различных учебных заведениях, прежде всего на Ближнем Востоке. В «Программе возрождения адыгской культуры», представленной в 1992 г. Конгрессом кабардинского народа — ведущей организации кабардинского национального движения, предусматривалось ввести во всех учебных заведениях республики предмет «основы ислама» (дин хабзэ) в качестве обязательной дисциплины, а также сотрудничать с ДУМ КБ, «особенно в организации медресе и детских школ по изучению основ ислама». В 1991 г. в Нальчике открылась первая официальная школа-медресе, которая в 1993 г. была преобразована в Исламский институт. Широкую благотворительную поддержку институту оказала международная исламская организация «Спасение» (центр организации расположен в Саудовской Аравии). Большую поддержку развитию ислама в КБ оказывают арабские страны. Около сотни студентов из Кабардино-Балкарии проходили обучение в Саудовской Аравии (Университет Мохаммада бен Сауда), в Египте, Сирии, Иордании и Турции.

Однако всем этим инициативам либо не суждено было получить серьёзное развитие, либо они были законсервированы по инициативе светских властей. Главной причиной этого стала начавшаяся в 1994 г. первая чеченская война. Чеченский конфликт повлёк за собой поток беженцев из Чечни, в том числе и в Кабардино-Балкарию. Основной проблемой властей стали ваххабиты, под которым подразумеваются экстремисты-мусульмане, призывающие к войне против России и к установлению исламского государства в республиках Северного Кавказа.

Даже развитие традиционного ислама стало вызывать у представителей власти опасения. Несмотря на то, что ваххабиты вызвали раздражение, если не сказать ненависть, у мусульман, принимающих адат, ислам, связанный с народными традициями, был поставлен под жёсткий контроль республиканского руководства. В конце 90-х гг. подозрения властей в «ваххабизме» вызвал Исламский институт, и он был закрыт «на переаттестацию». Занятия в институте, несмотря ни на что, были продолжены, а руководство ДУМ надеется вновь получить лицензию на преподавание.

В 1992 г. началась разработка проекта по строительству в Нальчике крупного общественно-религиозного центра, где предполагалось разместить ДУМ КБ, молельный зал на полторы тысячи мест, зал бракосочетаний, конференц-зал,

библиотеку, книгохранилище, типографию (архитектор — Заур Матуев). В 1994 г. мусульмане республики с участием президента В. Кокова, представителей общественных организаций, районных и городских органов власти заложили первый камень этого религиозного центра. Во время проведённого в республике марафона были собраны значительные средства на джума-мечеть (соборную мечеть), однако собранные деньги исчезли (как объясняют руководители ДУМ — сгорели в банке). Власти сочли, что внушительный исламский центр в городе не нужен, и выделили мусульманам под мечеть бывший кинотеатр на окраине города.

Общественная активность мусульман 90-х гг. была также поставлена под контроль властей. Опасения вызвала поддержка, которую мусульманским общинам оказывали арабские организации, аккредитованные в республике: «Спасение», Всемирная ассамблея исламской молодёжи «ан-Надва» и другие. При содействии Саудовской Аравии в Нальчике создан Центр исламской молодёжи, организовано отделение Международной организации по спасению ислама — «Дагуат». Деятельность «Дагуат» координировалась ДУМ и Советом раис-имамов КБР. В 2000 г. по распоряжению властей все исламские центры, за исключением исламских компьютерных курсов, были закрыты. Любая деятельность мусульман стала легальной только в рамках ДУМ.

В свою очередь, административная политика ДУМ находится под полным контролем властей республики, которые стремятся сделать ДУМ органом, полностью контролирующим все мусульманские общины в Кабардино-Балкарии. Выборность имамов в общинах строго регламентирована — избранный членами джаамата (общины) имам должен пройти утверждение у раис-имам (районного имам) и получить аттестацию в Духовном управлении, где для этого существует специальная комиссия.

В послании президента Кокова в начале 2001 г. в абзаце, посвящённом религии, провозглашается основной принцип: «Важной приметой перемен в жизни республики стало становление новой модели отношений между религиозными организациями и государством. В республике нет и не должно быть места крайним течениям ни в исламе, ни в православии, ни в других конфессиях. В Кабардино-Балкарии не было и не будет места религиозному, да и иному экстремизму»¹.

Отношение правящей советской по происхождению элиты к исламу, без сомнения, отражает не только её взгляды, но и взгляды многочисленного секуляризованного городского населения, испытывающего страх перед перспективой исламизации республики.

Однако и в Кабардино-Балкарии возникло радикальное протестное мусульманское движение. Жёсткая политика президента Кокова в отношении мусуль-

¹ Газета юга. 2001. 1 февр. № 5.

манской активности и либеральная позиция ДУМ, руководство которого ратует за интеллектуальный ислам «без джихада и шариата», всё более раздражает молодых мусульман-неофитов, выступающих за «чистый ислам». В оппозиции ДУМ Кабардино-Балкарии стоят молодёжные мусульманские общины, состоящие, в основном, из неофитов. Для них истинная вера — это чистый ислам, без примесей народных обычаев и суфийской традиции. Шариат является нормой мусульманской жизни, идеалом, который, по возможности, нужно достичь. Лидеры оппозиции официально состоят в ДУМ. Неформальным лидером оппозиции является имам-хатыб мечети в Вольном Ауле (около тысячи прихожан) — Муса Мукожев, ученик Ахмада-кади Ахтаева, одного из дагестанских учителей умеренного ваххабизма. Муса Мукожев до 2000 г. был главой закрытого властями исламского центра, который занимался изучением арабского языка и чтением Корана. Они обвиняют ДУМ в губительной, по их мнению, для ислама в республике лояльности властям, в том, что руководство муфтията не отстаивает интересы мусульман перед властями, а его руководство не придерживается ортодоксального ислама. По мнению оппозиции, исламские общественные организации были закрыты при попустительстве ДУМ, а средства, собранные верующими на строительство мечети, растворились среди чиновников и исламских лидеров республики.

Сторонники Мусы Мукожева считают, что ислам в Кабардино-Балкарии должен возрождаться с чистого листа. Если в Кабарде и была какая-то суфийская традиция, то её следует забыть, а местные народные традиции, связанные с адыгской этикой, не должны противоречить исламу, тем более, что, по мнению противников ДУМ, всё лучшее есть в чистом исламе. Применение ислама, по их словам, должно быть полным, но путём образовательного и культурного роста верующих. С точки зрения старосты центральной мечети в Нальчике Хызыра, власти, закрывая исламский центр и институт, относятся к мусульманам неуважительно — «сейчас они пренебрегают нами, а ведь будущее за исламом, и чтобы решить свои проблемы, они придут к нам». По его словам, пока что молодые мусульмане занимаются самообразованием при джамаатах (общинах), а «бывшие советские руководители отворачивают наших детей от религии с помощью массовой культуры».

Наиболее радикальные представители исламской молодёжи становятся потенциальными боевиками, выступающими за идею исламского государства — опасность ваххабизма и экстремизма в Кабардино-Балкарии связывается, в основном, с полулегальными общинами и с подпольными группами, которые возникают спонтанно в результате деятельности чеченских и ближневосточных проповедников «чистого ислама» и «священной войны» с «неверными» в России. По словам заместителя муфтия Тахира Атамурзаева, такого рода группы возникают обычно в мечетях, где ещё нет имама или имам является неопытным служителем.

В ДУМ полагают, что из таких общин рекрутируют добровольцев в Чечню на войну с федералами — муфтият потерял таким образом уже много образованных мусульман. По словам муфтия Пшихачева, в республике есть «подпольные эмиры, собирающиеся создавать халифат». «Это неформальные молодые люди, которые очень не любят слово „ваххабит“, но очень похожи на них». Наличие независимых исламских организаций вызывает беспокойство у муфтия¹.

Религиозная ситуация в Карачаево-Черкесии развивается по схожему с Кабардино-Балкарией сценарию. Духовное управление Карачаево-Черкесии и Ставропольского края (ДУМКЧИС) во главе с карачаевцем И. Бердиевым возникло в 1990 г. В идеологии ДУМКЧИС сочетается верность народным традициям и обычаям (адату), полное признание авторитета светских властей (республиканских и федеральных — «мы россияне»). Теоретически признаётся превосходство шариата над светским правом, но при этом утверждается практическая невозможность его внедрения в обозримом будущем.

ДУМКЧИС находится в теснейшей политической связи с властями республики. Власти финансируют созданный в 1993 г. при их участии Исламский институт имени Абу-Ханифа. Однако мусульманское диссидентское движение сильнее и радикальнее, чем в Кабардино-Балкарии.

Лидеры ДУМКЧИС и светские власти республики предпринимают многочисленные усилия, чтобы поставить под полный контроль жизнь исламских общин. В первую очередь антимиссионерская деятельность властей направлена против неофициальных исламских проповедников. Как заявил нам в интервью 23.10.98 г. ректор Исламского института Исмаил Бостанов, «мусульмане обязаны слепо повиноваться демократически избранному муфтию. Кто ему не повинуется — тот не мусульманин. Восставать против наших обычаев, родителей и властей — восставать против ислама».

С помощью правоохранительных органов республики руководство ДУМКЧИС преследует многочисленных религиозных диссидентов, выступающих против муфтия Бердиева. Мусульманское диссидентское движение в Карачаево-Черкесии зародилось в 1989 г. В первое время (до 1991 г.) наиболее ярким его проявлением была партия Исламского возрождения, созданная Ахмедом Биджи-улу (Мухаммадом Биджиевым). На основе этой партии он попытался создать независимый от ДУМКЧИС имамат Карачая.

30 ноября 1991 г. в Доме Советов Карачаевска состоялось собрание сторонников Биджиева, которое объявляется I Съездом мусульман Карачая. На съезде провозглашается Имамат Карачая во главе с М. Биджиевым. Власти дали решительный отпор притязаниям Биджиева на III Внеочередном Съезде мусульман

¹ См.: Титова Т. Кабардино-Балкария: регистрация продолжается // Кестонская служба новостей. 2000. 3 нояб.

Карачаево-Черкесии и Ставрополя 11 декабря 1991 г., на котором биджиевские мероприятия были раскритикованы и признаны незаконными. Биджиев был вынужден покинуть Карачаево-Черкессию. В республике у него осталась микроскопическая группа активных последователей.

Параллельно с деятельностью М. Биджиева и частично в сотрудничестве с ним с конца 90-х гг. осуществлялись и другие попытки организации структур, противостоящих ДУМКЧиС. Это, к примеру, оргкомитет мусульманских общин по строительству медресе в селе Учкенин или Совет Имамов Малокарачаевского района.

Власти Карачаево-Черкесии сумели быстро подавить эту первую, самую эмоциональную волну мусульманского диссидентства. Однако очаги сопротивления не исчезли. Главным таким очагом стала мусульманская община села Учкенин, которую возглавляет Рамазан Борлаков. Его сторонниками было захвачено здание медресе и сформирован преподавательский состав медресе из числа сторонников Борлакова, лидера организации «Мусульман джаамата». Борлаков, в отличие от Биджиева, постоянно лавирует в своих отношениях с властями, публично не ставит под сомнение авторитет ДУМКЧиС. Соответственно, и власти не принимают против него решительных действий, перемежая угрозы посулами. В частности, власти пошли навстречу Борлакову и аттестовали преподавателей не признанного ранее медресе.

В результате Борлаков стал номинальным лидером малоорганизованного и идейно разношерстного движения исламского диссидентства. На него оказывают влияние легальные и нелегальные миссионеры из Сирии, Иордании, Саудовской Аравии, а также лидеры националистических организаций карачаевцев, ногайцев. Среди оппозиционеров много людей, недовольных моральным разложением общества, беззаконием и произволом властей. Есть сторонники «очищения» ислама от народных обычаев и советских традиций. Известно о том, что возникали радикально-экстремистские группы, готовые к вооружённой борьбе с «неверными»¹. С 1999 г. в прессе стали появляться сведения о существовании в республике учебных лагерей для местных ваххабитов под руководством чеченских инструкторов. По сообщению «Известий» (2000. 12 сент.), в медресе селения Учкенин проходили обучение молодые люди, впоследствии обвинённые в организации террористических актов в Москве и Волгодонске. Формально медресе считалось

¹ «Доходило до того, что некоторые „борцы за чистоту ислама“ ратовали за насильственную исламизацию населения республики под угрозой смерти, распространялись видеофильмы, содержащие призывы к вооружённому джихаду, разжигающие русофобию... Известен случай, когда житель нашей республики под предлогом обучения в медресе прошёл курс военной подготовки. В его конспектах подробным образом излагалась техника ночного боя, ведение диверсионной работы, устройство боевого оружия» (Кратов Е. Ваххабизм в КЧР // День республики. Черкесск, 1998. 24 сент.).

мусульманским центром, финансирование которого осуществлялось из Турции через Азербайджан. После того как стало ясно, что медресе является центром подготовки террористов, оно было закрыто. В 2000 г. несколько ваххабитов из Карачая, прошедшие подготовку в Чечне, участвовали в организации нескольких террористических актов в Ставропольском крае и Карачаево-Черкесии.

Если среди дагестанских народов, глубоко укоренённых в мусульманской культуре, в последнее десятилетие успешно распространяется протестантизм, то ещё большего успеха протестантские миссии достигают в менее исламизированных Карачаево-Черкесии, Адыгее и, особенно, Кабардино-Балкарии. В 90-е гг. в этих республиках проповедовали миссионеры из других регионов России, Украины, стран Запада и Южной Кореи. К 2000 г. во всех этих республиках возникли общины и автономные группы баптистов, евангелистов, адвентистов и, особенно, пятидесятников, состоящие из представителей коренных горских народов. Теперь пасторы большинства этих общин — горцы и богослужение осуществляется на родных языках прихожан.

Среди мусульманского духовенства и рядовых верующих широко распространены антипротестантские настроения. Одной из ярких демонстраций этих настроений была реакция мусульман в мае 1998 г. на приезд в Карачаево-Черкесию норвежского проповедника — евангелиста Эдвардсена. Во время его визита во всех городах, куда он приезжал, были организованы антихристианские пикеты и демонстрации, имели место попытки сорвать его выступления. По всей республике распространялась листовка, в которой Запад обвинялся в многовековом заговоре против ислама (в листовке, в частности, говорилось: «...Эти гнусные крестоносцы хотят посредством разврата разрушить основы исламского общества... Пропагандистские организации христиан распространяют лживые сообщения о бессилии своих учреждений и провале своих планов. Их цель — обманом успокоить и словно гипнозом усыпить мусульман, чтобы они не выступали против христианской пропаганды... Сегодня и в нашей республике мы наблюдаем активизацию христианской пропаганды и некоторые результаты её пагубного воздействия. Нашу республику наводнила масса религиозной и особенно сектантской литературы. Эти книги и брошюры очень высокого качества полиграфии. В основном они засылаются к нам из Англии и США. Различные христианские секты активизировали свою деятельность, щедро финансируемые из Запада. Вся эта литература выпускается на языках почти всех традиционно исламских народностей Кавказа»). Перешедших в христианство горцев их близкие часто подвергают остракизму. В некоторых случаях обращённых в христианство родственники даже лишают погребения в родном селе. Тем не менее число горцев-протестантов постоянно растёт.

Как известно, мусульмане во всём мире очень редко переходят в христианство, поэтому востребованность протестантской проповеди горскими народами —

явление, отражающее уникальную духовную и культурную ситуацию сегодняшнего Северного Кавказа, находящегося в поисках собственной духовной идентичности. На фоне некоторых успехов протестантского миссионерства особенно заметно почти полное отсутствие обращения горцев в православие. Немногочисленные случаи перехода горцев в православие почти исключительно связаны со смешанными браками. Коренные народы Кавказа относятся к православию как к этнической религии русских и не воспринимают его в качестве возможного для себя духовного выбора. Духовное присутствие России в душах горцев в основном существует в форме российской светской культуры — как популярной, так и классической, привитой десятилетиями советской школы. Только один яркий пример — один умеренно фундаменталистски настроенный имам-карачаевец в разговоре с нами цитировал Толстого и Лермонтова («которые знали и уважали Кавказ») и наизусть декламировал большие стихотворные отрывки из Пушкина.

Народы Северного Кавказа сейчас переживают критический период переосмысления своих религиозных и исторических традиций. Внутри горского общества кристаллизуются конкурирующие друг с другом идеологические, духовные и культурные течения, которым трудно найти между собой взаимопонимание. Сейчас Северный Кавказ стоит перед принципиальным цивилизационным выбором пути своего развития.

ЯКУТИЯ ПЕРЕД РЕЛИГИОЗНЫМ ВЫБОРОМ: ШАМАНИЗМ ИЛИ ХРИСТИАНСТВО

Постсоветская религиозная ситуация в Якутии имеет больше всего аналогий с финно-угорскими республиками Поволжья — Марий-Эл и Удмуртией, а также с тюркской Чувашией. Во всех этих регионах России двумя основными религиями, борющимися за души граждан, в наши дни являются национальное язычество и православие. Однако якутская ситуация во многом гораздо более уникальна и многозначна. Народы Поволжья, сохранившие, в гораздо меньшей степени, языческое сознание, с XVII—XVIII вв. подвергались интенсивной русификации (а значит, и европеизации) и христианизации. Мировоззрение поволжских народов, даже тех его представителей, которые ныне считают себя язычниками, формировалось несколькими поколениями русской школы и многовековым влиянием христианства. Язычество сохранилось у них в форме фольклора и разнообразных обрывков древних верований. Единичные жрецы в Удмуртии и их несколько более многочисленные коллеги в Марий-Эл превратились скорее в организаторов мало понятных им самим праздников-обрядов, чем в хранителей полноценного дохристианского мировоззрения. Лидеры неоязыческого движения в этих республиках скорее реконструируют исчезнувшую идеологию на основе присущих им европейских (генетически христианских) понятий в ответ на существующее в обществе стремление к национальному возрождению, чем сохраняют и возрождают нечто уже существующее.

Не то в Якутии. Русские пришли в этот край намного позже. Первые немногочисленные отряды казаков стали строить в Якутии свои остроги (крепости) в конце XVII в. Реальное же освоение Якутии началось веком позже. Лишь с конца XVIII в. начинаются массовые крещения коренного населения. Однако подлинная христианизация якутского народа, связанная с именем святителя Иннокентия (Вениаминова), датируется ещё более поздним сроком — второй половиной XIX в. По инициативе и при участии епископа Иннокентия был осуществлён не только перевод Библии и некоторых богослужебных текстов на якутский язык; Иннокентий не побоялся использовать элементы языческих обрядов в богослужении, а имена собственные языческих богов — при переводе Писания.

Миссионерская и просветительская деятельность св. Иннокентия и его сподвижников принесла определённые плоды. Перед революцией существовали якутязычные приходы со священниками-якутами, часть якутского общества приняла православие, что определило её прорусскую культурную и политическую ориентацию. И всё же большинство якутов осталось язычниками или двоеверами с очень поверхностной и неглубокой христианской прививкой. Основой религиозности якутов перед революцией 1917 г. был шаманизм. Вера в добрых и злых духов, возможности перевоплощения, магическое лечение не только сохранялась, но даже до некоторой степени распространялась среди окружающих русских.

Бытовая религиозность якутов в первую очередь представляла собой веру в существование бесчисленного множества духов, существующих в окружающем предметном мире. Якут чувствовал присутствие духов в животных, деревьях, реках и ручьях, горах и долинах. Не меньшее влияние, по убеждению якутов, имели духи умерших. Помимо этого, они считали, что существуют общие абстрактные духи — огня, воды, рода, — которые как бы вбирают местных духов — данного очага, данной реки.

В самосознании якутов важную роль играли представления об особом божественном происхождении якутского народа. Первые якуты — Саха Саарын Тойон и Сабый Баай Хотун, — согласно древним поверьям, были богами, спустившимися на землю с Верхнего Неба с высокой миссией создания народа Саха.

Вместе с тем у якутов были некоторые представления, которые интерпретируются современными неоязычниками как монотеизм. Речь идёт об имеющих общие корни в общетюркском религиозном мифе верованиях в верховного бога Солнца (огня) Айыы (Тангра). Однако повседневная религиозная практика уделяла этому верховному богу мало внимания. К началу XX в. образ Айыы у значительной части населения слился с представлениями о христианском Боге. Современные идеологи язычества утверждают, что у Айыы существовало особое жреческое сословие (аналог христианского духовенства) — «белые шаманы», которые были вытеснены православными священниками, но этнографы, изучавшие в конце XIX — начале XX вв. религиозную жизнь якутов, даже не упоминают об их существовании.

Сохранявшееся перед революцией язычество было народным, патриархальным и неорганизованным. Оно не имело своих идеологов и медленно отступало перед христианством и европейским просвещением.

Среди европейского населения в начале XX в. укоренённое религиозное православное население было представлено в основном казаками; большинство же были ссыльные, каторжники, люди, приехавшие на заработки, т. е. социальные группы, не предрасположенные к религиозной жизни. Среди ссыльных было много польских националистов, так что католицизм имеет в Якутии дореволюционные корни.

Революция резко прервала процесс христианизации края. Последний православный епископ Софроний был расстрелян в 1922 г., к концу 20-х гг. организованная легальная православная (и какая-либо другая христианская) религиозная жизнь прекратилась. После Второй Мировой войны властями был разрешён на всю громадную республику лишь один православный приход в г. Якутске, располагавшийся в перестроенной избе.

До горбачёвской перестройки этим приходом ограничивалась организованная легальная жизнь христианства в Якутии. Коммунистические власти непримимо относились не только к христианству, но и к любым формам религии, в том числе и к язычеству. Преследованиям подвергались шаманы и деятели национальной культуры, пропагандировавшие «национальные духовные ценности». Однако практически язычество было очень трудно искоренить — у него не было организации, не было общенациональных лидеров, не было издательств и печатной продукции. Устная передача знаний в семье, обряды, не требующие ни храмов, ни жрецов, ни особых священных предметов — что КГБ с этим делать? Образ жизни якутов также способствовал сохранению языческого мировоззрения — якуты в незначительной степени подверглись урбанизации и продолжали жить в маленьких посёлках среди дикой, суровой и чрезвычайно малонаселённой тайги (на севере республики — тундры).

Конечно, советская школа и вообще коммунистическая пропаганда в определённой степени подорвали языческое мировоззрение якутов — во многом было утеряно значение мифологии, шаманов стало очень мало, возник небольшой слой городских якутов, чуждых традиционным ценностям своего народа. И всё же православие, христианство было выкорчевано сильнее и глубже, чем язычество. К моменту крушения советского режима большинство якутов в религиозном плане пришли с редуцированным языческим мирозерцанием.

К середине 80-х гг. большинство населения Якутии (около 60%) составляли не якуты, а русские и обрусевшие представители других народов СССР. Громадное большинство из них приехало в республику на многочисленные стройки и шахты. Эти люди были оторваны от своих религиозных корней и в своём большинстве были (и остались) удручающе безрелигиозны. Другая важная особенность их сознания — даже во втором поколении они считают себя временными жителями республики: «ещё подзаработаем денег и уедем на юг». Отсюда их феноменальная пассивность в общественной, политической и религиозной жизни республики. Русские составляют большинство населения, но на общественной арене их почти не видно.

С самого начала религиозное возрождение в республике очень сильно зависело от якутской республиканской власти. Бессменный с конца 80-х гг. президент Якутии Михаил Николаев на редкость много, в сравнении с другими главами

субъектов федерации, уделяет внимания проблемам идеологии, «духовности», религии.

Официальная идеология нынешних якутских властей — это так называемая «культивизация», ускоренный подъём образования, науки и культуры якутского народа, который должен привести к превращению якутов в одну из наиболее цивилизованных наций мира. Мало где в России уделяется столько внимания системе образования и культурному строительству. Здесь делается всё, чтобы каждый молодой человек непременно получил полное среднее образование, затрачиваются огромные усилия на выбивание грантов для учёбы якутских студентов за границей, создаются новые музеи, культурные центры и т. д. и т. п.

В этом культивизаторском проекте якутских властей большое значение придаётся «духовности», религии. Стратегическая установка президента Николаева (вполне, надо сказать, находящаяся в традициях якутского двоеверия) заключается в стремлении возродить национальную традицию, культуру, фольклор и самосознание якутов и одновременно завершить прерванный революцией процесс обращения их в православие. При этом национальная «духовность» мыслится как светский компонент национальной идеологии, а православие — как её собственно религиозное выражение.

В соответствии с этим культивизаторским проектом правительство республики установило публичное проведение национальных праздников, в первую очередь, языческого Нового года — Ыһах; в учебных заведениях изучаются национальная мифология, календарь, «народные традиции». При этом власть искренне стремится придать этой деятельности светский, исключительно «культурный» характер.

С другой стороны, президент Николаев много сделал для возрождения православия в республике. Якутско-Вилюйская (позже переименованная в Якутско-Ленскую) епархия была восстановлена в 1993 г. (её первым епископом был назначен Герман...) по инициативе Николаева после его личного обращения к патриарху Алексию II. Своё особое расположение к православной церкви президент проявлял как практической помощью (Никольский кафедральный собор был полностью восстановлен из руин на республиканские средства), так и в публичной риторике. Он периодически встречался с патриархом в Москве, во время пасхальных и рождественских богослужений заезжал в собор на ночное богослужение и обращался к народу с амвона с поздравительным словом. Праздничные поздравления епископа Германа публиковались в правительственных газетах и транслировались по республиканскому телевидению.

Идеологические установки президента Николаева выражает организованная по его указу в 1996 г. Академия духовности, «государственно-общественная организация, созданная в целях возрождения и дальнейшего совершенствования

духовности многонационального народа Саха, сохранения и обогащения его самобытной культуры, наращивания его интеллектуального потенциала». Действительными членами Академии духовности стали ведущие представители якутской интеллигенции — писатели, художники, артисты, учёные-гуманитарии, а также епископ Герман.

В своей речи при открытии Академии президент Николаев так охарактеризовал её цели: «Стратегические цели Академии — возрождение и совершенствование духовности народов республики, сохранение и обогащение их самобытной культуры, наращивание их интеллектуального потенциала... Устремлённость в будущее должна вобрать в себя как составную часть уважительное отношение к нашей истории, к традициям и обычаям, накопленным народами за многовековую историю. Например, у народа Саха имеются уникальные ценности. Возьмите народный героический эпос — Олонхо. К сожалению, он в силу ряда известных причин мало изучен. Истоки национальной педагогики, варган, шаманизм, традиционная медицина также не случайно привлекают внимание учёных других стран.

Особую ценность составляет распространение веры, христианской религии на Севере. Миссия епископа Иннокентия (Вениаминова), появление церквей на Крайнем Севере, вплоть до Русской Америки, были явлениями, не имевшими аналогов в мире. Молитвы читались на якутском языке, первые книги на якутском языке были церковными изданиями. Вообще, распространение христианства на Северо-Востоке России имело громадное влияние на дальнейшую судьбу коренных народов. Истоки приобщения их к мировой культуре, к человеческой цивилизации уходят корнями именно в христианство...»¹ Однако последующее развитие событий как внутри Академии духовности, так и во всём якутском обществе показало, что достичь синтеза «национальной культуры и традиций» с православием вряд ли удастся.

В самой Академии фактически сложилось две фракции: с одной стороны, это два человека — епископ Герман и идеолог возвращения якутов к православию 90-летний писатель Суорун Омоллон. Православный Омоллон в своих многочисленных статьях и выступлениях даже более резко, чем русский епископ Герман, осуждает тягу своих соплеменников к язычеству, считая её тягой к первобытному варварству, и видит в христианстве единственно возможный путь к национальному возрождению: «...130 лет назад Якутия впервые обрела свой суверенитет, и это был духовный суверенитет. Именно тогда образовалась самостоятельная Якутская епархия благодаря многолетнему труду русского священника Иннокентия Вениаминова, сумевшего убедить царя и церковное начальство, что „Якутия — это

¹ Николаев М. Духовность — краеугольный камень в фундаменте новой Якутии // Вестник Академии духовности республики Саха (Якутия). 1996. № 1. С. 9.

особый мир“ . В ту пору мы стали в один ряд со всеми политически значимыми народами мира. Терять это завоевание сегодня — по меньшей мере легкомысленно...»¹

Находясь под патронажем национально ориентированных властей Якутии, сам епископ Герман во внутрицерковной политике изо всех сил стремится учитывать национальные интересы якутов. Он декларирует отказ от стремления к русификации православных якутов и ратует за сохранение языка и культуры коренных народов республики. Одна из основных его целей — введение богослужения на якутском языке. Он уже сделал первые шаги в этом направлении, переиздав Священное Писание, молитвослов и катехизис на якутском языке. Мало того, он проявляет большую осторожность, когда критикует шаманизм и язычество.

С другой стороны, все остальные 19 действительных членов Академии в лучшем случае равнодушны к православной церкви. Эти гуманитарии любят, изучают и воспевают национальные традиции и обычаи. Даже в том случае, если они не являются язычниками, душа у них лежит скорее к язычеству. Неудивительно, что они фактически саботируют православную составляющую стратегического идеологического плана президента. Как сказал нам в интервью 16.06.1999 г. президент Академии духовности Афанасий Осипов, «распространение христианства — обязанность епископа Германа. Мы ничего против не имеем. Проповедь — не наше дело, мы — художники, писатели, артисты — занимаемся национальной культурой».

Единственно, в чём члены Академии духовности нашли подлинное согласие, — это миссионерская деятельность религиозных меньшинств, в первую очередь протестантов, чью активность они постоянно призывают ограничить или запретить.

Однако у православия, да и у религиозной политики властей сразу после падения коммунизма появился гораздо более опасный противник, чем ориентированные на национальные традиции члены Академии духовности. Культуровизаторы, опирающиеся на ту немалую, но не преобладающую часть якутского народа, что ориентирована на европейские ценности, столкнулись, с одной стороны, с глухим сопротивлением патриархального сельского населения, а с другой — с открытым вызовом радикальных националистов-неоязычников. Начавшаяся быстрая модернизация и урбанизация якутского общества, распад социальных связей и традиционной морали неизбежно должны были породить почвенническую реакцию. Почвеннические настроения значительно усиливаются нынешним всероссийским социально-политическим и экономическим кризисом, отчуждением народа от институтов власти и господствующей идеологии.

¹ Омоллон С. Корневая культура и шаманизм // НГ-религии. 1999. 7 апр.

Ещё в середине 80-х гг. нынешние лидеры якутских язычников Лазарь Афанасьев, Иван Уххан (Николаев), Анатолий Павлов начали создавать свою идеологию и своё общественное движение, всесторонне противостоящее не только нынешней республиканской и российской власти, но и происходящей модернизации якутского общества в целом. На заре перестройки ведущий идеолог неоязыческого движения Афанасьев (филолог по образованию) пришёл к выводу о том, что бедственное состояние якутского народа есть результат нарушения глубинных связей между человеком и природой, результат потери якутами своей духовной идентичности. Преодолеть деградацию нации, по его мнению, можно лишь одним путём — возродив традиционный якутский образ жизни, мировоззрение и религиозную — языческую — систему ценностей. Афанасьев занялся «исследованием» (а фактически творческой реконструкцией) религиозных представлений своего народа. Результаты его работы нашли отражение в книге «Айыы уорэтэ» («Божественное учение»). Первые годы это сочинение, до сих пор не переведённое с якутского ни на один язык мира, распространялось среди националистически ориентированной якутской интеллигенции в машинописных копиях. Фактически этот труд стал вероучительной книгой якутского неоязычества. Афанасьев стремится вычленив в многочисленных языческих мифах и поверьях стройную монотеистическую систему и объявляет наиболее почитаемых и могучих богов якутского языческого пантеона ипостасями единого Бога-Творца (Айыы, или Тангра). Учение Айыы — это модернизированная якутская версия общетюркской языческой религии — тенгрианства.

Согласно учению Айыы, мир представляет собой систему из девяти небесных ярусов. На каждом небе есть свой пантеон богов и духов, а на самом верхнем — девятом небе пантеон возглавляет верховный бог-творец Айыы (Тангра). Человек же расположен в самом низу этой системы — на земле, над ним простирается первое небо. Таким образом, между человеком и Айыы, чаще всего предстающим в образе Солнца (огня), располагается девять небесных ярусов. От Айыы через эти небесные ярусы истекает жизненная сила, именуемая «Сюр». Сюр является той энергией, которая одушевляет человека, делает его человеком. Сам же человек трёхсоставен и после смерти распадается на три души. Душа-земля (тело) исчезает, душа-воздух (психический уровень) пребывает на одном из девяти небес в зависимости от добродетельности умершего, а душа-мать возвращается к Айыы. Иначе душа-мать называется «Кут». Кут — это та сердцевина человека, которую зажигает божественный Сюр. Это одновременно и «жизненная сила» в человеке, и его «образ Божий». Человек может потерять свой кут, он может быть похищен духами или злыми шаманами. На протяжении всей своей жизни якут боится потерять свой кут, необходимый ему и в земной, и в загробной жизни. Главная его духовная задача сводится к сохранению собственного кута. Духовное состояние

и благополучие живого человека, а также его посмертное состояние Афанасьев ставит в зависимость от того, в каком нравственном состоянии человек содержит свой кут. Он обращает внимание своего народа на непреходящие традиционные ценности и предлагает пути их достижения, сформулировав девять заповедей Айыы:

1. Не прелюбодействуй.
2. Почитай природу.
3. Приумножай своё хозяйство.
4. Не уничтожай (не убий).
5. Обрети свой талант.
6. Будь правдив.
7. Постигай истину (учись).
8. Храни свой кут.
9. Почитай заповеди Айыы.

Афанасьев и его единомышленники не только стремятся утвердить монотеизм, но и вырваться из круга шаманистских представлений, которые только и сохранились от всего язычества в сознании якутского народа. Они утверждают фактически сконструированную ими заново религию, которая «возвысит якутов духовно и морально», и запретили друг другу практиковать шаманизм. Они считают себя исполняющими обязанности «белых шаманов» (то есть жрецов Айыы). На своих собраниях неоязычники совершают общую молитву и приносят бескровную жертву.

Однако шаманистские представления — это реальная форма религиозности современных якутов. И поэтому неоязычники не могут просто отвергнуть шаманизм, их отношение к нему амбивалентно. Они пропагандируют своё учение, опираясь на шаманистские представления, не могут избавиться от гордости за соплеменников-шаманов, «владеющих невероятными психическими возможностями и достигающих феноменальных мистических озарений».

Шаман (строго говоря, «чёрный шаман») связан с силами смерти, уничтожения (в отличие от «белого шамана», связанного с творчеством и созиданием). Чёрный шаман способен управлять силами зла, использовать в своих интересах и отгонять их. Причём физическое тело человека, подверженное разрушению, в первую очередь доступно воздействию чёрного шамана. В основе представлений о механизмах воздействия шамана на организм человека находится понятие о некоем «белите», духовном поле, существующем вокруг всякого человека. Этот «белит» — некоторый аналог «биополя» экстрасенсов. Не случайно якутские неоязычники с гордостью утверждают, что «все достижения современной науки экстрасенсорики известны любому из нас с детства». Считается, что шаманы способны воздействовать на «белит», перемещать и красть его. Причём преследовать при этом они могут как добрые, так и злые цели. Мир чёрного шаманизма, в отличие от белого,

лишён духовного и нравственного начала, это некий мир тёмных, примитивных первичных духовных стихий.

В 1993 г. неоязычники создали и официально зарегистрировали неоязыческую религиозную организацию «Кут-Сюр». Формально в неё входит небольшое число идеологов-интеллектуалов, но им не без заметного успеха удаётся пропагандировать свои взгляды. При этом их основная цель — переориентировать широко распространённое и поддерживаемое властями движение за сохранение национальной культуры и традиций (которое власти стремятся сделать чисто светским движением) в религиозное русло.

В результате деятельности «Кут-Сюра» программы по изучению национальной культуры в средних школах стали приобретать языческую направленность. Кое-где директора школ поставили «пристройки Айыы» (по существу языческие часовни). Колледж культуры, готовящий директоров Домов культуры, фактически превратился в центр подготовки специалистов по проведению языческих обрядов, молений и праздников. Причём произошло это вполне сознательно. Директор колледжа Вильям Яковлев считает, что возрождает не фольклор (как это предписывает ему министерство культуры), а религию.

С начала 90-х гг. неоязычники добивались права построить в Якутске «Центр Айыы» — главного общенационального капища своего солнечного бога, власти препятствовали им в этом. В 1999 г. власти заложили на окраине Якутска «Три берёзы» якутский национальный культурный центр «Ысыах». Как сказал авторам статьи по этому поводу один из лидеров неоязычников И. Уххан, «мы ещё посмотрим — будет этот центр культурный или культовый».

Неоязыческое движение не ограничивается религиозными проблемами. Одновременно с «Кут-Сюр» была создана политическая партия «Саха кэскэлэ», которую возглавил ближайший сподвижник Афанасьева журналист Иван Уххан (Николаев). Программа этой партии предполагает превращение Якутии в национальную республику якутского народа, находящуюся с Россией в конфедеративных отношениях, и утверждение якутской языческой идентичности во всех сферах жизни, переориентации системы образования на национальные традиции, а экономики — на возрождение традиционных форм хозяйствования.

Неоязычники полны мессианского энтузиазма и веры в то, что им доступна первичная, незамутнённая истина, утерянная другими народами, но сохранившаяся в сознании якутов. Вот что сказал в одном из своих интервью один из лидеров якутских неоязычников Анатолий Павлов: «Двадцатый век был веком революционных, разрушительных религий — христианства и марксизма, утверждающих социальную обусловленность человека, его сознания. Сейчас эти религии-идеологии терпят крах. На смену им придёт экзистенциальная вера, вера, помогающая человеку в его самостоянии и самосовершенствовании. Человек с Марксом или

Христом в голове в тайге пропадёт, а с верой в Айыы — выживет. А ведь, по существу, в духовном плане человек — всегда в тайге. Жизнь и смерть, сохранение моральных основ и человечности — это те проблемы, о которых Марксу и Христу нечего сказать. Христианство и марксизм столетиями разрушали человека. Пора вернуться к незамутнённой истине, традиции, к доброй старине. Человек должен перестать чувствовать себя марионеткой социальных и экономических сил. Он должен ощутить себя, как в старину, одной из первооснов мироздания, таких, как вода, огонь, воздух. Такова его истинная природа. Именно эту правду мы несём сейчас своему народу и, может быть, принесём человечеству...»¹

Неоязычники — принципиальные противники западной цивилизации. Как сказал авторам этой статьи в интервью 14 июля 1999 г. Иван Уххан, «западные люди верят не в Бога, не в Христа, а в Цивилизацию, в комфорт, в прогресс, в социальный порядок. Вера в Христа быстро превращается в веру в доллар. Русские верят в то же самое, но у них это плохо получается... Идти западным путём — это значит неминуемо потерять душу, стать беспомощной игрушкой в руках внешних сил. Чем меньше будет христианства и западного влияния, тем лучше для якутов (а может быть, и для русских тоже)».

Всего лишь за шесть лет организованного существования неоязыческое движение достигло заметных успехов. В некоторых якутских деревнях растёт неприятие христианства (епископ Герман рассказывал нам, что в последние 2—3 года кое-где якуты отказываются слушать христианских миссионеров и даже не хотят впускать их в свои селения). В деревнях в русле возрождения национальных обрядов и праздников потихоньку возникают дома Айыы и юрты Айыы.

Численно «Кут-Сюр» почти не вырос, но как грибы после дождя возникали всё новые и новые организации, клубы и семинары якутского неоязычества.

Драматически развивалось политическое неоязыческое движение. Власти республики с самого начала его существования относятся к нему как к движению радикально-националистическому и поэтому опасному. И против него постоянно предпринимались два способа давления — с одной стороны, его пытались приручить, интегрировать во властные структуры, а с другой стороны — применялись прямые репрессии.

Неоднократно предпринимались попытки привлечь Л. Афанасьева и И. Уххана к сотрудничеству с Академией духовности по части развития национальной культуры. Уххан в 1993—1997 гг. был членом Консультативного совета при президенте, на заседаниях которого прославился резкостью своих высказываний. Было ещё несколько различных попыток приручить лидеров-язычников. Но они остались глухи к призывам влиться в якутский истеблишмент. Вместе с тем, властями неод-

¹ Филатов С., Щипков А. Якутия. Обретение кута // Дружба народов. 1998. № 2. С. 127—128.

нократно организовывались масштабные кампании в средствах массовой информации против распространения учения Айыы; Уххану и Афанасьеву представители власти угрожали всякого рода притеснениями, если они не смягчат своей позиции, некоторые их инициативы были запрещены.

В 1997 г. политика пряника была прекращена — осталась только политика кнута. В декабре 1996 г. состоялись выборы президента республики Якутия. Перед этими выборами президент М. Николаев встретился с активистами «Саха кэскэ́лэ», в соответствии со своей предвыборной стратегией стремясь заручиться поддержкой всех общественно значимых сил республики. На этой встрече (по словам Уххана, сказанным автору этой статьи в интервью, данном в июле 1999 г.) Николаев обещал поддержать некоторые принципиальные требования «Саха кэскэ́лэ», связанные с переориентацией образовательной и культурной политики на «национальные ценности», экологией и возрождением традиционных форм хозяйствования. После этого «Саха кэскэ́лэ» поддержала М. Николаева на выборах.

К середине 1997 г. Уххан и его единомышленники пришли к выводу о том, что переизбранный президент не выполняет своих обещаний. После этого они повсюду начали публично и крайне резко критиковать президента. Наибольший резонанс имела статья Уххана «Пёстрые думы о большом начальнике», в которой он фактически обвинил президента в предательстве своего народа.

На выборах в декабре 1997 г. в Иль-Тумен (парламент Якутии) неоязычники выступили как непримиримые противники существующей власти. Несколько их сторонников были избраны. Неоязычники после этого стали второй оппозиционной силой в парламенте после коммунистов.

После этого власти заняли обоюдонепримиримую позицию по отношению к «Саха кэскэ́лэ» и Кут-Сюр. Уххан был выведен из Консультативного совета при президенте, всякие контакты лидеров «Саха кэскэ́лэ» и Кут-Сюра с властями прекратились. Власти путём прямого запугивания спонсоров (по словам Уххана) довели газету «Сахада», органа «Саха кэскэ́лэ», до банкротства. Лазарь Афанасьев был понижен в Гуманитарном институте, где он работает, с должности заведующего лабораторией на должность технического работника. Лидеров неоязычников неоднократно вызывали в ФСБ, где советовали «угомониться».

В то же время «национальные», т. е. языческие ценности получают всё большее распространение в народе. В ответ на это власти, репрессируя наиболее принципиальное и радикальное крыло в лице «Саха кэскэ́лэ» и Кут-Сюр, всё больше идут навстречу неорганизованному и стихийному национальному движению. Практически прекращаются попытки приостановить распространение учения Айыы, власти идут на контакты с новыми, возникшими в 1997—1999 гг. неоязыческими организациями. В 1999 г. начато строительство центра национальной «духовности» «Ыһах» на окраине Якутска.

Меняется и отношение к православной церкви. И главная причина этого — очевидная слабость православной церкви, её неспособность добиться широкой поддержки в народе. К середине 1999 г. в громадной республике насчитывалось лишь 42 православных общины, которые окормляли 17 священников, причём только один из них был якутом. Финансирование церкви осуществлялось почти исключительно из республиканского и местных бюджетов или за счёт крупных предприятий (что почти всегда — результат давления властей). По сравнению со многими другими епархиями РПЦ Якутская — далеко не самая пассивная. Духовенство епархии и сам епископ много времени проводят в миссионерских поездках, много делается для привлечения якутов в Церковь, ведётся реальная благотворительная и катехизационная работа. Однако в сложных национально-политических условиях Якутии вся эта деятельность не оказалась достаточно эффективной. Православная церковь реально не стала серьёзной идеологической и общественной силой. В то же время епископ Герман постоянно, с точки зрения властей, «раскачивал лодку», обличая шаманистов и призывая власти ограничить (а ещё лучше запретить) деятельность протестантских и католических миссионеров. И это в то время, когда не только неоязычники, но и протестанты действуют гораздо успешнее, чем РПЦ. Число реально существующих протестантских общин превысило число общин православных. Пятидесятники организовали несколько приходов из якутов, в которых богослужение полностью совершается на якутском языке. Без какой-либо материальной поддержки со стороны государства по всей Якутии строятся протестантские молитвенные дома.

Численный рост католиков в Якутии не столь впечатляющ — в республике в 1999 г. функционирует всего два католических прихода, но у католиков весьма серьёзные качественные показатели: в католицизм перешли несколько уважаемых якутских интеллектуалов, а социальная работа католических приходов признаётся наиболее результативной даже властями республики. В приходах постоянно растёт доля якутов.

Тот факт, что якуты чаще принимают протестантизм и католичество, чем православие, сами они объясняют двумя причинами — тем, что «Православие больше связано с властью, чем с Богом», и тем, что «Православие слишком национально, это вера русских, в то время как протестантизм и католицизм — это вероисповедания для всех».

В изменившихся обстоятельствах изменилась и религиозная политика властей — президент где-то с 1997 г. начинает дистанцироваться от Православной церкви, в его риторике отсылки к православию почти исчезли, равно как и стали гораздо более редкими встречи с епископом Германом. Уменьшилась и материальная помощь церкви.

В Якутии в 90-е гг. не наблюдалось серьёзной дискриминации религиозных меньшинств. Но планы такие у властей были. В конце 1996 г. правительство готовило республиканский религиозный закон, который должен был значительно ограничить права религиозных меньшинств. Этот закон, правда, так и не был принят. В недрах правительственных кабинетов были подготовлены аналитические материалы о той «опасности», которую представляют для республики протестанты и католики. По существу, власти не имели принципиальной позиции по вопросу о свободе совести. К 1999 г. у них принципиальная позиция появилась — права религиозных меньшинств были признаны важным элементом политики и идеологии режима. Как сказал авторам этой статьи правительственный чиновник, ответственный за выработку религиозной политики секретарь Комиссии по религиозной политике при правительстве Якутии Александр Николаев (однофамилец президента): «Мы вообще не можем считать протестантов меньшинством, у них общин не меньше, чем у православных. Нынешних организованных язычников на всю республику не больше 500 человек, язычество для большинства якутов — это всё же только культура, и как к светской национальной культуре власть к нему и будет относиться; проправославных якутов много — сейчас крестят до 20% младенцев, но всё же пока что православие не стало религией якутов, политика безоглядной поддержки РПЦ была ошибкой. Народ сам решит, во что ему верить. Но в любом случае руководство республики постарается мобилизовать реально существующий моральный и духовный потенциал религиозных обществ на дело прогресса республики».

Десять лет постсоветского развития религиозной жизни Якутии, может быть, в миниатюре отразили то направление, в котором будет развиваться религиозная ситуация во всей России: от реставрации дореволюционной ситуации — к широкому плюрализму религиозной жизни; от попыток власти контролировать религиозную ситуацию и манипулировать ею — к признанию её автономности и неподотчётности властям.

ХАКАСИЯ. СГУСТОК РЕЛИГИОЗНЫХ ПРОБЛЕМ СИБИРИ

Религиозная жизнь Сибири — до сих пор мало понята, окутана мифами и пред-
рассудками. В отличие от США, основной поток российских пионеров, осваивав-
ших новые земли за Уральскими горами, был малорелигиозен — среди первых же
поселенцев было очень много ссыльных, а также людей опустившихся, социаль-
ных маргиналов. Чиновничество, попадавшее в Сибирь, обычно обладало более
низкой квалификацией и моральным уровнем. Путешественники и местные си-
бирские авторы, сохранившиеся документы рисуют гораздо более низкий уровень
религиозности и морали основной массы населения края в XVII—XIX вв.

По сравнению с Центральной Россией, одной из существенных черт религиоз-
ной жизни Сибири с начала её освоения до наших дней была слабость Православ-
ной церкви. Дело не только в малочисленности духовенства и чрезмерной обшир-
ности епархий. Исторические свидетельства пестрят сообщениями о крайне низ-
ком моральном, духовном и образовательном уровне духовенства. Подвижники
благочестия, монахи-аскеты и образованное духовенство за редким исключени-
ем не искали себе поприща в дальней холодной стране, предпочитая оставаться в
Европейской России — «Святой Руси», где каждый камень напоминал о христиан-
ском прошлом.

Но если православие в Сибири традиционно слабее, то религиозные дисси-
денты здесь всегда были многочисленны и тверды в вере. Вместе с потоком офи-
циальных переселенцев в Сибирь с самого начала устремлялись старообрядцы,
удинявшиеся в бескрайних просторах. Причём это были самые крепкие в вере
старообрядцы — при обнаружении их властями порой бросавшие обжитую землю,
налаженное хозяйство и вновь удалявшиеся на сотни километров в тайгу. При не-
возможности уйти в XVI—XVII вв. они порой шли на самоожжение. Сибирь облю-
бовали представители и других диссидентских течений — скопцы, молокане, а с
конца XIX в. в Сибири начинается бурный рост баптизма. Таким образом, крепкая
в вере Сибирь — это обычно Сибирь неправославная, диссидентская.

В представлении современных русских людей Сибирь — чисто «русская
земля», где представители нерусских национальностей и религий практически

отсутствуют. Москвичу или петербуржцу кажутся нелепыми разговоры о полиэтничности Сибири. Но в действительности в Сибири много нерусских.

Во-первых, это коренные народы Сибири — мусульмане-татары, а также представители разнообразных тюркских и северных народов, по религии — язычники, частично подвергнутые христианизации.

Во-вторых, это поляки и немцы. Поляков в большом количестве ссылала царская власть, так что по всей Сибири возникли крупные и процветающие католические приходы, перед революцией не было крупного сибирского города, в котором не существовало бы костёла. Основной поток немцев-ссыльных пришёлся на сталинские времена, когда была уничтожена Республика немцев Поволжья.

Все эти особенности религиозной жизни Сибири на протяжении столетий существовали под воздействием одного мощного фактора — произвола власти, жесточайших государственных репрессий, более суровых, чем в европейской России. Многочисленность бесправных ссыльных, постоянная миграция населения, громадный удельный вес в жизни края армии и карательных органов, меньшая просвещённость населения, коррупция и безответственность чиновничества привели к тому, что в Сибири не возникло даже зачатков гражданского общества, которые можно обнаружить в Европейской России. Система всеобщего произвола и коррупции затрагивала все стороны жизни сибиряков, в том числе и сферу религии. Например, один из лучших знатоков религиозной жизни XIX в. Николай Лесков приводит совершенно фантастические примеры религиозного принуждения (в том числе и принуждения формально православного населения к участию в церковных таинствах)¹. Большая жестокость полицейского произвола характерна для Сибири и в советское время, когда она стала краем лагерей, ссылки, закрытых военных производств.

Пожалуй, одно из мест, где особенности религиозной жизни Сибири проявлялись и проявляются ярче, рельефнее всего, — это Хакасия, небольшая южносибирская республика в составе России.

До присоединения территории нынешней Хакасии к России на её территории проживали родственные тюркские племена (до революции официально именовавшиеся минусинскими татарами), не принявшие ни ислама, ни христианства. Традиционным для хакасов (это название консолидирующиеся тюркские племена получили только в XX в.) было язычество с большой ролью шаманизма.

Территория нынешней Хакасии была присоединена к России в начале XVIII в. И с этого времени в край начинается проникновение двух потоков очень разных людей — во-первых, это были старообрядцы-беспоповцы, бежавшие от преследо-

¹ См.: Лесков Н. С. Сибирские картинки XVIII века // Лесков Н. С. Собрание сочинений в 12 т. Т. 12. М.: Правда, 1989. С. 126–133.

вания властей и селившиеся в самых труднодоступных местах, а во-вторых, «государевы люди» — казаки, чиновники, позднее крестьяне-переселенцы. Старообрядцы твёрдо хранили свою веру и держались замкнуто; не пытались обратить в христианство хакасов и обычно находили с ними *modus vivendi*. «Государевы люди» занимали лучшие земли, облагали хакасов податями и насильственно обращали в православие. Хакасии не повезло — в соседнем Алтае миссионерствовал просвещённый и гуманный архимандрит Макарий (Глухарёв), среди алтайцев он оставил не только добрую память как «пастырь добрый», но и традиции алтайского национального православия, у хакасов же православие исторически ассоциируется исключительно с насилием и русификацией.

Последнее, с участием полиции и войск, массовое крещение хакасов состоялось в июле 1876 г., после чего все они поголовно считались православными, хотя громадное большинство продолжало верить языческим богам и предаваться шаманским практикам.

В XIX в. в Хакасии появляются ссылки — поляки-католики, начинающие хлопотать об открытии костёла. Первым регионом в Сибири, где появились баптисты, была Хакасия, куда они были сосланы с Юга России в 70-е гг.

В начале XX в. это разношёрстное общество, привыкшее к произволу и изоляции по конфессиональным и этническим барьерам, вместе со всей Россией начало продвигаться к демократии, гражданскому обществу и правовым отношениям. 1917 г. отбросил его на столетия, загнал конфликты вглубь и усугубил бесправие меньшинств.

С приходом коммунистов к власти Хакасия, в соответствии с политикой поддержки национальных меньшинств, приобретает статус автономной республики. Несмотря на то, что хакасы в XX в. составляют незначительное меньшинство населения республики (сейчас их около 10%), автономный статус способствовал сохранению языка и самосознания хакасов.

Но не декоративная национальная хакасская власть определила жизнь новой республики в течение 70-летнего коммунистического владычества. Концентрационные лагеря, всевластие карательных органов, гигантские стройки (гидроэлектростанция, шахты, алюминиевый завод и т. д.), куда на работу ссылали немцев, украинцев, других подозрительных — вот что было главной реальностью края. В такой атмосфере политика тотальной атеизации осуществлялась с примерной последовательностью и жестокостью. Государственная религия — православие, привыкшее к опоре на полицию и чиновничество, без этих двух костылей быстро рухнуло — десятилетиями оно было представлено маленькой церквушкой на окраине Абакана, которую посещала кучка старушек.

Но с религиозными меньшинствами справиться не удалось. Многочисленные кампании против старообрядцев, аресты наставников, уничтожение деревень-об-

щин так и не погубили старообрядческую культуру в Сибири. Бассейн Енисея — Красноярский край, Хакасия, Алтай, Кемеровская область — стал тем регионом, где непокорные беспоповцы вновь и вновь уходили от советской власти в глубь лесов, оставляя насиженное хозяйство, создавали в непроходимых лесах скиты и деревни и жили своей налаженной общинной жизнью. В 70-е гг. популярный советский писатель-натуралист В. Песков нашёл одну такую уединённую семью-общину Лыковых. Он регулярно восторженно писал о её способности выживания, умудряясь ничего не сказать в своих многословных репортажах об их вере.

Ссылных немцев стремились полностью лишить своего национального и культурного лица, полностью растворить в «советском народе». Но всё советское время существовали общины немцев-протестантов и католиков, тайно собиравшиеся на молитвенные собрания. У них не было ни священников, ни книг, — часто, если не обычно, даже Библий. Молитвы и Писание они передавали по памяти. Несколько лет тому назад в глухой деревне Бородино умерла 90-летняя немка («матушка Франческа»), фактически всё советское время руководившая тайной католической общиной. Мало того, ссылки немцы-протестанты, работавшие на рудниках и стройках, стали наиболее бесстрашными активистами баптистских, адвентистских, пятидесятнических общин, в которых численно преобладали русские. В 70-е гг. Хакасия — а именно шахты Черногорска и стройки Саяногорска — стала одним из центров движения наиболее непокорных нелегальных пятидесятников и баптистов-инициативников. Аресты, разрушение домов, изъятие детей из семей религиозных диссидентов были обычной практикой. Именно в Черногорске жила семья пятидесятников Ващенко, сумевших в 1978 г. прорваться на территорию посольства США в Москве и в течение 5 лет проживавших в посольском здании, до тех пор, пока им не предоставили возможности выехать из России.

Не в лучшем положении было и коренное население республики — хакасы. Их языческие настроения преследовались с той же беспощадностью.

И вот коммунистический режим рухнул. Население Хакасии где-то в 1990 г. оказалось в условиях религиозной свободы. Униженные и подавленные верующие начали организовывать нормальную религиозную жизнь.

В начале 90-х гг. возникает национальное хакасское движение, имеющее свою ярко выраженную религиозную составляющую. Первой националистической организацией стала «Тун» («Возрождение»). «Тун» с первых дней своего существования проявил антиправославную, языческую направленность. Им были организованы первые «праздники», которые по существу представляли собой попытку возрождения общественных языческих молений — «Тун-пайрам». Декларировалась необходимость реанимации шаманизма. В начале 90-х гг. постепенно сложилось собственно языческое движение, которое в 1994 г. структурируется в зарегистрированное религиозное общество «Центр хакасского наследия —

общество традиционной религии хакасского шаманизма «Ах-Чаян». В этом обществе ведущую роль играют представители творческих союзов и гуманитарной интеллигенции. С самого начала деятельности «Ах-Чаян» в нём складываются три идейно принципиально различных течения, которые в будущем могут превратиться в самостоятельные религиозные общества:

1. Традиционный шаманизм. Лидеры этого общества — преподаватель Университета Татьяна Кобежегова и писатели Галина Казачинова и Вера Татарова. Своей целью это движение считает «возрождение традиционного мировоззрения хакасов». Ими реконструируются как религиозные практики шаманов и формы поклонения духам, так и национальный эпос, в котором ищут религиозную составляющую. Они стремятся восстановить шаманское целительство, проводят национальные праздники-моления (хакасский Новый год — «Челпаз», поклонение Солнцу, священной горе Цзых и т. д.). Восстанавливают заговоры, жертвоприношения духам и т. д. Вся религиозная деятельность связана с поклонением духам, они принципиально утверждают многобожие, безразличны к развёрнутым доктринальным схемам, враждебны христианству. В это движение вовлечено несколько тысяч человек.

2. «Молодые шаманы». Во главе этого движения стоят театральный режиссёр Валерий Чибачков, художник Татьяна Душина, преподаватель Университета Лариса Ажиганова. Это движение стремится синтезировать хакасский шаманизм «со всем мировым опытом оккультизма и мистицизма». У движения нет признанного лидера и сложившегося вероучения. Круг новошаманистских идей очень аморфен и эклектичен. Поэтому можно выделить лишь самые общие рамки их религиозных исканий. «Молодые шаманы» включают в свою мировоззренческую систему современную российскую и западную парапсихологию, экстрасенсорику и магию. Они ищут «общее с православным мистицизмом», активно взаимодействуют с рериховским движением. Ищут созвучные себе идеи в произведениях искусства («стихи Пушкина можно читать как священный текст»). Движение создано хакасами, но постепенно стало интернациональным: в нём участвуют русские и немцы. При этом «молодые шаманы» не отказывают в особой святости Хакасии-Шамбале и «всей посконной Сибири».

3. Бурханизм. Это движение одного харизматического лидера — общественного деятеля, этнографа, профессора Абаканского университета Виктора Батанаева. Батанаев и его пока что немногочисленные последователи отрицательно относятся к шаманизму, считают его низшей, примитивной формой религиозной жизни. Батанаев утверждает, что шаманизм в религиозных представлениях хакасов накладывался на более развитую национальную монотеистическую религию, больше всего имеющую общего с алтайским бурханизмом и древнетюркским тенгрианством. Батанаев называет эту религию «хакасским бурханизмом». «Бурха-

низм — традиционная религия хакасов, имеющая много общего с тенгрианством и существенные заимствования из тибетского ламаизма». Батанаев в настоящее время «реконструирует» бурханизм, который в будущем, по его мнению, будет иметь свою доктрину, храмы и жреческую организацию.

Постепенно воспрями и старообрядцы. После распада плано-распределительной системы хозяйствования старообрядческие деревни-общины постепенно вырываются вперёд по уровню благосостояния. На обширных пространствах Центральной Сибири начинают восстанавливаться регулярные человеческие и духовные связи между разбросанными на сотни километров старообрядческими деревнями. Растёт паломничество в таёжные скиты и к авторитетным наставникам. Хакасия — одна из областей этого ни на одной карте не обозначенного государства.

Протестанты также воспользовались воздухом свободы. Впрочем, первые 3—4 года горбачёвской свободы привели к некоторому ослаблению протестантизма — очень многие активные верующие — немцы, и не только немцы, эмигрировали из России. Но адвентисты и пятидесятники, баптисты разных направлений успели приступить к спокойному строительству своих молитвенных домов и к проповеди. Сложнее всего ситуация у немцев-лютеран. Разрозненные общинки, разбросанные по всей республике, принадлежат к братским общинам, традиций церковного лютеранства в Хакасии нет. С середины 90-х гг. республику стал обезживать красноярский пробст ЕЛЦ, гражданин Германии Рудольф Блюмке. Он пытается присоединить эти хакаские общины к своей церкви. Но из этого ничего не выходит. Богословский и мировоззренческий либерализм современного пастора из ФРГ отпугивает «верных заветам предков» хакаских немцев. Они предпочитают присоединяться к не единоплеменной, но более близкой им по духу ингерманландской лютеранской церкви. Лютеранство в Сибири вообще успешнее распространяется не немцами, а ингерманландской церковью (возродившейся после перестройки лютеранской церковью этнической группой финнов, проживающих в районе Петербурга) и Библейской лютеранской церковью (БЛЦ) (фактически русскими лютеранами, лидеры которых приняли лютеранство в Эстонии). В распространённом в Сибири броуновском протестантском и околупротестантском движении ингерманландское и БЛЦ привлекает и местных немцев, и финнов, и русских, и представителей коренных народов. Представитель БЛЦ — дьякон Павел Заякин (русский по национальности) в середине 90-х гг. создал лютеранскую миссию приблизительно в 200 км от Абакана в посёлке Туим. Эта миссия стала успешно развиваться, привлекая представителей всех национальностей, первые неопиты из этой общины поехали учиться на пасторов в одну из семинарий Миссури-Синода в США.

Другое, гораздо более вульгарное проявление религиозных исканий в русле протестантизма — возникновение и бурный рост церкви Прославления. Она

возникла в среде традиционных пятидесятников-неконформистов Черногорска. Мутации способствовало то, что многие традиционные пятидесятнические лидеры эмигрировали в начале перестройки. В начале 90-х гг. в пятидесятнических общинах Хакасии начали успешно проповедовать миссионеры-харизматы представители созданного в Упсале, Швеция, пастором Ульфом Экманом религиозного движения «Слово жизни». Одним из ответвлений этого движения и стала церковь Прославления. Вероучение церквей, вышедших из «Слова жизни» — «теология процветания» очень незатейливо: истинный христианин, член движения, должен быть богатым, здоровым и счастливым. Нам трудно не согласиться с оценкой, данной церкви Прославления одним из лидеров католической общины Абакана, уподобившего её «дешёвой конфетке — сладкой, но пустой».

Лидеры Прославления быстро приспособились к условиям постсоветской России: они рекрутируют новообращённых из среды новоиспечённых бизнесменов и успешно вмешиваются в выборные кампании, продвигая сочувствующих церкви кандидатов в местные и региональные органы власти. Прославленцы владеют одним из крупнейших в Сибири книжных магазинов. Прославление является организатором и собственником футбольной команды под названием «Реформация», которая обходится ей в 100 тыс. долларов ежегодно. Благодаря высоким гонорарам, за команду играют высокопрофессиональные футболисты, достаточно преданные своему спонсору, но вовсе не обязательно верующие. Церковное здание Прославления — современное, в западном стиле — находится в самом центре Абакана. Это одно из немногих мест в этом маленьком провинциальном городе, которое охраняется подозрительной и хорошо экипированной службой безопасности. Церковные руководители заявили нам, что они были вынуждены завести охрану после таинственного пожара в 1990 г.

Даже недоброжелатели Прославления вынуждены признать, что эта религиозная организация — одна из самых быстрорастущих в Хакасии. Община в Абакане является центром, из которого движение распространяется и направляется по всей Сибири (филиалы Прославления в других городах называются «Живая вода», «Живой родник», «Церковь завета» и др.), включая и соседнюю Тыву. Кроме того, Прославление успешно миссионерствует в соседней Монголии, из которой около дюжины детей ездят учиться в их две школы на территории Хакасии...

А что же православная церковь? Она пришла в Хакасию в начале XVII в. на руках чиновников, они её в 1917 г. из Хакасии вынесли, и они принесли её вновь в 1995 г. В 1994 г. премьер-министр Хакасии А. Смирнов и председатель Собрания депутатов, фактически исполнявший роль главы исполнительной власти, Штыгашев обратились к патриарху Алексию II с просьбой об образовании епархии в Хакасии. В 1995 г. после переговоров Штыгашева с патриархом была образована

епархия, возглавлять которую был назначен епископ Викентий (Морарь). Владыка Викентий — один из наиболее открытых, деятельных и известных своей праведностью епископов РПЦ.

Уже после своего епископства в Хакасии, когда он был переведён на екатеринбургскую кафедру, Викентий смог на Урале сделать очень многое для развития православия. Однако 4 года его епископства в Хакасии не дали богатых плодов. Владыка Викентий сумел установить тесные связи с властями республики, а также с Олегом Дерипаской — главой богатейшей компании в епархии — «Русский алюминий». Дерипаска обеспечил финансирование строительства нескольких великолепных храмов, в том числе собора в Абакане. Но привлечь людей в церковь, подготовить авторитетное духовенство в Хакасии Викентий не смог. Связь церкви с властью и «Русским алюминием» возможно даже помешала жителям этой южносибирской республики преодолеть традиционное для многих сибиряков представление о РПЦ как о церкви казённой, далёкой от конкретного человека.

Среди духовенства епархии есть несколько активных уважаемых священников, заботящихся о духовном окормлении и просвещении народа, но это не меняет сути ситуации — РПЦ вернулась в Хакасию в качестве официальной структуры, больше связанной с чиновничеством и крупным капиталом, а не народом.

С 1996 г. безграничная религиозная свобода начинает сокращаться — власти начинают выдавливать иностранных миссионеров. Но это был только первый раскат грома. В 1997 г. принятие репрессивного федерального закона о религии качественно меняет ситуацию. И в Хакасии, и по всей Сибири религиозные меньшинства увидели в нём начало новой волны репрессий. Атмосфера страха и ненависти охватила и старообрядцев, и католиков, и язычников, и протестантов. Баптисты-инициативники вновь говорят о том, что они готовы пострадать за Христа от власти и казённой церкви («вот только построенных церквей жалко»).

Во властных кабинетах Абакана были подготовлены списки желательных («традиционных») и нежелательных церквей. Интересно, что в число «традиционных» в этих списках попадают не только православие, ислам и иудаизм, но и прочно укоренившиеся в Хакасии пятидесятники и иеговисты. Попали в них и католики с лютеранами. Но с важным дополнением — к этим религиям имеют право принадлежать только немцы и поляки.

Первые шаги по «наведению порядка в духовной сфере» были предприняты против церкви Прославления. В январе 1998 г. местный чиновник, ответственный за отношения с религиозными организациями («уполномоченный») в радиоинтервью назвал церковь Прославления «одной из деструктивных и тоталитарных сект», «превращающей людей в биороботов». После этого утверждения он философски

добавил, что подобные движения проникают в Россию из «Америки — сточной канавы, куда с самого начала стекался всякий сброд, обеспечивший развитие протестантизма и всяческих нетрадиционных религий». Столкнувшись с целенаправленными действиями властей, направленными на раздувание ксенофобии, руководители Прославления не афишируют свою принадлежность движению «Слово жизни» (которое базируется в Скандинавии, а не в Америке). Вместо этого они рекламируют своего абаканского лидера, который, по их утверждениям, был нелегальным пастором и подвергался преследованиям при коммунистах (критики подвергают сомнению эти утверждения).

Руководители церкви были не на шутку обеспокоены новым Законом о свободе совести, так как согласно ему Прославление на 10 лет может лишиться многих юридических прав. Избегнуть этого она могла, став частью «общероссийской религиозной централизованной организации». Поэтому прославленцы вступили в один из российских союзов пятидесятников. В то же самое время они похваляются своими связями (истинными и мнимыми) среди политиков и бизнесменов (противники прославленцев обвиняют их в том, что они подкупают чиновников взятками и поездками за рубеж), благодаря которым надеются избежать санкций.

Прославление активно участвует в политическом процессе. В частности, чтобы избежать неприятностей (российское законодательство запрещает религиозным организациям заниматься политикой), церковь зарегистрировала свою газету «Прославление» как независимое издание. Эта газета открыто агитировала голосовать за определённых кандидатов на всех проходящих выборах, в частности за Б. Ельцина. Однако политическое лоббирование до последнего времени не спасало Прославление от преследований. Несмотря на энергичную поддержку, оказанную мэру Абакана на выборах, в феврале 1998 г. городская прокуратура столицы Хакасии потребовала, в соответствии с буквой нового закона, закрытия Библейской школы Прославления, а также прекращения благотворительных и евангелизаторских программ в государственных учреждениях, таких, например, как дома престарелых.

Одной из первых жертв нового закона стала Церковь Прославления, но главный удар ждал мирных лютеран. Преследования обрушились на миссию дьякона Павла Заякина после того, как группа лютеранских пасторов из США посетила его миссию в Туиме в конце 1996 г. Вскоре после этого визита Заякина и его прихожан стали посещать сотрудники правоохранительных органов — местной милиции и ФСБ. Они расспрашивали членов общины об иностранных связях и религиозных взглядах, стремясь выяснить подлинность их лютеранского вероисповедания. Сотрудники ФСБ высказывали подозрение, что миссия могла заниматься шпионажем. Это предположение было абсолютно абсурдно: город никогда, даже во времена «холодной войны» не был закрыт для иностранцев, а единственное

промышленное предприятие Туима — фабрика цветных металлов к моменту приезда американцев была закрыта более года. Очевидно, что чиновники, недовольные существованием лютеранской миссии, рассчитывали запугать членов общины, оказывая на них давление визитами милиционеров в частные жилища и распространяя слухи о «шпионах».

Лютеранская миссия Заякина была зарегистрирована в 1996 г., когда действовал Закон о свободе совести 1990 г. Согласно этому закону для создания «религиозного объединения» необходимо заявление не менее 10 взрослых граждан с просьбой о регистрации. Закон не требовал, чтобы все 10 заявителей («учредителей религиозного объединения») были крещёнными и прошедшими конфирмацию в данной церкви её полными в каноническом смысле членами: тогдашний закон гарантировал нейтралитет государства в экклесиологических вопросах. Естественно, что в тексте закона не использовались такие термины, как «крещение» и «конфирмация». Словесное выражение принципиального нейтралитета государства выражено в статье 17: «Религиозное объединение — добровольное объединение граждан, образованное в целях совместного исповедания и распространения веры». Таким образом, новообращённый, который ещё проходит духовную подготовку к сознательному членству и участию в церковных таинствах, мог стать одним из «учредителей». Республиканские власти, однако, по-своему и очень вольно интерпретировали закон. Уполномоченный стал утверждать, что человек, когда-либо крещённый не в лютеранстве, а в любой другой конфессии, не может быть «по Закону» учредителем лютеранской миссии Заякина, даже если он прочитал и подписал приходской Устав, чётко поняв, что он лютеранский. Посылая офицеров ФСБ знакомиться с паствой Заякина, власти добились того, что двое из десяти учредителей отозвали свои подписи. Заякин заменил этих двоих другими учредителями, но власти настаивали, что теперь уже поздно исправлять «некорректную» регистрацию миссии. Его единственный выход, было заявлено Заякину, — это обратиться за новой регистрацией по более жёсткому закону 1997 года.

Если бы такая логика в интерпретации закона властями распространилась достаточно широко, она могла бы стать эффективным средством против всякой религиозной организации, которой случится оказаться в опале. В любой момент власти могут послать офицеров ФСБ в дома верующих, чтобы спросить о документах, которые они подписывали годы или месяцы до этого. В стране, где граждан ещё легко запугать, простой страх подобных посещений заставит верующих покориться диктату властей, недовольных деятельностью или самим фактом существования какого-либо «религиозного объединения»...

В 1997 г. началась жестокая двухлетняя юридическая борьба хакасских лютеран за существование. Тогда складывалось впечатление, что Хакасия, как и вся Россия, вновь готовится повторить опыт подавления религиозной свободы,

государственной церкви и, рано или поздно, дискредитации и свержения такой власти и такой церкви. На все попытки властей республики — прокуратуры, ФСБ, «уполномоченного» — снять общину с регистрации, на принимаемые в угоду им судебные решения пастор Заякин подавал всё новые и новые апелляции. Дело дошло до Верховного Суда России, который поддержал права хакасских лютеран¹. Дело общины пастора Заякина было для всей России одним из самых громких и скандальных в 1997—1998 гг., когда в русле кампании, развязанной в связи с принятием и претворением в жизнь религиозного закона 1997 г. была предпринята серьёзная попытка ограничить свободу совести в России. Эта кампания, как известно, захлебнулась². Вместе с ней не удалась и попытка поставить вне закона хакасских лютеран. Медленно и трудно, с периодическими рецидивами прошлого и в Хакасии, и в Сибири, и по всей России утверждаются принципы законности и прав человека.

¹ Lunkin R. Lutherans win latest round in Khakassia // Keston News Service. 1999. № 2. Febr.

² Titova T., Lunkin R. Khakassia Lutherans win court victory, but expect further battles // Keston News Service. 1998. № 10. Nov.—Dec.

РЕЛИГИЯ В ТЫВЕ¹

До Тывы можно добраться на автомобиле по дороге, проходящей через южную часть Красноярского края. Надо пересечь Саяны, которые в июне ещё покрыты снегом, и спуститься к пограничной избушке. В этом месте природа меняется: вы попадаете в широкую зелёную степь, вдали видны горные хребты, уходящие в Монголию. В Тыву можно попасть только по этой дороге. Это дальний уголок Российской Федерации. Здесь нет железных дорог, только два или три самолета в неделю прилетают из Красноярска в столицу Тывы Кызыл. Тыва была одной из последних республик, включённых в Советский Союз. Это произошло в 1944 году. Это бедный регион, ставший еще беднее за годы перестройки. За последнее десятилетие заводы опустели и вышли из строя от бездействия, совхозы пришли в упадок. Многие русские уезжают; из 300 000 жителей две трети тывинцы. В Кызыле русские составляют только 17% населения.

Отдаленность и позднее включение в состав Советского Союза сказываются на положении религии в Тыве. Одно из главных противоречий развития религиозности в посткоммунистической России здесь, вероятно, проявляется острее, чем в каком-то другом месте. Противоречие заключается в конфликте между «возрождением» и «новаторством», между теми, кто желает восстановления в стране традиционных религиозных структур, и теми, кто приветствует всевозможные альтернативы, предлагаемые современностью. Относительная непродолжительность пребывания в составе Советского Союза, не слишком сильная укоренённость антирелигиозных мер способствуют тому, что память о недавнем прошлом здесь сохраняется лучше, чем в большинстве других регионов России. Общество в значительной степени остаётся патриархальным и традиционным, что находит отражение и в менталитете народа, и в программах современных политических и общественных деятелей. В то же время массовое увлечение протестантизмом и быстрый рост сети нетрадиционных протестантских церквей характерны для Тывы так же, как и для других частей России, причём здесь эти тенденции для постороннего заметны

¹ Перевод с английского Нины Беляковой.

ярче и отчётливее. С одной стороны, старые традиции довольно легко возрождаются; с другой стороны, эти же традиции часто ассоциируются с прошлым, которое вряд ли может дать ответ в сложных ситуациях современной жизни.

Исторические предпосылки

Тывинцы по своему происхождению восходят к тюркоязычному населению Средней Азии. В XIII в. их территория вошла в состав Монгольской империи Чингисхана. В связи с этим тывинцы приобрели монголоидные черты во внешнем облике и культуре, но сохранили свой тюркский язык.

Первой религией тывинцев было шаманство. Вторая основная религия Тывы, буддизм, был привнесён позднее, в XIII в., однако он не вытеснил шаманство. В XVIII в. обе эти религии были провозглашены государственными. Специалисты по истории Тывы утверждают, что именно принятие буддизма в 1753 г., накануне маньчжуро-китайского завоевания 1757 г., сыграло главную роль в сохранении этнического единства тывинцев и помогло им противостоять ассимиляции. До 1911 г. Тыва была под контролем Маньчжурии, но последняя не могла осуществлять здесь прямое правление. Тывинцы смогли продолжить самобытное историческое и культурное развитие.

Первый буддистский храм (хурээ, или дацан) в Тыве был построен в 1772 г., а к концу маньчжурского правления их было 22. Сформировалось буддистское духовенство. Постепенно тывинцы укрепляли связи с буддистскими духовными центрами Монголии и Тибета, которые входили в огромное китайское государство. Почти все представители высшего тывинского духовенства были тибетскими и монгольскими ламами; главой тывинских буддистов был монгольский иерарх, который жил в г. Урге (ныне — Улан-Батор, Монголия). В 1911 г. в Тыве было примерно 4000 лам — около 10% мужского населения.

После падения маньчжурской династии в Китае в 1911—1913 гг. Тыва стала протекторатом Российской империи. Российские власти не вмешивались в религиозную жизнь и не подвергали сомнению авторитет религиозных лидеров. В период российского правления были основаны новые буддистские центры.

В 1918—1921 гг. во время гражданской войны Тыва стала местом столкновения различных сил. Одна из политических группировок выступала за соединение с Монголией или за создание независимого государства, идеологической основой которого стал бы буддизм. Однако её надежды не оправдались, и Тыва де-факто стала протекторатом России.

В 1921 г. была провозглашена Народная Республика Танну-Тува Улус в составе Советского Союза (в 1927 году она была переименована в Тувинскую Народ-

ную Республику). Её конституция гарантировала право граждан исповедовать любую религию по своему выбору. В республике постепенно нарастало советское влияние, но на раннем этапе оно было незначительным, отчасти в силу того, что в регионе сильно ощущалось китайское влияние.

С 1921 по 1928 гг. тувинское правительство фактически взяло буддизм под своё покровительство. Премьер-министр Тондук, в прошлом лама, в апреле 1928 г. созвал Конгресс Тувинских Буддистов. Через несколько недель после закрытия конгресса правительство приняло закон, объявляющий антирелигиозную пропаганду уголовным преступлением. Московские власти были встревожены, однако им удалось предотвратить возможность превращения Тывы в теократию по-тибетски. Группа молодых тувинцев получила в Москве специальное образование, и по возвращении на родину они установили контроль над партией и правительством. Москва назначила премьер-министром своего ставленника Солчака Току.

В 1929 г. антирелигиозная политика в крае стала определяющей. Вместе с тем религиозные традиции были очень сильны. Сохранялось по меньшей мере 28 хурээ и 4800 лам среди населения в 60 000 человек. Перепись 1931 г. выявила в Тыве 725 шаманов. Антирелигиозные выпады со стороны правительства стали вызывать отчуждение народа, и к 1933 г. власти выработали более умеренный подход: было провозглашено, например, что религиозные верования больше не являются препятствием для вступления в партию. Однако уже в 1936 г. началась серьёзная систематическая антирелигиозная деятельность с целью полностью искоренить религию в республике. Была национализирована собственность религиозных организаций, духовенство лишалось всех политических и имущественных прав. К 1937 г. в Тыве осталось только 5 хурээ и 67 лам.

В октябре 1944 г. Тыва была окончательно включена в Советский Союз как автономная область Российской Федерации. (В 1961 г. она стала Тувинской Автономной Республикой.) Доказательством религиозной стойкости в Тыве являлся тот факт, что члены Тувинской Народной Революционной Партии не включались в советскую Коммунистическую партию автоматически: они должны были сначала заслужить доверие.

Во время коллективизации, которая в Тыве проходила гораздо позднее, чем в других местах СССР (с 1949 по 1954 год), ламы еще оказывали сопротивление и даже пытались возродить буддистскую жизнь. Уцелевшие служители собирались на моления в районе Верхне- и Нижне-Чааданского хурээ. Эти неофициальные сборы стали называть «молитвенные юрты». Здесь служил самый авторитетный и образованный лама Кенден Цюрин Хомушку. В начале 1950-х гг. он переехал в Иволгинский дацан в Бурятии и оттуда продолжал руководить тувинскими буддистами.

Ламы и шаманы одинаково страдали от жёсткого обращения с ними как с врагами народа. Однако обе религии полностью не исчезли и даже помогли друг дру-

гу выжить. Советская этнографическая экспедиция, проводившая исследования в Тыве в 1956 г., отметила более широкое распространение шаманизма, нежели буддизма: возможно, преследования лам привели к новой вспышке языческой, добуддистской религии в стране.

В 1960 г. в республике оставалось 100 лам. Тогда же тывинские власти провели встречу, на которой буддистских служителей заставили принять резолюцию о прекращении всех видов религиозной деятельности. Кендену Цюрину запретили приезжать в республику. И всё же некоторые ламы продолжали свою деятельность подпольно, а Кенден Цюрин иногда посещал Тыву нелегально.

Религия 1990-х

Таким образом, традиционные религии в Тыве легче пережили коммунизм, чем большинство религий в других регионах Советского Союза. Религиозные традиции живы в национальном сознании тывинцев и по сей день. Национальное движение, возникшее в Тыве в конце 1980-х гг., естественным образом вообрало в себя явно выраженные религиозные настроения. Националистические партии и интеллигенция начали активно провозглашать духовные и культурные ценности буддизма и пытались его возродить. В начале 1990-х гг. главную роль играла националистическая партия Хостуг Тыва (Свободная Тыва) и ее руководитель Владимир Соянович Орус-оол. Это движение с радикальной идеологией повсеместно воспринималось как антихристианская и даже антирусская партия. Однако власти не поддерживали эту партию, и она постепенно утратила своё влияние.

В настоящее время правительство Республики Тыва официально признает три религии: буддизм и шаманизм у тывинцев и православие у русских. В 1992 г. на чествовании президента Шериг-олу Дизижиковича Ооржака присутствовали представители этих трех религий, однако никаких религиозных обрядов официально не проводилось.

В 1995 г. Тыва одной из первых в России приняла свой закон о религии, при разрабатке которого проводились консультации с представителями буддистов, шаманистов и православных. Закон подтвердил признание этих трёх религий в качестве официальных, однако не обеспечил никакого механизма государственной поддержки. Забота о будущем трёх религий способствовала принятию в 2000 г. «Плана развития традиционных религий народов Республики Тыва».

За проведение религиозной политики правительства Тывы отвечает глава Отдела по взаимодействию с общественными движениями, политическими партиями и религиозными организациями Виктор Чотпун-оолович Монгуш и его помощники: советник по христианству Ольга Матпаевна Хомушку из Кызылского университета, советник по шаманизму Татьяна Алексеевна Ондар из Кызылского

университета и советник по буддизму Марина Васильевна Монгуш из Института гуманитарных исследований. Советники сначала были официальными консультантами администрации, в настоящее время они являются не государственными чиновниками, а светскими специалистами.

Среди тывинской политической элиты широко распространено мнение, что именно буддизм необходимо возродить в качестве идейной основы тывинской государственности. Государство выделяет средства на строительство буддистских храмов. Влияние буддистского духовенства и его готовность сотрудничать со светскими властями проявляются, например, в соглашении о мерах по сохранению природы, подписанному в январе 2000 г. между Государственным комитетом по защите окружающей среды и Управлением Камби-ламы Республики Тыва. Между тем известно, что сам президент приглашает совершать обряды у себя в резиденции не только лам, но и шаманов. Православие также не забыто: президент и члены правительства посылают поздравления православным по праздникам, в Туране на средства из республиканского бюджета построена православная церковь.

Кадыр-оол Алексеевич Бичельдей — буддист и депутат от Тывы в российской Государственной Думе от партии «Единство» — в интервью от 19 июля 2000 г. выразил свои взгляды на религиозный плюрализм в Тыве: «Я не отвергаю шаманизм и терпимо отношусь к религиозным конфессиям, существующим в Тыве, включая христианские церкви, поскольку к ним принадлежат наши сограждане. У них есть право на свободу вероисповедания... Президент Ооржак не чинит никаких препятствий на пути развития традиционных религий нашего народа». Религиозные меньшинства не испытывают никакой дискриминации. Протестанты говорят, что даже когда буддисты выразили бурный протест по поводу их деятельности, члены правительства попытались прийти к мирному компромиссному решению и поддержали не только буддистов. Даже наиболее активные протестантские общины имеют право на аренду помещений и на миссионерскую деятельность по всей республике. Следовательно, можно сказать, что в Тыве есть религиозная свобода.

Буддизм, шаманизм и «возрождение»

В январе 1990 г. в Тыве была зарегистрирована первая буддистская община, а в 1991 г. началась перестройка храмов. В настоящее время в Тыве 9 храмов и 5 или 6 буддистских молельных домов. Монастырей нет, но около 20 монахов живут в разных храмах. Визит далай-ламы в Тыву в 1992 г. способствовал делу возрождения буддизма. Было подписано соглашение между правительством Тывы и ссыльным правительством Тибета. В 1995 г. Тыву посетил духовный представитель далай-ламы в России и Монголии Геше Лосанг Тенлэй. Организационное обновление буддизма в Тыве было завершено в 1997 г., когда Хостуг Тыва

организовала Учредительный собор буддистов Тывы. На соборе духовным лидером буддистов Тывы — Камби-ламой — был избран Тензин Гуасто (Аганкх Кхертек — Белая Куропатка). Ему двадцать с небольшим лет, он обучался в Индии. В октябре 1999 г. в Кызыле были торжественно открыты буддистский административный центр и Управление Камби-ламы; в настоящее время там проживают Камби-лама и несколько тибетских монахов с учениками.

В начале перестройки возрождение буддизма было связано с деятельностью нескольких престарелых лам, которые до этого работали нелегально. Все они умерли к середине 1990-х гг., но им на смену пришло новое поколение молодых лам, которые с 1991 г. обучались в Бурятии, Монголии, Индии и Таиланде. И всё-таки буддизм в Тыве, в отличие от Бурятии и Калмыкии, остается традиционным: его характерная черта — приверженность тибетской школе Гелуг и безоговорочный авторитет далай-ламы. Контакты осуществляются практически только с тибетскими буддистами. Влияние бурятских буддистов, которые очень активно действуют в других частях России, в Тыве незначительно. Представители других буддистских традиций, включая Оле Нидала, проповедников Тхеравады и последователей Асахары, посещали Тыву, но ни один из них не оставил учеников. С западными буддистами нет никаких связей. Камби-лама положительно отзываясь о плюрализме в буддизме: «Хорошо, что в России много школ; это обогащает основное учение». Но на практике преобладает школа Гелуг. Депутат Думы Бичельдей выражает беспокойство по поводу будущего развития буддизма, но надеется, что ламы, обучающиеся за границей, вернутся домой и будут продолжать служить в рамках традиционного буддизма.

Другая отличительная черта тывинского буддизма сложилась в результате векового сосуществования с шаманизмом. Буддизм перенял некоторые шаманистские традиции, например, культы оваа (духов-хранителей места) и эзрен (защитников семьи). В ранние периоды шаманы часто принимали участие в буддистских церемониях вместе с ламами, а в хурээ существовала особая категория духовных лиц — бурхан-боо («ламы-шаманы»). Камби-лама говорит, что в настоящее время 90% тывинцев считают себя буддистами, но они регулярно обращаются за помощью к шаманам. Он считает, что между буддизмом и шаманизмом нет фундаментального догматического противоречия. Некоторые аспекты древней тибетской языческой религии Бон, соединившиеся с буддизмом, совместимы с шаманизмом: буддизм, например, не отвергает шаманистских учений о существовании разных миров. Главным пунктом расхождения буддизма с шаманизмом, по мнению Камби-ламы, является то, что шаманизм в принципе не отвергает зло. На вопрос, может ли человек быть последователем шаманизма и буддизма одновременно, заместитель Камби-ламы Тензин Чинба отвечает, что буддизм — это в сущности не «-изм» (то есть не догма): он учит, что все ограничения — иллюзии,

продукт неверного понимания реальности. По мнению депутата Думы Бичельдея, главной отличительной чертой тывинской религиозности является синкретизм. Буддизм в Тыве ассимилировал шаманские обряды, и наоборот. Он говорит, что в 1920—1930-х гг. тывинский буддизм впитал шаманистские традиции и придал им буддистское толкование, а сейчас идет обратный процесс: шаманы перенимают буддистские обряды и толкуют их по-шамански.

В Тыве широко распространено мнение о том, что буддизм должен утвердиться в своём значении основы общественной и политической жизни, а также в качестве объединяющего фактора в развитии общества. Буддистское духовенство стремится к влиянию во всех сферах жизни: культурной, политической и экономической. Оно надеется воспитать у политиков высокие моральные качества, буддистскую терпимость, милосердие и открытость. Камби-лама провозглашает свою приверженность принципам демократии. Он верит, что «буддизм призван способствовать демократизации общества», поскольку корни буддизма в «демократической среде».

Главным инструментом распространения буддистских концепций является республиканское общество «Манджушри», основанное в 1993 г. Его президент — заместитель Камби-ламы Тензин Чинба. В обществе около 300 членов — государственные служащие, депутаты парламента, преподаватели университета, представители интеллигенции и деловых кругов. Общество собирается три раза в неделю на моления, дискуссии, анализ и медитацию. Оно издает книги, газету «Светлый путь», которая является приложением к газете «Республиканская Тыва», и помогает выпускать еженедельную телевизионную программу «В поисках веры». Члены общества читают лекции по буддизму, занимаются благотворительностью, сел ьским хозяйством и ремёслами, причем в той форме, как это предписывается буддистским учением. Они поддерживают связи с московским обществом Ламы Цанкапы и с буддистскими общинами в Омске и Элисте, где действуют отделения «Манджушри».

Представители тывинской интеллигенции вовлечены в разные виды работ по распространению буддизма. Публикации Марины Васильевны Монгуш и Ольги Матвеевны Хомушку, посвященные буддизму и истории Тывы, пользуются популярностью в буддистских кругах. В Кызыле ряд светских организаций способствует распространению буддистских идей. Например, «Общество друзей Тибета» поддерживает деятельность далай-ламы и выступает за независимость Тибета. Именно представители интеллигенции помогли построить новый буддистский административный центр в Кызыле.

Претензия буддизма на главенствующую роль в общественной и политической жизни находит определённую поддержку в правительственных кругах. Несмотря на резкое падение влияния партии Хостуг Тыва, в программе которой

предусматривается поддержка буддизма как идеологической основы тывинского общества, современная тывинская политическая элита всё больше поворачивается к буддизму. Президент Ооржак регулярно встречается с буддистскими учителями, принимает участие в буддистских праздниках и выступает за выделение правительственных средств на строительство буддистских храмов. Он и руководитель партии «Единство», коренной тывинец С. К. Шойгу, внесли свои собственные средства на строительство буддистского центра в Кызыле. И всё же главный политический противник президента, председатель Верховного Хурала Тывы Салбан Караул, которого считают главным соперником президента на предстоящих выборах, критикует Ооржака за то, что он не уделяет достаточного внимания развитию буддизма в Тыве.

Камби-лама считает буддизм естественной религией тывинцев. На вопрос, хочет ли он, чтобы все тывинцы были буддистами, Камби-лама отвечает, что главное его желание заключается в том, чтобы каждый человек понимал свою ценность. Тем не менее он считает, что развитие буддизма существенно важно для нормального будущего Тывы и даже для роста населения (для сравнения он приводит в пример хакассцев, обращённых в христианство, численность которых снижается).

Депутат Бичельдей говорит, что в шаманизме есть много ценного, но всё же буддизм ближе всего к тывинцам, и именно в нём заложено много возможностей для республики. Тывинский народ пострадал за время революции, гражданской войны и советской власти; буддизм со своим пониманием человека и природы поможет тывинцам самоидентифицироваться. Тот факт, что не многие тывинцы глубоко понимают суть своей традиционной религии, не освобождает их от ответственности признать себя буддистами, и это является самым важным первым шагом. Более полное религиозное понимание придет со временем к нынешнему поколению тывинцев или их детям.

Шаманизм в современной Тыве расцветает так же бурно, как буддизм, и даже ещё энергичнее, поскольку язычество оказалось труднее искоренить во времена коммунистического режима. Традиционное язычество у тывинцев не имело организованной формы; оно сохранялось и передавалось как часть народной культуры. Структурированные языческие организации — это новый феномен эпохи перестройки. Сейчас есть централизованная организация шаманов в Кызыле и её местные ветви в различных частях Тывы. Они зарегистрированы отдельно, но представляют собой части единой структуры, являясь по сути центрами нарастающего массового движения.

В 1960—1970-е гг. академик и писатель Монгуш Борахович Кенин-Лопсан (его отец был сказителем, а мать — шаманкой) под предлогом сбора фольклорных материалов путешествовал по району и выискивал шаманов. За заслуги в охране традиций тывинского шаманства он был удостоен титула «Живое сокровище

мира». В 1991 г. Лопсан основал шаманское общество «Дунгур» («Барабан»). Общество «Дунгур» в Кызыле в настоящее время является частью общенациональной организации шаманов «Тос Дээр Республики Тывы», которая также имеет южное и западное отделения.

В 1990-х гг. шаманизм в Тыве стал необычайно популярен в связи с международным интересом со стороны ученых, которые исследовали эту хорошо сохранившуюся древнюю религию, а также благодаря энтузиастам, искавшим новый источник мистического контакта с природой в контексте постмодернистской западной культуры. В 1993 г. состоялась первая тывинско-американская конференция шаманов и профессиональных исследователей шаманизма из США, Канады, Австрии, Финляндии и Тывы. Результатом конференции была резолюция правительства Тывы, подписанная президентом Ооржаком, в которой говорится о создании исследовательского центра под руководством Кенин-Лопсана для изучения тывинского шаманизма в Тывинском республиканском краеведческом музее «Алдан-Маадыр». Кенин-Лопсан сам принимает посетителей в небольшом деревянном доме на территории музея.

Шаманизм в настоящее время признан одной из трёх традиционных религий Тывы и пользуется определённой поддержкой государства (хотя и не такой, как буддизм). 25-го числа каждого лунного месяца президент приглашает шамана в свою приёмную на камлание. Правительство предоставило шаманистским организациям землю и здания, включая небольшое здание в центре Кызыла. Пять-шесть шаманов работают здесь одновременно в течение месяца, пока их не сменяют другие шаманы из регионов. В этом здании также функционирует Центр обучения детей общества «Дунгур». Этот центр организован Сайлык-оол Ивановичем Канчыыр-оолом, «шаманом от бога, способным призывать дождь». Он потомственный шаман и «Заслуженный работник культуры Тывы».

В настоящее время в Тыве более 300 шаманов, включая тех, кто проходит обучение (из них 60 учатся в шаманистских центрах Австрии и США). Тридцать шаманов живут в Кызыле. Существуют пять чинов шаманов, есть различие между «хорошими» и «злыми» шаманами, и у каждой категории свои функции. В Тыве на шамана может выучиться практически каждый: возможно, это следствие влияния буддизма (в отличие от, например, Якутии, где шаманы считают себя элитой). Есть женщины-шаманки, хотя их гораздо меньше. Как и представители других религиозных конфессий, шаманы регулярно читают лекции в школах и университетах.

* * *

Тывинское шаманство происходит от тенгрианства. Это наиболее древняя мифологическая система народов Средней Азии. Концепция Тенгри сформировалась на основе анимистических представлений о Духе-Хозяине; Небо — это

одновременно его непосредственное проявление и место обитания. Дээр понимается как персонифицированное божественное мужское начало, определяющее судьбы человека, народа и государства, и одновременно как целый класс богов. Боги иерархически подразделяются на девять небесных чинов с дихотомией светлых и тёмных, благожелательных и демонических, в зависимости от сферы, которой они управляют. Множественная природа Тенгри у тывинцев выражается в значении чисел, самым важным из которых является число девять и его производные. Тос Дээр — это Девять Небес, которым тывинцы поклоняются с древних времён и от которых зависит счастье и благополучие человека.

Согласно наиболее распространённой концепции (а их несколько), Вселенная состоит из трёх миров: небесного, земного и нижнего. Бог небесного мира — Курбусту-хан, Бог нижнего мира — Эрлик Ловун-хан. Когда человек умирает, его тело хоронят, а его душа перевоплощается. Бог нижнего мира не прощает три греха: самоубийство, убийство родителей и загрязнение природы. Нижний мир населён злыми духами. Земной мир находится под покровительством Отца-Луны и Матери-Солнца, которая особо почитается как источник тепла, энергии и ветра.

До революции культ гор, отражающий родовое владение определённой территорией, выражался в регулярных общественных молениях, обращённых к горам, и в посвящении им домашних животных (ыдык), которые были непосредственными покровителями гор. (Земной мир населён духами-хранителями, или духами-хозяевами). Эти традиции сейчас частично возрождаются в виде обрядов, совершаемых у гор и специальных «оваа» — груд камней на горных тропах и переходах. Совершаются обряды в честь определённого природного места и у важных рек. У каждого шамана есть своё природное место, имеющее для него особое значение.

Культ предков — важная часть шаманизма — выражается в погребальных обрядах и жертвоприношениях. Шаманисты почитают родителей и считают особенно священными места их рождения. Они также проявляют особую заботу о детях: избегают наказаний и воспитывают примером.

Последователи шаманизма считают, что животные и растения созданы Дээр-ом. Кенин-Лопсан считает, что тывинцы сохранили традиции шаманизма в самой полной форме, поскольку Тыва удалена от внешнего мира (в отличие, например, от Якутии, которая была включена в Российскую империю три столетия тому назад и вследствие этого утратила значительную часть своего языческого наследия). Однако, как отмечалось, тывинский фольклор явно включил некоторые добуддистские и буддистские представления. Один из элементов, например, пришёл из добуддистской бонской традиции вместе с буддизмом из Тибета — это почитание Гесера, правителя-избранника и первого человека, спустившегося с неба на землю. В Тыве шаманизм и буддизм сосуществуют как своего рода симбиоз. Большинство тывинцев исповедуют шаманизм и буддизм одновременно,

они нередко обращаются к шаманам для лечения и для предотвращения превратностей судьбы. Сами же шаманы полагают, что вопрос заключается в степени следования отдельной личности той или другой доктрине.

Канчыыр-оол говорит, что иностранцы приезжают в Тыву изучать шаманизм; он считает, что эта религия не является привилегией только тывинцев, она доступна любому. Многие обряды соблюдаются его последователями по всей России. По его словам, шаманисты поддерживают хорошие отношения с людьми других вероисповеданий совершенно естественным образом, поскольку «мы все дети природы».

В отличие от него, Кенин-Лопсан является поборником чистого шаманизма как неотъемлемой части тывинской национальной самобытности. Он считает, что тывинцы уникальны в том, что сохранили «шаманскую цивилизацию». Его цель — очистить шаманистские верования от нарастающего влияния буддизма, он осуждает буддистских лам, разъезжающих на иномарках и принимающих помощь от иностранных спонсоров. Кенин-Лопсан с подозрением относится к русским, но при этом одобрительно отзывается о Борисе Ельцине, «поскольку он помог тывинскому народу возродить шаманство» и вообще «установил демократию в России». Кенин-Лопсан говорит: «У нас в Тыве мифологическая культура, силы природы — это душа». По его мнению, шаманизм лучше всего сохранился именно в Тыве, и это первоначальная религия всего мира, а все другие религии происходят от него. Он особо подчёркивает, что шаману надо быть актёром, который обладает способностью впитать и сфокусировать энергию всей нации. Поднимаясь из-за стола в доме, где он принимает посетителей, Кенин-Лопсан театрально представляет, как тывинский народ появился из рта волка и спустился с Девятого Неба в образе медведя. Кенин-Лопсан продолжает традицию сочинения стихов в древнем жанре «алгыш», включающем элементы тывинского фольклора и языческих верований.

Таким образом, в настоящее время в Тыве и буддизм, и шаманизм переживают настоящее возрождение. Как и в прошлом, обе религии взаимно влияют друг на друга. Главы обеих конфессий гордятся отличием тывинской формы своей веры; утверждая, что правда их веры в принципе доступна всем, они склонны подчёркивать, что именно их религия имеет исключительное значение для будущего здоровья тывинской нации. Эти взгляды разделяют многие представители политической и творческой интеллигенции Тывы.

«Традиционное» христианство в Тыве

В Тыве есть русские православные и старообрядцы. Их число невелико. Первая православная миссия появилась в Тыве в 1868 году. Это была неофициальная

акция, поскольку иерархи Православной церкви не видели перспектив в обращении тывинцев. Миссию возглавил некто Николай Путилов, который прибыл сюда как купец, потом был рукоположен и стал первым православным священником в Тыве. Первая православная церковь была построена в Кызыле в 1911 г. Впоследствии она была разрушена, а в 1929 г., в то время, когда ничего подобного не могло произойти в советской России, на её месте была построена новая церковь, которая оставалась действующей на протяжении всего советского периода. При коммунистах официальное христианство в Тыве сохранялось лучше, чем в большинстве других регионах СССР. В 1958 г. в Кызыл впервые прибыл православный иерарх — митрополит Новосибирский и Барнаульский, возглавлявший епархию, в которую в тот период входила Тыва.

Однако в Тыве православие всегда имело второстепенное значение. Эта республика является практически единственным регионом России, где возрождение православия в 1980-х — 1990-х гг. практически не наблюдалось. Православие в Тыве сосредоточено в двух приходах (в Кызыле и Туране) и в пяти общинах, не имеющих ни помещений, ни священников. Эти два прихода составляют Тывинское благочиние Абаканской и Кызылской епархии Русской Православной Церкви. Благочинный Тывы с 1988 г. — архимандрит Алексей (Костриков), священник Троицкой церкви в Кызыле. Практически вся православная жизнь сосредоточена в этом приходе, где несколько сотен прихожан посещают вечернюю службу по субботам и утреннюю службу по воскресеньям и около тысячи приходят на службу по праздникам. Троицкую церковь в Кызыле регулярно посещает епископ. Службы здесь явно более традиционны: мужчины стоят справа, а женщины слева, мужчины прикладываются к иконе первыми (это правило практически не соблюдается в современных православных церквях).

Среди прихожан много молодёжи. Отец Алексей говорит, что обычно родители, которые не могут себя заставить прийти к Богу, всё же осознают, что в их жизни есть пробел, и посылают в церковь своих детей, чтобы у тех была возможность этот пробел восполнить. При церкви есть воскресная школа, в которой учатся 27 детей и 30 взрослых. Перед службами отец Алексей читает лекции по истории церкви и Священному Писанию. В церкви есть хор взрослых из восьми человек и детский хор, в котором семеро детей. Существует церковное братство для взрослых мужчин и женщин. Каждый член братства имеет послушание и должен исповедовать веру при каждой возможности.

Монашеских общин нет, организованная благотворительная деятельность практически отсутствует. В начале 1990-х гг. приход выпускал свою газету, но в связи с финансовыми трудностями она была закрыта. Приходы содержатся на пожертвования верующих. Изредка местное правительство поддерживает отдельные проекты, например восстановление церкви в Туране.

Очевидно, что православный приход призван служить русскому меньшинству в Тыве. По мнению отца Алексия, главная задача церкви заключается в том, чтобы «убедить человека быть истинным христианином». Он считает, что люди должны забыть свои предрассудки и преодолеть интеллектуальную самонадеянность: часто те, кто знает слишком мало, думают, что они готовы учить, и не хотят учиться дальше.

Тывинцы составляют 10% прихожан, но отец Алексей считает, что они были скорее неверующими, чем обращёнными из буддизма или язычества. Он говорит, что церковь не занимается миссионерством среди тывинцев. Есть Библия для детей на тывинском языке и перевод Евангелия от Иоанна, но пока нет никаких признаков появления тывинского священника («как Бог пошлёт» — это слова отца Алексия).

Отец Алексей поддерживает постоянные контакты с буддистскими ламами. Он бдительно предотвращает возможные спорные вопросы и не допускает конфликтов с буддистами и с властями. В 1991 г. во время националистических волнений все местные религии действовали вместе, чтобы не допустить религиозной окраски этих выступлений. У отца Алексия нет проблем с сектами. Хотя их в Тыве больше дюжины, священник считает, что сектантам не удастся привлечь православных, которые тверды в своей вере. В целом он считает, что положение его церкви «прочное и стабильное».

Старообрядцы начали прибывать в Тыву в конце XIX в. и особенно активно после русско-японской войны: они бежали от преследований со стороны русских властей.

Александра Несторовна Балабанова — член старообрядческой общины Белокрыницкого согласия. Эта община была организована в Кызыле в 1930-х гг. её отцом Нестором Петровичем Голубцовым (зарегистрирована в 1960 г.). В настоящее время в общине около 20 членов и ещё пять прихожан в Сарыг-Сепе. Все они престарелые люди. Община собирается в домашней часовне с иконами и древними богослужебными книгами на окраине Кызыла, в одноэтажном деревянном доме, примыкающем к дому Александры Несторовны. У общины нет своего священника, но она поддерживает тесные контакты с минусинским приходом (Красноярский край), откуда священник приезжает раз в месяц. Помимо этого, община собирается на моления, чтение Библии и пение псалмов в субботу вечером, в воскресенье и по праздникам. Службы проводятся мужчинами.

Александра Несторовна хотела бы иметь в Кызыле постоянного священника. Правда, некоторые прихожане считают, что община не сможет его содержать. Но сама она думает иначе: священник мог бы поддерживать церковь, а не наоборот, и от присутствия священника приход бы только увеличивался. Она сожалеет о том, что молодёжь не ходит на службу.

Александра Несторовна принимает у себя членов общины свидетелей Иеговы и иногда дискутирует с ними по поводу толкования текстов Библии. Они также приглашали её на своё молитвенное собрание. После этого она высказала опасение, что во время Второго Пришествия их «осудят первыми», потому что «у них столько ошибок» в толковании Библии.

Старообрядческая община поддерживает хорошие отношения с православными и с местной властью. У неё есть связи со старообрядцами других толков, например, с часовенными, живущими в отдалённых деревнях.

Часовенные стали основывать свои селения в самых дальних уголках Тывы, главным образом в верховьях Енисея, в начале XX в. Вдоль Енисея до сих пор есть деревни, заселённые исключительно часовенными; встречаются и смешанные деревни. Во время коллективизации 1930-х гг. деревни, оказавшие сопротивление, были выселены и разрушены.

За исключением нескольких старцев, часовенные в значительной степени утратили богословские знания. Оставаясь в деревнях, в течение всего советского периода они продолжали соблюдать обряды, в значительной степени утратившие своё первоначальное смысловое значение.

В деревне Сизим престарелая прихожанка часовенной общины называет свою религию просто «вера Христова». У её единомышленников нет церкви, но они и не чувствуют в ней необходимости. По воскресеньям они проводят службы в разных домах. Служба начинается в 1 час ночи с вечерни, переходит в заутреню и заканчивается в 5 часов утра. В общине около двенадцати человек; молодых нет. У часовенных нет священников. Духовные наставники избираются с благословения других наставников. На свадьбе молодых благословляют родители, а наставник читает молитвы.

Религия этой немолодой староверки главным образом заключается в том, чтобы держаться на расстоянии от современного мира. Она и её единоверцы отказываются от паспортов, в связи с чем никто из них не получает государственную пенсию. «Не положено нам. Антихристова прелесть». Сама она считает, что светская власть от Антихриста, поскольку эта власть когда-то преследовала верующих. Коммунисты более греховны, чем царские власти. На вопрос «А сейчас власти столь же греховны, если учесть, что они терпимо относятся к верующим?» она ответила, что ничего не знает о теперешних властях. По её мнению, нынешние власти не помогают последователям «веры Христовой», но и не мешают им, они вообще не вмешиваются в дела верующих. «Но все же надо быть начеку. Так и идет у нас, — говорит она, — так мы относимся к власти. Но молодые люди, конечно, должны служить в армии. Почему? Потому, что государству так надо».

У часовенных нет никакой воскресной школы, родители сами воспитывают своих детей в вере. Местная школа светская, но в ней больше нет вреда, потому

что учителя не отнимают у учеников крестики и не учат антихристовым помыслам. Новые иконы не пишут. Часовенные не используют посуду, из которой ели неверующие. У них нет ничего общего с никонианами (Русской Православной Церковью), хотя большинство из них точно не знают, в чем никониане не правы.

Авторитетный старовер в деревне Эржей на противоположном берегу Енисея отвергает государство, паспорта и пенсии, но говорит, что молодые люди должны служить в армии. Это не имеет отношения к государству: человек должен защищать родину. Этот старовер платит налоги. Он говорит, что это естественно: старообрядцам приказано подчиняться власти, какой бы она ни была. На вопрос, почему он и его единоверцы отвергают паспорта и пенсии, отвечает, что староверы в последние дни не должны иметь ни долгов, ни документов. На вопрос, как он называет свою веру, немного подумав, отвечает: «Христианская православная кафолическая от Никона бежавшая вера». Он не признаёт названия «часовенные» и не знает, сколько его единоверцев живет за пределами трёх окрестных деревень. Время от времени к ним приезжают единоверцы из Америки. У них в деревне есть молельный дом, но этот старовер думает, что духовенство никогда не возродится. Оно будет уничтожено, как и сама вера. Конец близко. Число «666» стало появляться на товарах в магазинах, тысячи сектантов (так он называет последователей Виссариона) заполняют соседний Курагинский район. По мнению этого сторонника «от Никона бежавшей веры», каждый, кто по-настоящему верит в Бога, Христа и Святого Духа, не попадет в ад, но спасутся только последователи Истинной Веры. Он пьёт воду и квас. Разрешается немного вина и пива. А «табак и крепкие напитки — анафема, чай — трижды анафема, кофе — десять раз анафема».

В период коллективизации и коммунистических преследований многие старообрядческие семьи убежали в недоступные места, некоторые мужчины и женщины скрылись в лесах, чтобы жить отшельниками. В настоящее время ещё довольно много «пустынников», и они пользуются большим авторитетом среди местных старообрядцев, которые часто обращаются к ним за советом.

Протестантизм, новые религиозные движения и «новаторство»

В отличие от православных и старообрядцев, протестанты считают миссионерство приоритетной деятельностью. Баптисты и евангелисты существуют в Тыве с начала XX в., но только в начале 1990-х гг. они смогли возродить свою деятельность. За этот период к ним присоединились разнообразные общины пятидесятников и харизматов, а также ряд новых для Тывы нехристианских организаций.

Рассмотрим несколько активных протестантских церквей в Тыве.

Автономная Церковь Русского Союза Евангельских Христиан Баптистов (РСЕХБ) действует под руководством Зинаиды Константиновны Казанцевой. Её

дед-баптист прибыл в Тыву с другими баптистами до революции. Они поселились в деревнях Берёзовка и Успенка. Эти деревни были разрушены большевиками, после чего община появилась в Кызыле. Она существовала нелегально до середины 1950-х гг. В 1960-х гг. власти предложили общине зарегистрироваться, но не все её члены согласились на навязываемые властями условия, и община распалась на три группы. Одна группа вошла в РСЕХБ, другая группа присоединилась к Совету Церквей Евангельских Христиан Баптистов (СЦЕХБ), а третья группа осталась автономной незарегистрированной общиной под руководством отца Казанцевой.

В 1992 г. после смерти отца общиной стала руководить Казанцева. Мужчин в общине не было, однако её члены решили сохранить автономию и не присоединяться к другим общинам (к огорчению всех баптистских пасторов в Кызыле). В 1995 г. община купила Дом Молитвы на средства, пожертвованные шведскими христианами. В настоящее время на богослужения собираются около двадцати пяти человек, в основном женщины. Хлебопреломление проводит сама Казанцева, но одну из главных ролей на служении играет бывший заключённый, обращённый членами этой баптистской общины, который сейчас готовится на место пастора.

Члены общины работают над переводами Библии на тывинский язык: первой в 1990 г. была опубликована Книга Пророка Ионы, затем Книга Притчей Соломона, ради которой Казанцевой пришлось продать свою дачу. Казанцева убеждена в том, что, объявляя буддизм традиционной религией, власти дискриминируют христиан.

Ещё одна церковь в Кызыле называет себя «Евангельской». Это церковь «Свет Евангелия», действующая под руководством пастора Александра Александровича Дегтярёва. Он является сотрудником миссии «Надежда — людям», которая входит в миссию «Свет Евангелия» из г. Ровно. Церковь активно поддерживают баптисты из Красноярска, у нее хорошие связи с баптистами из Казани и с Церковью Дмитрия Романова из Зеленодольска. В Церковь Дегтярёва входят ещё три общины в других частях Тывы.

В Кызыле у общины есть свой небольшой дом. Дегтярёв называет его Христианским Центром: по его мнению, традиционный термин «Дом Молитвы» ассоциируется с пассивным воскресным христианством старомодных баптистов, а он продвигает активное христианство и хочет, чтобы церковь занималась всеми вопросами общественной жизни и обращала больше внимания на проблемы молодёжи и семьи. Он планирует создать библиотеку и видеотеку в Христианском Центре и спортивную площадку около него. А пока каждую неделю община арендует спортивный зал для своей молодёжи. Каждый год для детей организуют лагерь. Члены общины организуют библейские классы для детей из спецприёмника.

В общине зарегистрировано около 80 членов, 70% из них тывинцы. Домашние группы тывинцев собираются дважды в неделю. По словам Дегтярёва, привлечение тывинцев произошло из-за трёх главных факторов: тывинцы-христиане показывали хороший нравственный пример другим и прежде всего своим родственникам, проповедь велась на тывинском языке, и, кроме того, тывинцы уже сами понимали, что шаманизм — это лишь общение со злыми духами, потому что не получали ни исцелений, ни веры в Бога.

Община Церкви Дегтярёва в Карахаке включилась в одну из наиболее острых в Тыве конфронтаций между протестантизмом и буддизмом. По словам Дегтярёва, ламы сказали, что люди в деревне умирают из-за присутствия христиан; в адрес церкви стали поступать угрозы физической расправы, и многие тывинцы принесли свои Библии обратно.

Миссионерское общество «Христианин» является членом Союза Христиан Евангельской Веры Пятидесятников (СХВЕП). Его основателем и руководителем до 2000 г. был Александр Михайлович Мироненко (до тех пор, пока не уехал в другой город Тывы как миссионер, чтобы основать новую церковь). Общество арендует помещения в Кызыле. Оно организует спортивные занятия для молодёжи в школе № 15. В июле 1999 г. общество проводило «Малые Олимпийские Игры», в которых принимали участие молодые люди из США. Они прибыли в Тыву по линии организации «Ассамблея Бога», поддерживающей общество «Христианин» проповедями, открытием новых церквей, библейскими классами в церкви «Сун Бок Ым» и организацией экспедиций по Тыве. Церковь в Тыве посещают около 250 тывинцев и около 12 русских. Эта церковь традиционного пятидесятнического толка. Она не признаёт женщин в роли пастырей, но не возражает против нововведений и против музыки в богослужениях. Общество считает, что в Православной церкви нет спасения.

В разных областях Тывы действует около 20 родственных церквей и групп, их прихожане почти исключительно тывинцы. Около 10% их имеют высшее образование. По словам Мироненко, люди обращались к церкви постепенно: около 2 лет тывинцы наблюдали за развитием церкви, а потом произошёл прорыв, люди стали исцеляться десятками. Это происходило до тех пор, пока пастор Мироненко, по его же словам, не прекратил практику исцелений во избежание искушений в церкви. По мнению Мироненко, в церкви удалось сломать стереотип восприятия христианства как русской религии, в общинах стали поддерживать людей, которые хорошо знают тывинский язык и традиции, служение велось на тывинском языке. Мироненко подчеркивает традиции гостеприимства и чаепития. Группа людей в церкви одета в национальные костюмы. Мироненко считает, что тывинцы просто открыли для себя новую веру, которая помогла им избавиться от пороков, не

обращая их в русских. Был один неприятный случай с властями, когда обращённая женщина — бывшая шаманка — стала разрушать священные языческие места, вступая в конфликт с местным населением.

Еще одна церковь СХВЕП находится в деревне Нарын (Эрзинский кожуун), на границе с Монголией, где поначалу миссионеры встречали решительное сопротивление со стороны лам, которые настраивали представителей местных властей и население против христиан. Ламы из Кызыла устраивали на свои средства дискотеки для местной молодёжи, чтобы отвлечь её от церкви.

Церковь Христиан Веры Евангельской «Сун Бок Ым» («Благовестие») была основана в 1995 г. корейскими миссионерами, а в 1999-м в Тыве было более 20 проповедников. Пастор Ли Чул Сун, коренной кореец, родился в Сеуле, пришел из церкви пастора Йонги Чо. Дякониса церкви — Галина Анандьевна Сагачаева. В настоящее время церковь арендует здание кинотеатра. В приходе около 400 человек, в основном тывинцы, более 100 молодых людей и более 100 человек с высшим образованием. Четыре проповедника обучались в Ташкенте и Чимкенте. Службы в Кызыле проводятся на русском языке, поскольку среди прихожан есть отдельные русские и молодёжь, плохо понимающая по-тывински. Вместе с тем прихожане поют песни, переведённые с русского на тывинский, член общины Александр Саржат-оол (бывший заключённый) сочиняет песни на тывинском. Член церкви Раиса Тарзын руководит группой национального танца, в которой занимаются дети из интерната. Церковь активно занимается благотворительностью, распределяет гуманитарную помощь из Сеула и помогает семьям через специальный фонд.

Члены церкви молятся за русскую и тывинскую власть, считают себя патриотами. Церковь придает большое значение благополучию и здоровью, она запрещает курение и употребление спиртных напитков и строго требует соблюдения морали. Пастор говорит в проповедях, что корейцы, как тывинцы, сначала были буддистами и жили в бедности, а сейчас, когда приняли христианство, они начинают процветать. Члены церкви путешествуют по Тыве и открывают церкви в разных районах; в них службы проводятся только на тывинском языке. Миссионеры церкви считают своей основной задачей работу с молодёжью и с родственниками верующих. Члены церкви убеждены, что в скором времени руководителем церкви станет тывинец.

Дякониса церкви Сагачаева думает, что тывинцам легко прийти к Богу, поскольку их сердца открыты: многие, считающие себя буддистами, на самом деле неверующие. Она верит, что для Тывы христианство — религия будущего: тывинцы поймут, что ни буддизм, ни шаманство не приведут к спасению. Христианство показало на практике, как излечить наркоманов и алкоголиков от их пороков.

Она говорит, что в церкви «Благовестие» есть прихожане, которые пришли из шаманизма и полностью излечились от своих болезней, так что думающие люди уже не интересуются шаманами и ламами, хотя о них надо знать, поскольку они составляют часть тывинской истории. Пастор убеждён, что в Православной церкви нет спасения. Он тоже верит, что в Тыве наступит христианское пробуждение и что всё население обратится в христианство, так как многие миссионеры — ученики Йонги Чо — об этом молятся.

Вскоре после того, как церковь была организована, возникли некоторые проблемы с властями, потому что многие члены церкви восприняли слишком буквально призывы пастора к битве со злыми духами шаманизма и с идолопоклонством буддизма. Несколько новообращённых разрушили священные места из камня, у которых шаманы проводили свои обряды; христиане публично разрывали портреты далай-ламы, которым поклоняются тывинские буддисты.

Харизматическая церковь «Прославление», базирующаяся в Абакане (Хакасия), имеет приход в Тыве. Службы проводит пастор Дмитрий из Новосибирска, после того как бывший пастор Дмитрий Кругликов учинил раскол церкви и был арестован за кражу. Церковь намеревается проводить курсы для студентов университета по проблемам семьи и аборт.

Церковь «Путь к Истине» под руководством пастора Альберта Михайловича Шина — это харизматическая церковь, она находится в Тыве и имеет связи с церковью «Прославление» в Абакане.

Церковь «Христова Благодать» была основана норвежским миссионером Тором Свенсоном только в конце 1990-х гг. В ней относительно мало членов, но они уже стали влиятельной элитой в протестантских кругах. В результате активной миссионерской работы её членами стали семьи высокопоставленных тывинских деятелей и учителя. Службы проводятся в Доме печати, директор которого является членом церкви. Церковь публикует статьи о своей работе в местной прессе и занимается благотворительностью в республике.

Вместе с тем в Тыве, как и по всей Российской Федерации, существует огромное разнообразие нехристианских общин. Свидетели Иеговы занимаются активной миссионерской работой. Церковь Объединения действует под покровом федерации «Семьи за Единство и Мир во всем Мире». Центр ведической культуры, пропагандирующий учение основателя трансцендентального созерцания индийского гуру Махариши Махеш Йоги, действует под покровительством датской компании «Университет Махариши», которая является инвестором тывинских золотых приисков. Махариши учит, что медитация способствует слиянию со Вселенной и «повышению уровня жизни, снижению преступности, улучшению экономического положения, повышению индекса Доу Джонса...». Большинство прихожан — интеллектуалы, врачи, учителя и другие специалисты.

Заключение

Отношения между различными общинами в Тыве, как правило, хорошие. Однако ламы и шаманы, так же как и члены тывинских националистических организаций, озабочены быстрым распространением протестантских церквей и «сект». Камби-лама приводит случаи самоубийства среди новообращённых «сектантов» и сожалеет о таких инцидентах, как сожжение портретов далай-ламы. Он считает, что деятельность наиболее агрессивных конфессий должна быть ограничена законом. Тензин Чинба обращает внимание, что в учении далай-ламы говорится о том, что к правде есть много путей, и отмечает, что плюрализм — необходимая часть демократии. Он приветствует демократию как таковую, но считает, что многие новые секты вредны и агрессивны. Депутат Бичельдей особенно критикует американских миссионеров за то, что они часто привлекают не проповедями, а предложением материальных благ.

Как видим, правительство Тывы проводит политику религиозной терпимости, и только в некоторых случаях светские власти вмешиваются, чтобы обуздать религиозных энтузиастов. Тем не менее существует явная напряжённость между людьми с различными взглядами и программами относительно будущего духовного и материального благополучия нации.

АЛТАЙСКИЙ БУРХАНИЗМ

В религиозной жизни народов России присутствуют две логически взаимоисключающие тенденции. Во-первых, тенденция по сути идеологическая, а не религиозная — утвердить национальную веру. Русские возрождают *русское* православие, татары возрождают *татарский* ислам, сибирские немцы возрождают *немецкое* лютеранство, удмурты возрождают *удмуртское* язычество.

Во-вторых, это реальные процессы развития собственно религиозного сознания. А сознание это после падения коммунизма всеядно, эклектично и легко заимствует религиозные представления и идеи где только можно.

Обе эти тенденции взаимодействуют друг с другом самым причудливым образом. И, пожалуй, наиболее неожиданным, ярким это взаимодействие выглядит в республике Алтай, в религиозном сознании алтайского народа.

Причудливость религиозного возрождения алтайцев предопределена их историей — они приходили в соприкосновение со всеми мировыми религиями, сопротивлялись экспансии и буддийской, и исламской, и христианской цивилизаций. И в то же время эти цивилизации оставили свой отпечаток в сознании алтайского народа.

Алтайцы — один из тюркских этносов Южной Сибири, образовавшийся в результате смешения различных тюркских племён и ойротов — монгольского племени, — никогда не подвергавшихся исламизации и очень поздно (в XIX в.) затронутых христианской цивилизацией.

Нынешние алтайцы (ойроты, «алтайские уренхайцы», до середины 20-х гг. именовавшиеся также «калмыками», одноимённо родственному им народу, ныне живущему в Северо-Западном Прикаспии) в XIV–XVI вв. составляли основу независимого государственного образования — ханства Джунгария (ныне — территория Северо-Западного Китая). До образования Джунгарии и в первый период её существования ойроты и различные тюркские племена, влившись в алтайский этнос, подвергались различным религиозным влияниям — несторианства, манихейства, различных азиатских култов, — но в основном оставались язычниками-шамани-

стами. На рубеже XVI—XVII вв. среди ойротов происходило массовое распространение буддизма школы гэлугпа и утвердилось духовное влияние тибетского ламаизма.

В конце XVII — начале XVIII вв. (окончательно — в 1755 г.) Джунгария была постепенно разгромлена Китаем, и часть её населения — ойроты (нынешние алтайцы) откочевали (этот процесс начался в начале XVII в.) на территорию современной республики Алтай, Алтайского края, Усть-Каменогорской и Семипалатинской областей Казахстана. В XVII—XVIII вв. ойроты, укрывшиеся в горах Алтая, постоянно подвергались нападениям китайцев и казахов, и в их сознании выработалась стойкая неприязнь к этим народам и их религиям.

В это же время связи ойротов-алтайцев с Тибетом прервались, и без того слабо укоренившийся буддизм был в основном вытеснен традиционным шаманизмом и тюркскими языческими представлениями. Не нам судить о сохранности буддизма в сознании алтайцев — среди нынешних идеологов и исследователей алтайцев существуют противоположные точки зрения: одни считают, что от буддизма не осталось практически ничего, другие же — что достаточно много.

Но если о жизненности буддизма в сознании алтайцев можно спорить, то историческая память о том, что алтайский народ в древности создал великое и могущественное государство — Джунгарию — жива в душах бесспорно. Времена Джунгарии — это ушедший «золотой век» алтайцев. На основе этой исторической памяти возник миф об Ойрот-хане. Ойрот-хан стал одним из божеств эклектичной алтайской мифологии. В его образе слиты предания о различных правителях Джунгарии. Героизмом, мудростью и добротой Ойрот-хан превосходит всех остальных героев и божеств. Алтайцы считают, что при его правлении не было ни нищеты, ни несправедливости, он легко побеждал врагов и даровал счастье подданным. Согласно мифу, Ойрот-хан не умер, но удалился на восток, а перед уходом предрёк, что вернётся вместе с солнцем и возродит своё царство.

Первые контакты с христианством также приходятся на XVIII в. Спасаясь от правительственных гонений, в горах Алтая обосновывались, ещё до прихода российских войск, старообрядческие общины. Старообрядцы вели себя неагрессивно и замкнуто — они не занимались миссионерством, а в хозяйственной жизни нашли свою нишу и скорее дополняли экономический организм Алтая, а не соперничали с ойротами за ресурсы. Старообрядцы, таким образом, стали второй «коренной» иноконфессиональной группой Алтая.

Находясь под угрозой полного уничтожения китайцами и казахами, ойроты в 1756 г. обратились с просьбой о принятии в состав Российской империи, и их просьба была удовлетворена. Целенаправленное православное миссионерство среди алтайцев началось в 1829 г., когда была создана Алтайская духовная миссия, которую возглавил человек энциклопедического образования архимандрит

Макарий (Глухарёв) (1792—1847), один из самых блестящих церковных деятелей XIX в. Во времена Макария миссионеры были обязаны до начала своего служения выучить язык и обычаи алтайцев, начался перевод Библии на алтайский язык, распространялось школьное просвещение... Опыт миссионерства среди алтайцев привёл Макария к убеждению о необходимости Писания на родном языке не только для алтайцев, но и для русских. В алтайской глуши он начал свой амбициозный труд по переводу Библии с древнееврейского на русский и вступил в почтовую борьбу с Синодом и правительством с требованиями о необходимости Библии на родном языке для русского народа. Эта борьба закончилась для него репрессивным «определением» Синода и отстранением от руководства миссией в 1843 г. В 1978 г. Макарий был канонизирован среди других «святых, в земле сибирской просиявших».

Алтайская миссия не смогла обратить в православие весь алтайский народ, но её деятельность всё же не прошла бесследно. При Макарии (Глухарёве) среди алтайцев возникло и сохраняется до сих пор православное меньшинство, крепко привязанное к Русской церкви.

Однако после отстранения Макария работа миссии всё более принимала русификаторский, официально-государственный характер, и соответственно падал её авторитет, проповедь православия всё меньше находила отклик в сердцах алтайцев. В проповедях и речах последнего главы миссии Макария (Невского) нынешние деятели алтайского национального возрождения без труда находят много подтверждений своим представлениям о поддержке миссией русификаторской политики правительства.

В начале XX в. в религиозной жизни алтайского народа произошло, может быть, важнейшее за всю его историю событие — у алтайцев возникла новая, своя национальная вера — бурханизм. В это время они переживали не лучший период своей жизни: в результате аграрной реформы на Алтай началось массовое переселение русских крестьян, захватывавших сельскохозяйственные угодья алтайцев, усилилась русификаторская политика церкви и государства, после начала Русско-японской войны в азиатской части России распространилось непонимание и недоверие по отношению к коренным народам.

Первые поражения русских в войне с Японией привели к тому, что Японию стали идентифицировать с царством Ойрота, народная песня тех лет гласила:

Не в нашей земле найден Япон-царь, Ойрот-царь,
С древних времён ты не являлся,
Природный Ойрот, чинодержавный царь нам!¹

¹ Мамет Л. П. Ойротия. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. С. 36.

Противостояние русским усиливалось. И без того медленная христианизация алтайцев, продолжавших шаманить и приносить кровавые жертвоприношения подземному богу Ерлику, и вовсе остановилась. Бурханизм стал одновременно и идеологией национально-освободительного движения, и реформационным религиозным движением, преодолением традиционного шаманизма.

Бурханизм имеет точную дату своего рождения — май 1904 г., когда алтайский пастух Чет-Челпан объявил, что накануне к нему явился белый конь, а на коне — всадник в белом одеянии. Вскоре за этим всадником появились ещё двое. Первый всадник стал говорить Чет-Челпану что-то на непонятном ему языке. Другие два всадника спешили и стали переводить на искажённом языке Чет-Челпану непонятную речь первого всадника.

- Я был и буду во веки веков, — говорил таинственный всадник.
- Я глава ойротов, что и объявляю вам, ибо время близко...
- Ты, Чет, человек грешный, а дочь твоя безгрешна. Через неё я возвещу всем алтайцам свои заповеди. Заповеди мои следующие:
 - Табаку не курить, а если кто не может воздержаться от этой привычки, пусть к табаку подмешивает две части берёзовой коры.
 - Убейте всех кошек и никогда впредь не пускайте их в свои юрты.
 - Не рубите сырой лес.
 - Не колите в пищу молодого скота.
 - Не ешьте крови животных.
 - При встрече говорите друг другу: «Иакши» (хорошо) и ничего нового не спрашивайте, как это делалось у вас раньше.
 - Каждое утро и каждый вечер брызгайте вверх и на все четыре стороны молоко.
 - Поставьте внутри юрты и у дверей, и в передней части юрты четыре берёзовых кадила и четыре берёзки.
 - Жгите в каделях вереск.
 - Не угощайте друг друга при встрече табаком, а вместо трубки дайте в еточку вереска и говорите при этом: «Иакши».
 - Бубны камов (шаманов) сожгите, потому что они не от бога, а от Ерлика (т. е. сатаны).
 - С христианами (с новокрещёнными алтайцами) из одной посуды не ешьте.
 - Дружбы с русскими не водите и не зовите их «орус», а зовите «чичке пут» (тонконогие).
 - Высокая северная белая гора! Долго вы склоняли голову перед ней. Но настало время, когда белая гора нам больше не владыка.
 - Когда-то все были подданные Ойрота, и теперь будем знать его одного.

— Будем смотреть на русских как на своих врагов. Скоро придёт им конец, земля не стерпит их, расступится, и они все провалятся под землю. Мы же будем смотреть на солнце и луну, как на своих братьев.

— Повесьте на берёзках ленты пяти разных цветов в знак существующих на земле пяти главных племён и пяти главных религий.

— Главное ваше знамя — белый и жёлтый цвет. Эти цвета носите на своих шапках.

— У кого есть русские деньги, расходуйте их скорее на покупку пороха, свинца и товара у русских же, а оставшиеся от покупки деньги принесите все ко мне.

— Не утаивайте от меня ни копейки: утаивший провалится вместе с русскими.

После этого все три всадника скрылись в горах.

О своей таинственной беседе с белыми всадниками Чет-Челпан немедленно объявил своим ближайшим родственникам и знакомым.

Во все концы обширного Алтая были посланы гонцы с приглашением собраться в долину Теренг, к горе Кырлык для общего поклонения Белому Бурхану (Ак-Бурхан). Через восемь дней съехалось народу числом около четырёх тысяч. Приехавшие привезли с собой порох, свинец и разные товары.

Около горы, на высоком месте поставили берёзы, украсив их лентами пяти цветов. Построили жертвенники для курения вереска. Три дня молились и ждали появления Белого Бурхана.

Четырнадцатилетняя дочь Чет-Челпана каждый день удалялась на вершину горы для беседы с Белым Бурханом. По возвращении с горы, обычно вечером, передавала народу учение новой религии и предсказывала об имеющих совершиться чудесах.

По истечении трёх дней к народу неожиданно явился один из младших бурханов в сопровождении молодой красивой девицы. Подъехав к толпе собравшихся зайсанов (родовых старшин), он громко приветствовал последних троекратным «иакши». Затем Бурхан во всеуслышание стал проповедовать, говоря:

«Кто верует, гляди не солнце и луну. Почитайте Ойрота! Он был, есть и будет, он бессмертен. Ойрот скоро придёт к вам, если будете в него верить и исполнять то, что я вам сейчас скажу.

Прежде всего выберите из своей среды князя, пусть он возьмёт с вас клятву в беспрекословном послушании... Деньги и порох отдайте мне для уничтожения. Среди вас в обращении будут другие деньги. Если сомне-

вайтесь в справедливости моих слов, то эта девица покажет вам настоящие деньги».

По данному Бурханом знаку девица трижды ударила плетью о камень и достала из-под камня горсть серебряных монет с изображением на них дракона.

«Вот вам деньги», — торжественно заявил Бурхан.

Присутствующие низко поклонились, но некоторые из новокрещённых от этого уклонились и сказали, что русские актёры могут делать более поразительные вещи. За такое замечание, как за грубую дерзость, новокрещённых привязали к деревьям и жестоко пороли плетями до тех пор, пока истязуемые не отказались от своей веры и не приняли, в знак своего отречения, благословения от Бурхана.

После этого всенародно был избран князем богатый калмык Кыйтык Елбуд-ин...

Редкие очевидцы из русских, которые в это время попадали в алтайские кочевья, рассказывали о больших изменениях, которые происходили в быту алтайцев и во внешнем виде их аилов. «Тайлга» — шкуры жертвенных лошадей, натянутые на наклонные колья, — исчезли. Сожжены «курмёжки» — шаманские идолы. По долинам Алтая заглух гул шаманских бубнов, камлания прекратились, а шаманы стали подвергаться жестоким преследованиям. Из аилов исчезло всё, что напоминало о русском, — одежда, домашняя утварь и т. д. Возле аилов на берёзках развешивались ленточки жёлтого и синего цвета. Алтайцы надели жёлтые воротники и белые шапки с синими кистями. Они стали скрытно и недоверчиво относиться к русским и крещёным алтайцам.

В воскресенье 23 мая алтайцы исчезли из сёл и прекратили покупки. Сёла, до того необычайно оживлённые, мгновенно опустели.

Алтайцы собирались в долине Теренг, слушали проповеди Чет-Челпана, проводили моления и ожидали прихода Ойрот-хана. По различным, значительно расходящимся друг с другом данным, количество собравшихся алтайцев было от 3 до 30 тысяч.¹

Все эти события вызвали у местных российских властей большое беспокойство, опасались национального восстания, ходили слухи о японской пропаганде (иностранное, хотя и неапонское, влияние действительно существовало — историки Гордиенко и Мамет писали о том, что на развитие бурханизма значительное влияние оказала пропаганда лам-миссионеров из Монголии), русское население Горного Алтая начало вооружаться, опасаясь резни. Томский губернатор

¹ Мамет Л. П. Ойротия. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. С. 10—15.

бомбардировал петербургские власти просьбами принять решительные меры. Николай II отдал томскому губернатору распоряжение разобратся. Тот послал отряд вооружённых русских и крещёных алтайцев разогнать сборище. 21 июня вооружённый отряд окружил молящихся алтайцев в долине Теренг и после отказа собравшихся разойтись каратели устроили поголовное избиение алтайцев. После этого побоища по Алтаю прокатились грабежи алтайских стойбищ русскими.

Позднее, в 1906 г., арестованные в Теренге Чет-Челпан и 34 его сподвижника были полностью оправданы судом, не нашедшим в их действиях ничего противозаконного.

После расправы в долине Теренг антирусские мотивы были приглушены, но само бурханистское движение продолжало развиваться. Утверждая единобожие, проповедники бурханизма «ярлык-чи» и девочки-проповедницы 12–13 лет под присмотром какого-нибудь престарелого родственника разъезжали по всем селениям Алтая, призывая поклониться Бурхану, ждать прихода Ойрот-хана и отказаться от шаманизма. С беспощадностью бурханисты уничтожали атрибуты шаманизма — бубны, курмёжки и т. д. — и принуждали шаманов отказаться от своего поприща. Шаманы обращались с жалобами к томскому губернатору, в 1908 г. они были взяты под защиту власти.

В годы революции и гражданской войны — с середины 1917 г. — происходит процесс суверенизации Горного Алтая, завершившийся в начале 1918 г. образованием Каракорум-Алтайского округа, управление которым находилось в руках Каракорумской окружной управы, располагавшейся в селе Улала (ныне г. Горно-Алтайск). Внутренняя политика практически полностью осуществлялась управой, а во главе неё находился знаменитый художник Григорий Гуркин, по вероисповеданию бурханист, по политическим убеждениям эсер. Среди программных целей управы стратегической декларировалось возрождение Джунгарского ханства в его древних границах. Управа безоговорочно поддерживала Колчака, и несколько лет после его разгрома и установления коммунистической власти в Горном Алтае партизанские отряды алтайцев-бурханистов воевали с большевиками. Ввиду этого решительная ликвидация бурханизма началась сразу после установления коммунистической власти.

В 1922 г. была создана Ойротская автономная область, в которой антирелигиозная политика претворялась в жизнь весьма решительно — уже к 1930 г. не было ни одной православной церкви, ни одного проповедника бурханизма; несколько дольше продолжалось уничтожение шаманов. В связи с тем, что языческие, пантеистические представления сохранялись изустно, именно против них долгие годы была направлена антирелигиозная пропаганда, принимавшая экстравагантные формы. Например, алтайской молодёжи объясняли, что они теперь свободные

люди и могут без страха орать во всю глотку на вершинах гор (почитание духов горы требовало от человека безмолвия и благоговения, когда он находился на горной вершине).

Советская власть заставила алтайцев забыть о бурханизме. Традиция, восходящая к Чет-Челпану, полностью прервалась. Он и его сподвижники не оставили никаких текстов. Что действительно осталось, так это дневники и исследования российских этнографов, миссионеров, а также комиссаров, истреблявших бурханизм. Все эти тексты были в последние годы переизданы по инициативе лидеров национального движения, для которых эти сочинения — один из главных источников знаний о своей вере. Но этих, как и каких-либо иных источников, слишком мало. В реальной религиозной жизни алтайцев (если не считать той их части, которая приняла православие) сохранились лишь добурханистские языческие верования — поклонение духам природы, горам, рекам, предкам.

В годы перестройки на Алтае, как и повсюду в России, пробудилось движение национального возрождения. Алтайцы, несмотря на свою малочисленность, осуществляли свои религиозные поиски в самых разных направлениях. Два самых естественных выбора для них — это православие и шаманизм, хоть в какой-то степени сохранившиеся в реальной жизни. Православие выбрали совсем немногие, ибо, с точки зрения движения национального возрождения, это «религия русификации», «национального самоубийства».

Шаманизм воскрес в организованном виде стараниями художника Владимира Чекуева, создавшего политеистическое шаманистское движение. Верховными божествами Чекуев и его единомышленники почитают Небо (Тенгре) и Алтай-Кутай (бог-Алтай), а также Землю (Двер-Суу), Плодородие (Умай-Эме). Впрочем, духами и богами считаются каждая гора, и дерево, и река, и родник. Природа одухотворена. Пантеисты утверждают, что их вера подтверждается последними достижениями науки, якобы установившими, что «весь космос представляет собой единую живую субстанцию, сохраняющую всю информацию космического развития, включая развитие жизни на земле. В свою очередь, каждая клетка растений и животных ведёт записи всего происходящего вокруг него. Таким образом, наука приходит к открытию о всеобщей одушевлённости окружающего нас мира».

Необыкновенные способности алтайских шаманов Чекуев считает реальным следствием общения с духами. Современных «учёных-экстрасенсов» Чекуев считает теми же шаманами, но шаманы были, по его мнению, более могущественны, чем экстрасенсы (например, были способны к левитации), и возникли раньше. Пантеисты считают, что «никуда алтайцам не следует переходить, а держаться своего и возвращать забытое». Чет-Челпана, как и русская полиция в начале века, они считают японским шпионом.

Однако шаманизм Чекуева поддержало незначительное меньшинство алтайской интеллигенции.

Подспудные процессы, предшествовавшие появлению нынешних религиозных движений, вышли наружу и начали оформляться после собрания алтайской интеллигенции, организованного в 1991 г. видным писателем и общественным деятелем Бронтоем Бедюровым. Темой этого собрания было религиозное самоопределение алтайского народа, по мысли участников, необходимое для сохранения этноса. Первые попытки религиозного самоопределения, совпавшие с перестройкой и «необходимостью принимать геополитические решения, могущие повлиять на судьбу народа», заставили задуматься о том, что неорганизованный алтайский шаманизм, где каждый шаман сам себе начальник, неспособен выполнять связующую функцию и идеологически спланировать народ. Ведь даже Белуху, предмет поклонения всех русских оккультистов, сами алтайцы не воспринимали как священную гору единого алтайского народа. Каждый род и даже отдельные семьи имели собственные священные горы. Христианизация, по убеждению алтайских националистов, была бы самоубийством народа, ибо привела бы к русификации; столь же опасным был признан ислам, так как он «приводит к полному истреблению народной культуры», а также смог бы «спровоцировать духовную экспансию Казахстана» (надо сказать, что у алтайцев к властям Казахстана достаточно много претензий, связанных не только с событиями XVI–XVII вв., но и последних десятилетий, когда по вине Алма-Аты, как считают алтайцы, алтайское меньшинство на территории нынешних Усть-Каменогорской и Семипалатинской областей полностью исчезло).

Сейчас, как и в 1991 г., большинство лидеров религиозного возрождения честно признаётся, что религиозный выбор для них не самоцель, а является политическим средством консолидации и развития нации. «Если у нас не будет своей, отличной от окружающих народов догматической религии с иерархически организованным духовенством, православные и мусульмане сметут наш маленький народ».

В ходе дискуссий намечилось основное направление алтайского религиозного выбора, связанное с возрождением бурханизма. Бурханистский выбор был во многом предопределён совершенно неожиданным фактором.

Советская власть пресекла религиозные устремления алтайцев, но сохранила государственность и довела количество национальных кадров с высшим образованием до 26% от общего числа алтайцев. Возвращаясь из литинститута, университетов, консерваторий и политехнических вузов, студенты-алтайцы везли из столиц новые религиозные идеи. Они сталкивались с рериховским движением, узнавали об учении, утверждавшем, что таинственная священная Шамбала находится на их родном Алтае, в Уймонской долине у села Усть-Кокса, и в общежитии вешали на

стены репродукции картины Н. Рериха «Ойрот — вестник Белого Бурхана». Представления о психических возможностях человека, экстрасенсорике легко связывались с шаманистскими традициями, буддистские мотивы рерихианства были близки бурханизму, общий эклектизм рерихианства был органичен эклектичному сознанию алтайцев, а одухотворение природы вообще практически идентично.

Вернувшись на Алтай, молодая национальная интеллигенция обнаруживала неожиданную близость верований своего народа самым прогрессивным идеям русской интеллигенции, с которой она соприкасалась в столицах. Но дело не ограничивается лишь близостью идей. Сам Н. Рерих воспел бурханизм и связал его с буддизмом. Он утверждал, что «Белый Бурхан — это одно из имён Будды Грядущего-Майтрейи»: «Алтай — страна благословенного Ойрота, народного героя этого уединённого племени... Чудо свершилось в этой стране, где до последнего времени грубые формы шаманизма и колдовства процветали... В 1904 г. молодая ойротская девушка имела видение. Явился ей на белом коне сам Благословенный Ойрот. Сказал ей, что он вестник Белого Бурхана и приедет сам Бурхан скоро. Дал Благословенный девушке-пастушке много указаний, как восстановить в стране праведные обычаи и как встретить Белого Бурхана, который воздвигнет на Земле новое счастливое время... Мирные почитатели Белого Бурхана подверглись жёсткому преследованию властей. Но наставления Благословенного не погибли. До сих пор всадник на белом коне появляется на горах Алтая, и растёт вера в Белого Бурхана»¹. В 1926 г. во время своей центрально-азиатской экспедиции Николай Рерих провёл в Усть-Коксе две недели, и нынче здесь построен музей, куда съезжаются искатели Шамбалы.

С 70-х гг. Алтай стал местом паломничества последователей Рериха, искавших Шамбалу и мудрости алтайцев и пробуждавших религиозное сознание самих алтайцев. В марте 1974 г. к 100-летию со дня рождения Н. К. Рериха новосибирские рериховцы развернули Знамя Мира на пике Рериха около горы Белухи. Позже были совершены восхождения на другие алтайские пики, названные в честь Елены Ивановны, Юрия Николаевича и Святослава Николаевича.

В конце 80-х — начале 90-х гг. рерихианцы заплонили Алтай. То тут, то там можно было встретить стоящих на голове мужчин и босых женщин с отрешённым взглядом. Рериховские общества объезжали десятки алтайских селений с передвижной картинной галереей, состоящей из репродукций картин Н. Рериха, проводили «круглые столы», распространяли книги всех членов «Великой Семьи», как они называют Рерихов, из которых алтайцы узнавали, что «Белый Бурхан, конечно, он же Благословенный Будда», что «буддизм — самая научная религия». Кроме того, они популяризируют идею о том, что алтайский художник Григорий Гуркин,

¹ Цит. по: Перед восходом. Новосибирск, 1996. Июнь. С. 2.

учившийся в той же художественной академии, что и Рерих, принадлежит к плеяде махатм и в своём «мистическом» творчестве является предтечей Николая Рериха. (Цитаты взяты из новосибирского рериховского журнала «Перед восходом», распространяемого на Алтае.) Своей просветительской деятельностью рериховцы охватили почти все школы республики.

Сами алтайцы — лидеры бурханизма-буддизма признают громадное влияние рериховского учения на идеологию своего движения. Большинство из них имеет давние и тесные связи с идеологами рерихианства, которые открыли им духовную связку святости Алтая, буддизма, экологии, современной науки и социального прогресса. Б. Бедюров прямо сказал автору этого очерка: «Буддизму нас научили рерихианцы». Однако, имея тесную связь с русскими рериховскими обществами, буддистско-бурханистское движение, ориентированное на национальное самоопределение, не может слиться с ним. Показательно, что собственно рерихианские инициативы в Горном Алтае — создание центра Сергея Радонежского в Усть-Коксе и строительство буддистского храма в Аскате осуществляются без всякого участия алтайцев.

Итак, несмотря на сохранившиеся в алтайском народе языческие традиции, наиболее активным и влиятельным течением в общем потоке за возрождение национальной религиозной жизни стало буддийское. Источники позволяют такую интерпретацию — есть исторические свидетельства того, что в бурханистском движении начала века участвовали буддийские ламы из Монголии. Но это всего лишь возможная интерпретация. Лидеры буддистско-бурханистского движения, описывая малоизученную и многозначную эклектичную традиционную религиозность алтайцев, интерпретируют её как оригинальную форму буддизма, примитивизированную и засорённую язычеством после падения Джунгарии. Возникший в 1904 г. бурханизм они интерпретируют как возвращение к традиционной буддийской религиозности.

В 1991 г. была создана первая буддийская община, председателем которой стал тележурналист Алтайчи Санашкин. А. Санашкин, писатель, известный общественный деятель Б. Бедюров и другие лидеры общины встречались с далай-ламой, который признал бурханизм «алтайским буддизмом». Его представители несколько раз посещали Горно-Алтайск. Санашкин ездил в Бурятию, после этих поездок трое юношей приехали учиться в Ачинский дацан. Однако когда бурятские ламы приехали на Алтай, то были крайне раздражены панибратским, «непочтительным отношением» алтайцев, не привыкших почитать духовное начальство.

Кроме того, особый интерес вызывает у алтайцев японский буддизм — и из-за того, что он сумел вместить в себя «народную веру» (т. е. синтоизм), и потому, что Япония — наиболее социально-экономически развитая буддийская страна. Алтай

несколько раз посещал японский монах Дзюнсэй Тэрасава-сан, с 1992 г. возглавляющий сангху (общину) монахов-бодисатв Лотосовой Сутры. Алтайские буддисты нашли общий язык с Тэрасавой, он в течение месяца медитировал на одной из гор, окружающих Горно-Алтайск, и заявил, что хочет построить на этой горе Ступу.

Наиболее тесные и естественные отношения у алтайских буддистов всё же складываются с русскими буддистами из петербургского дацана. Европеизированные петербургские буддисты, многие из которых связаны с рерихианством и различными оккультными движениями, оказались гораздо ближе алтайцам. Четверо юношей с неизмеримо большим энтузиазмом отправились учиться в петербургский дацан.

Лидеры буддийской бурханистской общины выбирали буддизм потому, что «это — не конфронтационная религия, в нём могут ужиться наши народные верования: и поклонение Алтай-Кутаю (богу Алтаю), и почитание природы (алтайцы даже придумали термин „экологический буддизм“), и традиционные обычаи». Стремясь стать буддистами, алтайцы хотят по возможности ни от чего в своей традиционной вере не отказываться. При этом лидеры буддийской общины в разговорах с нами простодушно признавались, что сами они не хотят достичь нирваны и в реинкарнации сомневаются. Они уверены в одном: буддизм спасёт алтайский народ от ассимиляции в русском этносе. «Не мы — так внуки наши захотят нирваны».

Но не все бурханисты так циничны. В среде алтайской интеллигенции очень активны несколько идеологов и пропагандистов язычества, до сих пор не имеющих своих организаций, но оказывающих заметное влияние на общественное мнение и развитие бурханистского движения, понимающие бурханизм не как форму буддизма, а как алтайский вариант древней тюркской веры — тенгрианства. Во-первых, это преподаватели университета В. Муртаева и М. Чичкина, интерпретирующие бурханизм как алтайскую национальную форму «тюркской монотеистической религии» — тенгрианства (слово «Бурхан» они связывают с одним из имён Тенгре, в отличие от буддистов, считающих, что «Бурхан» — это алтайское произношение имени «Будда»). По существу, они повторяют концепцию хакасского бурханиста В. Батанаева, но их религиозная доктрина менее разработана. Во-вторых, это режиссёр национального театра Антон Юданов и писатель Василий Паслей-Самык. Эти религиозные деятели прямо встраивают алтайское язычество в рериховское учение. Паслей-Самык учит: язычество дано человеку Космосом, высшая форма язычества — Белая вера алтайцев. Живая этика Рериха — научное выражение Белой веры, её современное и совершенное проявление. Юданов и Паслей-Самык очень близки к некоторым рериховским обществам в России, где их принимают за своих.

Бурханистское движение, развивающееся под националистическими лозунгами, всё же стремится сохранить умеренность в своих нападках на «российский империализм» и обычно не переходит грани, за которой его можно было бы обвинить в русофобии и открытом сепаратизме. Резче всего они высказываются о православии (что, кстати сказать, вполне укладывается в их симпатии рерихианству). Бурханисты хотя и признают положительный просветительский вклад православной миссии при Макарии (Глухарёве), к позднейшей её деятельности относятся негативно, а к нынешней — и вовсе отрицательно. Особенно их раздражает выходящая в Барнауле на алтайском языке православная газета. Возрождение православия в Горном Алтае расценивается как «духовная агрессия», «угроза национальному бытию алтайцев», «нарушение договора 1756 г. о принятии алтайцами российского подданства, одним из условий которого было невмешательство со стороны властей в религиозные дела новых подданных». Собрания алтайской интеллигенции, находящейся под влиянием бурханизма, неоднократно принимали резолюции, требующие прекращения миссионерства, «прозелитической деятельности» среди алтайцев. Нынешних православных миссионеров они называют «жирными котами, стремящимися поживиться за счёт нищих алтайцев». Двух православных священников-алтайцев, служащих в сплошь православном Улуганском районе, они называют «предателями». Интересно, что буддисты-бурханисты более терпимо относятся к миссионерствующим на Алтае адвентистам, пятидесятникам и даже иеговистам, «потому что они хотя бы прививают твёрдые моральные принципы и отучают народ от пьянства, чего о православных попах не скажешь».

Стремление к умеренности в политических требованиях позволяло бурханистам надеяться на то, что им удастся добиться поддержки республиканской властей. Глава республики до августа 1997 г. Чалтынов проявлял интерес к бурханизму, обсуждал религиозные вопросы с Бедюровым, но дальше интереса дело не шло. После смерти Чалтынова новый глава А. Волков, русский по национальности, после ряда консультаций с представителями политической и культурной элиты алтайцев пришёл к выводу, что буддизм-бурханизм — политически слишком маловлиятельное явление, чтобы обращать на него внимание.

Ситуация резко обострилась для буддистов после декабря 1997 г., когда главой республики был избран Семён Зубакин, старовер, сын часовенного наставника из Усть-Коксы. Зубакин вёл избирательную кампанию под лозунгами беспощадной борьбы с коррупцией, остатками коммунистической номенклатуры и радикальным крылом алтайского национального движения. Причём из его речей можно было сделать вывод, что антирусскими сепаратистами он считает именно буддистов-бурханистов. Избрание Зубакина вынудило бурханистов занять более

осторожную позицию. И это его, возможно, удовлетворит, тем более что он, как старовер, не испытывает больших симпатий и к Московской патриархии. Как дальше сложатся отношения республиканских властей и бурханистов, покажет будущее.

В своём нынешнем виде алтайский бурханизм, сотканный из обрывков религиозных идей, затруднительно назвать сложившейся, устоявшейся религией. Это скорее религия-мечта, религия-призрак. Неясно — то ли это период реформ, предшествующий переходу к монотеизму, то ли это действительно буддизм. Но этот вопрос больше интересует исследователя, чем самих бурханистов, которые прямо заявляют о «принципе целесообразности», на который они опираются в поисках национальной религиозной идеи. Не исключено, что чем больше волевого политического усилия будут прилагать националисты к созданию «алтайской веры», тем скорее они будут вынуждены прибегать к заимствованиям у соседей. И тем скорее будут русеть, перенимая русское рерихианство, русский new age, элементы современной русской массовой культуры.

СТАРООБРЯДЧЕСТВО: В ПОИСКАХ ПОТЕРЯННОГО ГРАДА КИТЕЖА¹

Рост религиозности русского народа после падения коммунистического режима обычно рассматривается под одним углом зрения — возрождения православия. В этом есть своя логика, логика личной, культурной, идейной, национальной жизни. Однако для широкого общественного мнения, для тех, кто пишет в газетах, для носителей власти само представление о духовной жизни России становится очень однобоким. Уже хотя бы потому, что возвращение к «вере дедушек и бабушек» далеко не всегда оказывается возвращением к вере своих дедушек и бабушек: семейная традиция может быть человеком утеряна.

Кроме того, в самой религиозной сфере доминируют реставрационные процессы. При этом реставрация оказывается грубой, не способной воспроизвести всё духовное и культурное многообразие предреволюционной России. Часто из поля зрения исследователей совершенно выпадает такое сложное и многогранное явление христианской культуры, как староверие. Об этом нельзя забывать, когда речь заходит о российской поликонфессиональности накануне революции. Староверие было очевидной альтернативой для немалой части русского народа. Более того, оно продолжает жить, развиваться и стремится занять подобающее место в духовном и культурном бытии современной России.

Согласно данным предреволюционной переписи населения, 10% русских людей называли себя старообрядцами — это около 16 млн человек. Причём скорее всего цифра занижена, потому что после многолетних гонений «ревнители древнего благочестия» были склонны скрывать свою веру, а не афишировать её.

Перед революцией старообрядцы были влиятельны во многих сферах народной жизни. Биографии знаменитых старообрядцев начала века свидетельствуют о том, что это были богатые, известные, успешные в избранных поприщах люди. Это были своеобразные для России имена и личности, это была совершенно иная культура, не та, которая сформировалась в основном потоке русской жизни. Почти все знаменитые старообрядцы — Рябушинские, Гучковы, Морозовы, Шibaевы,

¹ Авторы выражают благодарность за предоставленные материалы и большую помощь в работе над этой статьей своему коллеге Владимиру Владимировичу Нехотину.

Шелопутины, Солдатенковы, Бугровы, Остроуховы — были представителями богатейших купеческих родов. Но богатых людей в России было много, старообрядцы же поражают своей социальной активностью, благотворительностью, меценатством, участием в местном самоуправлении и народном образовании, претворением в жизнь наиболее технически и социально новаторских проектов в экономике. Многие из них были крупными религиозными деятелями. Часто свою неуёмную энергию они проявляли в личном художественном или научном творчестве.

Знаменитые старообрядцы предреволюционного времени дают лишь некоторое представление о размахе и широте религиозной, хозяйственной, культурной и социальной деятельности представителей этого «традиционного вероисповедания». Это были подлинные хозяева жизни, сильные верой, чувством ответственности и здравым смыслом.

Куда же пропал этот крепкий, цветущий, здоровый элемент русской народной жизни? Где старообрядческий фактор в духовной сфере, бизнесе, политике, культуре, общественной жизни современной России? Почему современные опросы фиксируют менее 1% старообрядцев вместо предреволюционных 10%? И есть ли перспективы у старообрядцев? Для того, чтобы решить эту проблему, прежде следует ответить на два вопроса. Во-первых, что такое старообрядчество, какова его роль в свете современного культурологического и социологического подхода, хотя бы в сравнении с протестантизмом или католицизмом, и, во-вторых, попытаться выяснить, что же произошло со старообрядчеством при советской власти.

С формальной точки зрения старообрядчество (староверие) — это общее название нескольких самостоятельных религиозных движений русских православных людей, отказавшихся присоединиться к церковной реформе, предпринятой патриархом Никоном в XVII в. и стремящихся сохранить церковные установления и традиции в тех древних формах, которые, по их мнению, существовали с момента принятия Русью христианства. Старообрядцы разделены по вероучительным признакам на согласия и толки, разница между ними может быть весьма существенной и принципиальной. Однако благодаря общности исторической судьбы представители всех согласий осознают свою идейную и социальную близость.

Для представителей «господствующей церкви» старообрядцы всегда были (и остаются) «раскольниками», носителями религиозного невежества, диких суеверий, фанатичного упрямства и гордыни. Этот взгляд на языке либерального интеллигента ёмко выразил историк XIX века А. Шапов: «старообрядчество — окаменевший осколок Древней Руси»¹. В советское время крупные историки А. И. Клибанов и К. В. Чистов рассматривали старообрядчество как движение

¹ Шапов А. П. Земство и раскол // Шапов А. П. Сочинения: В 3 т. СПб., 1906—1908. Т. II. С. 451—579.

«социального протеста» (как правило, исследования ограничивались рамками до-революционного периода), при этом доказывалась «утопичность» социальных взглядов старообрядцев¹. Изучался старообрядческий быт, традиции, обряды. Как сказал нам один из старообрядческих наставников: «Просто противно — на нас смотрят не то как на мумию в мавзолее, не то как на манекен в витрине магазина». Поставить вопрос о самоценности религиозного мировоззрения и религиозной жизни старообрядцев и об их влиянии на социальную жизнь и культуру в нашей идеологизированной стране редко кому приходило в голову.

Уникальность староверия состоит в его основной идеологеме: необходимости сохранения во всей полноте православного обряда, как он сложился в русском православии к середине XVII века. Кроме того, психологическая инерция сакрализации обряда привела к тому, что необходимым признавалось сохранение многих норм быта — в одежде, диете, правилах общежития. В истории христианства невозможно найти сколько-нибудь значительные религиозные движения, в идеологии которых такое же центральное место занимал обряд. Этот факт для многих историков и религиозных деятелей из числа критиков старообрядчества служил доказательством его дикости, магического отношения к религии, выводил старообрядчество из круга тех религиозных движений, которые сыграли какую-либо позитивную роль. Всё это служило поводом для несерьёзного отношения к старообрядчеству в идейном плане.

Для того, чтобы понять старообрядчество, нужно провести аналогии — как бы условны они ни были — с историей европейского христианства. Если рассматривать ситуацию в терминах реформации и контрреформации, то, без сомнения, старообрядческая реакция на нововведения Никона была аналогом последней. Причём в России старообрядческая «контрреформация» на человеческом и психологическом уровне оказалась более эффективной и удачной, чем сама никоновская «реформа», — она разбудила большие духовные силы. К чему привела никоновская «реформа», наложившаяся на секуляризацию общества, на рост абсолютизма? Кроме чисто обрядовых нововведений она способствовала бюрократизации церкви и закоснению религиозной жизни. В то же время старообрядческая «контрреформация» вызвала массу последствий, привела к значительным изменениям. В данном случае мы сталкиваемся с явным парадоксом, которыми полна русская история. Старообрядцы хотели сохранить всё как есть, но очень скоро у них возникли серьёзные проблемы, например, со священством. Поэтому реально они были вынуждены жить как протестанты. У старообрядцев не было жёстко заданной иерархии, которой необходимо подчиняться. Они оказались

¹ Клибанов А. И. Народная социальная утопия в России. Период феодализма. М., 1977; Чистов К. В. Русские народные социально-утопические легенды XVII—XIX вв. М., 1967.

один на один перед Богом, Которому должны были отвечать лично, решая свои духовные проблемы. И не следует негодовать по поводу старообрядческого фанатизма. Ведь и Лютер с Кальвином — по понятиям современных либералов — жуткие мракобесы, консерваторы, реакционеры. Они действительно представляли реакцию против секуляризации. Староверы во многом являются их аналогами, но в русском варианте.

Староверы «уходили в обряд», отгораживаясь от неприемлемой для них окружающей жизни. Однако в силу радикально меняющихся обстоятельств (отсутствие иерархии и правильно поставленного священства, враждебности в прошлом признаваемой благочестивой власти и т. д.) им не удавалось сохранить обряд в полной мере. Стремясь любой ценой сохранить обряд и веру, именно в результате этого стремления они были вынуждены принципиально менять и обряд, и веру. В своих духовных исканиях они были вынуждены решать вопрос: как, ни на йоту не отступая от дедовского наследия, теоретически сохраняя всё как есть, жить в совершенно изменившихся обстоятельствах. Лютер прямо ставил вопрос: следует отказаться ото всех исторических наслоений, авторитетом является исключительно Священное Писание. Для старообрядца такая постановка вопроса звучала хуже любой ереси, но на практике в своей духовной жизни он смело отметал многие в прошлом незыблемые авторитеты, обращался в поисках решения своих проблем к Писанию, и, как лютеранин, был вынужден полагаться на свой разум.

Одно из главных, можно сказать, «революционных» отличий старообрядческого образа «Святой Руси» от представлений православного большинства — это принципиальный антиэтатизм, десакрализация светской власти, которая встала на сторону никониан и подвергала жестоким репрессиям ревнителей древнего благочестия. Монарх перестал для них быть помазанником Божиим, от средневекового пиетета перед властью не осталось и следа.

Логическим продолжением диссидентства церковного стало диссидентство гражданское. Диапазон этого диссидентства весьма широк — от критического отношения к властям до полного отрицания государственных институтов. Принципиальные различия в старообрядческом неконформизме проистекают от ответа на один кардинальный для отношения к миру вопрос: исчезла ли из мира благодать из-за того, что вся церковная иерархия впала в ересь или же иерархия, а следовательно, и Церковь может быть восстановлена и благодать вновь вернётся в этот мир? При этом безусловно подразумевалось, что без Церкви благодати быть не может. В ответе на этот вопрос старообрядцы разделились на два основных течения.

Одни (в наиболее чистом виде немногочисленные беспоповские согласия — странники, бегуны) принципиально отрицают возможность возрождения священства и верят, что благодать навсегда исчезла из мира. Общее староверческое представление о том, что со времен Никона «начался век Антихриста», у некото-

рых наиболее радикальных представителей было доведено до теоретически мыслимого предела: они учили, что Антихрист уже «телесно» царствует в мире. При этом воплощением Антихриста объявлялись не только царь и господствующая церковь, но и все законы и установления правительства, налоги, армия, деньги, паспорта, семья. Учение о телесном царстве Антихриста способствовало утверждению бродяжничества и скрытничества как наиболее благочестивого образа жизни, позволяющего избежать любых форм зависимости и подневольности.

«Непокорившимся быть Антихристу повелено», «спасется лишь непокорившийся мучителю до самого Судного дня» — эти старообрядческие заветы для крайних радикалов означали: ни в чём не повиноваться живому Антихристу — российскому императору (а после 1917 г. — генеральному секретарю). Этим крайних взглядов и в XX, и в XIX вв. придерживалось незначительное меньшинство староверов, однако крайняя позиция отражает общее направление старообрядческих взглядов на власть. Да и сейчас верные заветам отцов некоторые представители беспоповцев в глухих заволжских лесах и сибирской тайге предпочитают обходиться без паспортов, пенсий и прописки. Среди радикалов возникли легенды, позднее ставшие общестарообрядческим фольклором, о сохранившихся неведомых благочестивых краях — Беловодье, граде Китеже, где «благоутишное пристанище и совершенное духовное смиренное житие», и убегая от мира в сокровенный град Китеж, праведный человек «духовно подобен убегающему от вавилонской блудницы, тёмной и скверной, — мира сего, как св. Иоанн Богослов в книге своей „Откровение“, написанной о последнем времени, говорит: „Жена, сидящая на звере семиглавом, нагая и бесстыдная; в руках же своих держит чашу, полную всякой скверны и смрада. И подаёт её живущим в мире и любящим её“, в первую очередь, патриархам, царям, князьям, воеводами всяким властью имеющим».

Более респектабельные и конформистски настроенные слои старообрядчества, не верившие, что благодать исчезла из мира окончательно, конечно, не считали царя Антихристом и исполняли законы (естественно, за исключением тех, которые были направлены против их веры), но и в их отношении к власти не было ни капли раболепства, они были сторонниками законности — и только. Репрессии и дискриминация не давали им забыть, что их «Святая Русь» не имеет ничего общего с уваровской триадой «православие, самодержавие, народность».

Отказ поминать царя в молитвах был преступлением, которое жестоко каралось, поэтому часть старообрядцев, в первую очередь белокрыницких и поморцев, капитулировала в этом вопросе перед властью. Однако возможность моления за царя даже для конформистски настроенных согласий была очень большим вопросом: Окружное послание 1862 г. Духовного совета рогожских старообрядцев, призывавшее среди прочего молиться за царя, вызвало такое возмущение, что само же руководство Белокрыницкой церкви было вынуждено вскоре запре-

тить его распространение; поморцы ввели моление за царя только в 1909 г., после указа о веротерпимости¹.

Неприязнь к власти, преследующей ревнителей древнего благочестия, переросла в критическое отношение к власти вообще. Старообрядцы всем сердцем любят древнюю Русь, её святых подвижников, её благочестивый народ. Но вот парадокс: нет у них культа благочестивых царей — всех этих Василиев и Иванов Тёмных, Великих, Грозных. У федосеевцев и в некоторых других толках есть синодик, по которому поминают «всех благочестивых великих князей и царей от св. князя Владимира до Михаила Федоровича». Когда мы спросили одного из наставников, какой смысл он вкладывает в эту поминальную молитву, ревнитель Святой Руси ответил: «Мы чтим весь благочестивый русский народ — от убогих до царей, но всех упомянуть невозможно, имя царя символизирует всех, кто при нём жил».

Отношение старообрядцев к монархии в целом парадоксально. С одной стороны, благочестивая дониконовская «Святая Русь» — это истинно православное царство, неограниченная священная монархия. С другой — старообрядцы слишком много натерпелись от монархической власти. Убедительное разрешение этого противоречия нам удалось услышать от калужского дьякона белокрыницкого согласия Владимира Проткуна: «Идеальный христианский политический строй — монархия. Но именно идеальный. Он возможен, только если все жители государства — благочестивые христиане. В течение столетий монархия для России — это вредная утопия. Уже правление Ивана Грозного, предуготовившее Никона, Петра I, Николая II, Ленина и Сталина, выявило тот факт, что монархия для России не подходит. Российская империя после Петра I вообще была лишь по форме христианским государством, а духовного содержания она не имела, она была бездуховна. Естественно, что за никонианским царизмом ничего, кроме безбожного коммунизма, и возникнуть не могло, потому что никонианство дискредитировало вообще христианскую веру. Сейчас настало время очищения и свободы, когда Россия со смирением и мужеством должна духовно созреть. Мы уповаем на то, что наша страна станет свободным христианским демократическим государством. А монархия современных никониан — духовная „прелесть“, сектанство и политиканство».

Уже братья Андрей и Семен Денисовы, одни из первоначальных идеологов старообрядчества XVII века, надеялись не столько на приход к власти царя-единоверца, но видели гаранта православия во «всех русских городах и деревнях, весях и сёлах, в самом русском народе». «Собор, собрание, совокупность, соединение, братоводительство» изобилуют в их сочинениях. Монархия, как и церковная

¹ Об Окружном послании и реакции на него разных течений белокрыницкого старообрядчества см.: Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 1999. С. 352–359.

власть, лишилась своего ореола, и «простецы» стремились устроить свои дела народным разумом и народной совестью.

Современное либеральное сознание забывает о своих религиозных корнях. И особенно — русское. Забывает потому, что эти корни действительно гораздо сложнее проследить, чем на Западе. Демократическое правовое общество выросло на Западе в значительной степени из религиозных идей — здесь можно назвать и Лютера, и Кальвина, и американских пуритан, и Фому Аквинского, и кардинала Р. Беллармина. Современное русское либеральное сознание, хотя и отринуло коммунизм, но его представления о своем происхождении не ушли далеко от идейной генеалогии, которую выстраивал Ленин: Радищев — декабристы — Герцен... и т. д. Результат налицо.

Как бы ни были слабы религиозные корни демократии в России, их необходимо искать в собственной духовной культуре. Лучше всего они прослеживаются в старообрядчестве¹. В силу постоянных репрессий и самой доктрины (поменьше надо менять и придумывать), в силу отсутствия вплоть до конца XIX в. своей профессиональной интеллигенции в старообрядческой среде не возникло ни политической идеологии, ни политических движений.

Однако в тех случаях, когда старообрядцы оказывались в условиях демократии, они вписывались в них легко и органично, будто демократический костюм был сшит не на Британских островах, а в заволжских лесах. Указ о веротерпимости 17 апреля 1905 г. и последовавшее за ним распечатывание алтарей позволили старообрядцам активно включиться в социальную и политическую жизнь России. И тогда, в начале XX в., оно не породило ни революционеров, ни черносотенцев. Гучков или Рябушинский — настоящие европейские консерваторы, каких очень мало вышло из православной среды. И если политиков общенационального масштаба среди старообрядцев нашлось немного, то в местном самоуправлении, земстве, городских администрациях они в полной мере проявили свои способности. Всего 12 лет до рокового 1917 г. настолько были насыщены идеями, делами и событиями, что их по праву можно считать целой эпохой в истории старообрядчества².

Происходит подъем церковно-общественной жизни: ежегодно проводятся Освященные Соборы духовенства и Всероссийские съезды старообрядцев-мирян, в ряде городов значительными тиражами выпускаются как церковные книги (по древним оригиналам), так и периодические духовно-просветительские издания

¹ Укорененность в старообрядческом мировоззрении идеалов демократии и права, его «европейскость» убедительно обосновал современный старообрядческий философ А. В. Антонов. — Антонов А. В. Старообрядчество и новое мышление // На пути к свободе совести / Сост. и общ. ред. Д. Е. Фурмана и о. Марка (Смирнова). М.: Прогресс, 1989. С. 314—336.

² Мельников Ф. Е. Краткая история древлеправославной (старообрядческой) Церкви. Барнаул: Изд-во Барнаульского гос. пед. ун-та, 1999. С. 405—536.

(в Москве журнал «Церковь» выходит еженедельно). Строятся тысячи новых храмов, действуют старообрядчески братства, в самых известных концертных залах выступают хоры старообрядцев.

Столь же легко старообрядцы, оказавшись на Западе, включались в тамошнюю жизнь. У В. Розанова есть небольшая статья о его знакомстве с рижской федосеевской общиной. Он был просто поражён тем, как рижские старообрядцы освоились в немецкой лютеранской культуре. Они вступали в браки с немцами-лютеранами, которые их не смущали, занимали то же социальное положение и проявляли те же социальные навыки. И те, и другие говорили Василию Васильевичу: «Ну, у федосеевцев образа, а так — какая между нами разница?»¹

Летом 1996 г. нам довелось обсуждать эту статью с наставником федосеевской общины в Казани Александром Евгеньевичем Хрычёвым. Глава одной из самых влиятельных федосеевских общин сказал нам: «Розанов абсолютно прав. Немцы-лютеране — самые близкие нам по культуре люди. Вы, наверное, удивитесь, когда узнаете, что в Войновском монастыре (Войновский федосеевский монастырь существовал в Пруссии до Первой мировой войны) старицы держали не только образа, но и портреты германских императоров? Лучше, чем в Пруссии, федосеевцы нигде не жили». На наше недоумение по поводу такого нетипичного для староверов почтения к светской власти Хрычёв заметил: «Так то же благочестивые императоры были, у них законы нашу веру охраняли, а петербургский Ирод её притеснял». После этого ревнитель древнерусского благочестия посетовал на то, что такой благочестивый край, как Восточная Пруссия, исчез с карты мира.

Образованный и рефлексирующий наставник из Казани осознал то, что большинству староверов, наверное, не приходит в голову — их гораздо больше психологическую близость Западу, чем это можно вообразить. Полностью отрицавшие Запад (на этом отрицании они и возникли при Никоне), старообрядцы легко принимают его, оказавшись в условиях совместного проживания с представителями западных конфессий, и больше вспоминают о понесённых от никонианской церкви гонениях.

Не только социальные и политические, но и хозяйственные навыки старообрядца позволяют видеть в нем российского европейца. В современной западной культурологии стало общим местом утверждение, что европейская цивилизация выросла из монастыря. Именно в монастырях первоначально был воспитан человек высокой ответственности, дисциплины, честности, и в то же время — инициативы и новаторства. Русский православный монастырь в силу ряда по-настоящему ещё не проанализированных причин такого человека для мира не воспитал. В старообрядческих же общинах с самого начала происходил процесс, обеспечивший

¹ Розанов В. В. Федосеевцы в Риге // Около церковных стен. М.: Республика, 1995. С. 22—28.

распространение монашеских ценностей в мирскую жизнь, — жёсткое отделение от падшего антихристового мира при глубокой личной вере и относительной свободе выбора приводило к возникновению своеобразных «общежительных» коммун, своеобразных полумонастырей-полуобщин. В них господствовала суровая дисциплина, строгое послушание наставнику, многочасовые службы и общность имущества. При общежительствах были свои молельни, больницы, богадельни и разнообразные хозяйственные послушания — сельскохозяйственные, ремесленные, мануфактурные, — где постоянно и бесплатно работали члены общежительств. Численность таких общежительств могла превышать тысячу человек. «Праздность — училище злых» — одна из главных заповедей таких коммун. Именно она позволила старообрядцам порвать с традиционным для России неуважительным отношением к предпринимательской деятельности. Уже с конца XVIII века в ряде федосеевских общин вырастает плеяда удачливых предпринимателей и коммерсантов-прагматиков, обеспечивающих не только экономическое благосостояние своих общин, но и личное обогащение. Таким образом, положение «вне закона», долгое время вытеснявшее староверов из разделенного на сословия российского общества, способствовало развитию среди них предпринимательской деятельности, жизненно необходимой для создания материальных основ существования независимой от государства Старообрядческой Церкви.

Как отмечает известный исследователь старообрядчества С. Зеньковский, по своей строгой дисциплине, пуританскому подходу к миру, трудолюбию и постоянному стяжанию, сознанию своей исключительности и избранности, мирскому священничеству (наставничеству) некоторые общины (в первую очередь, федосеевского согласия) скорее напоминают Женеву времен Кальвина, чем православные монастыри. Повышенное чувство исключительности, ощущение греховности внешнего мира, священство мирян и личная ответственность человека за своё спасение верой, выражающейся в молитве, труде и аскезе, — сближали эти столь отдаленные в своём историческом развитии движения.

Если в идеологии «бегунов» и «странников» ярче, рельефнее всего выразилось общестарообрядческое отношение к государству, то в идеологии федосеевцев — отношение к хозяйственной деятельности. Другие согласия — белокрыницкое, поморское — шли по сути тем же путём, но в более смягчённых, умеренных формах. Типичное крупное старообрядческое предприятие начала XX в. уже мало походило на монастырь, но всё же представляло собой нечто вроде большой общины, в которой работники были связаны с руководством чувством взаимной ответственности и солидарности. Это выражалось, с одной стороны, в прогрессивных социальных отношениях (8-часовой рабочий день, страховка, больницы, детские сады и т. д.), с другой стороны — высокой трудовой этике рабочих. Большое предприятие было связано с мелкими, с кустарями, с банками, коммерческими

предприятиями, в которых также обычно работали единоверцы. Весь этот организм напоминал современную западную корпорацию. Причём все новшества воспринимались не как новаторство, а как возврат к доброй старине, к «Святой Руси».

Благотворительность в старообрядческой среде всегда считалась обязательной, капитал не рассматривался как средство для устройства роскошной жизни или как самоцель, но как то, что дано Богом и потому должно служить людям. Как говорил В. Рябушинский, «богатство обязывает».

В старообрядческой периодике встречается утверждение, что перед революцией 64% торгового капитала в России принадлежали старообрядцам. Если эта цифра вызывает сомнения относительно торгового капитала, то, наверное, для старообрядческой благотворительности сумма будет ещё более внушительной.

Как бы ни был влиятелен старообрядческий слой в городах, всё же и перед революцией большинство старообрядцев оставалось крестьянами. Зримое, очевидное превосходство бытовой и трудовой этики старообрядческой деревни отмечалось неоднократно. Можно найти об этом достаточно красноречивые наблюдения Н. Лескова и В. Розанова; но мы упомянем свидетельство из любимой старообрядцами книги И. Кириллова «Правда старой веры»¹. В ней он приводит впечатления депутата Думы, графа Уварова о том, что если в любом уголке России вы встретите деревню с добротными домами, трудолюбивыми, трезвыми и честными крестьянами, можете не сомневаться — это старообрядцы.

Теперь постараемся найти ответ на второй вопрос: что стало со старообрядцами при большевиках?

Старообрядцы, как и представители других вероисповеданий, подверглись жесточайшим репрессиям. Видя в них «контру» и пособников белогвардейцев, большевики ссылали их на «стройки века» целыми деревнями. После смерти архиепископа Мелетия (Расторгуева) в 1934 г. на свободе оставался лишь один престарелый епископ Савва Калужский (еще в 20-е гг. белокрыницкая иерархия в России насчитывала около 20 епископов). На территории РСФСР в 30-е гг. были истреблены все поморские наставники. Были уничтожены все монастыри, учебные заведения и общественные организации староверов всех толков.

Сталинское примирение с религией, позволившее Московской патриархии и исламу восстановить основные институты, коснулось старообрядцев в минимальной степени: белокрыницким старообрядцам было позволено иметь епископа в Москве на Рогожке и было зарегистрировано несколько десятков приходов по всей стране; Высший Старообрядческий Совет Литвы, сохранившийся до войны, стал неофициальным центром нескольких десятков зарегистрированных общин поморцев, который даже трижды в советское время проводил виленские соборы

¹ Кириллов И. Правда старой веры. М., 1916.

для поморцев СССР. Легальное существование остальных согласий было сведено уже к совершенному минимуму.

Мученическая судьба православных, мусульман, протестантов, католиков нашла своих исследователей — страдания и протест старообрядцев против большевистских гонений ещё ждут своего историка. Активное участие их в крестьянских восстаниях, бегство в глухие края Сибири, сопротивление коллективизации — обо всём этом ещё слишком мало известно. Достоянием общественности до сих пор стали, строго говоря, лишь отдельные факты, хотя и они порой поражают воображение. Чего стоит хотя бы описанное А. Солженицыным уничтожение войсками МВД с применением авиации и артиллерии в начале 50-х гг. поселений беспоповцев в сибирской тайге или смерть в заключении часовенных, отказывавшихся брать пищу из рук тюремщиков — антихристовых слуг. Один из последних могикиан этой негибимой породы людей — Агафья Лыкова, подлинный живой символ неистребимой тяги простых русских мужиков и баб к свободе и достоинству.

Репрессии против старообрядцев были свирепы, но они были не менее свирепы по отношению к представителям и других вероисповеданий. Почему же старообрядцы к концу 80-х гг. оказались слабее, чем, скажем, баптисты? Ведь у старообрядцев был трагический опыт трёхсотлетнего сопротивления репрессивному государственному аппарату, свободолюбивый и демократический дух, традиции самоорганизации и самоуправления.

Этому есть две причины.

Во-первых, старообрядчество во многом держится благодаря устоявшемуся традиционному быту. Именно в быту прививаются основные религиозные навыки, пение, любовь к чтению, совместная молитва. Быт воспитывает эстетические идеалы старообрядца: его любовь к иконе, красивому богослужению, своеобразному старообрядческому фольклору. Быт воспитывает моральные идеалы старообрядца — уважение к старшим, заботу о младших, взаимовыручку, честность. Быт — охранитель своеобразия старообрядцев благодаря системе норм в еде и одежде.

Во-вторых, религиозная жизнь старообрядцев не замыкалась в рамках семьи и храма, а распространялась на все сферы человеческой деятельности, особенно на трудовую и социальную. Высокий уровень социализации позволял создавать крепкие независимые социально-экономические структуры, крестьянские общины, предприятия, купеческие товарищества, которые объединялись в более крупные макроструктуры.

При всех режимах, преследовавших старообрядцев за их религиозные взгляды и религиозную практику, но не ставивших своей целью разрушение социальной структуры и быта, они успешно переносили дискриминацию и репрессии. Однако тотальное разрушение быта и социальных структур, проводившееся в течение 70 лет советской власти, роковым образом сказалось на старообрядчестве.

Уничтожение крупной буржуазии сразу же после революции, раскулачивание и расказачивание 20-х, коллективизация 30-х гг., борьба с частниками и укрупнение деревень губили древлеправославную веру больше, чем закрытие храмов и репрессии наставников.

К концу 80-х гг., когда гонения и ограничения религиозной жизни прекратились, старообрядчество напоминало разбитую вазу, осколки которой были разбросаны по всей России. Эти осколки представляли (да в общем-то и сейчас представляют собой) несколько разнородных по своему характеру явлений.

Это и наиболее многочисленное «стариковское», малообразованное, в основном крестьянское старообрядчество. Оно, как правило, формально не организовано, хотя старики и могут регулярно собираться на молитву. Молодёжь в этой среде практически поголовно отошла от религиозной жизни, хотя часто и сохраняет своё старообрядческое самосознание — крестит детей по-старообрядчески, в последние годы начинает венчаться, принимает участие в праздниках. Однако реальная духовная жизнь этой молодёжи глубоко оторвана от старообрядческой традиции. Тем не менее в местах компактного расселения старообрядчества — например, в некоторых районах Нижегородской, Челябинской, Пермской областей, Красноярского и Алтайского краёв, Коми, Тывинской, Хакаской и Алтайской республик старообрядческое общественное мнение и влияние уже сейчас становится важным фактором местной жизни, с которым вынуждены считаться районные, поселковые, сельские администрации. От православного духовенства Нижегородской и Челябинской областей нам приходилось слышать, что попытки создать приходы Московской патриархии в традиционно старообрядческих районах вызывают активное противодействие общественности и местной власти, находящейся под её влиянием. Среди наиболее крепких в вере крестьян-старообрядцев в Сибири до сих пор можно встретить принципиальных антиэтатистов, отказывающихся от пенсий. Программа чубайсовской приватизации в своё время дала целым деревням возможность продемонстрировать свои принципы отказом от ваучеров.

Другая форма существования старообрядчества — это немногочисленные функционирующие с советских времён зарегистрированные старообрядческие центры. Прежде всего это общины Московского Рогожского и Нижегородского Бугровского кладбищ (белокриницкое согласие), а также Архиепископство Древлеправославной Старообрядческой Церкви в Новозыбкове. При всей деградации старообрядческой жизни эти центры сумели сохранить основы религиозного учения и старообрядческой культуры. Однако легальное советское существование оставило на мировоззрении многих, кто принадлежал этим центрам, неизгладимый след. Среди них можно было встретить добрых советских патриотов, не за

страх, а за совесть лояльных советской власти, с уважением и завистью относящихся к более удачливой старшей сестре — Московской патриархии — и не видящих большой трагедии в фактическом уничтожении старообрядческого образа жизни. Сохранив внешнюю культурную старообрядческую оболочку, такие люди потеряли древлеправославную духовную идентичность.

Наиболее неожиданно, что всё советское время сумели сохраниться, хотя и очень немногочисленные, городские образованные старообрядческие кланы, которые поддерживали какие-то эпизодические связи со старообрядческими центрами, но фактически жили автономно, сохраняя в семейном кругу религиозную жизнь. Представители этих кланов сейчас начинают принимать участие в жизни старообрядческих церквей и являются одной из наиболее многообещающих точек роста.

Уже с конца 80-х гг. стал формироваться, хотя и малочисленный, но образованный и деятельный слой неопитов, по происхождению не принадлежащий к старообрядцам и пришедший к ним либо после разочарования в Русской Православной Церкви, либо вовсе из безрелигиозной среды.

Во всех этих случаях при всём их своеобразии старообрядчество принципиально отличается от дореволюционного — религия ушла из трудовой, социальной и очень часто (учитывая ориентации молодого поколения) — из семейной жизни. Она стала, как у православных, частным, приватным делом.

Перспективы возрождения старообрядчества ныне упираются, кроме общих для всех конфессий, в ряд сложнейших проблем, которые в любом случае не могут быть разрешены быстро: это и потребность воссоздания конфессиональных хозяйственных и социальных структур, это и неизбежность каким-то образом адаптировать психологически (и даже физически) тяжёлые требования, предъявляемые к быту, это и необходимость найти формы работы с молодёжью.

Особые трудности старообрядческих согласий этим не исчерпываются. В советское время православие и ислам сохранили базу для нынешнего роста — правильную организацию религиозной жизни, кадры духовенства, учебные заведения. Существовала хотя бы минимальная информированность населения о них.

С другой стороны, протестанты и католики, которые были разгромлены большевиками не в меньшей степени, чем старообрядцы, сейчас имеют значительную поддержку из-за рубежа, откуда получают не только материальную помощь, но и кадры, литературу, им предоставляется возможность учиться у единомышленников на Западе.

Ни того, ни другого источника у старообрядцев нет (такие примеры, как участие Правительства Москвы в реставрации храма Св. Николая у Белорусского вокзала, являются единичными). У старообрядцев нет того потенциала, который большевики позволили сохранить православным и мусульманам. Из-за границы им тоже никто не поможет. Естественно, им возрождать свою веру труднее, дело идёт гораздо медленнее.

В связи с этим можно вспомнить спор между сергианами и тихоновцами в 20-е — 30-е гг. Сергиане говорили: главное — сохранить церковные структуры, потом при более благоприятных обстоятельствах возродимся. Антисергиане утверждали: главное — не пойти на союз с советской властью, потому что это будет полное извращение веры. Старообрядцы оказались в ситуации антисергиан: если какие-то формы их существования и были признаны властью, то это настолько мало, настолько слабо, что и говорить-то особенно не о чем. Но именно поэтому у старообрядцев нет тяжкого балласта коммуно-христианской симфонии: коррупции, навязанных КГБ порочных епископов и священников, позорной традиции сервилитета и хоронячества. Старообрядцам возрождать свою веру неизмеримо труднее, но их возрождение здоровее. Их судьба близка к тому пути, к которому призывали принципиальные противники симфонии православия и коммунизма — соловецкие исповедники.

Первые ростки возрождения старообрядчества уже заметны. Как это происходит? Пожалуй, самый типичный путь — появление сравнительно молодого интеллигентного старообрядца в престарелой, тихо умирающей общине. Вспомнив о своих корнях, он бросает работу и становится священником, наставником или старостой. В качестве примера можно привести белокрыницкую общину в Казани, которую возглавил авиационный инженер Геннадий Четвергов, и в Саратове, настоятелем которой стал художник Георгий Гилёв, или поморскую в Сыктывкаре, наставником которой стал банковский служащий Иван Сокерин.

Такие молодые энергичные люди довольно скоро прерывают процесс медленного затухания своих общин, в течение нескольких лет восстанавливают или строят храм (причём, как правило, без финансовой поддержки государства — собирают деньги среди старообрядцев или бизнесменов, вспомнивших о своём старообрядческом происхождении). В отличие от малограмотных стариков-священников, они привлекают в общину людей среднего и молодого возраста — вначале из старообрядческих семей, затем появляются неофиты, не имеющие старообрядческих корней. Прекрасно понимая, что без молодого поколения у старообрядцев будущего нет, они в первые же годы создают детские воскресные школы, начинают работать с дошкольниками.

Весьма знаменательно, что среди людей среднего и молодого возраста, входящих в старообрядческие общины, велика доля людей с высшим образованием, часто они даже преобладают. Один из руководителей поморского согласия Алексей Хвальковский сказал нам при личной встрече: «Долгие годы наставниками становились почти исключительно малообразованные старики, а последнее время, почти все новые наставники — молодые интеллигенты». И это объяснимо. Старообрядчество долгие годы сохранялось по традиции в полупатриархальной среде в сёлах и небольших городах. Сейчас весь патриархальный потенциал в на-

шей стране практически выработан: сельская и рабочая молодёжь оторвалась от старообрядческой традиции. Увидеть её красоту, найти в ней истину скорее может человек с хорошим образованием, определённым культурным и интеллектуальным кругозором: чтобы вновь войти в старообрядчество, слишком многому надо учиться и слишком многое осмысливать.

Что же оказывается актуальным для современного человека в старообрядческой традиции, что вновь к ней притягивает?

Ответим на этот вопрос устами молодого белокриницкого священника Геннадия Четвергова: «Вы, никониане, скорее всего не знаете, что одна из главных добродетелей — достоинство христианина. Наша Церковь — церковь достоинства. В её основе принцип: не гнутья перед своими слабостями, перед обстоятельствами, перед властью, перед господствующими мнениями. Да, наша служба долгая и посты суровы, мы не привыкли лебезить перед властью, мы отказываемся признавать нынешнюю подленькую мораль. Наша вера — для духовно крепких, мужественных людей. Они к нам и идут, а слабым и распущенным — скатертью дорожка в господствующую церковь». Отец Геннадий несколько романтизировал ситуацию в старообрядчестве и принизил — в православии, но его слова искренни; очевидно, что, по крайней мере для некоторых, они объясняют причину возврата к древлеправославию.

При всей кажущейся архаичности старообрядчества в его духовных ценностях и присущих ему идеологемах есть вещи, способные привлечь наших современников. «Мужественность», о которой говорил отец Геннадий, моральная стойкость — лишь одна из них. Актуально выглядит и старообрядческий патриотизм с присущей ему щемящей любовью к русской духовности, истории, культуре и, одновременно, презрением к власти и российским властным традициям.

И то, и другое иногда приобретает даже гротескные формы. Полуграмотный белокриницкий старик-священник в таёжном сибирском городке доказывал одному из нас в личном разговоре духовное присутствие антихриста тем фактом, что «Исторический музей антихристовым слугой Лужковым уже 25 лет закрыт — вот у людей даже возможности нет толком о Святой Руси-матушке узнать. Лужков этот никонианам храмы строит и деньги даёт, а людям правду узнать неоткуда. Никониане же, как у них положено властям служить, сейчас не Иисусу Христу, а Лужкову молятся».

Никакой официальной положительной политической идеологии у старообрядцев нет, однако после бесед с ними основное направление её очерчивается достаточно определённо. Прежде всего, это стойкий антикоммунизм. Однажды нам пришлось слышать спор двух старообрядцев о том, что такое членство в КПСС — ересь или смертный грех. Сошлись на том, что — и то, и другое. Как сказал отец Геннадий Четвергов, «что-что, а память у старообрядцев хорошая, и душегубство коммунистическое мы не забудем».

От потомственных старообрядцев часто можно услышать, как они с гордостью утверждают, что «в моём роду за все семьдесят лет советской власти членов КПСС не было». Согласно социологическим исследованиям электорального поведения населения Нижегородской области в 2000 г., старообрядцы голосовали за коммунистов в 2 раза реже, чем все остальные жители области¹. В то же время выражения почтения к нынешней власти от них тоже редко услышишь. Типичное мнение: «Как для прошлых, так и для нынешних начальников люди ничего не значат». Впрочем, они никогда от власти ничего хорошего не ждали.

Традиционная демократическая система отношений в старообрядчестве, возрождающаяся привычка к самоорганизации, опоре на собственные силы часто приводят к нестандартным решениям и постепенно начинают приносить свои плоды.

В одном областном сибирском центре староста старообрядческой общины (кстати сказать, кандидат наук), получив квартиру в центре города, разобрал принадлежавший ему по наследству дом, и община на свои средства построила на его земле без всяких согласований церковь. Когда мы выразили опасения, что власти могут счесть такое поведение противозаконным, староста возразил: «Моя земля, какой хочу себе дом строить, такой и строю — хоть с куполом, хоть с крестом на куполе. Кого хочу, того к себе и зову — разве человек не может утром в воскресенье или в субботу вечером человек триста в гости позвать? Где такой закон? У нас в городе ксёндз землю для костёла два года согласовывает — всё кадровые (кадровый — распространённое среди сибирских старообрядцев презрительное прозвище для всех представителей власти, от президента до паспортники. — *Авт.*) его мотают, со мной этот номер не пройдёт».

В этой статье мы сознательно абстрагировались, насколько это возможно, от различий между согласиями, стремясь выделить то общее, что присуще всему старообрядчеству. Но ставя вопрос о перспективах древлеправославной веры, это невозможно. Своеобразие отдельных течений в старообрядчестве заставляет обратить внимание на судьбы отдельных согласий.

Многие малочисленные согласия и толки — такие, как аристовы, рябиновцы, чашечники, дырники, — к нашему времени или исчезли вовсе, или представляют собой фактически этнографические группы, не имеющие регулярной организованной религиозной жизни. Наиболее радикальное беспоповское согласие — филипповцы — сейчас насчитывает около десятка полузаконспирированных малочисленных стариковских общинок. Немногим лучше дела в спасовском согласии. Самое многочисленное до революции беспоповское согласие — федосеевское — насчитывает не более 20 регулярно собирающихся на богослужение общин и не

¹ Старообрядец. Нижн. Новгород, 2000. № 17.

более 7 наставников и пока что не проявляет заметных признаков оживления. В состоянии стагнации — поповское новозыбковское согласие. Конечно, и в этих направлениях старообрядчества может произойти какой-то подъём. Но реальные основания говорить об определённых оптимистических перспективах есть сейчас относительно трёх согласий — белокриницкого, поморского и часовенного.

Белокриницкое согласие (Русская православная старообрядческая церковь — РПСЦ). В 1986 г., как раз в начале перестройки, главой (ныне митрополитом) был избран Алимпий (Гусев). За годы его служения число епископов возросло с двух до семи (из них в России — четыре). На территории России РПСЦ с 1999 г. разделена на 8 епархий, но четыре из них не имеют епископов и управляются иконами. Созданы три монастыря (один из них в России — женский Николо-Улейменский под Ярославлем). Открыто примерно 30 новых церквей, из них около 10 построено вновь (в том числе в громадные комплексы в Новосибирске, Ижевске, Барнауле), возведено в сан более 80 священников и дьяконов. Появился большой всероссийский детский летний лагерь подо Ржевом, открылись первые воскресные школы. В 1996 г. создано двухгодичное Духовное училище при Митрополии и старообрядческое училище прикладного искусства (однако из-за финансовых трудностей эти учебные заведения вчат жалкое существование и периодически прекращают свою деятельность).

В последнее время в РПСЦ наметилась тенденция сакрализации сравнительно недавней истории согласия XIX—XX веков. В 1997 г. РПСЦ канонизировала митрополита Амвросия — основателя Белокриницкой иерархии. В 1998 г. Освященный Собор постановил канонизировать местночтимых старообрядцами священноиноков Константина и Аркадия, убиенных в 1856 г. и похороненных близ поселка Шамары в Екатеринбургской области. В церковном календаре Митрополии начали публиковаться подготовительные материалы к канонизации крупнейшего старообрядческого апологета XIX в., епископа Уральского Арсения (Швецова, 1840—1908). Митрополия собирает материалы для канонизации и других мучеников и страстотерпцев, пострадавших как от царских властей, так и от большевиков.

Официальные отношения с другими старообрядческими согласиями носят «покровительственный» характер: Освященные Соборы РПСЦ, наиболее материально благополучной старообрядческой церкви, с 1996 г. обращаются к старообрядцам других согласий с призывами к единству (что в конкретных условиях сегодняшнего дня означает присоединение к РПСЦ). Достаточно привычной стала такая практика, когда храм, принадлежавший некогда нынешней РПСЦ, передается по согласованию с нею другой деноминации, и наоборот («рогожский» Покровский храм на Новокузнецкой ул. в Москве в 1990 г. передан общине беглопоповцев, а бывший поморский храм в Орехово-Зуеве — наоборот, общине РПСЦ).

Ослабление крепости вековых традиций привело в последнее время к возникновению внутри РПСЦ идейных течений, совершенно чуждых им (традициям). В конце 90-х гг. в РПСЦ неожиданно появилась шумная националистическая фракция, в основном состоящая из людей, не имеющих старообрядческих корней. Они создали в Москве общество «Справедливость» и ориентируются на националистические антидемократические светские круги, в частности газету «Завтра». В политическом плане лидеры этого движения пропагандируют идеи корпоративизма и заявляют, что принципы политической организации аргентинского диктатора Перона (!) в наибольшей степени соответствуют старообрядческому менталитету. Радикальные националисты, чьим рупором служит эта газета, разочаровались в «соглашательской политике Московской патриархии по отношению к продавшемуся Западу режиму Ельцина» и стали всячески обхаживать РПСЦ. Это течение вызывает резкое неприятие потомственной московской старообрядческой интеллигенции. Однако митрополит Алимпий не спешит отмежеваться от новоявленных старообрядцев, возможно, рассчитывая ассимилировать хотя бы часть из них в старообрядческой среде.

С другой стороны, в старообрядческой среде появляются невиданные ранее екуменисты. Уникальным явлением внутри РПСЦ стало движение «Маренафа», созданное белокрыницким священником Владимиром Туркиным. В начале 90-х гг. отец Владимир создал свою общину «старообрядцев всех согласий» в пос. Чульман (Якутия), а в конце 90-х ещё одну такую же общину в Москве. Отец Владимир активно участвует в екуменических контактах, в том числе в молитвенном общении, с протестантами. Он стремится организовать союз старообрядцев с евангелистами. Отец Владимир в 1996 г. отправлен за штат руководством Митрополии, но утверждает, что у него есть сочувствующие среди старообрядческого духовенства и что сам епископ Силуан в 1996 г. был подвергнут временному запрещению служить за поддержку пропротестантских настроений в сибирской епархии РПСЦ.

Но у белокрыницких есть порок, который практически отсутствует у поморцев и других старообрядцев: сохранившиеся со времён большевиков административно-хозяйственные структуры и аналогичная патриархийной «церковная общественность». Этот народ, хотя и малочисленный и не оказывающий влияния на провинцию, изрядно ослабляет своей гнильцой центральное управление в Москве на Рогожке и может послужить серьёзным тормозом дальнейшего развития. Анархично настроенные общины по всей стране проявляют мало интереса к тому, что происходит в Москве, никто не может принудить их менять священников, посылать в Москву денег больше, чем они считают нужным, или вообще делать что-то, чего они не хотят. Однако слабость центра даёт себя знать: в частности, с возрождением монашества большие проблемы, реставрация храмов Рогожки, несмотря на помощь московского правительства, превратилась в многолетний долгострой.

Поморское согласие. Это наиболее умеренное, «либеральное» течение в беспоповском старообрядчестве ещё в конце прошлого века сильно уступало в численности и влиянии более радикальным федосеевцам. Однако с начала XX в. — как до революции, так и после неё — происходил и происходит массовый отток из федосеевского и других беспоповских согласий к поморцам. В настоящее время поморцы — наиболее многочисленное и влиятельное беспоповское согласие.

Первые признаки возрождения и омоложения поморской церкви проявились позже, чем у белокриницких — в середине 90-х гг. Где-то с 1993 г. появляются молодые интеллигентные наставники, первые воскресные школы и детские сады, начинается строительство моленных. Из около 50 официально зарегистрированных (незарегистрированных гораздо больше, но практически все они состоят из одних стариков) поморских общин порядка 20-ти сейчас бурно развиваются. С 1992 г. начинает функционировать рижское старообрядческое духовное училище, а с 1999 г. «Невская обитель» — курсы наставников при Санкт-Петербургской общине.

Многие авторитетные поморские наставники осознают невозможность восстановления в полном объёме всех прежних суровых требований, которые в прошлом веке предъявлялись к верующим, и идут на некоторую либерализацию церковной жизни.

Наибольшую проблему для этого согласия представляет организация центрального управления. У поморцев отсутствует церковная иерархия, до 1905 г. поморское согласие состояло из самостоятельных общин, центральных органов у них вообще не было. Только в 1909 и 1912 гг. в Москве состоялись I и II Всероссийские соборы христиан поморского согласия. В 20-е гг. большевики распустили всероссийские и региональные центры поморцев. Недолгая и канонически необязательная традиция централизации с трудом возрождается сейчас. Поморские центры в Литве и Латвии, в какой-то степени игравшие в послевоенное время координирующую роль, ныне оказались за границей.

С 1989 г. идёт сложный процесс создания центральных органов поморского согласия в Москве, но дело осложняется тем, что поморцы не имеют привычки финансово поддерживать центральные органы, и даже процветающие провинциальные общины не торопятся отчислять деньги в Москву (заметную роль также играет недоверие провинциалов к москвичам). К тому же у московских поморцев и московских центральных органов большие проблемы с помещением. В 1930 г. у них отобрали храм Воскресения Христова и Покрова Богородицы в Токмаковом переулке, где они обычно проводили общероссийские соборы и другие мероприятия. С тех пор они вынуждены существовать в небольшой церкви на Преображенском кладбище, которую делят поровну с общиной Московской патриархии. Храм в Токмаковом переулке поморцам вернули несколько лет назад в плачевном

состоянии. Реставрация из-за безденежья растянулась на несколько лет, средства, которые обещало московское правительство, практически не выделяются. В настоящее время готовится проведение Всероссийского поместного собора поморцев, с которым они связывают урегулирование многих проблем. Первоначально Собор намечалось созвать летом 1991 г., затем он несколько раз откладывался (сперва до 1999 г., а затем — «до начала третьего тысячелетия»).

Сложность положения поморского согласия также заключается в постоянно тлеющем историческом конфликте между московско-поволжскими и северными общинами. Общины севера — республики Коми, Пермь, Вятки, Петербурга, начавшей в 1998 г. возрождаться общины на исторической родине беспоповского староверия под городом Повенец в Карелии — отличаются булшим аскетизмом, строгостью устава, эсхатологическими настроениями и бóльшим антиэтатизмом. Поморцы Коми, например, и сейчас считают российскую власть, как и при царях и при большевиках, антихристовой. Общины Москвы, Самары, Астрахани и др. более либеральны в вероучительном плане и лояльны существующей власти, но официальной политической идеологии у поморцев нет.

Возрождение поморского согласия уже началось, но сейчас это только первые робкие шаги.

Часовенные. Беспоповцы-часовенные — согласие, почти не представленное в европейской России, их регион распространения — Урал и Сибирь (Пермская и Кемеровская области, Красноярский и Алтайский края, республики — Алтай, Тыва, Бурятия, Хакасия). У них вообще нет традиций централизации, никогда не было своих учебных заведений и периодических изданий. Большинство этих общин не регистрируется и сохраняет традиционную неприязнь к государственным институтам. Это согласие и сейчас остаётся народным, крестьянским и стариковским. Тем не менее их ещё слишком много и вера их слишком сильна, чтобы списывать их со счетов. Примечательно, что если белокриницкие и поморцы имеют тенденцию принимать интеллигентский, городской характер, то пока что редкие случаи омоложения общин часовенных связаны с хозяйственной деятельностью — созданием кооперативов и фермерских хозяйств.

За последнее время наблюдается улучшение экономического положения общин (особенно на Алтае и в Красноярском крае). Появились часовенные фермеры, поддерживающие на свои средства жизнь общин. В сёлах, посёлках, районах, где часовенные составляют значительную часть населения, они фактически контролируют местную власть.

В большинстве своем уральские часовенные, в отличие от сибирских, отказались от социального эскапизма, участвуют в выборах, принимают правила гражданской жизни. В последние годы наметился приток молодежи из потомков часовенных семей, венчания и крестины вновь перестали быть редкими. Сохранились

писцы, переписывающие древние книги. Объединяющим уральских часовенных делом вновь стали паломничества к святым источникам и почитание Китеж-града.

В среде часовенных спонтанно и сейчас возникают радикальные движения и представления. В последние годы вновь возникают апокрифы о явлениях Николы, Богородицы, предрекающих конец света. В среде часовенных Курганской области несколько лет назад возникла «община Параклитовой веры» (около 50 человек) во главе с некоей Домной, призвавшей отказаться от паспортов, документов и денег, не употреблять картофель, кофе и чай, проклявшей электричество и автомобили.

Часовенные с энтузиазмом приветствовали падение коммунизма, но в большинстве своем резко отрицательно относятся к нынешнему режиму.

Несмотря на явные первые признаки возрождения старообрядчества, трудно предположить, что оно сможет достичь предреволюционной многочисленности, богатства и влияния. Оно имеет шанс стать в будущем уважаемым, заметным, но малочисленным меньшинством. Однако влияние религиозной общины может быть больше её численности и богатства. Основные идеологемы, ходы мысли и религиозного чувства, проявленные старообрядчеством, продолжают существовать в русской жизни, в русской духовной и политической культуре.

Уже один раз в русской истории среди православных нашлись определённые силы, сроднившиеся со старообрядчеством. В 20-е гг. одно из течений катакомбного православия, возглавлявшееся архиепископом Андреем (кн. Ухтомским), фактически объединилось с белокрыницкими старообрядцами. Катакомбные православные, оказавшись в условиях гонений, чувствовали свою идейную, социальную и психологическую близость старообрядчеству. Организационно и канонически их отношения могли складываться по-разному, но единство катакомбщиков и старообрядцев перед лицом репрессий — весьма знаменательный факт.

Будем надеяться, что для проявления старообрядческого менталитета больше не понадобятся столь трагические и кровавые обстоятельства, но это не значит, что старообрядческие ценности не будут востребованы и в условиях гражданского мира. Как писал Владимир Рябушинский, «непреклонность, пренебрежение к мнению большинства, самостоятельность в хранении обретенной истины является тем драгоценным вкладом, который старообрядчество внесло в русское религиозное чувство»¹.

Эти качества становятся неизмеримо важными сейчас, в нашу эпоху, когда столь желанная и столь трудно обретенная свобода поставила так много сложнейших задач перед старообрядчеством — этим живым духовным движением, сохраняющим связь между Россией прошлого и Россией будущего.

¹ Рябушинский В. Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.; Иерусалим: Мосты, 1994. С. 102.

КАТОЛИКИ И КАТОЛИЦИЗМ В РОССИИ

В российской истории католическая традиция напоминает свет далёкой звезды, то затухающей, то внезапно разгорающейся с новой силой. Сейчас, после почти 50-летнего небытия, эта звезда вновь замерцала на российском небосклоне. Однако следует признать, что при всём религиозном многообразии российского общества и религиозном эклектизме в сознании большинства наших современников, пожалуй, ни одна конфессия не вызывает столь бурных эмоций и часто столь же бурной неприязни. Антикатолическая нетерпимость не может быть объяснена общей нетерпимостью к инаковерцам: в нынешний религиозно-общественный контекст легко вписываются и мусульмане, и буддисты и даже протестанты (имеющие массу проблем из-за своей миссионерской деятельности).

Как представляется, разгадка феномена современного российского католицизма находится на стыке двух проблем: что такое католицизм в контексте русской духовной и политической культуры и что означает для русского человека переход в католицизм.

Как известно, в начальный период русского христианства поле деятельности на Руси было открыто в равной степени и греческим, и латинским миссионерам, на практике они соприкасались друг с другом. В конце X в. выбор веры осуществлялся отнюдь не по догматическим основаниям — разницу между западным и восточным вероучением неискушённое в богословских вопросах население Древней Руси было неспособно понять. Новая религия воспринималась на уровне обряда и культурной традиции. Выбирали не столько догматику, сколько обряд и «красоту», и именно культурная составляющая отношения русских людей к католицизму стала определяющей.

Впоследствии русское национальное самосознание начало определяться на противопоставлении себя «Западу», причём под этим многомерным термином чаще всего подразумевался именно католицизм. Русская «духовность», государственность, культура осознавали себя в качестве антиномии «латинству». У Европы можно было перенимать технические достижения, моду, произведения искусства, нельзя лишь было переходить мистическую конфессиональную границу —

тем самым чувство собственного превосходства сохранялось. Право-славие противостояло неправо-славию, и этим «неправославием» был католицизм.

Антикатолицизм был не только неразрывно связан с религиозностью и культурой, но не в меньшей мере — с национальным сознанием, патриотизмом, верностью политической системе. С XIII в., когда святой благоверный князь Александр Невский геройски победил германских рыцарей-латинян на Чудском озере и мудро покорился татаро-монголам, стала формироваться антикатолическая государственническая идеология, гласящая, что истинный патриот не знает более опасного и постоянного врага, чем католический Запад. Идеальная связь православия и княжеской власти становится обоудной — не только автократор является защитником истинной веры, но и православие освящает и укрепляет божественную власть автократора, которой не в меньшей мере угрожают разлагающие западные латинские влияния. В послании Ивана Грозного Андрею Курбскому есть любопытнейшие слова, раскрывающие суть антикатолических фобий русской власти. Объясняя свою ненависть к католикам, русский самодержец пишет: «Там ведь у них цари своими царствами не владеют, а как им укажут их подданные, так и управляют. Русские же самодержцы изначально сами владеют своим государством, а не их бояре и вельможи!» Такой характер государственного устройства, при котором «цари своими царствами не владеют», по мнению Ивана Грозного, возможен только у «безбожных народов»¹. Знаменитая уваровская триада «Православие, самодержавие, народность» имеет, таким образом, древние корни. Она отражает веками сложившуюся формулу национальной идентичности, не просто антизападную, но антикатолическую по своему происхождению. Исходящая из Ватикана угроза в сознании верноподданнически настроенных русских людей представляла опасность и чистоте веры, и абсолютности власти самодержца.

Филокатолические настроения впервые возникают гораздо позже, на пороге нового времени. Их всплески удивительным образом совпадают с периодами ускоренной модернизации страны.

Так было на рубеже XVII—XVIII вв., когда государственные и культурные новации Петра Великого обозначили крупный прорыв конфессионального изоляционизма, и в обеих русских столицах, Москве и Петербурге, а также в Астрахани появляются первые католические храмы. С этого времени многочисленные и с годами растущие общины поляков, немцев и других западноевропейцев создают католические приходы во всех крупных городах империи. Прихожане этих храмов были чиновниками, офицерами, купцами, ремесленниками, у них были русские коллеги по работе и друзья — но их религия для окружающих русских как бы не существовала.

¹ Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Л.: Наука, 1979. С. 123—126.

Так было в начале XIX в., когда реформаторские идеи молодого императора Александра I, его стремление к активному участию в европейской политике обусловили непродолжительный период относительной конфессиональной либерализации и филокатолических настроений. С этого времени отмечаются первые индивидуальные обращения в католицизм собственно русских людей почти исключительно из высших слоёв общества. Из-за репрессивной политики власти в тот период большинство русских католиков были вынуждены эмигрировать.

Каковы же идейные основания этого индивидуального пути вхождения в католицизм целой плеяды блестящих представителей российского дворянства в XIX в., таких как П. Чаадаев, З. Волконская, М. Лунин, В. Печерин? Убеждённости в европейском призвании России привела их к мысли о необходимости преодоления религиозной изоляции от европейских стран. Для русских католиков воссоединение с Римской церковью было равнозначно вхождению в западную, христианскую культуру. Многие из них считали Запад идеальной моделью цивилизации, «которая вобрала в себя тройственное единство: культуры, религии и нравственности»¹. В представлении Михаила Лунина, например, абсолютная истинность католической веры неразрывно предполагает утверждение политической свободы: «Утверждают, будто протестантство благоприятствует политической свободе. Исторические факты доказывают противное. Оно проникало через государственную верхушку: государей, знать, магистраты и т. д. Оно не имело успеха в странах республиканских: Польше, Генуе, Венеции, Ферраре. В Швейцарии оно победило лишь в аристократических кантонах. Кантоны демократические: Швиц, Ури и Унтервальден отвергли его. В Англии конституция сложилась много раньше XVI столетия, в лоне католической церкви. Когда Великобритания от неё отделилась, все три власти были независимы, фиск и армия зависели от согласия общин и лордов и т. д... Республики в испанских колониях также католические. И, наконец, Франция стала в наши дни конституционной монархией. Никакое благо, даже косвенно, не может произойти из заблуждения»². Но Лунину оказывается недостаточным считать, что политическую свободу может дать только католицизм, он идёт дальше и утверждает, что только в Римской церкви возможна красота: «Католическая вера как бы зримо воплощается в женщинах. Она завершает их врождённое изящество, возмещает их недостатки и украшает равно дурнушек и красавиц, подобно росе, украшающей все цветы. Католичку можно сразу узнать среди тысячи женщин по её осанке, речи, взгляду. Во всём существе её есть нечто сладостное, спокойное и безмятежное, указующее на присутствие Истины. Последуйте за нею в готический храм, куда она идёт молиться: склонив колена пред алтарём,

¹ Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989.

² Лунин М. С. Письма из Сибири. М.: Наука, 1987. С. 197–198.

погруженная в полумрак, овеянная гармоническими звуками, она подобна тем посланникам небес, кои являются на землю, дабы открыть человеку его высокое предназначение»¹.

Вторая причина обращения к католицизму интеллектуальной элиты прошлого века — это их негативное отношение к российским порядкам того времени. Наиболее резко эту позицию выразил П. Чаадаев, который воспринимал ситуацию в Российской империи как «постоянное и повсеместное отсутствие идей долга, справедливости, права и порядка». Вековую отсталость России от западноевропейских стран он объяснял принятием ею христианства от «презираемой всеми народами Византии», что, по его мнению, было «тупиковой линией развития с точки зрения утверждения идеалов Царства Божия на земле»².

Наиболее последовательно и радикально эту идеологию развил Иван Гагарин, русский дипломат, принявший в 1842 г. в Париже католицизм и вступивший в иезуитский орден. Гагарин считал, что у России нет будущего вне католицизма, что воссоединение русского народа с Римом — единственный способ избежать грядущей революции и национальной гибели. Созданная князем Гагариным Славянская библиотека в Париже стала интеллектуальным центром для кружка русских католиков-иезуитов, мечтавших о католицизации своей родины. Но, впрочем, и в первой половине XIX в. такие радикальные взгляды были уделом меньшинства русских католиков.

В XIX в. у какой-то части образованного российского общества складывается представление о том, что католическая и православная церкви равно истинны. В этой связи типична позиция, например, Зинаиды Волконской, мечтавшей о равноправном воссоединении церквей³. Однако мы никогда не узнаем, насколько эти взгляды были распространены, потому что высказывать их было небезопасно, — и правительство, и Синод мысли такого рода, мягко говоря, не приветствовали. Тем не менее можно констатировать, что в русском католицизме с момента его формирования в начале XIX в. отчётливо просматриваются два полюса: от полного отрицания православия до поисков путей симбиоза западной и восточной церквей в рамках единой христианской традиции.

Ещё Н. Гоголь сказал, что не видит между двумя церквями разницы, что для него это одна Церковь, поэтому переход из православия в католицизм не имеет смысла⁴. Но наиболее исторически значима была позиция Владимира Соловьёва,

¹ Лунин М. С. Письма из Сибири. М.: Наука, 1987. С. 176.

² Чаадаев П. Я. Статьи и письма. М., 1989.

³ Кирьянов А. Римские каникулы Гоголя // Истина и жизнь. 1996. № 4. С. 45–51.

⁴ Гоголь Н. В. Полн. собр. соч.: В 14 т. Б. м., 1937–1952. Т. 9. С. 118. «Я не перемену обрядов своей религии... Потому что религия наша, так и католическая совершенно одно и то же, и потому совершенно нет надобности переменять одну на другую».

который в 1896 г. «воссоединился» со Вселенской церковью и причастился у греко-католического священника Николая Толстого. Это воссоединение он понимал не как переход из одной церкви в другую, но как признание принадлежности обеим церквям, которые на самом деле составляют единую мистическую Церковь Христову. Позже Вл. Соловьёв причащался и у православного, и у католического священников (что, следует заметить, противоречило канонам обеих церквей)¹.

Следующий этап российской модернизации на рубеже XIX—XX вв. стал временем настоящего преобразования в судьбе русского католицизма. На территории самой России появляются католические общины этнических русских. Поиски путей сближения двух церковно-культурных традиций, исходя из неотъемлемости для России восточнохристианского обряда, возникают ещё в начале XIX в., но широкое общественное звучание приобретают после того, как Вл. Соловьёв выразил унионистские идеи на рубеже XIX—XX вв. Его работы размышляли культурно-конфессиональный изоляционизм, способствовали пониманию и распространению духовных ценностей Западной Церкви, не насилая природы православного мышления.

Филокатолические экуменические идеи Соловьёва и других русских философов начала XX в. во многом предопределили появление в России в 1907 г. Русской католической церкви восточного обряда. Фактическими основателями Греко-католической церкви стали православные Алексей Зерчанинов и Леонид Фёдоров и старообрядческий священник Евстафий Сусалев. Алексей Зерчанинов был простым сельским нижегородским батюшкой, в один прекрасный день уверовавшим в истинность католицизма. Леонид Фёдоров, чувствуя призвание к католицизму, на третьем курсе ушёл из Петербургской духовной академии и отправился в Рим, посвятив с тех пор всю свою жизнь делу Унии. В мае 1917 г. он возглавил экзархат Русской католической церкви.

Таким образом, с предреволюционных времён в российском католицизме стали сосуществовать два обряда и, соответственно, две духовные интеллектуальные традиции.

В начале XX в. наметилась тенденция сохранения латинского обряда для польских и немецких католиков, в то время как русские преимущественно обращались в католицизм восточного обряда. Леонид Фёдоров так обосновывал необходимость русского обряда: «Нужно всегда различать вселенскую идею Церкви от её формы. Дух Христов, дух чистого католицизма не только не требует одной определённой формы, а даже может идти по различным направлениям. Наклонность подражать всему латинскому и ценить всё латинское выше восточного

¹ Мочульский К. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Париж, 1951. С. 217—218.

я считаю только за признак восточного раболепства и нашего русского самобичевания, того ради смирения, которое “паче гордости...”»¹

Для сохранения традиции католицизма восточного обряда особое значение имела община, созданная в Москве представителями знаменитого купеческого рода Абрикосовых — Владимира и его жены Анны (в монашестве Екатерины). Несмотря на политику коммунистических властей, направленную на полное искоренение русского католицизма, вплоть до 70-х гг. восточный обряд тайно практиковался среди нескольких чудом выживших бывших членов этой общины. Новые тайно обратившиеся в католицизм в годы «застоя» русские люди сумели найти эти «живые осколки прошлого» и вступить с ними в общение. Непрерывность традиции, таким образом, была соблюдена.

Собственно говоря, унионистская традиция вобрала в себя всю глубину вечных российских противоречий: во-первых, стремление к вселенской церкви и вселенскому единству, во-вторых, неприятие реалий российской жизни, и в-третьих, желание сохранить собственную религиозную и национальную самобытность. Внутри российского католицизма унионистское движение с момента своего возникновения и до сегодняшнего дня представляет собой наиболее симпатизирующее православию крыло, склонное рассматривать себя в качестве моста между двумя благодатными «церквями-сёстрами».

Недолгий период легального существования русского католицизма в начале XX в. ознаменовался не только враждебностью со стороны властей, православной церкви и русских националистов, но и негативно-невротичной реакцией польского клира. Священники поляки привыкли рассматривать католичество в России, как свою национальную церковь, и появление русских в костёле было для них просто скандалом. Польский клир, пренебрегая традиционной католической дисциплиной, даже отказывался признавать русский экзархат греко-католической церкви. Л. Третьякевич, анализируя реакцию поляков на появление русского католицизма, пишет «поляки считали, что они обладают монополией на католицизм в России», поэтому и русские католики, и те, кто их поддерживал из-за рубежа (независимо от того, к какому идейному течению они принадлежали) — Фёдоров, Абрикосов, д'Эрбиньи, Шептицкий и др. считали, что поляки должны быть отстранены от работы с русскими «из-за исторически сложившегося национально-культурного антагонизма»².

Перед коммунистическим мятежом в октябре 1917 г. католическая церковь в России была одной из крупнейших. На территории нынешней РФ существовали две католические епархии и экзархат католиков восточного обряда, практически

¹ Цит. по: Юдин А. Россия и Вселенская Церковь: судьбы российского католичества // Религия и демократия: На пути к свободе совести. Вып. 2. М.: Прогресс, 1993. С. 472.

² Там же.

во всех крупных городах России было хотя бы по одному костёлу. Функционировала хорошо отлаженная система благотворительных и образовательных организаций.

Приход коммунистов к власти быстро положил конец этому благополучию. В первые годы после революции власти проявляли относительную терпимость к протестантам и старообрядцам, к которым относились как к гонимым самодержавием меньшинствам, но это отношение не распространялось на католиков. Католичество, как и православие, вызывало особую нелюбовь большевиков. Большевизм, вышедший из леворадикального социалистического, революционного движения, в полной мере разделял присущие ему антикатолические стереотипы и предрассудки. Российская леворадикальная среда в идейном плане прочно отождествляло себя с европейским антиклерикализмом, с традицией Вольтера, Дидро и Беранже. Достаточно вспомнить в связи с этим чрезвычайную популярность у наших «демократов» начала века Эмиля Золя и Этель Войнич. Католицизм воспринимался вождями и идеологами пролетарской революции в облике оплота тирании, реакционной силы, «удушающей свободную мысль».

Разгром католической церкви начался в 1922 г. в ходе кампании по изъятию церковных ценностей показательным процессом над архиепископом Иоанном Цеплаком и прелатом Константином Будкевичем. Фактически он завершился в середине 30-х гг. полной ликвидацией легальных католических структур. Перед войной реально функционировал лишь костёл в Москве.

В 20-е гг. в ходе атеистических репрессий против всех российских конфессий наметилось уникальное, трудно представимое даже сейчас сближение католиков и православных. Только один пример: в обстановке тотальных религиозных репрессий патриарх Тихон и некоторые другие видные представители православного епископата, ранее в любви к Ватикану незамеченные, проявляют к католикам симпатии и интерес, благосклонно относятся к экуменическим контактам, сами участвуют в них¹.

На 20-е гг. приходится время деятельности архиепископа Мишеля д'Эрбиньи. Фактически это одна из самых авантюрных и действительно агрессивных попыток реального католического прозелитизма среди православных русских людей.

Мишель д'Эрбиньи в юности познакомился с созданной князем Гагариным Славянской библиотекой в Париже, учился там. Вслед за Гагариным д'Эрбиньи мечтал о превращении России в великую католическую сверхдержаву, откуда уже русские миссионеры обратят в истинную веру Китай и другие страны Азии.

¹ Князь П. М. Волконский. Русские католики на приёме у патриарха Тихона // Логос. Брюссель; М., 1993. № 48. С. 123–129.

В течение 10—12 лет д'Эрбиньи играл ведущую роль в формировании политики Ватикана по отношению к России. И эта политика носила агрессивный и тотально враждебный православию характер.

Д'Эрбиньи не скрывал того, что считает своей целью уничтожение «фотианства» (так по имени византийского патриарха Фотия, при котором произошло разделение церквей, он называл православие) и утверждение на его обломках католичества. Он считал, что «фотианские раскольники» утратили благодать, в результате чего их постигло моральное и духовное разложение. Победу большевиков он считал карой Божьей за разрыв с католической церковью. Д'Эрбиньи установил контакты с обновленцами, вступал в тайные переговоры с Чичериным, Литвиновым и Смидовичем, совершенно серьёзно рассчитывая договориться с ними о разрешении массовой католической миссии в России. Именно по его рекомендациям Ватикан лишь в 1930 г. публично занял бескомпромиссно антибольшевистскую позицию (большинство западных протестантов сделали это гораздо раньше). И если в самой России предприятие д'Эрбиньи было по сути своей безумным, с самого начала обречённым на провал, то в среде русской эмиграции на Западе он развернулся вовсю. Гуманитарная помощь, благотворительные образовательные программы, спонсируемые Ватиканом периодические издания — всё использовалось для агрессивной католической пропаганды, поругания православия, навязывания своей веры.

Примечательно, что д'Эрбиньи был лишён полномочий и извергнут из сана в конце 1933 г. в первую очередь под давлением польских прелатов, возмущённых его пренебрежительным отношением к польскому католицизму, который этот француз считал чересчур националистическим и провинциальным, постоянно создающим препятствия для его глобальных планов. В какой-то степени д'Эрбиньи был всего лишь продолжателем дела русских католических экстремистов, поставивших своей целью «спасти Россию от православия»¹.

Каковы же были результаты всей этой кипучей деятельности? По подсчётам современного историка Л. Третьякевича, они были ничтожны — не более 150 обращённых, почти исключительно из безрелигиозных русских семей.

Действительно имевшие место обращения в католичество православных из числа русских эмигрантов если и происходили в это время, то никак не были связаны с миссией д'Эрбиньи. Эти русские неофиты принадлежали к католическим кругам, осуждавшим его деятельность. Единственный реальный результат активности д'Эрбиньи — это широкое распространение антикатолических настроений в русской эмиграции, с отголосками которых можно столкнуться и сейчас среди престарелых эмигрантов первой волны².

¹ Tretjakewitsch L. Bishop Michel d'Herbigny SJ and Russia. Augustinus, Würzburg, 1990. P. 26—27.

² Ibid.

Этот эпизодический всплеск «экспансии» и «агрессивного прозелитизма» прекрасно продемонстрировал, что как раз он-то совершенно не опасен, более того, даже полезен для изоляционистов и националистов внутри православия.

Абрикосов и его единомышленники были в своё время непримиримыми противниками д'Эрбиньи, а д'Эрбиньи, в свою очередь, безуспешно пытался добиться в Ватикане решения о ликвидации греко-католического экзархата.

Сталинское примирение с религией в годы Второй мировой войны предоставило Московской патриархии несколько церемониально почетное место в государственной системе Советского Союза. Легальный статус получили также мусульмане, баптисты, старообрядцы и некоторые протестанты. Наиболее нетерпимым для сталинской державы оказался именно католицизм. Эта конфессия не только не получила никаких уступок на территории РСФСР, но именно католики подверглись самым жестоким репрессиям на возвращённых после войны западных территориях. Ликвидация украинской греко-католической (униатской) церкви трактовалась как запоздалый реванш по поводу средневековой западной экспансии на восток, католические «экспансионисты» получили по заслугам не только на Украине, но и в Белоруссии, и в Латвии, и в Эстонии. Фактически примириться с легальным католическим присутствием пришлось только в Литве. Антикатолицизм сталинской империи был идеологически закономерен. В идеологии послевоенного режима причудливо сплеталась ментальность революционеров и черносотенцев, Чернышевского и Пуришкевича. Они оба ненавидели Ватикан, видели в нем угрозу «светлым идеалам».

Последующие 30 лет постепенного разложения коммунистической идеологии делали общество всё более терпимым к религии, но основные аргументы в пользу этой терпимости обычно были мало применимы к католицизму — утверждалось либо значение православной церкви в деле строительства русской культуры и русского государства, либо речь шла о том, что «что-то есть», духовные поиски направлялись в сторону оккультно-магической религиозности, в сторону психотерапевтической роли религии.

Это основное направление предперестроечных религиозных исканий имело мало шансов найти для себя что-то в католицизме. Католицизм скорее находился в противоположной стороне этих исканий — католический космополитизм противоположен религиозному национализму, поиску национальных духовных корней; отрешённая от примитивных и хаотичных поисков «чудесного».

Тем не менее в 1970-е гг. русский католицизм начинает постепенно возрождаться. В отличие от XIX в., когда большинство католических обращений приходилось на секуляризованную аристократию и интеллигенцию, получивших западное

образование и если уж находивших Бога — то в западной культурной и духовной традиции, то теперь в католичество чаще обращались люди, считавшие себя православными.

Филокатолические настроения проникают в среду православного духовенства, причём на самых разных уровнях. В Ленинграде известное пробуждение интереса к католицизму приходится на время пребывания на митрополичьей кафедре Никодима (Ротова). Под его непосредственным влиянием в православной церковной среде возникают прокатолические настроения и тяга к «христианскому единству». В Москве последователями и учениками православного священника Александра Меня была создана католическая община Владимира Никифорова, разгромленная КГБ в 1983 г.

В это время появляется новое поколение катакомбных католических общин с «независимыми» священниками. Католицизм возрождается путём личного, часто спонтанного, обращения к новой вере отдельных личностей. Крестили их или принимали в церковь нелегально приезжие священники — из Польши, Чехословакии, Франции.

Кроме того, подпольно сохранился и этнический немецко-польский католицизм. В Сибири католическая традиция, строго говоря, вообще не прерывалась. Во многих городах и сёлах ссыльные немцы-католики хотя и не имели священников, но регулярно собирались на тайные молитвенные собрания. В начале 80-х гг. ксёндз-поляк с Украины Иосиф Свидницкий ездил по Сибири, находил эти общины и предпринимал первые попытки по их легализации. За свою деятельность он отсидел 2,5 года в тюрьме.

Тем не менее вряд ли можно считать, что католицизм в России существовал на основании тех фактов, что в течение нескольких десятилетий в стране функционировали лишь два (в Москве и Ленинграде) подконтрольных храма, и этнические католики — поляки, немцы, литовцы совершали поездки в Польшу или Литву для участия в богослужении, а криптокатолики в сибирской тайге собирались по избам и шёпотом читали «Pater Noster».

Нынешний, очередной этап модернизации, начавшийся в конце 80-х гг., вновь поставил Россию перед выбором, в том числе и выбором веры. Переход от десятилетий официального безбожия к «религиозному возрождению» предоставил католицизму в России определённые перспективы. Короткий период горбачёвской перестройки был одним из редких исторических моментов, благоприятных и в идейном, и в политическом плане для возрождения католичества в России. Всеобщее ощущение того, что стоит России избавиться от коммунистической системы, и она тут же станет «нормальной западной страной», где воцаряется свобода, гуманность и справедливость, вызвало западническую эйфорию, интерес и симпатию не только к западным политическим, культурным и экономическим, но и духов-

ным ценностям. Традиционный русский изоляционизм — и коммунистический, и националистический — на короткое время был ослаблен и дискредитирован. В 1989—1993 гг. на волне этих западнических настроений происходит масса католических обращений.

В 1991 г. была восстановлена католическая иерархия в России. Страна была поделена на две Апостольские Администрации — европейскую с центром в Москве, которую возглавил поляк из Белоруссии Тадеуш Кондрусевич, и азиатскую с центром в Новосибирске, во главе которой встал поволжский немец-иезуит Йозеф Верт (тайно состоявший в ордене с середины 70-х гг.). Позднее из них были выделены ещё две Апостольские Администрации — Восточной Сибири и Дальнего Востока во главе с епископом Ежи Мазуром (кафедра в Иркутске), и южных регионов России во главе с епископом Клеменсом Пиккелем (кафедра в Саратове).

Второй Ватиканский собор принципиально изменил отношение католической церкви к православию. Официальная доктрина католической церкви ныне признаёт благодатность и спасительность православной церкви. Влиятельные ватиканские круги считают задачу установления дружественных отношений с Московской патриархией намного важнее по сравнению с возрождением католицизма в России. Официальная позиция католической церкви состоит в том, что католицизм в России следует возрождать исключительно в определённой этнической среде — для поляков, немцев, литовцев, латышей, то есть этнических католиков. Один из идеологов российского католицизма даже сформулировал нечто вроде доктрины «канонических прихожан» в качестве альтернативы «проблеме канонических территорий»¹.

Но жизнь каждый раз опрокидывает эти планы. Образование католических приходов во всех уголках страны протекает обычно по одной схеме: группа в основном престарелых российских поляков или немцев обращается в католическую епархию с просьбой прислать священника, но через 4—6 лет в возрождённом католическом «этническом» приходе русская интеллигентная молодёжь составляет большинство.

Можно привести несколько ярких примеров такого спонтанного личного обращения в католичество уже в постсоветское время.

Наталья Комдурова, молодая русская интеллигентка в городе Набережные Челны, в результате личных духовных поисков пришла к убеждению в истинности католицизма. Она сумела обратить в свою веру большую группу русских и татар, не имевших никаких католических корней, и сформировать большую жизнеспособную общину.

¹ Шрейдер Ю. Межцерковные отношения: Точка зрения католика // Свет Евангелия. 1997. № 35.

Ещё более яркий, удивительный пример спонтанного обращения в католичество — судьба Алексея Кикшаева. Элистинский калмык Кикшаев был самоучкой-богословом. Изучая религиозную литературу и размышляя о Боге, он пришёл к убеждению об истинности католичества. В начале перестройки он приехал из Калмыкии во Львов, явился в церковь латинского обряда и обратился к ксёндзу с просьбой о крещении. Священнослужитель, испытав взгляды Кикшаева, пришёл к выводу, что Алексей недостаточно подготовлен, дал ему литературу и предложил ещё поготовиться и всё обдумать. Через год молодой калмык прошёл испытание и был крещён. После возвращения в Элисту неофит развернул бурную кампанию, призывая своих соотечественников принимать истинную веру. Своими страстными проповедями он сумел вызвать к католичеству симпатии среди значительной части калмыцкой интеллигенции. Во время своих публичных выступлений Кикшаев собрал группу из нескольких десятков престарелых поляков и немцев, организовал общину. После этого ему удалось добиться нескольких встреч с архиепископом Т. Кондрусевичем, который согласился прислать в Элисту священника, и с президентом Калмыкии К. Илюмжиновым, обещавшим поддержать общину. Позднее Кикшаев принял постриг и уехал в один из францисканских монастырей на Западе, но в Калмыкии после него остались три крепкие католические общины.

Эти примеры во многом объясняются тем, что в настоящее время прежнего культурного барьера между русскими и нерусскими, как правило, не существует — большинство поляков, немцев, литовцев настолько русифицировались и перемешались браками, что даже забыли свой родной язык. Богослужения на языках «этнических католиков» обычно непонятны им. Во многих приходах с самого начала грань между русскими и поляками или немцами провести невозможно.

Восстановление католической церкви в России привело и к возрождению традиционной для XIX и начала XX в. проблемы русско-польских отношений в Церкви. Поляки играют, хотя и не доминирующую, как до 1917 г., но всё же очень большую роль в церкви: большинство священников и значительная часть верующих — поляки. Во многих общинах не осталось и следа от дореволюционного антагонизма между поляками и русскими. В некоторых городах священники-поляки сумели достичь громадного авторитета и уважения общественности, привлечь сотни русских неофитов. Настоятель католического прихода в Иркутске сальваторианец Игнаций Павлюсь, возглавивший его в 1990 г., — яркий и не совсем типичный представитель католического духовенства. В Сибирь из Кракова его привела глубокая любовь к России и русской культуре. По убеждению отца Игнация, «Россия ещё станет „сердцем мира“, так же как Германия сейчас — это „мозги мира“». Иркутский ксёндз принял российское гражданство и ввёл регулярные мессы, посвящённые молитве за возрождение России. На предложение городских властей

поспособствовать получению западной гуманитарной помощи он ответил категорическим отказом: «Для великой России кланить подачки стыдно». Вся благотворительную деятельность иркутский приход осуществляет на собственные средства. Основной социальный смысл своего служения отец Игнатий определяет так: «Коммунизм лишил людей совести. Это произошло и в России, и в Польше. Если я за свою жизнь воспитаю совесть у нескольких сотен человек, это и будет мой дар России, русскому государству». За годы своего служения отец Игнатий добился невероятного авторитета. Нам пришлось слышать даже от одного оголтелого русского националиста, ненавидящего Запад и католицизм, неожиданное признание: «Ну, об отце Игнатии не говорю, он — „пастырь добрый“».

Однако этнические конфликты не исчезли полностью. И сегодня проявляется недовольство части русских католиков-священников и мирян польским и польско-белорусским «национализмом». Объектом критики иногда становится даже сам архиепископ Т. Кондрусевич. Чаще всего первопричина этих конфликтов заключается и в умонастроениях российских поляков, и в желании некоторых приехавших из Польши священников превратить воссоздаваемые приходы в некое подобие религиозно-культурных польских клубов.

В польских католических кругах Москвы и Петербурга есть люди, позволяющие себе публично выражать резко националистические и антирусские взгляды.

Кроме национальных трений, между руководством церкви и прихожанами начали обнаруживаться осложнения, связанные с социокультурными различиями. Т. Кондрусевич и его ближайшее окружение — это несколько поляков-выходцев из Белоруссии, из крестьянских и рабочих семей, переселившихся в Россию незадолго до распада СССР и тогда же получивших российское гражданство. Эти люди мужественно исповедовали свою веру в советское время, в той или иной мере подвергались репрессиям, но найти общий язык с московской и питерской интеллигенцией, принимающей католицизм, им, по-видимому, сложнее, чем противостоять КГБ. Т. Кондрусевич среди многочисленных священников и монахов, приехавших из Польши, предпочитает тех, кто ему ближе по уровню образования и культуры. Но образованной русской пастве с этими польскими священниками труднее.

В одном из среднерусских городов молодые русские активисты католики фактически порвали с общиной на том основании, что: «мы приняли католическую веру, а не польское гражданство; хорошо бы поляков лишили виз — рос бы потихоньку русский католицизм без польских командиров, а мы бы для окормления лет десять ездили за границу». Правда, такая позиция — лишь крайнее, нетипичное проявление определённых тенденций.

* * *

Культурная компонента очень важна для русских католиков. Приходя в католическую церковь, русский человек стремится ощутить себя погруженным в западную духовную и культурную атмосферу. И нынешняя ситуация в российском католицизме, когда большинство священнослужителей — иностранцы, приехавшие из самых разных западных стран, сполна предоставляет ему такую возможность. Иностранные священники привозят с собой с Запада не только наднациональную католическую веру, но и свои национальные традиции религиозной жизни, свой католический фольклор, который они (иногда даже не осознавая этого) прививают на российской почве. Наиболее многочисленные польские священники часто делают это вполне осознанно, считая, что они, собственно, и возрождают польские приходы. Но и у патеров из других стран общины начинают перенимать культурные традиции их родины. Так, приходы Нижнего Новгорода и Владимира приобретают итальянский колорит, Челябинска, Уфы и Маркса — немецкий, Самары, Владикавказа и Нальчика — ирландский, Курска и Якутска — словацкий, Казани — аргентинский. Во Владивостоке американский священник Мирон Эффинг включил в церковный календарь американский народный праздник День Благодарения, который теперь с энтузиазмом отмечают русские приморцы-католики.

Но долго получать удовольствие от ощущения себя иностранцем в своей собственной церкви человек не может. Совершенно естественно и закономерно, что и среди русских католиков латинского обряда возникла реакция отторжения против этой «иностранщины». С 1996—1997 гг. в католической прессе и на различных собраниях русские миряне-активисты начинают поднимать вопрос о необходимости русификации католицизма, укоренении его в русской духовной и культурной традиции. Среди обсуждаемых предложений — и почитание православных святых, канонизированных после разделения церквей в 1054 г., и заимствование элементов православного богослужения латинским обрядом в России, и отказ от использования некоторых явных элементов польской религиозной традиции¹.

Эти настроения находят поддержку среди части католических священников-иностранцев. В католической периодике становится популярным термин «инкультурация», под которым понимается адаптация русских культурных традиций, в том числе некоторых элементов православия, к религиозной жизни католических общин. Идея инкультурации католицизма, возникшая в среде русской католической интеллигенции, нашла своего горячего сторонника в лице Станислава Опели, с 1992 г. возглавлявшего российское отделение ордена иезуитов, а ныне являющегося секретарем Конференции католических епископов. Станислав Опеля пропагандирует идею обязательного обучения приезжающих

¹ Михайлов С. Ещё раз о русских католиках // Свет Евангелия. 1997. № 20.

в Россию иностранных священников основам русской культуры и православной духовности, их «инкультурацию» в России¹.

Следует заметить, что в наше время в европейском и американском католицизме складывается течение, ориентированное на православные богословские и богослужебные традиции. Когда католический священник с такой проправославной ориентацией приезжает в Россию, он с энтузиазмом оформляет храм в православном духе, а иногда даже поминает православных святых и частично использует во время богослужений церковнославянский язык. Причем это не униатство, а католический обряд, но с некоторыми православными заимствованиями. Так, например, католические приходы в Нижнем Новгороде (настоятель — отец Марио Бевератти) и Магадане (настоятель — отец Майкл Шилдс).

Уже сейчас начинает формироваться собственно русский католицизм, с русским католическим самосознанием, русским патриотизмом. Возникающее сейчас русское католическое сознание, естественно, не является механической смесью западноевропейских и русских идей. Фактически в российской католической среде сейчас идет сложный процесс переосмысления русской истории, культуры и духовности. Для русского католика Россия — часть «Запада», ее религия и культура осмысляются как часть общеевропейской традиции. Периоды тотального противостояния Западу для русского католика — исторические недоразумения давно минувших лет, а русская культура конца XVIII — начала XX вв. трактуется как возвращение в родной европейский дом, давшее блестящие результаты, которыми можно гордиться.

Католики оказываются в России носителями политических и культурных традиций западного консерватизма, включающих в себя такие ценности, как политическая свобода, достоинство человеческой личности, примат права. Эти ценности, неотделимые от европейского консерватизма, почти совершенно чужды российскому правому лагерю, для которого и сейчас «демократия» и «права человека» — бранные выражения.

В середине 90-х гг. в русской католической среде неожиданно возникает, казалось бы, ставшая достоянием истории идея восточного обряда. Она приобретает актуальность в кругах русских католиков, выросших в православной традиции, но не желающих находиться в юрисдикции Московской патриархии. Иногда стремление восстановить русско-католическую церковь возникает в качестве реакции на польский национализм. Речь, таким образом, идет о восстановлении Русской католической церкви восточного обряда, которая на территории СССР была де-факто ликвидирована в 1937 г.²

¹ Свет Евангелия. 1997. № 14.

² Лупандин И. Декрет II Ватиканского Собора о Восточных католических Церквях и судьба Католической Церкви восточного обряда в России (1917–1995) // Theologia. М., 1994. № 5. Июль–декабрь. С. 100–108.

Первая русская греко-католическая община возникла в постсоветской России по инициативе священника Андрея Удовенко. В конце 80-х — начале 90-х гг. он был священником кафедрального собора г. Саранска. В кружке интеллигенции, который сложился вокруг него, обсуждались проблемы церковной жизни. В этом кружке утвердилась убежденность в необходимости единения Западной и Восточной церквей, представление о необходимости присоединения ко Вселенской церкви при сохранении верности восточному обряду. Деятельность отца Андрея вызывала неодобрение светских и церковных властей. Он был переведён служить в деревню, все жители которой принадлежали катакомбной церкви. После перестройки они легализовались и стали пользоваться для совершения богослужений зданием церкви, имевшимся в их селе. Церковные и светские власти настоятельно «рекомендовали» отцу Андрею призвать милицию и организовать захват церковного здания. Отец Андрей отказался и уехал в Москву, где присоединился к католической церкви. Со временем он создал в Москве русскую греко-католическую общину, которая собирается для богослужений в разных помещениях, принадлежащих различным католическим организациям, и насчитывает в 2001 г. около 100 чел. Единственная официально зарегистрированная русская католическая община существует в селе Саргатка в Омской области, она была создана отцом Сергием Головановым, учеником и последователем Андрея Удовенко.

Движение за создание униатской церкви в России существует также среди выходцев из Украины, проживающих в России. Начало этому движению было положено в середине 70-х гг., когда профессор Василий Рутка, окончивший подпольную академию во Львове, переселился в Прокопьевск, работал шахтёром и создал тайную униатскую общину среди местных украинцев. После смерти В. Рутки общину возглавил его помощник, также переселившийся из Львова, отец Ярослав Сподар. В 1979 г. Я. Сподар пытался зарегистрировать общину. Официально ему было отказано, однако власти не чинили препятствий в деятельности униатов. С 1995 г. эта община официально зарегистрирована как биритуальная — восточного и западного обрядов. С 1997 г. Я. Сподар и его единомышленники посещают украинские национальные общества в Сибири и создают на их основе инициативные группы для организации в дальнейшем украинских униатских приходов. В мае 1998 г. впервые викарный епископ Львовский греко-католической епархии Юлиан Гбур предпринял поездку по приходам Западной Сибири, во время которой совершал богослужения с участием духовенства восточного и латинского обрядов. Существует также мало организованное движение за создание армянско-католических общин.

В настоящее время униатство в европейской части России существует в основном в форме полулегальных-полузаконспирированных русских греко-католи-

ческих общин и групп в Москве, Туле, Калуге, Рязани, Вологде и других городах. Это движение неожиданно заявило о себе публично, когда в июле 1997 г. в религиозном приложении к «Независимой газете» было опубликовано письмо участника унионистского движения из Рязани Александра Берёзкина, в котором он объявлял о создании «Братства за воссоединение православия» и уверял читателей, что русские католики преодолеют все препятствия и воссоздадут свою «поместную церковь»¹. Эти группы поддерживают постоянные контакты с западноукраинскими и особенно белорусскими униатами, с которыми имеют наибольшие черты сходства в обряде и менталитете.

Против утверждения восточного обряда в католических общинах России категорически возражает Московская патриархия, не видит в нём необходимости и Ватикан. Однако греко-католические общины существуют, растут и развиваются — это факт, с которым рано или поздно всем придётся считаться. Тем более, что нынешнее движение за восстановление католичества восточного обряда имеет давнюю и прочную традицию в отечественной философской и религиозной мысли.

Возродившееся после практически полного разгрома российское католичество за всего лишь 8 лет своего существования достигло многого. По официальным католическим оценкам, в России сейчас около 0,5 млн католиков (по нашим оценкам — около 150 тыс., но это всё равно немало для церкви, фактически возродившейся из пепла). Эти же источники, следуя установкам Ватикана, перспективы роста связывают с вычисленной ими цифрой в 3 млн человек, для которых обра-

¹ НГ-религии. 1997. №7. Июль. Это письмо настолько показательно для мышления современных русских униатов, что, на наш взгляд, уместно привести из него выдержки: «Ни для кого не секрет, что многие, в основном среди верующей интеллигенции, имея доступ к объективной информации о католичестве, не только убеждаются в том, что единство Церкви есть императив, превыше человеческих расчётов, основанный на завете Христовом, но и поступают согласно со своими убеждениями, т. е. становятся католиками... Костёлы в провинции встречаются нечасто, а ездить за 100 километров не всем под силу. Создаётся довольно абсурдная с церковной точки зрения ситуация: при наличии целой поместной Церкви (таковой Русская католическая Церковь является по Актам Флорентийского Собора, которые никто не отменял) ей отказывают в праве на существование. Можно сказать, что теперь, после некоторого периода растерянности, сами миряне осознали, что составляют настоящую, довольно многочисленную Церковь в единении с Римом. И почти спонтанно люди объединяются — пока неформально, иногда „за чашкой чая“, иногда как настоящие „приходы без священника“... Недавно создано „Братство за воссоединение Православия“, цель которого: централизовать и координировать деятельность отдельных групп верующих для реализации права воссоединённой Церкви иметь пастырей; организуется сбор подписей в Рим о восстановлении епископата... Надеемся, что в подобных инициативах не будет усмотрена „агрессия Ватикана“, так как речь идёт об объединении Церкви „снизу“...»

щение к Римско-католической церкви означает возвращение к вере предков¹. Но никто не может предсказать, сколько из них действительно к ней вернутся, равно как и того, сколько русских (татар, якутов и т. д.) найдут Бога в костёле. Ещё лет семь назад, например, никто не мог предвидеть, что армяне будут играть заметную роль в российском католицизме. Но в последние годы из Закавказья в Россию эмигрировали сотни армянских семей, принадлежащих к католической традиции. В католических приходах Краснодара, Сочи, Ростова-на-Дону и некоторых других южных городов к концу 1997 г. большинство прихожан составляли армяне.

В конце 2000 г. в России — около 230 зарегистрированных католических общин, в которых служат 220 священников из 17 стран и приблизительно столько же монахинь.

Официальные цифры не полностью отражают реальное распространение католицизма в стране — например, только в Новосибирской области священники трёх зарегистрированных приходов регулярно окормляют ещё около 70 немецких и польских католических деревень. В развитии католических общин имеются региональные различия. В Центральной России, с глубоко укоренившимся православием, католицизм распространяется с большими трудностями и испытывает сильное государственное и общественное сопротивление. В восточных районах — Нижнем Поволжье, Урале, Сибири католичество развивается легче и естественнее, а в некоторых городах — например, Иркутске, Красноярске, Оренбурге, Владивостоке, Астрахани, Пятигорске — он стал для широкой общественности признанной альтернативой православию. Сейчас почти весь клир состоит из иностранцев, в основном поляков. Первые рукоположения русских священников из числа выпускников петербургской семинарии состоялись в 1999 г. Малочисленность среди католического духовенства урождённых российских граждан уже недолго будет сдерживать активность церкви.

Естественное развитие русского католицизма в последние годы сталкивается с растущими антикатолическими настроениями. Антикатолицизм, как это у нас бывало и прежде, носит не столько собственно религиозный, сколько культурно-политический характер, является следствием вновь возрождающегося противостояния Западу и западным ценностям. Надежды российского общества конца 80-х — начала 90-х гг. на быстрое и лёгкое решение социально-экономических проблем, построение правового общества «западного типа» (вообще-то другого не бывает) сменились невротическими реакциями по принципу «зелен виноград» — «не получается демократическое процветающее государство — так мы и не хотели». Два националистических течения — коммунистическое и православ-

¹ См.: Бармин А. Католическое присутствие в современной России // Религия и права человека. На пути к свободе совести. Вып. 3. М.: Наука, 1996. С. 124.

но-почвенническое — иногда конфликтуя, иногда объединяясь, тянут страну к изоляции и стагнации в культурной, религиозной, политической и экономической сферах. И оба эти течения видят в католицизме своего заклятого врага. Коммунистическая и некоммунистическая националистическая пресса часто пользуются одними и теми же мифами, предрассудками и обвинениями: католический заговор, католическая экспансия, интриги иезуитов — вот что мешает России жить счастливо.

К сожалению, в антикатолической кампании не последнюю роль играет иерархия и значительная часть клира Русской православной церкви. Исторически это закономерно, причем в первую очередь речь должна идти о сравнительно недавней истории. Нынешняя идеология Московской патриархии формировалась в 40—50-е гг., когда Сталин в конце войны воссоздал жестко организованную и централизованную структуру Московской патриархии. Легализация РПЦ в конце войны стала возможной и желательной в русле общего отказа сталинского режима от идеологии мировой революции и глобального интернационализма и перехода к великодержавности и русскому национализму. Тогда патриарх Сергей (Старгородский) сформулировал доктрину «патриотического служения». В чем же заключается это «патриотическое служение»? Церковь воспринимает себя как идеологическую опору авторитарной московской власти, во все времена служащей преградой «внутренней смуте» и «разлагающему западному влиянию». Доктрина «патриотического служения» реанимировала самые архаичные и примитивные националистические идеологемы. Идеологемы не религиозные, а политические *par excellence*.

В течение десятилетий доктрина «патриотического служения» была тем средством, благодаря которому Церковь существовала в антихристианском государстве и доказывала ему свою полезность. За прошедшие годы эта идеология глубоко въелась в сознание православного духовенства. Ее преодоление будет долгим и трудным делом. С начала 90-х гг. антизападная, антикатолическая (а в России имплицитно это всегда означает — антидемократическая, националистическая) направленность в делах и словах руководства РПЦ не только играет важную роль, но постоянно усиливается. Символично, что два первых воссозданных в Москве храма — Казанской Божьей Матери и Христа Спасителя — связаны с победами над католическим Западом — Польшей в XVII и Францией в XIX вв.

Хотя некоторые представители православного духовенства (среди которых есть и епископы) относятся к католической церкви терпимо и иногда даже благожелательно, они составляют явное меньшинство, и не они формируют политику. Патриарх и другие влиятельные священнослужители постоянно обвиняют католиков в «прозелитизме», «экспансии», «духовной агрессии». Любой успех российских католиков трактуется как «поражение» православия. Возражая в интервью «Известиям» на протесты католиков по поводу принятия Думой в июне 1997 г.

дискриминационного по отношению к религиозным меньшинствам закона «О свободе совести», патриарх фактически отказывал им в праве на существование: «Где вы увидели историческое присутствие католиков в сегодняшней России? До революции в Российской империи католики жили в основном в Польше. Но утверждать, что католики традиционны для России сегодняшней — нельзя. Если и есть католики в России, то в Москве среди дипломатического корпуса»¹. Руководство РПЦ оказывает на католиков давление с целью перевода епископской кафедры из Москвы в Петербург, от них требуют отказаться в будущем от организации новых епархий в России и т. д и т. п.

Руководство католической церкви стремится сгладить постоянно растущую напряжённость в отношениях с Московской патриархией. Оно стремится всюду, где это удаётся, установить с православным духовенством дружеские отношения. До сих пор почти все католические приходы возникали там, где они существовали до 1917 г. (несколько исключений — в Сибири, куда при большевиках ссылали много поляков и немцев). Ватикан стремится сохранить и улучшить отношения с РПЦ, вполне искренне проводит политику, направленную на восстановление исключительно дореволюционных этнических общин. Беда заключается, однако, в том, что эта политика практически неосуществима. Отделить поляков и немцев от русских невозможно. Запрещать русским, в том числе крещёным в православии, быть католиками не может ни один католический священник (хотя такие попытки и случаются, что вызывает у отказников лишь ненависть к Московской патриархии и «польской мафии»).

Стремление Ватикана сохранить хорошие отношения с Московской патриархией добровольным ограничением своей деятельности возрождением «этнических приходов» вызывает естественные обвинения в неискренности: костёлы всё равно повсюду полны русскими.

Причём у самих русских католиков в свою очередь нынешняя этническая ориентация церковного начальства вызывает невротические реакции, в том числе и раскольнические настроения уже в самой католической церкви. Например, существуют группы, связавшиеся с лефевристскими центрами на Западе, а также попытки создать общины «латинского обряда» в православных катакомбных юрисдикциях.

¹ Известия. 1997. 5 авг. Менее ответственные борцы с латинской ересью в русле генеральной линии заходят ещё дальше. По свидетельству католической газеты «Свет Евангелия», один из православных журналистов заявил, что католицизм не существует не только в России, но вообще нигде (следовательно, он представляет из себя фикцию, но, судя по тому возбуждению, которую римская церковь вызывает, — фикцию очень опасную): «Никакого католицизма не существует. Существуют разные католические журналисты, католические иерархи, богословы, школы, университеты. И у каждого — какая-то своя позиция, которые весьма отличаются друг от друга» (Свет Евангелия. 1997. № 34).

Усилия католических общин, направленные на установление тесных экуменических связей с православными, обычно приводят к дружеским отношениям с двумя-тремя наиболее либеральными православными священниками данной епархии. В результате консервативное большинство обвиняет этих либералов в еретических и раскольничьих настроениях, а самих католиков — в подрывной деятельности.

Таким образом, политика наведения дружеских мостов смягчает конфликт на «высшем уровне», но приводит к новым конфликтам и напряжениям на низовом уровне. Впрочем, и на высшем уровне до «сестринских» отношений очень далеко. Борцов с католичеством в Московской патриархии полностью удовлетворило бы лишь полное исчезновение католиков из России, но это в принципе невозможно: даже если бы Ватикан отозвал всех католических священников, какой-то неконформистский, возможно, никому не подчиняющийся «русский католицизм» всё равно бы сохранился.

Антикатолические фобии не только широко распространены в православной церкви, но часто передаются властным структурам, особенно на региональном уровне (преимущественно в центральной России). В целом можно сказать, что нынешняя российская власть относится к католикам гораздо терпимее, чем до революции или при коммунистах. Во многих регионах у католических общин нет проблем во взаимоотношениях с властями, но тем не менее ущемление прав католиков — не слишком редкое явление.

Примеров в этом отношении предостаточно. У многих католических священников, которые являются иностранными гражданами, имеются сложности с продлением виз, и они годами чувствуют себя на грани высылки. В Белгороде местному ксёндзу Иосифу Гунчаге прямо заявили, что он — нежелательный элемент, и предложили больше не появляться в богохранимом граде. Глава администрации Алтайского края в 1997 г. отменил принятое в 1993 г. решение о возвращении католической общине здания костёла дореволюционной постройки, обосновав своё решение «малочисленностью католиков и бесперспективностью конфессии»¹. Проблема возвращения католикам храмов вообще носит повсеместный характер — годами они добиваются возвращения дореволюционных костёлов в Москве (церковь Петра и Павла) и Смоленске, Казани и Саратове, Брянске и Белгороде, Орле и Вологде и т. д. и т. п. Остро стоит проблема необоснованных поборов. В данном случае можно говорить об определённых традициях и неизжитых инстинктах российской власти, пробуждающихся в последнее время.

Наиболее яркое, гротескное выражение этих настроений прослеживается в так называемой патриотической прессе, которая регулярно находит признаки католического заговора, грозящего гибелью православию и России. Некоторые, не столько консервативные, сколько националистические церковные издания в своих

¹ Свет Евангелия. 1997. № 17.

выражениях ненависти к католицизму доходят до клинических форм. Например, газета «Православная Москва» организовала постоянную, из номера в номер, кампанию против благотворительной акции католической организации «Pro Teo et Fratribus» под Переславлем-Залесским. Там, в небольшой деревушке Гагаринке, был создан приют для излечения наркоманов. Обслуживаемый лучшими врачами и организованный по последнему слову медицины, этот приют позволяет молодым людям из Москвы и Петербурга избавиться от наркотической зависимости, на долгий срок порвать с опасным окружением, выучиться какой-либо рабочей специальности, восстановить здоровье. Другая инициатива «Pro Teo et Fratribus» в Гагаринке — работа с трудными детьми, психически и физически неполноценными. Нам лично довелось видеть, как с помощью католических монахов десяти-тринадцатилетние дети учатся держать в руках ложку. «Православная Москва» сочла, что подобное «развращение малолетних» на родине Святого благоверного князя Александра Невского является оскорблением религиозных чувств русских людей, католические благотворители — чуть ли не вампиры, а местные жители, горой вставшие за своих друзей из «Pro Teo et Fratribus», — изменники Родины.

Конечно, можно не обращать внимания на эти традиционные для радикально-националистического лагеря взгляды, исходя хотя бы из того факта, что радикальные националисты составляют ничтожную часть населения страны, но беда в том, что они слишком ярко и рельефно отражают возрождающиеся среди части светской и церковной общественности архаичные мифологемы и страхи.

Феномен современного российского католицизма невозможно объяснить миссионерской активностью католической церкви — она незначительна. За ним стоит естественная, спонтанная тяга к католицизму части российского общества. Об этом в первую очередь говорит социальный состав католических общин. В них большинство составляет молодёжь, главным образом студенчество, и интеллигенция — наиболее активные, чутко ощущающие потребности своего времени слои. Высокий интеллектуальный уровень прихожан (работники культуры, преподаватели, научные работники) делает католицизм более влиятельным и притягательным, чем, скажем, баптизм. Католики, как правило образованы, ориентированы на Запад, для многих из них понятия культуры и свободы оказываются неразрывно связанными с их верой.

В самой православной среде, несмотря на позицию священноначалия, набирает силу тенденция, которая восходит ещё к Вл. Соловьёву — не видеть разницы между православием и католичеством. В наши дни подобную позицию не так уж редко проявляют не только миряне, но и священнослужители. Два случая получили широкую огласку из-за того, что их герои были наказаны патриархией. Знаменитый иконописец иеромонах Зинон (Теодор) был запрещён в служении после

того, как причастился у католиков, а в Обнинске местный благочинный игумен Ростислав (Колупаев) за аналогичное преступление был отстранён от служения и отправлен для исправления в Тихонову пустынь¹. Зинон и Ростислав попались, но в нашей стране люди, в том числе и священники, умеют хорониться — скорее всего такие «преступления» не слишком большая редкость.

По сравнению с дореволюционными временами в критике католицизма со стороны православных появляется совершенно новая тема — обвинения в модернизме, «обновленчестве» и либерализации вероучения. Постановления II Ватиканского собора, определившие улучшение отношения католиков к православию, объявляются едва ли не гибельными для западной церкви. В этой связи газета «Татьянин день», играющая роль неофициального органа консервативных православных интеллектуалов, постоянно критикует современный католицизм за модернизм и «обновленчество», любит подчёркивать общее духовное прошлое до разделения церквей и солидаризируется с традиционным дособорным католицизмом. «Татьянин день» не позволяет себе прямо заявить о единстве православия и дособорного католицизма, но такой вывод естественно напрашивается при регулярном чтении газеты.

Впрочем, ответ на вопрос о том, какая из церквей более либеральна, совсем не так однозначен, как кажется на первый взгляд. От одного провинциального католического священника нам пришлось слышать на этот счёт довольно неожиданное мнение: «Католики, даже либеральные, в среднем в реальной жизни куда более традиционны по сравнению с православными — они чаще ходят в церковь, регулярней молятся, серьёзней относятся к сексуальному и семейному моральному учению Церкви и т. д. Весь консерватизм православных — в основном декларативный, в своём поведении, образе жизни православные — куда большие модернисты и „обновленцы“». И эти слова отражают горькую правду: для большинства русских православных религия является политической идеологией, а не верой, требующей от своих последователей жёсткой моральной дисциплины.

Исторически сложилось так, что обращение к католицизму в России означает гораздо больше, нежели выбор веры: это и выбор культурной ориентации, выбор цивилизации. Для большинства современных российских католиков принятие католичества не означает ни разрыва с верой предков, ни возвращения к ней. Стать католиком для них — это открыть для себя Христа и христианство, участвовать в создании новой религиозной и культурной традиции. Вот слова свя-

¹ Метафрасис. 1997. № 3. С. 8.

щенника Сергея Тимашева, выпускника Санкт-Петербургской семинарии, совершившего первую мессу в московском храме Святого Людовика 30 мая 1999 г.: «...Я чувствовал себя абсолютно свободным в выборе, потому что мои родители — люди уже некрещёные. Если кто-то в моей семье сам прервал традицию и принял решение не крестить своих детей, то морально я свободен от традиции... Я могу свободно молиться в православном храме, очень хорошо себя там чувствую»¹.

В наше постсоветское безвременье, когда все предыдущие национальные идеологии потерпели крах, они видят своё будущее и будущее своей родины не только со Христом, но и в общем христианском мире, в Западной цивилизации.

Сейчас, после эйфории горбачёвской перестройки, когда в нашей стране вновь пробуждаются силы, чающие «евразийского пути развития» и утверждающие, что для России неприемлемы «бездушные западные ценности» демократии, законности, свободы, прав человека, как бы подтверждаются русофобские слова П. Чаадаева о России, как о стране, для которой естественно «постоянное и повсеместное отсутствие идей долга, справедливости, права и порядка». Страна стоит перед реальной угрозой очередного возвращения в, пользуясь красочным образом Н. Лескова, «уединённое государство» — «тёмный и грязный скотский загон, в редкие трещинки стен которого сквозь сплошную тьму лишь кое-где пробиваются слабые лучи света».²

Присутствие духовно и интеллектуально активного русского католического меньшинства может стать одним из постоянных тормозов, сдерживающих страну от сползания в евразийский изоляционизм. Понимая, что Россия никогда не станет католической страной, русские католики самим фактом своего существования бросают интеллектуальный и духовный вызов православию; вызов, который в будущем может побудить и «господствующую церковь» отказаться от глобального противопоставления себя «Западу», от склонности поддерживать авторитарные и тиранические тенденции в государстве. Приведём характерное высказывание уже цитированного выше молодого католического священника Сергея Тимашева: «Наверное, правда, что Католическая Церковь в России будет церковью меньшинства. Однако у неё есть здесь своё, вполне определённое место. Самое оптимистичное, что могло бы быть, — это наша помощь Православной Церкви для того, чтобы люди туда могли охотнее ходить, чтобы она смогла без ущерба для своей ментальности быть более доступной для людей»³.

* * *

¹ Свет Евангелия. 1999. 6 июня. С. 4.

² Лесков Н. Загон // Собр. сочинений в 12 тт. Т. 12. М.: Правда, 1989. С. 94—122.

³ Свет Евангелия. 1999. 6 июня. С. 4.

Безусловно, основные мотивы выбора католической веры, свойственные части русского общества XIX в., присутствуют и в сознании современных русских католиков. Это и очевидное неприятие нынешней российской действительности с её экономическим хаосом, политическим одичанием и культурным запустением. Это и неприятие нынешнего состояния российского православия с его моральной распущенностью, национализмом и антиинтеллектуализмом.

Однако для новых русских католиков нетипично резкое и прямолинейное противопоставление России и Запада. Они не унаследовали чаадаевский «апофетический» ход мысли о России как о чём-то однозначно негативном, некоем Нечто, которое может — или не может — стать Чем-то. Католический выбор означает отказ от традиционных дилемм и противоречий российского самосознания. Для новых русских католиков теряют смысл извечные дихотомии «Россия или мир», «Демократия или Церковь», «Запад или Восток», «Христос или Великий Инквизитор», «Красное или Белое» и т. д.

По многим основным мировоззренческим вопросам взгляды этих католиков близки представлениям большинства «анонимных», невоцерковлённых российских верующих — «христиан вообще». С этой точки зрения нынешний российский католицизм — это и традиция, и закономерность, и перспектива.

ФЕНОМЕН РОССИЙСКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА

Насколько в России укоренён протестантизм? Ответ зависит от формулировки вопроса. В России протестантизм возник не намного позже, чем в Западной Европе. Лютер прибил свои 95 тезисов к вратам Виттенбергского собора в 1517 г., а уже в 1576 г. в Москве появляется лютеранская церковь.

К концу XVIII в. в России существует многочисленная влиятельная и высокообразованная лютеранская община, имеющая широкие связи со своими единоверцами на Западе и откликающаяся на их духовные поиски. Кроме того, в крупнейших городах России многовековую историю имеют реформатские и англиканские общины. Они не были столь многочисленны, как лютеранские, но и они имели богатую, хорошо образованную и влиятельную паству, развитые образовательные и благотворительные институты. С конца XVII в. протестанты играли существенную роль во всех сферах жизни нашей страны.

Однако все эти протестанты были выходцами из стран Западной Европы. И если протестантизм в России появился в XVI в., то русский протестантизм возник лишь в конце XIX в., когда первые русские люди приняли баптизм. Три века сосуществования русских с протестантами, если вдуматься, — явление удивительное: люди жили рядом друг с другом, работали, воевали, учились, но при этом (за исключением смешанных браков, когда русская невеста принимала веру немца-мужа) практически не было случаев перехода русских в протестантизм. В XIX в. среди обрусевших российских немцев, предки которых уже давно переселились на новую родину, существовали даже русскоязычные общины — т. е. уже совсем почти «русские протестанты», и всё же невидимый культурно-национальный барьер чётко отделял русских от протестантизма. Невосприимчивость русского православного сознания к протестантской проповеди особенно примечательна в сравнении с привлекательностью для определённых слоёв русского общества католицизма, распространения которого Русская церковь и российская власть всегда боялись и со случаями которого жестоко боролись.

Первые случаи обращения русских — 1860—1870 гг. — также в основном приходится, строго говоря, не на православных людей. Первыми русскими про-

тестантами (евангелистами и баптистами) становились, с одной стороны, молокане-крестьяне, а с другой — представители равнодушной к религии петербургской аристократии, которые православными были лишь формально. Как отмечает американский исследователь Вальтер Заватски, только в 1920-е гг. большинство принявших баптизм и евангелизм были православными¹, но в 20-е гг. это были «православные», не столь тесно связанные со своей Церковью, как до революции.

К 1917 г. в Российской империи проживало около 200 тыс. баптистов и евангелистов. Большинство из них жило на Украине, значительную часть составляли немцы, латыши, эстонцы. Баптисты и евангелисты к 1917 г. составляли громадное большинство русских протестантов (кроме того, к этому времени в России было около 7 тыс. адвентистов, возникших в 1890-е гг.).

Русский баптизм — евангелизм к 1917 г. находился ещё в стадии становления. Его идейное и организационное лицо во многом определялось его происхождением — с одной стороны, «родимыми пятнами молоканства и духоборства», а с другой — непосредственным культурно-историческим влиянием западных миссионеров, активно участвовавших в формировании церковей своих российских единоверцев. Тем не менее уже тогда сформировались два принципиально различных течения, которые, модифицируясь, вновь (и даже более ярко) проявляют себя и в наши дни.

Лидером одного из них, евангелического, был Иван Проханов. Прохановцы отличались сравнительным равнодушием к богословским и богослужебным вопросам, в то же время более активно занимались проповедью, уделяли много сил и внимания социальным и политическим проблемам. И. Проханов строил планы преобразования России на евангельских принципах и даже реформирования Православной церкви.

Другое направление — баптистское, не имевшее общепризнанного лидера, но олицетворением которого может служить проповедник и богослов Иван Каргель. Представители этого направления чужды социальным и политическим вопросам, они больше думают о небесном, чем земном Отечестве; братья по вере, проживающие в других государствах, им ближе не знающих истинного Бога сограждан. Благочестие, формы богослужения, поиски личных отношений с Богом — вот в чём смысл их веры².

Двадцатые годы были периодом короткого расцвета протестантизма. Коммунистическая власть, видевшая главного врага на пути своей окончательной победы в Православии, сравнительно терпимо относилась к протестантам.

¹ Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995. С. 37.

² См.: Митрохин Л. Н. Баптизм: история и современность. СПб.: РХГИ, 1997.

Бaptизм-евангелизм очень быстро распространялся по стране. В эти годы в России появилось пятидесятничество, которое успело закрепиться на русской почве буквально за несколько лет до тотальных репрессий.

С конца 20-х гг. советская власть утратила своё благодушие. Жесточайшие репрессии обрушились на всех протестантов — баптистов-евангелистов, адвентистов, пятидесятников, национальные лютеранские церкви немцев и финнов и др. К 1940 г. все протестанты находились на нелегальном положении, а некоторые небольшие церкви (например, реформатская, или возникшие незадолго до революции Российская Армия Спасения, методистская церковь) были уничтожены полностью.

Несмотря на то, что в 40-е гг. протестантам были даны некоторые послабления, трудно было представить, что после советской власти они смогут подняться из праха. Однако реалии сегодняшнего дня говорят о том, что последние двенадцать лет религиозной свободы стали годами наибольших успехов протестантизма по сравнению с другими вероисповеданиями и религиями. Что-то случилось в духовном облике русского человека — протестантизм, никогда не привлекавший русских, становится наиболее успешно развивающейся ветвью христианства.

Успехи протестантизма особенно заметны на фоне общей низкой религиозности и относительной слабости других вероисповеданий.

Основные достижения православия — в идеологической, культурной и политической области. Российское общественное мнение отныне относится к православию с большим почтением. Большинство русских считает себя православными. В стране отсутствуют сколько-нибудь значительные антиправославные, антиклерикальные настроения. Православная церковь фактически получила полуофициальный статус. Власти используют её авторитет в политической борьбе. На средства бюджетов различных уровней, а также на средства крупного бизнеса вследствие прямого давления властей по всей стране строятся и реставрируются церкви¹. Однако в собственно религиозной сфере успехи Русской православной церкви более чем скромные. Опросы показывают, что менее 10% (а по некоторым данным, и 2%) населения — практикующие православные². Общинная жизнь в приходах — большая редкость. За редким исключением инициатив отдельных священников, приходов и монастырей социальное служение РПЦ имеет ещё более скромный результат. Интеллектуальная, богословская жизнь церкви также практически не видна.

¹ См.: Филатов С. Новое рождение старой идеи: православие как национальный символ // Политические исследования. 1999. № 3. С. 138–149.

² См.: Каарияйнен К., Фурман Д. Верующие, атеисты и прочие (Эволюция российской религиозности) // Вопросы философии. 1997. № 6.

Возрождение ислама среди традиционно мусульманских народов имеет тот же характер (в какой-то степени исключения составляют некоторые народы Чечни, Ингушетии и Дагестана, но и их исламская религиозность гораздо меньше, чем это считается общественным мнением), что и православия у русских. Много идеологии, культуры, политики и совсем незначительное число регулярно практикующих верующих.

В СМИ и в политических кругах много говорилось (и, как правило, с тревогой) о росте новых религиозных движений (так называемых «тоталитарных сект»). К концу 1999 г. вполне обнаружилась их малочисленность и слабость, гораздо меньшее их распространение, чем на Западе.

На этом фоне относительный успех протестантов выглядит более чем впечатляюще. Для того, чтобы понять, сколь многого добились протестанты, вспомним, что представлял собой российский протестантизм в середине 80-х гг.

К началу перестройки на территории нынешней РФ протестантизм был представлен баптизмом-евангелизмом (организационно оформленном во Всесоюзный союз ЕХБ и нелегальную организацию Совет Церквей ЕХБ — СЦ ЕХБ), пятидесятничеством и адвентизмом. Все остальные направления протестантизма либо не присутствовали в России вовсе, либо имели чисто символическое представительство.

В большинстве регионов России был легально представлен лишь ВСЕХБ, он фактически и определял лицо российского протестантизма. В 40-е гг. (а кое-кого позже) власти принудили влиться в это объединение представителей различных протестантских течений. В результате пребывания в одной централизованной организации во ВСЕХБ сформировалась определённая объединяющая идеология. Эта идеология должна была быть достаточно широкой и общей, так как во ВСЕХБ входили церкви с различными особенностями вероучения. Эта идеология была сформирована и принималась большинством руководителей союзных общин на протяжении многих десятилетий с 1944 г. до конца 80-х гг.

Баптистские черты, которые воплощались в усилении роли пресвитера в общине, достигли своего апогея и перешли определённую грань, разделяющую организационный централизм в общине, свойственный баптизму, и иерархичность, жёсткий контроль в рамках большой разветвлённой структуры, свойственные традиционным Церквям. Пресвитер исполнял служение в общине, и на нём лежала вся ответственность за общинную жизнь. Верующие постепенно привыкали полностью доверяться пресвитеру. В качестве надзирателей за общинами в регионах был установлен институт уполномоченных ВСЕХБ (с 1947 г. — старшие пресвитеры). В рамках Союза, таким образом, была создана жёсткая система иерархии: старший пресвитер — пресвитер — диакон.

Одной из особенностей жизни общин Союза было то, что практически вся религиозная деятельность сконцентрировалась на богослужении, состоявшем из чтения Библии, проповеди пресвитера и хлебопреломления один раз в месяц. Церковная жизнь для рядового верующего состояла в посещении Дома молитвы и следовании евангельским принципам в частной жизни. Пресвитер поддерживал членов своей общины духовно и морально, но при этом старался не поднимать в своей проповеди острых вопросов (о предопределении, отношении к государству, к евреям, к миссионерству и т. д.) и призывал верующих обратить внимание на своё внутреннее соответствие заповедям Божиим. Созерцательную атмосферу создавали эмоциональные песнопения, которым уделялось достаточно большое внимание, и благоговейная обстановка богослужения. Начавшее складываться до революции 1917 г. особое русское благочестие евангельских христиан и баптистов окончательно оформилось именно в советский период. Оно стало видоизменяться только с конца 80-х гг.

Отношение к советской власти и в целом к государству было основано у руководителей Союза на представлениях, сложившихся в 20–30-е гг. Лидером евангельского движения был тогда И. С. Проханов. Он с самого начала пошёл на соглашение с большевиками и попытался осмыслить социализм в христианском контексте. У Проханова была даже идея создания Города Солнца — Евангельска, где жили бы коммуны христиан. Когда власти стали активно бороться против всех верующих, И. С. Проханов, покинув Россию, остался за границей. Социальный евангелизм Проханова и других евангельских христиан уже тогда переплетался с тем советским патриотизмом, который складывался во ВСЕХБ с момента его создания. Внутри Союза сложилось мнение, что первое десятилетие советской власти было самым лучшим периодом в истории евангельского движения в России, а значит, и советская власть является самой подходящей для протестантов в России. Действительно, большевики создали в 20-х гг. сравнительно благоприятные условия для развития протестантизма, но и тогда власти стремились поставить жизнь протестантских церквей под полный контроль. В дальнейшем надежды евангельских лидеров не оправдались. Однако в официальных выступлениях руководство ВСЕХБ всё же стремилось сохранить стереотип о «золотом веке» протестантов в 20-е гг. и лишний раз подчеркнуть согласие с советской властью. В то же время нельзя сказать, что все одинаково хорошо относились к советской власти. Даже зарегистрированная община не обязательно следовала именно этой публичной идеологии, которая была согласована с властями. Многие общины регистрировались совсем не потому, что церковь, входящая в централизованную организацию, хотела сама подчиниться контролю советской власти, проверявшей и пресвитера, и кандидатуры на крещение. По жёстким правилам ВСЕХБ креститься могли только совершеннолетние, достигшие 18 лет, хотя заместитель

председателя ВСЕХБ Я. Жидкова М. Орлов заявлял о том, что люди от 18 до 25 лет слишком молоды и не должны составлять основной части крещаемых, что было одним из требований властей¹. Члены церквей в какой-то мере верили, что в их стране можно прожить легально в христианской общине и уйти от тяжкого бремени подполья, нелегального существования. Власти иногда разгоняли даже зарегистрированные общины, а оставшееся большинство просто привыкло к постоянному давлению властей. Для большинства это стало атмосферой, которая окружала их смиренное служение внутри общины.

В среде членов общин Союза ЕХБ сложилась определённая форма советского патриотизма, сначала в плане защиты Родины от внешнего врага в период Второй мировой войны, а затем в форме гордости за мощь и величие СССР, восхищения просторами и природой страны, где родились советские баптисты. Многие верующие участвовали в военных действиях. К примеру, председатель ВСЕХБ Яков Жидков потерял на войне двоих сыновей. Руководители ВСЕХБ подчёркивали, что советская власть разрешает им исповедовать свою веру. В выпусках «Братского вестника» особо отмечалась многонациональность в составе баптистских общин, подчёркивалась интернациональность Союза в целом. Подкрепляли патриотические чувства союзных баптистов и представления о том, что советская власть в идеале ставит перед собой благие цели и что сначала большевики дали протестантам определённую свободу. Кроме того, в статьях официальных деятелей Союза звучала мысль о том, что Господь управляет всеми народами и царствами, а поэтому он поставил и укрепил советский строй вместо тюрьмы народов, какой была царская Россия².

Из патриотизма плавно вытекала и советско-баптистская трудовая этика. Большинство рядовых баптистов работало на производстве или же в колхозах; они были простыми советскими трудящимися. Этика эта заключалась в том, что настоящая любовь к Родине, к земле, на которой ты живёшь, каким бы тоталитарным ни было государство само по себе, должна подкрепляться честным трудом и выполнением распоряжений правительства. В данном случае классическая протестантская этика честного труда, который делается во имя Божие, претерпела в рамках идеологии ВСЕХБ существенные изменения. Стала более ярко проявляться тема труда ради Родины, на благо социалистического строительства. Это и стало честностью, которую требует Бог от верующего. Такова была идеология ВСЕХБ, объединявшей подавляющее большинство российских протестантов.

ВСЕХБ противостоял её непримиримый идейный противник — Совет церквей ЕХБ (СЦ ЕХБ) — «инициативники». Инициативное движение официально зароди-

¹ Заватски В. Евангелическое движение в СССР после Второй мировой войны. М., 1995. С. 80.

² См.: Жидков Я. Братский вестник. 1947. № 4. С. 5–6.

лось 13 августа 1961 г. в городе Узловая Тульской области, когда инициативная группа заявила протест московскому руководству ВСЕХБ. В нем в резких выражениях говорилось о том, что в уставе 1960 г. отражаются антиевангельские принципы. Авторы протеста писали: «В наши дни деятели ВСЕХБ являются исполнителями воли Сталина».

Сначала руководителями инициативного движения были А. Прокофьев и его помощник Б. Здоровец. После их ареста в 1962 г. группу возглавили Геннадий Крючков и Георгий Винс (Винс вскоре после этого был осуждён, а затем и выслан после протестов мировой общественности прямо из лагеря в Америку). «Инициативники» выражали своё недовольство по поводу действий руководства ВСЕХБ и добивались проведения всесоюзного съезда, что было не предусмотрено Положением 1944 г. Когда неоднократные обращения во ВСЕХБ не принесли результата, группа начала действовать самостоятельно и разослала во все общины свои послания критического содержания. Инициативная группа предлагала всем не отступившим вместе со ВСЕХБ от истины отделиться от Союза. В феврале 1962 г. инициативная группа образовала Оргкомитет по созыву съезда, который неоднократно обращался с ходатайствами в Совет по делам религий при Совете министров СССР. 25 февраля 1962 г. Оргкомитет «инициативников» выступил с предупредительным посланием к руководству ВСЕХБ, дав ему время на размышление. Однако 2 июня 1962 г. ВСЕХБ ответило открытым письмом, в котором говорилось, что действия «инициативников» инспирированы «врагом Божиим». После этого Оргкомитет Протоколом № 7 отлучил руководство ВСЕХБ от церкви. В августе 1963 г. «инициативники» обратились с письмом к Хрущёву с просьбой о созыве съезда баптистов.

Под влиянием деятельности «инициативников» и с разрешения властей в октябре 1963 г. ВСЕХБ впервые созвал всесоюзный съезд-совещание. На съезде вместо старого Положения был принят новый Устав Союза ЕХБ. Но инициативный Оргкомитет не признал ни съезд, ни Устав. К 1965 г. к образованному «инициативниками» Союзу церковей ЕХБ (СЦ ЕХБ) отошло от ВСЕХБ около 100 общин, то есть более 10 000 верующих. 39-й всесоюзный съезд ВСЕХБ, состоявшийся в октябре 1966 г., также не привёл ни к каким результатам. Несмотря на отмену Инструктивного письма, на принятие другого Устава Союза, на фактическое покаяние и признание ошибочности подчинения напору властей в 1961 г. руководителями официального Союза ЕХБ, СЦ ЕХБ заявил, что сотрудничать с ВСЕХБ — значит сотрудничать с атеистами.

Инициативный союз начал жить самостоятельной жизнью и категорически отказывался регистрировать свои общины. В качестве воплощения своего стремления к проповеди СЦ ЕХБ издавал и издает литературу, которую «инициативники» распространяют бесплатно, организуя евангелизационные палатки.

По данным ВСЕХБ в СЦ ЕХБ на 01.01.72 г. входило 452 общины, т. е. около 18 000 верующих.

В 1966 г. движение «инициативников» достигло своего пика и насчитывало в своих рядах около 155 000 сторонников. В 1966 г. Яков Жидков выступил перед съездом ВСЕХБ и просил простить его за участие в подготовке устава 1961 г. и секретной инструкции, однако «инициативники» на уступки не пошли.

Непримиримая позиция «инициативников» вызвала гонения на них со стороны властей. Совет Церквей породил множество бескомпромиссных мучеников за веру, не желающих подчиняться диктату государства. В Ташкенте один из лидеров «инициативников» Николай Храпов, отсидевший до того за веру 25 лет, в 1961 г. получил еще один семилетний срок. Он печатался в самиздатовском журнале «Вестник Спасения». В Барнауле (Алтайский край) был жестоко замучен пресвитер Николай Хмара. Именно после его смерти в 1963 г. был создан совет родственников заключённых, связанный с именами Лидии Винс и Галины Рытиковой. В мае 1966 г. «инициативники» устроили публичную демонстрацию в Москве, чтобы привлечь к себе внимание властей, за что все её участники были арестованы. Наиболее известные служители СЦ ЕХБ (фактически все руководство), за которыми постоянно следила милиция и органы безопасности, переходили на нелегальное положение и разъезжали по стране, посещая и окормляя общины. За обучение детей, издание литературы и проведение молитвенных собраний органами безопасности было репрессировано около тысячи человек¹.

За годы существования Совета Церквей около 30 братьев умерли в заключении, и среди них Н. П. Храпов, Б. Т. Артюшенко, Я. Ф. Дирксен и И. М. Остапенко. В тюрьме содержали и глубоких стариков из числа «инициативников» (С. Т. Голева, П. А. Серебренникова). После тюрьмы снова работали в братстве П. Ф. Захаров, Н. Г. Батурин, поэт Николай Мельников и другие.

Люди, входящие в Совет Церквей, привыкли проводить молитвенные собрания в лесах, на пустырях и других безлюдных местах, скрываясь от чужого глаза. За годы советской власти общины «инициативников» приобрели замкнутый характер. Пасторы оберегали членов общины не только от карающих действий государства, но и от влияния светской культуры. Контролировалось практически всё: манера поведения и стиль одежды. Жёсткие нравственные нормы и внимательное отношение к соблюдению всех требований Совета Церквей братьями по общине — отличительная особенность жизни инициативников.

Но многое и сближало «инициативников» с ВСЕХБ — замкнутость, отрицательное отношение к светской культуре, традиция соблюдения консервативных норм

¹ Bourdeau M. Faith on Trial in Russia. London: Hodder and Stoughton, 1971.

в быту (в одежде, стиле поведения). Государственный контроль был заменён внутрицерковным — члены общины следили друг за другом, а сами общины контролировались пасторами других общин. Специфическое pietistское российское благочестие у диссидентов было, пожалуй, выражено ещё сильнее, чем во ВСЕХБ.

При советской власти российский протестантизм (у менее многочисленных адвентистов и пятидесятников также были свои оппортунисты и диссиденты) занимал в религиозной, общественной и культурной жизни страны глубоко маргинальное положение — среди протестантов почти не было интеллигенции, они были социально и культурно пассивны.

Сразу после падения коммунизма в российском протестантизме начались интенсивные идейные и организационные процессы.

В первую очередь отметим центробежное движение внутри баптизма-евангелизма, приведшее к появлению давно исчезнувших или никогда не существовавших в России идейных течений. Внутри ВСЕХБ (переименованного в 1991 г. в Российский союз ЕХБ — РСЕХБ) возникают евангелические течения, выступающие за большую социальную (а иногда и политическую) активность, начинают проявлять интерес к взаимодействию со светской культурой. В безразличной к догматическим проблемам баптистской среде растёт интерес к богословским проблемам, появляются принципиальные кальвинисты и арминиане и т. д. и т. п. Внутри союза баптистов растёт недовольство излишней централизацией, патернализмом, пассивностью РС ЕХБ, её сервилизмом перед властью. С подачи внутренней оппозиции в светской прессе появляются компрометирующие материалы на главу РСЕХБ Петра Коновальчика и некоторых других высших функционеров Союза¹. Начинается массовый выход общин из Союза. Руководство РС ЕХБ реформирует организационные принципы союза, ослабляет централизацию, позволяет гораздо больший плюрализм мнений. Отток общин приостанавливается, но несмотря на это к 1999 г. возникает несколько новых объединений баптистов и евангелистов (в которые вошли общины, вышедшие из РСЕХБ и Совета церквей и до того автономные и созданные западными миссионерами), не имеющих за своими плечами груза советского прошлого и привносящих в жизнь российского протестантизма некоторые принципиально новые моменты.

В этом отношении следует в первую очередь выделить Евангельский Христианский миссионерский союз (ЕХМС) и Ассоциацию церквей евангельских христиан (АЦЕХ).

¹ См., например: Лункин Р. Ничто человеческое протестантам не чуждо // НГ-религии. 2000. № 6.

ЕХМС, вобравший в себя ряд автономных общин, входивших в РС ЕХБ и СЦ ЕХБ, представляет собой религиозное движение, принципиально отличное от всего, что существовало в российском протестантизме при советской власти. ЕХМС, возник в 1994 г. в Краснодаре. Первым лидером Христианского Миссионерского Союза Юга России стал Семён Бородин, а с 1998 г. ЕХМС возглавил Павел Батанов. ЕХМС индифферентно относится к выбору форм богослужения и основной упор делает на миссионерство и евангелизацию, причём в основном работает с молодёжью и интеллигенцией. Миссионеры ЕХМС используют в своей работе и элементы современной молодёжной культуры, и культуры национальных меньшинств, среди которых ведут работу. Развивают благотворительную деятельность не только среди единоверцев, но и окружающего населения. Миссионеров ЕХМС содержат общины, и они всё своё время посвящают проповеди, иногда проявляя изрядное мужество. Их можно встретить и в сомнительных питейных заведениях, и в калмыцких чабанских стойбищах в прикаспийских степях, и в горных аулах Адыгеи, бесстрашно игнорирующих угрозы исламских экстремистов.

ЕХМС — результат эволюции российского баптизма, но в последнее время в России начинают укореняться евангелические течения, привнесённые в Россию западными миссионерами. Наиболее серьёзным явлением такого рода стала АЦЕХ, возникшая в результате продуманной миссионерской деятельности американской организации East-West Ministries в 1998 г. В США это церковное объединение не представляло бы ничего необычного: идеология АЦЕХ — это идеология консервативного (можно сказать, фундаменталистского), кальвинистского баптизма, в то же время стоящего на позиции принципиальной поддержки демократического порядка и законопослушания. Поразительно, что число общин, входящих в АЦЕХ, быстро растёт по всей стране и в ней (в отличие от традиционных российских церквей) сравнительно много интеллигенции, а духовным лидером АЦЕХ стал бывший профессор МГУ Николай Карчажкин.

На фоне идейных и организационных конфликтов, бурного церковного строительства во многих баптистских и евангелических объединениях удивляет мирное и тихое существование «инициативников», которые ещё 20 лет назад перед лицом коммунистической власти были одними из самых бесстрашных борцов за свои идеалы.

У инициативного движения есть две черты (обе они отражены в Вероучении СЦ ЕХБ, принятом в 1998 г.), затрудняющие ему успешное развитие в современном обществе.

Во-первых, это отношение ко всему светскому, мирскому как к греховному. Отсюда исходит отрицательное отношение к светской культуре в целом. «Инициативники» выступают против вызывающей светской одежды (на Украине кое-где запрещают носить галстуки, и обычно, женщины не красятся и не носят украшений,

ходят в платках), светских развлечений (театральные постановки в общинах запрещены, телевизоры никто не смотрит) и увеселительного элемента в церковной жизни. В одной из статей «Вестника Истины» прямо сказано: «Истинных христиан не увидишь ни в театре, ни на стадионах — неприемлемы эти увеселения для народа Божьего»¹.

Общая направленность такова, что отделяет человека довольно резко не только от других протестантских деноминаций, более открытых миру, но и от окружающего мира. В советское время уровень образования баптистов был достаточно низок, так как людей верующих не принимали в высшие учебные заведения. После перестройки и в настоящее время образование повышается, но медленно. Такая ситуация создаёт впечатление оторванности «инициативников» от культурных достижений вообще вместе со всеми её положительными и отрицательными сторонами.

В общину люди приходят за счёт проповеди на улицах, в школах и больницах и раздачи бесплатных Библий и журналов СЦ ЕХБ в евангелизационных палатках. Сталкиваясь с либеральными и модернизированными (как в идеологии, так и в методах работы) американскими евангелическими миссиями и проповедниками, «инициативники» испытывают недоверие и неприязнь к западным миссиям в целом, и даже боятся посылать своих представителей к ним учиться за границу. По убеждению «инициативников», западные протестанты связаны с развратной культурой, процветающей в этом мире. В то же время с некоторыми консервативными западными организациями «инициативники» сотрудничают. Например, с западно-германской миссией *Fridenstimme*, которая приглашает «инициативников» на свои конференции и помогает литературой. По той же причине «инициативники» отрицательно относятся к экуменическому движению. У «инициативников» формально нет своего учебного заведения. Фактически таковым являются регулярно проводимые выездные библейские курсы. У «инициативников» достаточно строгая вероучительная дисциплина: они сразу же замечают отход какого-либо брата или общины от утвержденного вероучения СЦ ЕХБ. Тогда все общины прекращают общение с таковыми отступниками.

Во-вторых, отличительной чертой инициативных баптистов является неприятие всяких контактов с государством и вмешательства в какие-либо политические вопросы, ибо это обязательно поставит верующих перед проблемой подчинения государству. Баптисты Совета Церквей считают, что ВСЕХБ был создан властями на основе преступного соглашения тех братьев, которых специально для этого освободили из тюрем. «Инициативники» с советского времени не допускают для своих общин государственной регистрации. У них сложилась твёрдая уверенность, что

¹ Вестник Истины. 1997. № 3. С. 22.

это средство нажима государства на общину. Отделению от мира способствовала и другая черта, доставшаяся от советского периода. Буквально с 1961 г. «инициативникам» приходилось соблюдать конспирацию и прятаться от властей. Для того чтобы укрепить свою уверенность, укрепить простых верующих, обыкновенных трудящихся, которых поддерживала вера в Бога, в «инициативниках» вырабатывалось убеждение, что только они живут истинной жизнью по Слову Божию, а сотрудничество с властями и с миром низко и недостойно для христианина.

Такое убеждение было необходимо для жизни в подполье, на нелегальном положении, а также, что, вероятно, самое главное, для того, чтобы выдержать гонения со стороны властей. Многие специально шли на конфликт с представителями милиции и садились в тюрьму по несколько раз. Сейчас «инициативники» заявляют, что они готовы к новым гонениям, если таковые последуют. Некоторые из них не ожидают их и не стремятся к ним, а другие говорят, что слишком долго затянулось перемирие с властью.

Вопрос о военной службе не решается однозначно, однако в целом настроение у «инициативников» традиционно пацифистское. Каждый по совести для себя должен принять решение. У «инициативников» более развиты кальвинистские настроения, чем в РСЕХБ, что опять же вписывается в их бескомпромиссный облик.

В среде «инициативников» преобладает резко отрицательное отношение к РПЦ, многие считают её представителей идолопоклонниками, а саму церковь нехристианской организацией. По мнению многих, спасение в РПЦ невозможно. Для «инициативников» РПЦ выступает в настоящее время как один из главных «гонителей христиан» в России.

В настоящее время большинство общин по-прежнему не идёт на регистрацию, считая подобный контакт с государством противоречащим своей религиозной доктрине. Однако сегодня обретение статуса юридического лица даёт значительные возможности, и позиция некоторых «инициативников» в этом вопросе перестаёт быть непримиримой. В инициативной среде появляются сторонники регистрации своих общин. Некоторые общины регистрирует межрегиональные миссии и возлагают на них осуществление задач, требующих наличия прав юридического лица. И это один из первых признаков появления среди инициативников более открытого миру течения.

Баптизм-евангелизм за последние годы пережил серьёзную эволюцию и заметный рост, но в неизмеримо большей степени это можно сказать о пятидесятничестве. К 2002 г. пятидесятничество обогнало баптизм-евангелизм по численности и по разнообразию входящих в него течений. Сейчас пятидесятничество — наиболее многочисленное и наиболее активное течение протестантизма в России.

При советской власти существовало лишь одно, находившееся на нелегальном положении, пятидесятническое объединение — Объединённая церковь хри-

стиан веры евангельской, — возглавляемая мужественным узником совести Иваном Федотовым (сейчас он с гордостью рассказывает о 10-летнем заключении по сфабрикованному обвинению в человеческом жертвоприношении) и насчитывавшая до перестройки в России несколько десятков малочисленных общин. Идейно и социально объединение Федотова — это прямая аналогия Совета церквей в российском баптизме.

Ещё в 1985 г. почти все пятидесятнические общины, состоявшие в ВСЕХБ, вышли из него и, объединившись с некоторыми автономными (в том числе и незарегистрированными) общинами, создали свой самостоятельный союз — РСХВЕ во главе с Владимиром Мурзой. Наступившая религиозная свобода придала деятельности этого союза феноменальный динамизм.

Помимо этих двух пятидесятнических организаций, по всей России стали возникать, в основном в результате деятельности украинских, американских, западноевропейских и корейских (но есть церкви созданные и белорусами, мексиканцами, бразильцами, канадцами, латышами и т. д.) миссионеров, независимые пятидесятнические общины.

Принципиально новым явлением стало возникновение (а к настоящему времени и преобладание в российском пятидесятничестве) общин харизматического направления (вероучение традиционных пятидесятников и харизматов тождественно, основное отличие — в формах богослужения; у харизматов приняты более экзальтированные и энергичные практики. Из-за них харизматов часто обвиняют в манипулировании сознанием, использовании гипноза. Эти подозрения много раз приводили к судебным разбирательствам, но до сих пор ни разу обвинения эти не получили подтверждения в суде).

Динамичное харизматическое движение коренным образом изменило социальное лицо российского пятидесятничества. Оно привлекло в пятидесятничество много социально активной молодёжи. Некоторые харизматические церкви — такие, например, как «Новое поколение» в Ярославле или «Виноградник», имеющий общины в нескольких городах Сибири, включают много образованной молодёжи (что является совершенно новым для российского пятидесятничества).

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

Харизматическое движение вызывает всё возрастающее недовольство традиционных пятидесятников, не приемлющих их вольное и эмоциональное богослужение и некоторые формы социальной активности. Особенно это недовольство усилилось после принятия Закона о свободе совести 1997 г. Этот закон фактически вынудил многие автономные харизматические церкви вступать в крупные централизованные религиозные объединения. У харизматических, пятидесятнических церквей было всего две альтернативы — возникшее в 1990 г. объединение «Церковь Божия», позднее преобразованное в Объединённый союз ХВЕП, созданный пастором Сергеем Ряховским, в котором харизматическое направление полностью господствует, и более традиционный СХВЕП во главе с В. Мурзой. По разным причинам многие харизматические церкви присоединились не к Объединённому союзу Ряховского, а к Союзу В. Мурзы, в котором к настоящему времени также добились большего влияния, чем традиционалисты. С 1999 г. группа пасторов-традиционалистов объединилась для противодействия харизматическому влиянию внутри СХВЕП, но это уже борьба обречённых. В обоих легальных союзах пятидесятников харизматическое, идейно и психологически более близкое западному, американскому пятидесятничеству, направление преобладает.

Резерватом традиционного пятидесятничества осталось лишь принципиально отказывающаяся регистрироваться Объединённая церковь И. Федотова.

Церкви и общины, входящие в оба легальных союза пятидесятников, — наиболее динамично развивающиеся христианские конфессии, представленные во всех регионах России, расширяющие своё влияние вне региональных столиц и в том числе в сельской местности, усиленно развивающие миссионерскую деятельность среди всех слоёв населения и среди многих национальных меньшинств России, в том числе традиционно принадлежавших исламу и буддизму.

Если пятидесятничество было всё же представлено на территории нынешней России до 1991 г., то широкое распространение лютеранства и методизма среди русских началось десять лет назад практически с нуля.

До перестройки лютеранство формально считалось религией большей части российских немцев; латвийский епископ Гарольд Калнинь сумел составить списки «лютеранских» общин, которые он официально опекал. В реальности «лютеранские» немецкие общины были далеки от лютеранства, исторически ещё до революции громадное большинство из них были диссидентскими пиетистскими общинами, стремившимися освободиться от опеки навязываемого им царскими властями официального лютеранского духовенства. Советская власть, уничтожившая российскую лютеранскую церковь, фактически создала благоприятную почву для существовавших и до революции тенденций: громадное большинство российских немцев-«лютеран» стали баптистами или членами так называемых лютеранских «братских общин», по своему вероучению и самосознанию практи-

чески ничем не отличающихся от консервативных баптистов. После перестройки, в 1994 г. под прямым покровительством, при финансовой и организационной поддержке лютеранской церкви Германии и властей ФРГ была создана Евангелическо-лютеранская церковь в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии (ЕЛЦ) с центром в Санкт-Петербурге. Под давлением представителей ФРГ во главе церкви стал гражданин Германии епископ Георг Кречмар, почти все руководящие посты заняли священнослужители из ФРГ. Одной из главных целей церкви стала организация национально-культурной жизни российских немцев. ЕЛЦ должна была выполнять социальный заказ германского правительства по сдерживанию немецкой эмиграции из России. Однако уже сейчас можно сказать, что эти планы провалились. Глава церкви епископ Кречмар заявил в отчётном докладе на II Генеральном Синоде ЕЛЦ в мае 1999 г.: «По моим подсчётам, за последние 10 лет на постоянное место жительства в Германию выехало 4/5 всех тех прихожан, на которых мы рассчитывали».

Либеральная теология и централизованная бюрократическая организация оказались глубоко чуждыми громадному большинству консервативных и демократически настроенных российских немцев-«лютеран». После непродолжительной борьбы за влияние в церкви в 1994—1997 гг. российские немцы-пасторы были оттеснены, лишь часть (да и та, часто сохраняя большое недовольство и конфликтуя с духовенством из Германии) российских немцев, сохранивших веру, стали реальными прихожанами ЕЛЦ. Но ЕЛЦ без паствы не осталась. Небольшую, но влиятельную часть её прихожан составили российские немцы, обратившиеся к вере уже после перестройки, нашедшие себя в ЕЛЦ в первую очередь по национальным, культурным, идеологическим соображениям. Более существенно и важно то, что в приходы ЕЛЦ потянулась интеллигентная, либерально настроенная русская молодёжь. В приходах ЕЛЦ некоторых городов — например, Ярославля, Ульяновска, Красноярска, Владивостока, Ижевска, Казани (впрочем, в общине Казани много не только русских, но и татар) русские уже сейчас составляют подавляющее большинство. Из числа молодых русских интеллигентов готовятся пасторы, которые придут на смену пасторам из Германии. ЕЛЦ быстро становится церковью русских, причём одной из очень немногих придерживающихся либеральной теологии (точнее сказать, одной из двух крупных церквей с либеральной теологией: вторая — Объединённая методистская церковь).

ЕЛЦ — не единственная лютеранская церковь, успешно завоевывающая сердца русских. Её консервативные конкуренты — Церковь Ингрии и Библейская лютеранская церковь, формально независимая, но находящаяся под духовным руководством Эстонской лютеранской церкви (о консервативном российском лютеранстве см. подробнее статью С. Филатова и А. Стёпиной в данном сборнике).

Не менее, если не более, важным явлением, чем российское лютеранство, за последние десять лет стал российский методизм. Досоветская история методизма насчитывает всего несколько лет существования нескольких методистских общин, возникших за несколько лет перед революцией и сразу после неё. Эти общины были разгромлены в 20-е гг. Таким образом, можно сказать, что методизма в России до нашего времени не было. Тем более впечатляюще выглядит быстрое распространение методизма в России.

Первые контакты Объединённой методистской церкви (ОМЦ) с Россией стали налаживаться ещё в годы перестройки, сначала — через методистов в Прибалтике и через Корею: с 1989 г. устанавливаются связи и с американскими методистами. С самого начала Объединённая методистская церковь пыталась официально укрепиться в России, первоначально действуя через Советский фонд мира, но её миссионеры вначале не создавали общин, а ограничивались лишь материальной помощью, чтением отдельных лекций по Библии. После переворота 1991 г. ситуация изменилась. ОМЦ укрепляется в России в качестве религиозной, а не благотворительной организации. Основными принципами деятельности методистских миссионеров были и остаются: исключение массовой евангелизации, а только тесные личные контакты, а также серьёзные библейские занятия для всех желающих.

Первым крупным действием стало создание «Российской инициативы» по договору с Фондом мира, в рамках которой устанавливалось партнёрство между методистскими церквями в Америке и городами или областями в России. Первым шагом в партнёрстве была помощь детским домам и другим социальным учреждениям. И только потом приезжали американские миссионеры, устраивались чтения лекций по истории религий, курсы английского языка, активные проповеди. Вскоре в городах возникали группы по изучению Библии, их целью было познакомить людей с христианством. О методизме проповедники говорят как об одном из возможных оформлений веры. Если группы проявляли инициативу обратиться в методизм, то им высылался пастор, который уже создавал церковь.

Но ОМЦ не ограничилась действиями только через Фонд мира, такой процесс организации общин — лишь один из путей. Многие церкви были сформированы через личное свидетельство миссионеров и инициативу людей внутри самой России. И преобладающее количество общин возникло именно таким способом. Так, в московском регионе из 20 церквей лишь одна организована полностью через Фонд мира.

В 1992 г. создана Российская объединённая методистская церковь (РОМЦ).

За время активной деятельности ОМЦ, с 1992 г. по настоящее время, методизм получил широкое распространение, а общины разбросаны по всей террито-

рии России. И повсюду он привлекает людей образованных, а в их общении внутри церкви царит неформальная атмосфера — проводятся обсуждения Библии, совместные чаепития, пение гимнов собственного сочинения.

Одной из причин быстрого распространения методизма является мягкость и гибкость его идеологических принципов, царящий в церкви «дух свободы».

Рукоположение женщин стало открытой демонстрацией принципа равенства всех перед Богом. И в России РОМЦ стала первой церковью с женщинами-пасторами, их сейчас около половины. Хотя не все члены церкви выступают «за» в этом вопросе, но так как пасторы выдвигаются из самих общин, то противостояния не наблюдается.

РОМЦ ведёт активную работу с алкоголиками и наркоманами, создаёт благотворительные организации. Почти каждая община работает с лечебницами, обществами инвалидов. Создаются и целиком основанные методистами социальные центры, один из самых крупных — это Межнациональный гуманитарный центр по реабилитации наркоманов и алкоголиков в Воронеже.

Но всё же приоритет отдаётся образовательной деятельности. При РОМЦ всегда действовали курсы по изучению иностранных языков, члены церкви читают лекции по библеистике и истории религии в школах и училищах, как в случае с общиной в московском районе Перово, или же эти лекции проводятся автономно по вечерам в клубах и церквях. Предпочтение образованию отдаётся потому, что через него люди смогут сами себе помочь в движении к самосовершенствованию, а в перспективе — помочь другим. Важнейший принцип для методизма, заложенный ещё самим Уэсли, — путь к совершенству, как и категория «святости», являются и духовными, и социальными одновременно.

ОМЦ со своим пониманием свободы и служения была и является сейчас одной из самых либеральных и демократичных церквей. Одним из проявлений мягкости и гибкости стало то, что ОМЦ сейчас единственная крупная церковь в России, которая занимает либеральную позицию в вопросе гомосексуализма.

В России методистская церковь привлекает большое число образованных людей. Их участие сделало методизм очень заметным явлением. Во многом интеллигенцию заинтересовала возможность соединения Библии с разумом и вера в интеллектуальный прогресс человечества, который осуществлялся под руководством самого Бога.

Методизм, будучи религией, принесённой из-за границы, в свою очередь пытается стать явлением российским и найти свои «корни» в истории и культуре России. Так, образцом истинного христианина для некоторых методистов в России стал протопоп Аввакум; элементы своего учения они находят в сочинениях Хомякова, Бердяева и Соловьёва. Поэтому проблема патриотизма встала в очень интересном ракурсе. Уже сейчас, на раннем этапе становления, выделилось

«патриотическое» направление, выступающее за укоренение методизма в русской духовной культуре, за большую самостоятельность РОМЦ и за скорейшее избрание русского епископа¹.

Востребованность методистских принципов современным российским обществом подтверждается возникновением и широким распространением аутентичного российского религиозного движения «Этика поведения». Трудно даже сказать, можно ли это своеобразное вероучение назвать протестантизмом, но многие его идейные черты близки методизму. Лидеры этого движения впервые услышали об учении Уэсли от автора этой статьи, тем не менее в вероучении и религиозной практике «Этики поведения» многие принципиальные, основополагающие идеи близки, а то и идентичны методистским.

«Этика поведения» возникла в Новосибирске в начале 90-х гг., а к концу 90-х гг. насчитывает уже более 100 клубов (так члены движения называют свои общины). «Этика поведения» — движение, возникшее в первую очередь в результате религиозных исканий новосибирского учителя Сергея Устюжанина. В 1990 г. он пережил сильнейший кризис, ощущение потери смысла жизни, был близок к самоубийству. В тяжелейшую минуту кризиса он почувствовал присутствие Божие. Как он считает, у него появился дар ясновидения. Он осознал свою греховность и греховность окружающих. Устюжанин начал слышать «подсказки свыше». Главное откровение, которое он получил, — это осознание своей греховности, необходимости покаяния и полного исправления. Следующая «подсказка свыше» — мысль о необходимости создавать клубы, в которых он будет учить людей открытым им истинам. У него появился «дар убеждения».

В первое время Устюжанин осознавал себя членом Православной церкви. В 1990 г. он крестился у знаменитого сибирского либерального священника Бориса Пивоварова. Члены первых двух клубов в 1990—1992 гг. регулярно участвовали в православных богослужениях. Но постепенно у Устюжанина росло неприятие православия. По его мнению, РПЦ пронизана коррупцией, коммерцией и формализмом. Со временем он стал осуждать пышное византийское «театральное» богослужение, отказался от икон.

Устюжанин пришёл в православную церковь человеком с определёнными убеждениями, был в ней недолгое время, да и тогда жил своим умом. Громадное большинство его последователей также до обращения были неверующими. Вероучение «Этики поведения» вырабатывается ими так, как будто истории христианства до них не было и они первыми открыли Библию. В их идеологии появляются как вполне фундаменталистские протестантские представления, так и утверждения, выходящие за рамки христианства (Устюжанин, например, допускает возмож-

¹ См.: Lunkin R. Methodists discuss selection of bishop // Keston News Service. 1999. 9 July.

ность реинкарнации). К тому же вероучение находится в стадии становления — некоторые принципиальные положения меняются на глазах.

Спекулятивные богословские проблемы, однако, мало волнуют Устюжанина и его последователей. Основной их интерес заключается в совершенствовании человека, покаянии, преодолении греха и приближении к Богу. Аналогично методистской доктрине, спасение понимается как совместная работа Бога и человека. Человек преодолевает грех, а Бог помогает ему сделать каждый следующий шаг. Цель человека, преодолевающего свою греховность, — «попасть туда, откуда были извергнуты Адам и Ева», достичь «святости».

Одно из главных понятий теологии Устюжанина — «сознание». Сознание является таковым лишь вследствие преодоления греха, в противном случае это «полусознание». Когда человек избавляется от греха, в нём происходят физиологические изменения на нейронном уровне — плоть преобразается. Истинно покаявшемуся, преодолевающему грех человеку Бог посылает духовные дары. Получив дары, человек способен прикосновением руки передавать их окружающим. Устюжанин уверен, что передал их в своё время целому школьному классу, в котором вёл занятия.

«Этика поведения» проводит чёткую грань между «религией» и «верой». Религия — это обрядность и формализм, не имеющие смысла и не приближающие человека к Богу. Вера должна быть сознательной, основанной на размышлении, на личном поиске Истины, она должна вести к покаянию и исправлению. Со слепой верой нужно бороться.

Устюжанин категорически не приемлет музыки, пения, какого-либо художественного оформления собраний «Этики поведения». Покаяние должно быть искренним и совершенно свободным. Человек должен вспомнить совершённый грех, осознать его и покаяться, произнести молитву: «Господи, прости мне, пожалуйста, этот грех. Помоги мне его больше не совершать».

В «Этике поведения» разработано детальное описание грехов (нарушений этики) — всего около двухсот. Для их преодоления разработаны изощрённые методики. Участники собраний делятся на «актив» и «посетителей». Члены «актива» — люди, «не имеющие очевидных грехов», научившиеся основным принципам и методикам движения и считающие, что они получили дар свыше. Вся деятельность осуществляется принципиально бесплатно. Большинство последователей Устюжанина — учителя, врачи, инженеры.

После распада СССР не только среди представителей различных религий, но и светских наблюдателей было широко распространено представление о том, что идеологический вакуум, возникший после падения коммунизма, будет быстро заполнен возрождающейся верой. Эти представления были опровергнуты

временем: Россия остаётся одной из самых секуляризованных (если не самой секуляризованной) стран. Успехи и православия, и протестантизма, и католицизма, и ислама, и новых религиозных движений гораздо скромнее ожиданий конца 80-х гг. Тем не менее на этом общем скромном фоне успехи протестантизма наиболее значительны. Во многих городах (в основном на Дальнем Востоке и в Сибири) уже сейчас на рядовых воскресных богослужениях в протестантских церквях присутствует больше верующих, чем в церквях православных. Практически всё конфессиональное многообразие протестантизма (а в этом кратком очерке я остановился лишь на наиболее значительных явлениях) не только привилось, но и укоренилось на русской почве. Протестантские общины не только растут быстрее всего, но и социально-демографический состав их наиболее перспективен — молодёжь, мужчины, специалисты, бизнесмены...

Всего за 12 лет появилась многочисленная протестантская интеллигенция, которой никогда раньше не было. Современные российские протестанты, по сравнению с представителями других вероисповеданий, в том числе и православными, отличаются гораздо большим интересом к богословским вопросам. Целые направления протестантизма возникают в наши дни в результате спонтанных богословских поисков отдельных искателей Истины. Так, например, вновь возникла российская реформатская церковь. Самостоятельно изучая Библию, несколько групп провинциальной интеллигенции пришли к ортодоксальному кальвинизму. Своё начало современное русское реформатство берёт в библейских обществах, возникших в 1991 г. И хотя в начале 90-х гг. таких обществ возникало множество, два общества, в Москве и Твери, занялись изучением не только Библии, но и различных христианских учений. Ещё одна особенность этих обществ состоит в том, что они были созданы не по инициативе какой-либо церкви (как это бывало обычно), а независимой группой заинтересованных людей. В процессе изучения их привлек кальвинизм. С 1991 по 1993 год эти общества занимались изучением кальвинизма и одновременно налаживали контакты с иностранными церквями. В 1993 г. установили контакты с Голландской Консервативной Церковью Реформатов. С её помощью общества по изучению Библии были превращены в полноценные церкви. Сначала были сформированы церкви в Москве и Твери. Позднее таким же образом возникают церкви в Брянске, Омске.

Создаётся впечатление, что Россия, веками абсолютно глухая к проповеди протестантизма, внезапно обрела к ней слух. И не просто обрела слух, но и оказалась в лице многих своих сыновей и дочерей очарована протестантизмом. Как будто догоняя упущенное время, всё многообразие протестантских учений и религиозных прозрений находит в наши дни каких-то своих последователей. Этот новый российский протестантизм ещё очень молод, среди его адептов практически нет людей с хорошим профессиональным теологическим образованием.

Либо дилетантизм, либо подражательность пока что сдерживают развитие российской протестантской мысли, но молодость — порок, который быстро проходит.

Среди российских протестантов уже сейчас не так мало представителей художественной интеллигенции. Некоторые театральные коллективы при пятидесятнических церквях (например в Ярославле) полностью состоят из профессиональных актёров. В провинциальных общинах присутствие художников, музыкантов, журналистов, преподавателей гуманитарных дисциплин — привычное дело. Появление высокопрофессиональной серьёзной русской художественной культуры, вдохновлённой протестантизмом, — лишь вопрос времени, его неизбежность уже теперь очевидна.

Если о протестантской художественной культуре можно говорить лишь в будущем времени, то в области социально-политической протестантское присутствие уже состоялось. Макс Вебер с его идеями «протестантского духа капитализма» воспринят как руководство к действию. Некоторые экономисты, социологи, бизнесмены пришли к протестантизму, исходя из представлений о том, что только в этой вере возможен честный, посвящённый Богу труд в миру, и только на основе этой веры может быть построен справедливый, «христианский» общественный порядок. Сейчас действует несколько серьёзных общественных организаций социально-экономической направленности, в том числе протестантов-предпринимателей, занимающихся социально-экономической проблематикой. Ярким примером такой организации могут служить «клубы достоинства», возглавляемые блестящим экономистом профессором Александром Зайченко. В этих клубах протестанты, в основном пасторы различных деноминаций, обсуждают пути христианского решения социально-экономических проблем и разрабатывают конкретные проекты.

Важнейшей стороной идейной эволюции российского протестантизма становятся поиски протестантской формулы русского патриотизма.

Многие течения протестантизма активно ищут свои корни в истории, культуре и духовной жизни России, пытаются найти родственные явления в русском православии. Например, некоторые пятидесятнические группы создают себе легендарную историю со времён княгини Ольги; Христианский миссионерский союз проповедует о существовании протестантской традиции в русском православии, к которой причисляет и Сергия Радонежского, и Филиппа Колычева, и Александра Меня; лютеране церкви Ингрии и сибирской Лютеранской Библиейской церкви адаптируют для себя элементы православного богослужения и т. д. и т. п. Протестантизм в России не только растёт, но и становится всё более русским.

Социальная направленность русских протестантов, их патриотический порыв находят отражение и в конкретной политической деятельности. Особенно ярко политическая ориентированность русского протестантизма проявляется у

пятидесятников. В оформлении помещений для богослужения часто используются российские флаги, и регулярные молитвы за победу демократии тоже не редкость. Активное участие (обычно на стороне «Яблока», иногда — СПС) в предвыборных кампаниях — норма жизни пятидесятнических общин. Впрочем, активное участие в выборах кампаниях распространено не только среди пятидесятников. На думских выборах 1999 г., например, одна из самых больших в России методистских общин — Екатеринбургская — нарвалась на серьезные неприятности с облизбиркомом, потому что формально вошла в предвыборный штаб «Яблока», чем нарушила избирательное законодательство. Протестанты бывают горячими патриотами, поборниками великой и процветающей России; среди них нетрудно, например, найти сторонников войны до полной победы в Чеченской войне. Но их патриотизм имеет свою специфику: представление о великой России для них — это автоматически представление о демократической, правовой стране с неукоснительным соблюдением прав человека. Они часто не любят западную массовую культуру, тем не менее Россия для них — западная страна, пороки Запада — это общие пороки христианского мира. Какой-то особый русский путь, с их точки зрения — нелепая фантазия.

Ни российским общественным мнением, ни самими протестантами до сих пор не осознан существеннейший факт — за последние двенадцать лет протестантизм укоренился на русской почве, стал реальным фактором всех сфер национальной жизни. Ближайшие годы станут временем осознания этого факта. У кого-то он вызовет невротические реакции, многие воспримут его неадекватно. Тем не менее это реальность российской жизни, которую попервоначалу следует хотя бы признать.

РОССИЙСКОЕ ЛЮТЕРАНСТВО

Возрождение уничтоженных или до крайней степени репрессированных при советской власти вероисповеданий иногда приводит к возникновению принципиально новых религиозных и идеологических явлений, не имеющих аналогов в до-революционном прошлом России. В определённой степени это утверждение верно для любой конфессии, ибо нельзя дважды войти в одну реку. В конце концов, и постсоветское православие — это далеко не то же самое, что предреволюционная Российская православная церковь. Однако метаморфозы российского лютеранства, пожалуй, намного превосходят всё, что можно сказать о принципиально новом в российских вероисповеданиях. Лютеранство в современной России приобретает неожиданное идеологическое и психологическое содержание (какового оно нигде и никогда не имело) и может в будущем сыграть по-своему уникальную роль в религиозной жизни нашей страны.

Лютеранство — одна из старейших традиционных конфессий в России. Лютер прибил свои «95 тезисов против индульгенций» к воротам Виттенбергского собора в 1517 г., а уже в 1576 г. московские немцы строят первую в России лютеранскую церковь. Лютеранство не вызывало в России столь сильной идиосинкразии, как католичество. Вековой страх перед Римским папой, замышляющим католическую экспансию и закабаление Святой Руси, не распространялся на скромную этническую религию купцов, инженеров, врачей, офицеров и других профессионалов. Случаи миссионерства лютеран или добровольного принятия лютеранства русскими были крайне редки, тем более что власти и Православная церковь бдительно следили за тем, чтобы немецкая церковь немецкой и оставалась. Тем не менее нарушения этого правила приводили к жесточайшим карам, о чём свидетельствует, например, сожжение на костре в конце XVII в. пастора Кульмана, пытавшегося проповедовать среди русских.

Одновременно с появлением в крупнейших городах России немецких лютеранских общин в нашей стране укореняется и скандинавская лютеранская традиция. Скандинавская ветвь практически с самого зарождения лютеранства развивалась самостоятельно. Переход Швеции в лютеранство был связан с борьбой за

независимость королевской власти от Ватикана, в то же время национальная католическая церковь настолько сильно осознавала необходимость перемен, что весь клир во главе с епископом добровольно перешёл в лютеранство, не видя в нем противоречия апостольской вере. В скандинавских странах католическое богослужение было изменено в гораздо меньшей степени, чем в Германии, осталось более мистическое, чем в германском «рациональном» лютеранстве, понимание богослужения и таинств. Начало скандинавской традиции в России положили приходы финнов на территории нынешней Ленинградской области, которые уже приняли лютеранство, находясь под властью Швеции. Они проживали в волостях Северной Ингрии (Ингерманландии), вошедших в русское государство в ходе войн между Россией и Швецией при Иване Грозном. В дальнейшем эти земли не раз переходили из рук в руки. Самое старое упоминание о лютеранском приходе в Лемболово датируется 1611 годом. А уже в 1641 г. существует самостоятельная епархия с центром в Нарве. Ко времени победы Петра I в Северной войне и возвращения устья Невы под скипетр русского государства там уже насчитывалось 28 приходов, имевших многочисленные капелланские филиалы. Россия, таким образом, получила в наследство от Швеции лютеранскую церковь со сложившейся организацией и развитой инфраструктурой. С момента основания Петербурга в нём был организован шведско-финский приход Св. Марии, который стал со временем центром лютеранства скандинавской традиции в России и является таковым по сей день.

До XIX в. немецкое и скандинавское лютеранство развивались в России совершенно независимо, причём до второй половины XVIII в. представителей скандинавской традиции (в основном финнов) было даже больше, чем представителей немецкого лютеранства. Однако ингерманландцы-финны, в большинстве своём сельские жители, в дореволюционное время оставались маловлиятельной религиозно-национальной общностью, и их влияние по сравнению с влиянием немцев-лютеран на все стороны общественной и государственной жизни России было несравнимо мало. Лишь после падения коммунизма возрождённая Церковь Ингрии приобрела неожиданно большую притягательность для жителей нашей страны разных национальностей. Значение скандинавской традиции лютеранства в религиозной жизни России в наши дни не меньше, чем роль традиции германской.

Со времён Петра Великого лютеранство приобрело по существу привилегированное положение второго государственного вероисповедания. Немцы, финны и другие выходцы из Западной Европы лютеранского вероисповедания не испытывали от властей никаких ограничений. Большинство российских императоров до самого падения монархии брали себе в жёны принцесс-лютеранок из королевских домов Северной Европы (разумеется, став российскими императрицами, они принимали православие, но в любом случае лютеранство не становилось для

них чем-то чуждым и враждебным). Среди высшего и среднего класса российского общества доля немцев-лютеран была очень велика — чиновничество, генералитет, профессура, мир бизнеса и артистический мир России имели сильный немецкий акцент, с которым говорили российские лютеране. Родственные связи, учёба в Германии и вузах Прибалтики, переход некоторых лютеран в православие сделали для русской элиты лютеранство близкой и понятной верой. Влияние лютеранства на русское православие и культуру в XVIII—XIX вв. ещё ждёт своих исследователей.

В 1832 г. все различные течения и организации лютеранства России (за исключением собственно Финляндии и Польши) были объединены в Евангелическо-лютеранскую Церковь в России (ЕЛЦР), которая получила единый устав, согласно которому главой церкви являлся российский император, но оговаривалось его невмешательство в религиозные дела (такое положение вещей не противоречило доктрине лютеранства, поскольку ещё Лютер говорил о том, что церковь в своём общественном бытии как организация является частью светских институтов власти). С этих пор ингерманландцы оказались меньшинством в по преимуществу немецкой церкви.

В XIX в. важную роль в жизни российского лютеранства начинает играть Прибалтика, особенно Эстония. Проживавшие там немцы-лютеране отличались особенно тесными связями с Германией, лютеранское духовенство Эстляндии было знаменито своим высоким уровнем образования, а Дерптский университет, славившийся и в Германии, стал основным центром подготовки лютеранского духовенства для России.

Николай I построил здание единой Лютеранской церкви в своём любимом архитектурном стиле, в том же, в котором он строил и Русское государство, и Православную церковь — авторитарно-бюрократическом, единообразном и безгранично подвластном трону. Но внутри этого здания постоянно росли трещины. И дело не только в финнах-ингерманландцах, объединённых в трёх пробствах единой Лютеранской церкви, но сохранивших недовольство и немецким культурным засылем в церкви, и навязываемыми нормами немецкого лютеранства, имевшего ряд существенных отличий от скандинавской традиции. В самом немецком лютеранстве рос раскол, который впервые, ещё до революции, сумел вовлечь русских людей в созданное немцами религиозное движение.

Семена этого раскола были посеяны при Екатерине II. Она энергично привлекала переселенцев, и прежде всего из Германии, селиться в неосвоенных областях на юге и востоке России. Переселенческое движение поддерживали в дальнейшем почти все наследники Екатерины на императорском троне. Если первая волна эмиграции 1763—1768 гг. была вызвана в большей степени экономическими соображениями, то вторая волна 1804—1825 гг., которая принесла 50 000 поселенцев, была

вызвана религиозными преследованиями в Германии со стороны официальной лютеранской церкви. Большинство этих переселенцев были религиозными диссидентами, не разделявшими вероучения и богослужебной практики государственной лютеранской церкви Германии. И к переселению их подталкивали именно религиозные преследования на родине и свобода вероисповедания, дарованная Екатериной. Наиболее распространённым течением среди этих диссидентов был пиетизм. (Пиетизм — это религиозно-мистическое учение, в центре которого находится идея о необходимости для верующего личного переживания Бога («второго рождения»). Важнейшее значение для пиетистов имеют молитвенные собрания штунде (нем. Stunde — час), ежедневные часы чтения и изучения Библии и совместных молитв. Поэтому их иногда называли штундистами.) Пиетизм не приемлет пышного богослужения, а в требованиях к пастору главное — не хорошее образование, а личное благочестие.

Николай I пытался привести всё российское лютеранство к общему знаменателю, стал в приказном порядке навязывать пиетистским общинам официальных пасторов, выпускников Дерптского университета. В ответ на навязываемое властями официальное лютеранство пиетисты стали создавать так называемые «братские сообщества», чтобы противостоять давлению властей. Таким образом, в российском немецком лютеранстве с XIX в. существует два течения — «церковных лютеран» и «братских общин»¹. Церковными лютеранами были в основном городские жители — представители средних и высших классов, а к братским общинам принадлежали крестьянские массы, жители немецких деревень, разбросанных от Молдавии до Дальнего Востока.

Конфликт несколько стих во второй половине XIX в. (но только стих, фактически, как мы покажем далее, он продолжается и сейчас), когда поселенцы осознали, что, несмотря на стремление российских властей навязать свои порядки церковной жизни лютеран, они без труда могут следовать принятым у них принципам религиозной жизни. Из-за постоянной нехватки духовенства один официальный пастор приходился на 20 приходов, а в Сибири — один на 100. Церковное управление в Санкт-Петербурге не могло держать под контролем все лютеранские общины. Даже в 1914 г. на 4 тыс. немецких лютеранских сёл Российской империи приходилось лишь 200 пасторов. Эти пасторы имели возможность посещать братские общины лишь по несколько раз в год. Во время этих визитов пасторы проводили бракосочетания, крещения, конфирмацию. Это вполне устраивало членов братских общин, так как они считали, что крестить необходимо в младенческом возрасте, а таинства крещения и причастия должен совершать рукоположенный пастор. В остальное время община жила по собственным правилам.

¹ Stricker G. Lutheraner in Sibirien // Glaube in der 2 welt. 1998. 26 Jg. № 7/8. S. 34—41.

Мирно и замкнуто жившие братские общины приобрели широкую известность и стали предметом пристального внимания российской общественности во второй половине XIX в., когда в штундистских собраниях стали принимать участие русские, привлечённые своими немецкими соседями к участию в молитвенных собраниях и кружках по изучению Библии. К тому же русские работники в крепких немецких семьях всегда участвовали вместе с хозяевами в штунде, а по возвращении в свои родные деревни продолжали изучать Библию, включали в это и свою семью, зачастую входя в конфликты с местными православными священниками. Со временем ситуация усугублялась, государство же попыталось решить конфликт типичными силовыми методами. Итогом оказались «штундистские бунты» 1870-х гг., которые охватили весь юг Украины и местами Поволжье. Их удалось подавить, но конфликт братских общин и официальной церкви продолжался вплоть до распада ЕЛЦ в 1937 г. и возобновился с восстановлением церкви. Так же из русско-немецкой штундистской среды вышли и первые баптисты¹. Для Священного Синода и властей русская «штунда» и баптизм стали в конце XIX — начале XX в. одной из самых страшных ересей, с которой велась непримиримая борьба, а собственно лютеранское начальство в Санкт-Петербурге стало постоянно пресекать любые попытки своей анархичной сельской немецкой паствы нести свет истины своим русским соседям. Однако этот в общем-то частный эпизод (уже с 90-х гг. XIX в. русский баптизм развивался по своей внутренней логике в основном за счёт обращения молокан) русской религиозной истории несравним по своей значимости с современной тягой русских к лютеранству во всех его видах.

Разгром лютеранства после революции начался не сразу. В 20-е гг., освободившись от государственной опеки, лютеранство даже пережило некоторый подъём. Уже в 1919 г. от единой лютеранской церкви отделились ингерманландские приходы, которые в 1923 г. конституировались в Финскую Евангелическо-лютеранскую Церковь, несмотря на противодействие властей. Гораздо сильнее связанные с властью немецкие лютеране медленнее и с большим трудом адаптировались к новым условиям, однако и они создали в 20-е гг. свою Евангелическо-лютеранскую Церковь Советского Союза. Среди более податливых давлению государства немцев даже возникло обновленческое движение во главе с пастором Яковом Фрицлером, аналогичное тому, которое существовало в Православной церкви. Лидеры лютеранского обновленчества декларировали единство лютеранства и коммунизма, включали в богослужение революционные песни².

¹ Штрикер Г. Лютеранское движение мирян в России // Страницы. М., 1998. Т. 3. Вып. 4. С. 519—527.

² Вебер В. Советские немцы: сохранить веру вопреки судьбе // на пути к свободе совести. М.: Прогресс, 1989. С. 370.

Но время относительной свободы лютеранства в СССР длилось недолго. Период с 1929 по 1938 г. стал временем тотального уничтожения лютеранства¹. К 1937 г. все здания кирх были национализированы, все пасторы попали в лагеря, и лишь считанные единицы не погибли там (репрессии пережили лишь 3 пастора). В 1937 г. большинство финнов-ингерманландцев было выслано из Ленинградской области в Среднюю Азию. В 1941 г. пришла очередь немцев. В те годы можно было предположить, что не только российское лютеранство, но и народы — его носители будут уничтожены. Фактически исчезло «церковное лютеранство» российских немцев — церкви прекратили существование, исчезли пасторы, организованная религиозная жизнь прекратилась. Но лютеранство крестьян — финнов-ингерманландцев и братские общины немцев продолжали существовать подпольно. В каком-то смысле они даже окрепли. Братские общины издавна не нуждались в богословски образованном духовенстве, в церковных зданиях (они всегда собирались в частных домах). Немцы, лишённые вплоть до конца 60-х гг. возможностей получения высшего образования и крайне ограниченные в социальном росте — в основном крестьяне и шахтёры, — находили прибежище в вере и были едва ли не самыми религиозным народом СССР. Многие немцы перешли в баптизм, адвентизм, пятидесятничество, и в общинах этих вероисповеданий они очень часто были самыми крепкими в вере и бескомпромиссными в отстаивании своих прав перед властями верующими. Но большая часть осталась верна лютеранским братским общинам, в которых они сохраняли не только веру отцов, но и немецкий язык, национальную немецкую идентичность, которую власть стремилась вытравить. Но само содержание веры и религиозной жизни изменилось. Общины, хотя бы из соображений конспирации, были замкнуты, иногда даже не поддерживали отношений с себе подобными. Прекратилось теологическое развитие, и религиозное сознание примитивизировалось. Не немцев в общины не принимали, а немецкий язык богослужения приобрёл сакральный характер.

Под давлением мирового общественного мнения где-то к середине 60-х гг. власти прекратили политику, направленную на уничтожение братских общин, и, фактически, смирились с их существованием, хотя и отказывали им в легализации, а в 1980 г. одобрили создание немецко-лютеранского пробства в составе Евангелическо-лютеранской церкви Латвии, которое возглавил пастор Гарольд Калнинь. На практике деятельность пробства ограничивалась несколькими в течение года поездками Кальниня в немецкие церкви Сибири, где он крестил, венчал и отпевал, распространял Библии, но какого-либо серьёзного влияния на жизнь общин эти поездки не оказывали.

¹ Лиценбергер О. А. Евангелическо-лютеранская церковь и советское государство. М.: Готика, 1999.

В том же направлении развивалось и ингерманландское лютеранство, но в этом случае процесс изоляции и национальной замкнутости приобрёл более мягкие формы.

Большинство финнов в 60-е гг. сумели вернуться в Ленинградскую область, рядом была близкая им по языку Эстония, где лютеранство не было запрещено и где было создано два прихода с богослужением на финском языке. Ингерманландское лютеранство держалось на нескольких десятках «проповедниц» — женщин, организовывавших тайком молитвенные собрания (частым местом собраний стали разрушенные финские кладбища).

Итак, к концу 80-х гг. лютеранство в России фактически умирало. Легальные и полуполюгальные крестьянские этнические общины не развивались, молодёжи в них было очень мало (молодые немцы и финны перешли на русский, и богослужебный язык был им чужд), образованного духовенства и интеллигенции у лютеран не было. Ничто не предвещало того бурного развития, которое ждало российское лютеранство после падения коммунизма.

Но в конце 80-х гг. всё переменилось. Национальное возрождение ингерманландцев и немцев привело и к первым попыткам воссоздать национальные церкви. Лютеране Германии и Финляндии приступили к широкой поддержке своих единоверцев в России. Причём лютеранство в Германии и Финляндии в XX в. сильно либерализовалось, и российские лютеране, почти все консерваторы, оказались со своими западными спонсорами, учителями и помощниками в сложных отношениях не только сотрудничества, но и конфликтов и даже соперничества. В 90-е гг. заметную роль в жизни российского лютеранства стали также играть миссионеры из консервативной американской церкви «Лютеранская церковь Миссури-Синод»¹, в противовес немцам и финнам поддерживающие консервативные тенденции.

Но самым знаменательным явлением стало массовое обращение в лютеранство русских и других народов России, в прошлом никогда лютеранами не бывшими. Они принесли в лютеранство свой духовный и культурный опыт, свои устремления, которые создают формирующееся сейчас лицо российского (и при этом быстро русеющего) лютеранства. Понять, что собой представляет это новое российское лютеранство, всё же невозможно, не зная о судьбе этнического

¹ Кроме «Миссури-Синода», в России действуют миссионеры американской церкви «Лютеранская церковь Висконсин-Синод». Это крайне консервативная церковь, члены которой даже миссионерцев полагают слишком либеральными и не считают возможным участвовать с ними в совместных молитвах. Их иногда называют «лютеранскими старообрядцами». Висконсинцы сумели создать несколько своих приходов в Новосибирской и Омской областях.

ингерманландского и немецкого лютеранства, внутри которого или в тесном взаимодействии с которым оно развивается.

Возрождение ингерманландской церкви началось в 70-е гг., и это возрождение неразрывно связано с именем её харизматического лидера в те годы Арво Сурво. Арво Сурво — интеллектual, музыкант и поэт, связанный с полудиссидентской художественной «тусовкой» Санкт-Петербурга, родом из старинного финского села под Петербургом Губаницы, уговорил своих единомышленников не прятаться по углам, а решительно отстаивать свои права. Просьбы и требования к властям постепенно возымели действие. На открытие первого ингерманландского прихода в Ленинградской области решающее влияние оказало Хельсинкское совещание по безопасности в Европе. Под давлением европейских, и, в первую очередь, финляндских правозащитников в 1977 г. была зарегистрирована община в г. Пушкине, и ей было передано здание кирхи. Приход вошёл в юрисдикцию церкви Эстонии. В семинарии Лютеранской церкви Эстонии учился и Арво Сурво, после чего он стал пастором в Пушкине и фактически возглавил движение возрождения ингерманландской церкви и ингерманландского народа. Сплочённый маленький народ как мало кто воспользовался первыми проблесками свободы второй половины 80-х гг. В 1987—1990 гг. были созданы десятки ингерманландских приходов. Ингерманландцы чувствовали себя неуютно внутри церкви Эстонии, и дело тут не только в языковом барьере. В теологическом плане ингерманландцы более консервативны и мистичны, их религиозность ближе к православию, к тому же они менее прозападно ориентированы. В 1989 г. Арво Сурво распространяет манифест о возрождении независимой Церкви Ингрии. Он был поддержан в ингерманландских приходах, и независимость церкви была провозглашена. Этот шаг сильно испортил отношения ингерманландцев с эстонцами, но вскоре, после распада СССР, вопрос потерял актуальность, и Эстонская церковь признала независимость Ингерманландской.

В первые годы своего существования Церковь Ингрии, не имевшая достаточно пасторов и средств для своего существования, оказалась в сильной зависимости от церкви Финляндии. Из Финляндии в первые годы было большинство пасторов (в том числе и глава церкви епископ Лейно Хассинен), в Финляндии учились первые семинаристы, из Финляндии приходила большая часть финансовой помощи. Однако ингерманландцы, выйдя из подчинения одной церкви, вовсе не собирались подчиняться другой. С самого начала была оговорена полная самостоятельность церкви Ингрии в области вероучения, богослужения и кадровой политики. Церковь Финляндии смирилась с неуступчивой позицией своей молодой церкви-сестры. В частности, из Финляндии не присылали женщин-пасторов (ингерманландцы не признают женского священства). Однако в отношениях между

либеральными финнами и консервативными ингерманландцами всегда существовала напряжённость.

В середине 90-х гг. Церковь Ингрии встала на ноги. В 1996 г. её возглавил коренной петербургский финн-ингерманлонец Арре Куукауппи. И с этого времени Церковь Ингрии постепенно приобретает нового «зарубежного» стратегического союзника — наряду с Церковью Финляндии не менее важное значение имеют связи с консервативной американской церковью «Лютеранская церковь Миссури-Синод»¹, чья идеология гораздо ближе консервативной российской религиозности. Сейчас большинство кандидатов в церковнослужители учится не у финнов, а у миссурийцев, они же оказывают большую материальную помощь.

В отличие от Церкви Ингрии, которая развивалась самостоятельно, возрождение лютеранства немецкой традиции в постперестроечное время осуществляется под прямым управлением германской церкви. Сразу, как только стало возможным, германское правительство и Евангелическо-лютеранская церковь Германии на основе пробства, которое возглавлял Калнинь, создали Немецкую Евангелическо-лютеранскую церковь в составе Лютеранской церкви Латвии. С немецкой пунктуальностью они стали воссоздавать исчезнувшую в 30-е гг. Лютеранскую церковь, которую когда-то возглавлял русский царь. Сам архиепископ Георг Кречмар в своем докладе на Генеральном Синоде признает, что «восстановление лютеранской церкви в России началось без какой-либо концепции, ...возникла идея восстановить утраченное... но сама жизнь заставила ЕЛЦ выработать четкую и отличную от Германии политику»².

Ситуация начала меняться в 1991 г. с распадом СССР. С этого времени Немецкая лютеранская церковь не нуждалась в формальной «крыше» Латвийской церкви, а напрямую вошла в юрисдикцию Лютеранской церкви Германии. Германские лютеране искренне хотели помочь своим единоплеменникам, лишившимся из-за коммунистических репрессий своей церкви, а германское правительство рассчитывало приостановить эмиграцию, поддержав финансово и организационно создание важного для российских немцев социального института.

¹ Среди наиболее последовательных консерваторов-членов церкви, особенно русских, растёт стремление порвать связи с либеральной Всемирной лютеранской федерацией (в которую Церковь Ингрии вступила сразу же после своего возникновения, в значительной степени по инициативе Церкви Финляндии), куда входят все государственные лютеранские церкви Европы, и вступить в консервативный лютеранский интернационал — Международный лютеранский синод (МЛЦ), в котором ведущую роль играет Лютеранская церковь Миссури-Синод. Через структуры МЛЦ ингерманландцы установили связи в Германии с небольшой консервативной Самостоятельной лютеранской церковью, в сотрудничестве с которой стремятся привлечь к себе российские братские общины.

² Отчётный доклад епископа Георга Кречмара на II Генеральном Синоде ЕЛЦ 25–28 мая 1999 г. // Евангелическо-лютеранская церковь в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии. 1994–1999. СПб., 2000. С. 25–31.

Однако германцы столкнулись с ситуацией, не укладывающейся в их планы. Создаваемые церковные структуры вместо тормоза эмиграции превращались в дополнительный канал для эмиграции. Немецкое правительство в середине 90-х гг. перестало финансировать Лютеранскую церковь, а германские церковники были вынуждены иметь дело с лютеранами, имевшими совершенно отличное от них представление о лютеранстве. Традиция «церковного лютеранства» была фактически полностью разгромлена в 30-е гг., а братские общины и до революции были идеологически далеки от официального лютеранства Германии. В наше же время, когда и отношение к тексту Библии, и семейная, сексуальная мораль, и отношение к богослужению и к женскому священству в германском лютеранстве либерализовались, найти общий язык пастору из Германии с братскими общинами, в которых учение отличается крайним консерватизмом и остаётся неизменным до сих пор, стало ещё сложнее. Конечно, у российских немцев были стимулы, побуждавшие их войти во вновь созданную церковь, — это и желание помощи и защиты из Германии, и национальные чувства — стремление духовно объединиться с родиной предков после многих лет изоляции и дискриминации. Но в главном — в вероучении — с братьями из Германии у них было слишком много различий. Соответственно, братские общины повели себя очень по-разному: некоторые присоединились к новосозданной церкви и приняли её ценности, другие стали отстаивать в ней свои убеждения, некоторые не то вступили в неё, не то — нет (стали поддерживать де-факто какие-то не то ассоциативные, не то дружеские отношения), некоторые вступили в более близкую им идеологически Церковь Ингрии, а некоторые сохранили свою самостоятельность и отказываются иметь вообще какие-либо контакты с «еретиками». Попытки германского руководства расшатать устройство отдельных братских общин, сделать их более открытыми иногда приводили к переходу братских общин в баптизм. В первой половине 90-х гг. конфликт между священнослужителями из Германии и братскими общинами, вошедшими во вновь созданную церковь, был чрезвычайно острым. Лидеры братских общин рассчитывали, что они возглавят вновь созданную церковь, так как составляли подавляющее большинство верующих. Но германцы утверждали своё либеральное руководство, стремясь организовать дочернюю церковь, соответствующую облику и идеологии церкви Германии. Наибольшего накала конфликт достиг на Генеральном Синоде в 1994 г. (на этом Синоде было принято современное название церкви: «Евангелическо-лютеранская церковь в России, на Украине, Казахстане и Средней Азии» — ЕЛЦ), когда решался вопрос о руководстве церковью. Братские общины хотели утвердить на должность главы церкви — архиепископа — пастора из ссыльных немцев омика Николая Шнейдера. Однако, пользуясь своими финансовыми и административными возможностями, германцы навязали Синоду профессора Георга Кречмара из ФРГ, большинство

ключевых постов в руководстве заняли культуртрегеры из ФРГ. Только к 1998 г. ситуация за Уралом успокоилась, во многом благодаря очень тактичной политике епископа Фолькера Зайлера, который понял специфику этого региона и позволил лютеранству отчасти развиваться здесь своим путём. Однако приезжее германское духовенство за сравнительно редким исключением¹ так и не смогло стать духовенством традиционно с советских времён верующих немцев, членов братских общин.

Развитие церкви, неожиданно для самих её лидеров, пошло по совершенно другому пути. Лютеранские приходы во главе с германскими пасторами стали усиленно расти и развиваться там, где общин лютеран до их прихода не было — в крупных городах в основном в европейской части России. Базой их развития стали культурные общества российских немцев, светские общественные организации, изначально не имевшие к религии никакого отношения. Эти общества объединяют в основном интеллигенцию немецкого происхождения, в большинстве своём людей, не знающих немецкого языка, многие из них имеют русских супругов, а то и одного из родителей. В работе этих обществ обычно участвуют и чисто русские люди — преподаватели немецкого языка и вообще те, кто интересуется немецкой культурой. В этой среде, изначально секулярной и малорелигиозной, очень велик культурный авторитет лютеранства, и со второй половины 90-х гг. их активисты (а иногда председатели) создают религиозные общества, которые обращаются к архиепископу Кречмару с просьбой прислать пастора. Как ни странно, из этой безрелигиозной среды во многих случаях вырастают крепкие религиозные общины, создающие по германским образцам эффективные и требующие определённого бескорыстия (несмотря на финансовую поддержку Германии) благотворительные, образовательные и культурные программы.

В некоторых городах, где лютеранские общины возглавили харизматические, хорошо образованные, связавшие себя с русской культурой и осознавшие проблемы российского общества пасторы из Германии, общины растут как на дрожжах (и, разумеется, за счёт русских, немцев ведь в России осталось не так много). В качестве яркого примера такого пастора можно упомянуть Манфреда Брокмана во Владивостоке. Богослов, поэт и музыкант (его концерты и в кирхе, и в филармонии собирают полные залы), он женился на русской, принял российское гражданство и на всю оставшуюся жизнь связал себя с Россией. Вот как описывает свой опыт пребывания в общине одна из русских активисток прихода: «Лет пять

¹ Из любого правила, конечно, есть исключения, — например, пермская братская община легко и естественно приняла идеологию, которую им предложили пасторы из Германии, а со временем выходец из братской общины Давид Рерих стал пермским пробстом, с энтузиазмом отстаивающим ценности либерального лютеранства. Он сумел привлечь в общину много русских.

назад я почувствовала, что меня влечёт к Богу. Я несколько раз сходила в православную церковь, но столкнулась там с грубостью, безразличием к людям и нетерпимостью. Здесь всё иначе. Отец Манфред говорит, что он приводит людей не в церковь, а лишь стремится помочь нам найти дорогу к Богу... Здесь церковь смиренна перед Богом, а потому и перед людьми. Здесь учат размышлять, здесь понимаешь, что христианская вера — это свобода. Этому и Лютер учил. Отец Манфред говорит, что Бога можно найти в любой церкви, я захожу иногда в православную церковь, в ней я крещена, так что в каком-то смысле я православная. Однако православие возможно для меня лишь в небольших дозах, мой дом в лютеранской церкви. Лютеранство — не немецкая вера, оно для всех. Конечно, отец Манфред открывает нам духовное измерение европейской культуры, но много внимания уделяет и русской культуре, больше, чем православные. Русские лютеране — лучшие, более ответственные граждане России, чем православные...»

Экуменически настроенный «батюшка» Брокманн в силу своего либерализма учит паству не столько конкретному конфессиональному христианству — то есть в данном случае лютеранству, — но некоему «христианству вообще». Собственно лютеранское в этом приходе — лютеранское богослужение, традиция критического, интеллектуального отношения к вере (а не конкретная догматика) и признание необходимости благотворительной, образовательной и культурной деятельности. Как сказал нам пастор Брокманн в интервью в ноябре 1999 г.: «Лютеранская церковь — это церковь *сознательно* верующих людей, они должны думать и осознавать. Основное в проповеди Лютера — это призыв к разумному, критическому отношению к вере, а не его конкретные, частные мнения, обусловленные эпохой, в которой он жил. Консерваторы цепляются за частности лютеранского учения и теряют его суть». Причём Брокманн без страха готов к теологическим, богослужебным и культурным заимствованиям у других вероисповеданий.

Мировоззрение такого пастора, как Брокманн, легко находит отклик в интеллигентной среде, интересующейся религией, но не практикующей ни в какой церкви. Эта религиозная идеология легко сочетается и с политическими ценностями верующих — приверженности демократическим ценностям, принципам гражданских прав и свобод, и с культурной ориентированностью одновременно на западноевропейскую и русскую классическую культуру, и с относительным либерализмом семейной морали (более мягкое отношение к разводу) при большей социальной ответственности, выражающейся участием в благотворительности.

Брокманн даже среди пасторов из Германии выглядит более экуменичным, открытым разным традициям, не стремящимся утвердить в душах своей паствы лютеранскую догматику; его проповедь и мистична (каждый должен найти именно свой неповторимый и необъяснимый путь к Богу), и интеллектуальна, позволяя всё

подвергать рациональному обсуждению. И хотя Брокманн не совсем типичный пастор даже для Германии, успех его проповеди, исключительный авторитет лютеранской общины Владивостока и у властей, и у общественности демонстрируют те черты либерального германского лютеранства, которые привлекают к нему русскую паству.

Брокманн, пожалуй, наиболее яркий либеральный пастор из Германии, но его успех далеко не единичен. Во многих крупных русских городах (Петербурге, Казани — где, кстати, лютеранство привлекает много татар, — Ярославле, Ульяновске, Омске, Красноярске, Хабаровске и т. д.) общины ЕЛЦ, возглавляемые пасторами из Германии, стали заметным явлением местной религиозной жизни. Причём, хотя они и возникли на базе немецких культурных обществ, сейчас в основном состоят из русских, в некоторых общинах немцев вообще единицы (9). Для германского руководства ЕЛЦ к 2000 г. стало очевидным, что лет через 10—15 церковь, которую они начали возрождать для российских немцев, станет в основном русской церковью с лёгким немецким акцентом. «Российская лютеранская церковь неуклонно становится русской лютеранской церковью»¹. При этом важной особенностью общин ЕЛЦ является их почти стопроцентный интеллигентский характер: в них всегда много преподавателей, людей творческих профессий, врачей, студентов. Сейчас ЕЛЦ (естественно, если не считать находящихся в сложных отношениях с руководством ЕЛЦ немецких, в основном сельских, братских общин) — самая интеллигентская по социальному составу церковь в России.

В отличие от Запада, в России почти нет протестантских церквей, кроме ЕЛЦ (если быть точным, есть только ещё одна крупная церковь — методистская), признающих женское священство. Но если для методистов, абсолютно новых в России, привнести женское священство просто, то для ЕЛЦ это намного сложнее. Ей приходится преодолевать традиционные воззрения по этому вопросу в среде и сохранивших веру русских немцев, и среди русских. Сопротивление столь сильно, что германское руководство в основном посылает пасторов мужчин, но, в то же время, и либерализм пускает свои корни, особенно там, где действуют активные пасторы из Германии.

В ЕЛЦ уже есть одна женщина-пробст — Иннеса Тирбах в Оренбурге («Я не хотела стать пастором, у меня самой женское священство не вызывало симпатий,

¹ «По моим подсчётам, за последние 10 лет на постоянное место жительства в Германию выехало 4/5 всех тех прихожан, на которых рассчитывал Гарольд Калнинь, когда принимал должность епископа общин нашей Церкви... Особенности апостольской традиции географически давно стёрлись. В западных странах существуют православные Церкви, так почему же западные Церкви не могут существовать на территориях, первоначально подвергшихся миссионерству из Византии?» (Отчётный доклад епископа Георга Кречмара на II Генеральном Синоде ЕЛЦ 25—28 мая 1999 г. // Евангелическо-лютеранская церковь в России, на Украине, в Казахстане и Средней Азии. 1994—1999. СПб., 2000. С.34, 52).

ведь мой дед был погибшим в лагерях поволжским пастором и мне хотелось сохранять верность традиционному укладу, но сначала я возглавила инициативную группу по созданию прихода, потом стала старостой общины, а потом в течение нескольких лет не было достойного кандидата в пасторы-мужчины. С тех пор, как я стала пастором оренбургского прихода, он бурно растёт, наша церковь пользуется большим уважением в городе. Теперь я не вижу ничего ненормального в том, что оренбургские девушки едут учиться в лютеранские семинарии. Скоро нас будет много»). В настоящее время ещё несколько женщин учатся на пасторов, и через несколько лет они будут играть намного более заметную роль в жизни церкви.

Одна из причин успехов ЕЛЦ в том, что она занимает пустующую в России нишу либерального христианства. И Православная церковь, и почти все протестанты и католики, и тем более старообрядцы придерживаются традиционных взглядов на буквальную истинность текста Писания и принципы морали. Парадоксальность ситуации заключается в том, что в отличие от идеологии существующих в нашей стране христианских церквей, население России в целом более секуляризировано, чем на Западе, — люди не только реже ходят в церковь, но и реже разделяют традиционные христианские верования, реже следуют традиционной христианской морали. В России существует некий культурный код: если уж человек становится практикующим (у православных говорят «воцерковлённым») верующим, то верующим консервативным. Закономерно, что либеральная ЕЛЦ была привнесена в Россию извне и её паству составили люди, ранее, как правило, не имевшие опыта участия в жизни каких-либо российских христианских церквей.

Учитывая традиционализм российского религиозного сознания, неудивительно, что на русской почве возникла консервативная альтернатива занесённому из Германии либеральному лютеранству. Точнее сказать, русское консервативное лютеранство успело родиться на несколько лет раньше, чем либеральная ЕЛЦ развернула свою деятельность.

Интерес среди русских к лютеранству зародился в середине 80-х гг., первые обращения совершались ещё до перестройки. В наибольшей степени пролютеранские настроения характерны для Петербурга. Одной из их колыбелей стали молодёжные полулегальные клубы любителей рок-н-ролла. Тянувшаяся к вере полудиссидентская молодёжь плохо представляла себе, что такое христианство вообще, но тот смутный образ Церкви, который у них существовал, нашёл свою реализацию в попытках создать русское лютеранство. Заметную роль в этом выборе сыграли два человека — фактический создатель Церкви Ингрии Арво Сурво и пастор открывшейся в середине 80-х гг. лютеранской церкви в Петербурге в юрисдикции Церкви Латвии Йозеф Баронас.

Арво Сурво, при том, что он был лидером религиозного возрождения ингерманландцев, вовсе не чурался русской аудитории. Он был участником различных

питерских интеллигентских кружков, в которых его интерпретация лютеранства вызывала живейший интерес. В представлении Арво Сурво Лютер был вынужден не по своей воле, а из-за стечения исторических обстоятельств, полностью по-рвать с католицизмом. Сурво подчёркивает и развивает те стороны лютеранского вероучения, которые сближают его и с католичеством, и с православием. (Идеологически для Арво Сурво и его единомышленников очень важен факт попытки Лютера присоединиться к православию, когда он мучительно искал разрешения своего конфликта с Ватиканом и долго не решался создать собственную церковь. В истории лютеранства это был краткий эпизод, не имевший последствий, но для нынешних русских лютеран это принципиально важное событие, освящающее их попытки заимствований из православной теологии и литургической жизни.)

Арво Сурво подчёркивает мистические и традиционалистские черты лютеранства, уходящие корнями в католическое и православное средневековье, и глубже — во времена неразделённой церкви. Многие ингерманландцы даже не любят, когда их называют протестантами, от них можно услышать: «Да какие мы протестанты, мы особая разновидность католиков» (или «православных», в зависимости от идеологических и эстетических ориентаций говорящего).

Арво Сурво, преувеличивая отличия скандинавской традиции лютеранства от германской, утверждает приверженность наследию Шведской лютеранской церкви (к ней до XVIII в. принадлежали и лютеране Финляндии). По мнению единомышленников Арво Сурво, когда в 30-х гг. XVI в. вся католическая церковь Швеции во главе с епископом порвала с папством и признала лютеровскую доктрину спасения, она смогла избежать протестантских крайностей, сохранила и апостольское преемство, и в основном католический порядок богослужения, и традиционное мистическое отношение к таинствам. Объясняют это тем, что в Скандинавии лютеранство было принято, в отличие от Германии, мирно, без ожесточения сторон, ожесточения, приведшего лютеран Германии к «еретическим» протестантским крайностям, а позднее либерализации и секуляризации. Ингерманландцы склонны преувеличивать консерватизм лютеранских церквей Скандинавии, а когда всё же признаётся, что по степени либерализации скандинавские церкви в общем-то не принципиально отличаются от церкви Германии, то этот факт объявляется результатом разлагающего влияния германских «еретиков». Шведы и финны оказываются пассивными жертвами духовой агрессии германских либералов.

Уже в конце 80-х гг. в приходах Церкви Ингрии в Санкт-Петербурге начался приток русских, которому способствовала деятельность Йозефа Баронаса. Баронас, начав работать в Санкт-Петербурге, сразу же привлёк много полудиссидентской молодёжи тем, что богослужение совершал на русском языке и говорил с паствой на языке молодёжной культуры. В первое время лютеранская

община была тесно связана с молодёжными музыкальными клубами — настолько тесно, что церковь Баронаса иногда называли «рок-н-ролльными приходами», а часть доходов церковь получала от продажи музыкальных записей. На богослужения приходили и члены Церкви Ингрии, и немцы-лютеране, и просто молодёжь, интересующаяся религиозными проблемами. Причём идеологически, вероучительно эти приходы развивались в русле взглядов Арво Сурво — Баронас был неплохим организатором и оратором, но, как идеолога, его затмил Арво Сурво. Баронас объявил о выходе из церкви Латвии и о создании Единой Евангелическо-лютеранской церкви России. Это была первая попытка создать собственно русскую лютеранскую церковь, но она закончилась неудачно — лишь четыре общины присоединились к Баронасу, большинству русских лютеран эта инициатива показалась несерьёзной, они стремились чувствовать «радость единения» с имеющим многовековые корни, космополитичным лютеранством, поэтому предпочли принадлежать к «историческим» церквям — Ингрии и ЕЛЦ. Баронас пытался доказать властям, что его церковь является правопреемницей дореволюционной лютеранской церкви и на этом основании получить в своё пользование сохранившиеся в Петербурге и некоторых других городах здания кирх. Ему это не удалось, воспитанная в его приходах паства вместе с церковнослужителями перешла в «исторические церкви», а сам он прекратил активную церковную деятельность. Тем не менее паства его сохранила идеологию «консервативного русского лютеранства», и дело его продолжается внутри Церкви Ингрии и ЕЛЦ.

Первоначальный центр развития русского лютеранства — Санкт-Петербург, где его идеология развивалась под очевидным влиянием ингерманландцев. Однако русское лютеранство иногда под влиянием Петербурга, а иногда совершенно независимо от него возникает и в других городах. И что совершенно поразительно — идеологически оно во всех случаях очень близко тому, чему учит Арво Сурво. Некоторые русские ещё в 80-е гг. обратились в лютеранство в Прибалтике и стали в наше время активистами лютеранского движения у себя на родине. Большинство из них со временем вошло в Церковь Ингрии, некоторые, обычно исходя из прагматических соображений, стали церковнослужителями в ЕЛЦ и составляют в ней консервативную оппозицию германскому руководству (в качестве примера можно привести московского пастора Дмитрия Лотова, обратившегося в лютеранство в Латвии ещё до перестройки), некоторые пытаются создать не зависимое от традиционных — ЕЛЦ и Церкви Ингрии — церковей лютеранские организации. В этом отношении особенно знаменательна судьба екатеринбуржца Вячеслава фон Дитлова (его многочисленные враги утверждают, что его фамилия по паспорту Болотник и никаких немцев у него в роду нет). Фон Дитлова в конце 80-х гг. поразило «божественное озарение, открывшее ему абсолютную истин-

ность лютеранского учения». К концу 90-х гг. он создал самостоятельную церковь под названием «Округ Екатеринбургской Евангелическо-лютеранской конси-
стории», в которую входят три динамично развивающиеся общины (одна из них полностью состоит из бывших последователей либерального московского православного священника Георгия Кочеткова, постоянные нападки на Кочеткова православного духовенства, неопределённое положение в РПЦ привели его екатеринбургских последователей к лютеранскому выбору). Фон Дитлов придерживается ортодоксального учения Лютера, сам он переводит богослужебные тексты Лютера, которые использует в своей литургической практике. Фон Дитлов находит во всех лютеранских церквях, с которыми сталкивался, принципиальные отклонения от учения Лютера и поэтому не желает присоединяться ни к одной из церквей (правда, он установил контакты с одной микроскопической консервативной американской лютеранской церковью, с которой успешно сотрудничает). Другие лютеранские церкви не поддерживают с фон Дитловым каких-либо отношений. Однако это не помешало фон Дитлову добиться большого уважения со стороны других христианских церквей Екатеринбурга и администрации Свердловской области, где его считают одним из самых уважаемых религиозных деятелей края.

Однако самая успешная попытка создания русской лютеранской церкви связана с именем новосибирского театрального режиссёра Всеволода Лыткина. В конце 80-х гг. Лыткин был крещён в церкви Эстонии, там же учился на пастора и был духовным сыном таллиннского архиепископа Яана Киивита. В 1993 г. он создал лютеранскую общину под духовным омофором Эстонской церкви в Новосибирске, которая к 2000 г. выросла в «Библейскую лютеранскую церковь» (БЛЦ), имеющую приходы во многих городах Сибири и лишь канонически, подчиняющуюся эстонцам, но не входящую в юрисдикцию Церкви Эстонии.

Лыткин — русский лютеранский патриот, он считает, что его церковь удовлетворяет тягу людей к лютеранству, не вынуждая их окунаться в чужую национальную культуру — будь то немецкая или финская («у русских должна быть своя русская церковь, зачем нам пристраиваться к духовности иностранцев»). Лыткин убеждён, что западная протестантская и русская православная религиозность это две крайности — первая слишком рациональна и секуляризована, вторая слишком мистична и эмоциональна.

Особенно резко он отзываяется о современном лютеранстве в Германии, «которое проникнуто идеями кальвинизма, баптизма, феминизма, морально-го релятивизма и секуляризма и является эталоном духовной деградации». Русское лютеранство избежит обеих крайностей, и в соответствии с апостольской традицией оно совмещает разум и эмоции, мировоззренческую адекватность современности и неповреждённую христианскую веру. В религиозной

жизни БЛЦ центральное место уделяется богослужению, литургии. Лыткин даже говорит о «литургическом лютеранстве», и, что совсем уж странно для лютеранина, правда, пока что только на словах, допускает возможность иконопочитания. Совершая богослужебные заимствования из двух «равноблагодатных традиций — православия и католичества», он считает, что католическая литургическая традиция больше соответствует духовному строю современных русских людей: «После советской власти русские стали скорее западноевропейцами, чем византийцами, западная духовность нам ближе» и на деле большинство заимствований — из католицизма. В церкви Лыткина состоит много учёных новосибирского Академгородка, которые считают, что только лютеранство даёт им возможность органично сочетать «разум и веру, рациональность науки и иррациональность религиозного опыта». Ещё в 90-е гг. можно было предположить, что БЛЦ Лыткина или какая-нибудь другая чисто русская лютеранская инициатива смогут привести к созданию доминирующей среди русских консервативной лютеранской церкви. Но всё более успешное распространение приходов Церкви Ингрии во всех регионах России, в том числе в Сибири, на Урале и в Центральной России сделало очевидным, что именно эта церковь в перспективе может рассчитывать на то, чтобы стать основной русской лютеранской церковью. Пастор Сергей Прейман (ответственный за русскоязычные приходы Церкви Ингрии) сам изначально был увлечен идеей русского лютеранства, и даже входил в церковь Йозефа Баронаса, поэтому он отлично понимает перспективность распространения учения Лютера среди русских. Он и епископ считают, что «Церковь Ингрии более притягательна, чем ЕЛЦ, где царит разброд». Действительно, в самой ЕЛЦ многие пасторы и старосты общин, не говоря о рядовых членах, считают, что церковь Германии и руководство их собственной церкви «впали во власть сатаны, искажают и подвергают сомнению Писание». Причём, это не скрытая оппозиция, а явная, значительная часть русских священнослужителей придерживается её, и даже заместитель епископа Шпрингера, Владимир Кюнтцель, открыто осуждает официальную идеологию ЕЛЦ как еретическую и ставит Церковь Ингрии в качестве образца. В такой ситуации перспективы развития Церкви Ингрии выглядят более благоприятными. По оценкам самого главы церкви епископа Арре Куукауппи, финны-ингерманландцы составляют сейчас не более трети её прихожан (большинство они составляют только в Ленинградской области). Сам Арво Сурво, в конце 80-х гг. стоявший у истоков возрождения финского языка богослужения, в 90-х гг. выступил инициатором распространения русского языка в церкви (а ЕЛЦ ввела повсеместно русский язык лишь в 1999 г.). Требуя от своих верующих приверженности основным догматам лютеровского учения, буквальному пониманию божественного происхождения Библии и

традиционной христианской морали, Церковь Ингрии сочла приемлемым для себя многообразие в формах богослужения (в некоторых русских приходах богослужение частично совершается по-церковнославянски, а в некоторых мало отличается от католического) и удовлетворение национальных чувств. В некоторых русских приходах националистические настроения присутствуют не меньше, чем в православных, а в Коми¹ и Мордовии² лютеранские приходы стали религиозными центрами национального движения коренных народов этих республик. Финны-ингерманландцы с присущей им честностью, трудолюбием и социальной ответственностью сумели создать эталон церковной жизни, предполагающий высокий уровень участия мирян в жизни церкви, благотворительной, образовательной и культурной деятельности, которые становятся нормой и в русских приходах.

Пятнадцатилетняя история возникновения и становления российского лютеранства убеждает в том, что это вероисповедание смогло ответить на важнейшие духовные запросы русского религиозного сознания сегодняшнего дня, которые оказались неразрешимыми для других христианских вероисповеданий. Лютеранство, возникшее сейчас в России, даёт возможность соединить литургическую, мистическую русскую религиозность с требованиями разума, тягу к классической культуре и евангелизм, приверженность христианской традиции, уходящей в глубь веков, с приверженностью демократии и правам человека; оно даёт возможность сочетать русский патриотизм, приверженность национальной культуре

¹ Лютеранская коми община возникла на базе партии национального возрождения коми народа «Защитим себя». Коми националисты долго колебались между язычеством и христианством, устраивали диспуты и «круглые столы», на которых выбирали наиболее подходящую веру для своего народа. Отказались от язычества, как утраченной и практически неживой религиозной культуры, и повернули свои взоры к религии своих братьев угро-финнов — лютеранству. Это произошло после того, как к ним по своей инициативе приехали Арво Сурво и финский проповедник Юха Велиахо. После 30-минутной беседы с Арво лидер «Защитим себя» Надежда Митюшева крестилась (1996). К 2000 г. община Церкви Ингрии в Сыктывкаре выросла до 200 членов. Был куплен дом, и поставлен коми пастор Сергей Елфимов, по происхождению из строгой старообрядческой семьи — был крещён у скрытников. В общину потянулись русские, и националистка Митюшева была вынуждена согласиться на параллельное русское богослужение. Политическое движение «Защитим себя» начало медленно трансформироваться в религиозную общину и смиряться с присутствием в ней «русского элемента», лютеранские общины начали возникать в других городах республики.

² История мордовского лютеранства неразрывно связана с личностью её основателя — саранского художника-эрзи Андрея Алёшкина. С детства верующий человек, озабоченный судьбой своего народа, он, как и многие другие представители мордовской интеллигенции, испытал разочарование в православии. По его мнению, православная церковь выступает как «русификаторская сила», подавляющая язык и культуру мордовского народа. Во время обучения в Ленинградской Академии художеств Алёшкин познакомился с пастором Арво Сурво, благодаря энергии и талантам которого была возрождена Лютеранская церковь ингерманландцев. Алёшкин пришел к выводу, что лютеранство, адаптирующее национальные традиции

с западничеством. У российских лютеран, к какой бы юрисдикции или идеологической фракции они ни принадлежали и как бы они ни конфликтовали друг с другом, существует чувство общности, принадлежности к единой культуре, укоренённой на русской почве. Вот как говорит об этом иркутский пастор БЛЦ Вячеслав Пляскин: «В России есть две основные религии — православие и лютеранство. С XVI в. лютеранство формировало вместе с православием русскую культуру, науку и государственность. Без лютеранской традиции от России останется только пол-России. Причём, наша половина — не худшая. Всё, что России дали лютеране, только перечислять устанешь. Возрождение российского лютеранства — это восстановление естественного порядка вещей».

Современное российское лютеранство развивается так, как будто его исходная точка — первые годы проповеди Лютера, когда он ещё не окончательно порвал с Ватиканом и задумывался о возможности присоединения к православию. В нём, в российском лютеранстве, происходит взаимодействие протестантизма, католичества и православия. С одной стороны, в нём присутствует многообразие христианских традиций, а, с другой стороны (и именно поэтому), его можно назвать термином Клайва Льюиса «просто христианством». К этому следует добавить развитую внутрицерковную жизнь, общинный дух, свойственные большинству лютеранских приходов.

Несмотря на все конфликты между различными течениями российского лютеранства, вплоть до обвинений в ереси и неблагодатности, у российских лютеран присутствует сознание принадлежности к одному вероисповеданию и сохра-

мордовского народа, может стать лучшим основанием для духовного возрождения эрзянского и мокшанского народов. В 1990—1991 гг. в Мордовии начинается «национальное возрождение».

В этой атмосфере Алёшкин находит себе группу сторонников из числа саранской, в основном гуманитарной, интеллигенции. В 1991 г. в Саранске регистрируется первая лютеранская община в юрисдикции Церкви Ингрии. При этом основатели общины изначально ставят своей целью «мордовизацию» церкви, формирование независимой Мордовской лютеранской церкви. С 1991 г. материальную помощь Мордовской церкви оказывает финская лютеранская церковь, а позднее также Лютеранская церковь Миссури-синаода. В 1991 г. в центре Саранска общине передаётся участок земли и совершается освящение закладного камня в присутствии властей и представителей Финляндской лютеранской церкви. Однако, как из-за материальных и организационных сложностей, так и из-за сопротивления православной епархии, строительство церкви тогда не состоялось. Богослужение проводится в домах культуры.

Саранские лютеране вообще не любят называть себя лютеранами, но «мордовскими христианами». В лютеранский обряд вводятся элементы мордовской традиционной культуры: оплакивание невесты, плач по покойнику; перерабатываются для лютеранского богослужения народные песни. В облачение священнослужителей вводятся элементы мордовского национального костюма. Эрзяне не скрывают, что перенимают некоторые элементы православия: они не считают возможным введение женского священства, хотя ввести в богослужебный обиход иконы и считают, что к таинствам относятся скорее по-православному, чем по-лютерански.

няются контакты и поддерживаются какие-то дискуссии и богословские споры. Эта ситуация создаёт атмосферу свободы и постоянной мыслительной работы над основными, принципиальными проблемами христианского богословия. Среди русских лютеран пока что нет образованных профессиональных богословов (почти все церковнослужители — зелёная молодёжь, которая где-нибудь учится), но ни в одном вероисповедании в России сейчас нет столь благоприятных условий для появления серьёзных оригинальных религиозных мыслителей.

Российское лютеранство становится серьёзным духовным и интеллектуальным вызовом русскому православию, который оно скоро будет вынуждено осознать и, будем надеяться, сумеет дать на него по-настоящему творческий ответ.

Основная форма миссионерства — поездки активистов церкви по сёлам и городам республики в составе фольклорного ансамбля «Торама», в выступлениях которого исполнение народных песен перемежается лютеранской проповедью и богослужением. Благодаря этим поездкам лютеране стали известны практически всей республике.

К 2000 г. — почти 100% прихожан обеих общин — интеллигенция, до 25% — русские.

С 1992 г. православное духовенство выступает с резкими нападками (в том числе в местной печати) на лютеран, называя их «еретиками», «католиками» и даже «шпионами». (В «Обращении епископа Саранского и Мордовского Варсонофия ко всем верным чадам Православной церкви Мордовии» высказано «предостережение в связи с активизацией доморощенных лютеран во главе с их руководителями Микишем и Алёшкиным, которые с благословения финских лютеран захватили плацдарм в Мордовии (зарегистрировали две общины) и теперь целенаправленно приступили к лютеранизации Мордовии, не ведая, может быть, о том, что они тем самым занимаются расколом мордовского народа... прикрываясь заботой о сохранении мордовских языков, сеют смуту в народе, отчуждая его от русского народа» (Известия Мордовии. 1995. 7 апр.).)

Лютеране, в свою очередь, обвиняют РПЦ в русификаторской политике и нежелании ввести в богослужебный обиход мордовские языки. В 90-е гг. по инициативе Хельсинкского института Библии силами преподавателей Мордовского университета в Саранске на мордовские языки переведено Евангелие и некоторые книги Ветхого Завета. Богослужение в лютеранских приходах ведётся на мордовских языках и по-русски.

ПЯТИДЕСЯТНИКИ В РОССИИ: ОПАСНОСТИ И ДОСТИЖЕНИЯ «НОВОГО» ХРИСТИАНСТВА

На протяжении всей истории христианства в разных странах предпринимались попытки обновления веры. Это явление можно назвать возвращением к истокам веры, возрождением первоначальной чистоты и самого первого ревностного призыва к служению. Переосмысление традиционного христианства всегда сопровождалось появлением новых форм церковной и общественной жизни, которые могли резко расходиться с уже сложившимися нормами поведения христианина в церкви и в обществе. Переосмысление неизбежно формирует новое понимание собственного спасения и способов его достижения.

Поиском истинного духа христианства было появление монашества в IV в., уход отшельников от мира и основание закрытых от посторонних глаз монастырей. Многими современниками это было воспринято не как подвиг, а как невежество и презрение к светской культуре. Однако духовное и просветительское значение монастырей в дальнейшем стало и следствием, и оправданием их ригоризма. Появление протестантизма было наиболее радикальным способом отказа от церковных наслоений, традиций и обычаев в пользу буквального соблюдения Библии, которая была поставлена во главу угла. Основные для протестантского мира концепции оправдания верой и всеобщего священства возвращали христиан в число апостолов, стоящих перед самим Христом, которым не надо было ни пышных богослужений, ни системы таинств (только крещение и причастие), ни священников, так как священство — это достояние всех верующих.

В протестантском мире в течение двух последних столетий ривайвелистские¹ тенденции не затухают, а углубляются и множатся. Каждая частица этого глобального «ривайвела» считает себя исключительной. Ниспровержение традиционных

¹ Ривайвелизм (от англ. revival — «возрождение»). Термин «ривайвелизм» был впервые применён к религиозному движению в среде протестантских церквей за возвращение к истокам и обновление церковной жизни, придание ей большей динамичности. Ривайвелизм был распространён в Европе и в Америке в середине XIX — начале XX в. Ривайвелистскими чертами обладало движение святости внутри методистских церквей. Движение святости, в свою очередь, подготовило появление пятидесятничества в 1900 г.

устоев и создание своих условий спасения реформаторами христианства предстает стремлением ежедневно повторять вслед за Христом: «Мы победили мир». Осознанно или нет, но ривайвелисты борются с обществом, подчёркивают его недостатки, однако сами они не защищены от неудачных экспериментов над своими последователями. Максимализм и упоение собственными «духовными дарами» часто приводят к безответственности служителей «возрожденной» Церкви. Многие религиозные деятели (это свойственно не только христианским, но и некоторым другим новым религиозным движениям и внутрицерковным течениям) ломают души людей, которые не выдерживают их психологического давления. Харизматический вождь, уверенный в собственном исключительном праве на истину, проявляет порой чисто диктаторские качества, и его стремление сделать общину сильной и крепкой оборачивается сектантской замкнутостью, отгороженностью от мира, различными экспериментами со склонными к экстазу верующими (а таковые есть везде).

Пятидесятничество является по сути тем ривайвелистским движением, которое сочетает все положительные и отрицательные качества реформаторов традиционной христианской церковности в начале XXI в. Возникшее еще в 1900 г., пятидесятничество до сих пор отличается осознанием собственной исключительности в этом мире, стремлением доказать свое апостольство активной миссией и новыми формами богослужебной деятельности. Рвение, с которым каждое новшество вводится в жизнь церкви, часто возмущает привыкшее к традиционным христианским нормам общество, тем более, что многие действия пятидесятников воспринимаются как антисоциальные. Пятидесятники предоставляют самые яркие примеры апостольского максимализма. Например, в США ряд пятидесятнических церквей заявляет, что верующие могут спокойно брать в руки ядовитых змей и насекомых, и Господь их сохранит. Христиане, пытающиеся проявить свою апостольскую ревность, входят в клетки с ядовитыми змеями, и этот смелый шаг считается доказательством присутствия на человеке благословения Божия, даже несмотря на нередко плачевный результат.

В современном российском пятидесятничестве возмущение светской общественности вызывают экзальтированные формы выражения веры. Чаще всего это происходит на богослужениях, когда люди падают после покаяния и молитвы пастора, кричат, плачут и смеются. Подобные акции дают пищу для возмущения родителей, дети которых посещают такого рода молитвенные собрания, а для правоохранительных органов служат основанием при возбуждении уголовных дел о применении пастором гипноза. Осуждается обществом и проповеднический максимализм некоторых пасторов. От прихожан требуют уплаты десятины на церковь, заставляют вносить добровольные пожертвования, призывают к ограничению общения с членами своей семьи, если они не стали христианами, и т. п.

Целые пятидесятнические объединения церквей, будучи уверенными, что верующему Бог даст все, что он пожелает, делают главной темой своей проповеди богатство и здоровье христианина. Острота, с которой зарубежные и российские миссионеры ставят и решают вопрос о близости к Богу и спасении, обуславливается тем, что в России новизна религиозного чувства была и остается особой и исключительной. В этой ситуации пятидесятники чувствуют себя первопроходцами, апостолами, пионерами христианского ривайвела в России начала 90-х гг., т. е. почти новой религией, новым христианством. Пятидесятники пытаются вернуть Россию к истокам первоначального христианства со свойственной им экспрессивностью. Общество, в свою очередь, возмущается их «сектантским» поведением. Именно так во все эпохи и времена возмущались теми, кто в порыве религиозной ревности специально и безрассудно действовал наперекор общественным устоям.

Претензия на истинное первохристианство подчёркивает революционный, в чём-то антисоциальный (в силу религиозной эйфории первых шагов) аспект пятидесятничества. Однако эта проблема затрагивает отнюдь не всё пятидесятничество в целом. Она касается прежде всего молодого харизматического движения, возникшего отчасти вновь, отчасти на основе старых пятидесятнических общин, существовавших в России еще в 20-е гг. XX в. «Традиционные» старые пятидесятники составляют влиятельное, хотя и менее многочисленное, течение внутри пятидесятничества. Это направление характеризуется более стабильной церковной жизнью, устоявшимися формами в богослужении, более взвешенными отношениями с властями и обществом. Учитывая опыт «традиционалистов», можно сказать, что пятидесятничество имеет в России достаточно насыщенную и героическую историю. Этот факт позволил пятидесятникам в советское время сохранить своё своеобразие, а в 90-е гг. XX в. развить черты, резко отличающие их от других протестантов. Оригинальное вероучение пятидесятников играет ключевую роль в определении характера церковной и общественной деятельности.

Спасение связывается в пятидесятничестве, в отличие от иных христианских течений, с приобретением христианином даров Святого Духа, тех же самых, которые, согласно 2 главе Деяний Апостолов, получали первые ученики Христа. Дары Святого Духа разнообразны — они могут быть нравственными (дары милосердия, любви, смирения, мудрости, различения духов и т. д.), о чём говорит общехристианская риторика. В пятидесятничестве богословие даров становится осязаемым, порой приземленно бытовым, — внешне дары могут проявляться как способность исцеления от болезней, хорошее здоровье, приобретение богатства, говорение на других языках, способность пророчества. Пятидесятники в зависимости от направления признают три или две духовные ступени (или благословения): обращение, рождение свыше и крещение Духом или же только обращение и крещение.

После обращения к Христу и рождения свыше (крещение водой) пятидесятники, по своей вере, получают второе — «огненное» — крещение Духом Святым. Его значением является глоссолалия, или говорение «на иных языках», т. е. молитва с помощью какого-либо реального языка с включением смеси существующих языков и просто набора слов, букв и выражений, которые «внушаются Святым Духом» и являются «ангельскими языками». Олицетворением всех даров и главным пунктом вероучения, отличающим пятидесятников, стало именно говорение на языках, или глоссолалия¹. Принятие этого дара всегда индивидуально и практикуется как в собрании публично, так и в качестве личной молитвы. В некоторых церквях существуют специальные толкователи для говорящих на языках публично, так как это говорение может восприниматься и как молитва, и как пророчество. Толкователи трактуют говорения на языках как пророчества о мире и о будущем конкретной церкви. Крещённый Святым Духом, испытавший свою личную пятидесятницу, считается полностью спасённым в соответствии с учением о спасении верой. Мистика и глубина восприятия этого дара настолько отличает пятидесятников от других протестантов, что один православный священник даже назвал глоссолалию «ложным исихазмом», сравнив говорение на иных языках с учением о непрерывной особой молитве, возникшем в монашеской среде Восточной Православной Церкви в раннее Средневековье.

Одной из самых разработанных сторон вероучения является эсхатология. В этой сфере роль Церкви, верных христиан и грешников рассматривается так же подробно, как в земной реальной жизни. И чем больше верующие чувствуют свою исключительную роль в возрождении христианства, тем конкретнее они хотят знать, к чему им надлежит быть готовыми в конце времён. Эсхатологическое учение о тысячелетнем царстве Христа со своими учениками после «конца времён»

¹ Практика глоссолалии, или говорения на языках, стала возникать еще в 70-е — 90-е гг. XIX в. в различных методистских группах «святости» в Америке. Первыми пятидесятническими общинами, не считая их провозвестников XVIII—XIX вв., называют Церковь Бога (1886), негритянскую общину Н. С. Релайга (1886), Церковь Божию Д. С. Варнера (1880). Здесь уже практиковалось крещение Святым Духом и возрождалась «личная пятидесятница». Третье крещение — «Святым Духом и огнём» испытал в конце XIX в. Б. Ирвин, член Айовской ассоциации святости, которая признала его учение ересью. В этих общинах формировалась идея о том, что основным проявлением крещения огнём является «говорение на языках». Один из посещавших собрания Ирвина, Чарльз Пархем (1873—1929), открыл в 1900 г. собственную библийскую школу. В рамках этой школы произошло символическое рождение пятидесятничества как нового направления в христианстве. Датой его рождения считается 1 января 1901 г., когда одна из учениц Пархема, Агнесса Озман, после того как Пархем возложил на неё руки, получила то, что называется «третьим благословением», и заговорила, по утверждению Пархема, на китайском языке. Согласно Пархему, вокруг её головы возникло сияние. После этого случая глоссолалия охватила всех присутствующих, и Пархем начал проповедовать этот дар более широко. 1 января 1901 г. считают датой рождения пятидесятничества и русские пятидесятники (см.: Христианин. Рига, 1990. № 2).

является одним из основных принципов учения «Полного Евангелия», то есть целостного восприятия евангельских истин, наряду с тезисом о рождении свыше и даром исцелений.

Согласно вероучению, людей ждет время Великой Скорби и гонений, когда на земле будет править Антихрист. В пятидесятничестве существует три точки зрения на участие Церкви в этих апокалиптических событиях. Некоторые считают, что Христос «восхитит», возьмёт к себе на небо Церковь до Великой Скорби, чтобы искренне веровавшие в него не подвергались мучениям, а грешники очистились в гонениях. Другие полагают, что Церковь войдет в Великую Скорбь со всеми людьми, однако во время неё Господь восхитит Церковь и спасёт ее от дальнейших мук. Наконец, третья точка зрения заключается в том, что Церковь должна претерпеть всю Великую Скорбь до конца, наравне со всеми грешниками, выйти из неё победительницей и быть восхищённой после ниспровержения Антихриста. Именно вслед за этим наступит то время, когда верные ученики Спасителя будут царствовать с ним вместе в Небесном Царствии. Эсхатология пятидесятников, насколько это возможно, приближает каждого верующего к спасению в будущей жизни и делает Небесный Иерусалим конкретным и непосредственно ощутимым, хотя во многих церквях эта конкретность довольно гротескна — пасторы проповедуют о том, что в Царстве Христа будут справедливые экономические отношения и демократические законы. Подобные аналогии и стремление соотнести своё личное достижение спасения с евангельским идеалом, сделав его самодостаточным, ограничивают пятидесятническое мировоззрение, делает его менее культурным в глазах общества, но, при этом, более социально ориентированным.

В начале XX в. прямота, бесцеремонность, порой наивная открытость в отношениях с властями и обществом позволили пятидесятничеству почти сразу выделиться в небогатом протестантском мире России. Для русского евангельского движения, уже несколько десятилетий существовавшего в России, появление пятидесятничества в 20-х гг. XX в. означало столкновение с ривайвелом, мощным религиозным порывом к обновлению жизни всех христиан, который лег на благодарную почву нэповской эпохи. Пятидесятникам удалось за десять лет, до введения сталинского законодательства о религиозных культах 1929 г., стать одним из самых крупных протестантских течений и показать свою исключительную энергичность и жизнеспособность. Столкновение традиционных протестантов и новых — пятидесятников выплёскивалось на поверхность в виде возмущений на страницах ещё издававшихся в 20-е гг. евангельско-баптистских газет и журналов. Их возмущению не было предела, и в прессе периодически появлялись скандальные предупреждения о «еретиках»: «Трясуны ходят по хатам и развращают евангельскую веру» (журнал евангельских христиан «Христианин»). Строгие и

более замкнутые баптисты не могли угнаться за миссионерской активностью пятидесятников.

В советский период власти старались вообще забыть о пятидесятниках, официально разрешив регистрировать (по крайней мере до 70-х гг.) только баптистские церкви. В то же время с евангельскими христианами, которые в 20-е гг. создали свой союз, отдельный от баптистов, пятидесятников объединяло стремление более открыто и энергично работать с обществом. Современные пятидесятники, например, считают одним из самых уважаемых евангельских проповедников в России И. С. Проханова, лидера движения евангельских христиан, который предлагал программы построения идеального общества в советском государстве по евангельским принципам. Пятидесятники утверждают, что Проханов признавал и даже приветствовал приобретение духовных даров, в том числе и глоссолалии. За короткий срок своего существования пятидесятники до такой степени заставили других протестантов считаться с собой, что периодические переходы верующих из баптистско-евангельских церквей в пятидесятничество уже не рассматриваются как скандал, хотя и вызывают определённое раздражение.

Пятидесятническая доктрина не предполагает строгой иерархической структуры церкви или сообщества церквей и жёсткого подчинения членов общины пресвитеру, как у баптистов. Во всём мире пятидесятники — это многообразное поле различных объединений, союзов и отдельных независимых ветвей со своими особенностями церковной жизни. Пятидесятничество в России существует с 20-х гг. в лице двух основных автономно возникших направлений — воронаевского и шмидтовского, которые различаются между собой лишь особенностями служения, но одинаково активны в сфере миссионерской и социальной работы. К ним принадлежит подавляющее большинство пятидесятников России, часто существующих автономно и формально не входящих ни в один союз¹.

¹ Помимо этих двух основных направлений, в России возник ряд ответвлений пятидесятничества, как принесенных зарубежными миссионерами из Скандинавии или Америки, так и чисто российских аутентичных течений пятидесятников, оказавшихся на обочине ривайвела, будучи его прямым следствием. Еще в 1913 г. в Петербурге возникла община евангельских христиан в Духе Апостолов, смородинцев или единственников, которые признавали только личность Иисуса Христа и отрицали догмат о Троице (направление Jesus Only существует, например, в рамках пятидесятнических Ассамблей мира в США). Евангельские христиане пятидесятники-сионисты (леонтьевцы) и евангельские христиане святые сионисты (мурашковцы), вышедшие из среды воронаевцев, возникли как чисто российское явление в 20-х—30-х гг. и учили о том, что все христиане должны собираться на горе Сион в Палестине, так как именно там Христос устроит на земле свое тысячелетнее Царство. Их общины, различающиеся между собой лишь некоторыми обрядами, были распространены в основном на Украине и в Белоруссии. Христиане-субботники, крещённые Духом святым, образовались в 20-х гг. в результате миссионерства американской «Церкви Бога» и существовали на Украине и на Кубани, признавали субботу вместо воскресенья и считали, что Царство Христа будет основано на земле.

Воронаевское течение возникло в 1921 г., когда его глава Иван Воронаев¹ создал первую церковь в Одессе на Украине. Воронаев, будучи баптистом, обратился в пятидесятничество в США, проповедовал на Украине, а затем создал в 1926 г. первый Союз пятидесятников на территории России. Воронаевцы называли себя христианами евангельской веры или «омывающими», так как считали, что омыwać ноги необходимо в процессе каждого хлебопреломления. Шмидтовцы сначала также проповедовали на Украине в 20-е гг., в результате чего в 1924 г. в г. Кременце Тернопольской области был учреждён Союз пятидесятников, который с 1927 г. возглавил лидер этого течения — Георгий Шмидт. Шмидтовцы именовались христианами веры евангельской и омывали ноги только в Великий Четверг на Страстной неделе. Со временем шмидтовская тенденция стала преобладающей, и к концу XX в. практически все пятидесятники называют себя христианами веры евангельской (ХВЕ) и омывают ноги только один раз в год. Однако по-прежнему именно Иван Воронаев считается самым ярким и активным деятелем российского пятидесятничества, по сути — его основателем. К концу 20-х гг., за десять лет экономической и религиозной свободы нэпа, у воронаевцев появилось свыше 350 общин и 17 тысяч верующих, а у шмидтовцев около 500 общин и 18 тысяч прихожан. По некоторым данным к началу 30-х гг. число пятидесятников на территории Советского Союза достигло

¹ Основатель течения «омывающих» — Н. П. Чепрасов, более известный под именем Ивана Воронаева, родился в 1885 г. в селе Неплюево Троицкого округа Уральской губернии. В 1906 г. он поступил на военную службу в Оренбургский казачий полк, расквартированный в Ташкенте. Там он принял крещение и попытался оставить службу по идейным соображениям — христианин не может клясться и держать в руках оружие. Его отдали под суд, но он бежал. Затем Чепрасов поменял фамилию на Воронаев, женился на баптистке и уехал в Сибирь. В Сибири Воронаев собирался стать служителем у баптистов, но председатель Сибирского отдела баптистов Г. И. Мазаев, узнав, что Воронаев дезертировал из армии, запретил ему проповедовать. В июле 1912 г. Воронаев эмигрировал в США, где проповедовал среди русских в Сан-Франциско, Лос-Анджелесе и Нью-Йорке. Он также закончил баптистскую семинарию в Беркли. В 1919 г. Воронаев примкнул к пятидесятникам из Ассамблеи Бога и в начале 1920 г. создал русский отдел Ассамблеи Бога. После этого он переехал в Болгарию, где стал проповедовать. В 1921 г. в Одессу в качестве миссионера Иван Воронаев приехал со своим спутником Г. Котловичем. Через год они открыли молитвенный дом. Таким образом, в Нью-Йорк Воронаев приехал баптистом, а в Россию оттуда уже вернулся пятидесятником. Из Одессы Воронаев рассылал письма о том, что здесь «разгорелся огонь любви Божией». Миссия имела определённый успех, и половину общины составили бывшие баптисты и евангельские христиане, а некоторые из них уезжали из Одессы уже с проповедью пятидесятничества по всей России. Уже в 1924 г. в Одессе был создан Союз ХВЕ, и через два года Союз распространил свою деятельность на всю Украину и Россию. Общины воронаевцев, благодаря активности их харизматического лидера Ивана Воронаева, начинали появляться на Урале, в Средней Азии и в Сибири.

200 тыс.¹ Сотни, а потом и тысячи пятидесятнических миссионеров, бывших баптистов и евангелистов, провозгласили по всей стране «пробуждение» и бросили вызов всему обществу, пытаясь изменить его в соответствии с нормами нового ривайвелистского христианства.

Пятидесятники родились на столетие позже баптистов, и для них вопрос об отношениях с государством был чисто утилитарным, не столь острым, как для других протестантов, которых большевики освободили от притеснений царской власти. К примеру, лидеры евангельских христиан в духе апостолов, пятидесятников, почитающих только Иисуса Христа, Н. П. Смородин и А. И. Иванов в 1918 г. обращались к В. И. Ленину с просьбой об открытии молитвенного дома в Петрограде, и такое разрешение получили. Еще в 1927 г. на съезде пятидесятников в Одессе было определено, что отказ от военной службы необязателен и что в Красной Армии пятидесятники служить могут. Съезд также приветствовал все мероприятия советской власти, и в том же 1927 г. было принято решение о переносе официального центра Российского Союза пятидесятников в Москву. Один из деятелей пятидесятников М. А. Гальчук выступал даже за создание Всемирного Союза всех верующих, обосновывая оформление всероссийского Союза ХВЕ. В 1927 г. от пятидесятников потребовали официальной регистрации, и они согласились, однако проявленная пятидесятниками лояльность не помешала советской власти несколькими годами позже расправиться с их вождями. Среди пятидесятников не было заметных теоретиков и общественных деятелей, в силу молодости своего течения они главное внимание обращали на миссию и организацию церковной жизни. Пятидесятникам удалось понять опасность многих действий советской власти, и прямо или косвенно они заявляли об этом в своих изданиях.

Накануне репрессий пятидесятническое движение было многообразным и аморфным, группировавшимся вокруг нескольких центров на Украине, в Белоруссии и в России. Широкая общественность так и не успела увидеть лицо пятидесятничества, вследствие чего даже в конце XX в. это движение воспринимается как «новая секта». С наступлением сталинской эпохи пятидесятники доказали, что их социальный революционный порыв связан также со своим представлением о свободном христианском государстве. Выступления против советской власти после начала репрессий, против её лицемерия, атеистической политики и насилия сделали пятидесятников и их лидеров, за некоторым исключением, бескомпромиссными диссидентами. Будучи деятельными членами общества, пятидесятники не смогли смириться с тем фактом, что государство их не признаёт и преследует. В 20-е гг. лидеры евангельских христиан и баптистов вольно или невольно связывали свой авторитет с признанием светской власти, так как их

¹ См.: Алексеева Л. История инакомыслия в России. Гл. XIII: Пятидесятники.

союзы, существовавшие в виде организационных структур и до революции, установление советской власти восприняли в первую очередь как возможность свободы и избавления от монополии Православной Церкви в духовной сфере.

В 1928 г. отношение к пятидесятникам со стороны властей ухудшилось, и Воронаев с другими служителями начал проповедовать учение о крещении страданиями. О страданиях и лишениях напоминал верующим официальный орган ХЕВ журнал «Евангелист». Воронаев учил о трёх видах крещения — о крещении водой, о крещении Духом Святым и о крещении страданиями за дело Христа (поскольку гонения для верующих были предсказаны заранее). В 1928 г. Воронаев, ранее согласившийся официально зарегистрировать свой союз, писал: «Приближается конец мира, не подчиняйтесь власти. Кто вступит в колхоз, тот отдаст душу чёрту, не идите в колхозы, а, в крайнем случае, организуйте свои сектантские коллективы»¹. Иван Воронаев, первый принесший пятидесятничество в Россию в 1921 г., погиб в 30-х гг. в сталинских застенках, предупреждая в своих статьях о надвигающейся трагедии для верующих. Многие пятидесятники восприняли ситуацию целенаправленной атеистической политики государства как предвестие последних времён и начало апокалипсиса. Именно в 30-е гг. был отмечен всплеск активности малочисленных и почти исчезающих сейчас течений пятидесятничества, которые большое внимание уделяли апокалиптическим идеям конца света и «оправдывали» гонения (например, пятидесятники-сионисты и святые сионисты, отдельные группы которых до сих пор существуют на Украине).

В отличие от баптистов, пятидесятнические лидеры были более зависимы от своей паствы и более тесно с ней связаны. Пятидесятнические церкви, как правило, собирались в частных домах, что делало их переход на полулегальное существование более плавным. Попытка авторитарными методами привлечь пятидесятников на сторону советской власти — в состав советского протестантского союза ВСЕХБ — не удалась, а поэтому в СССР стал создаваться образ «жестоким секты», устраивающей жертвоприношения. В конце концов представителем пятидесятников во ВСЕХБ стал Петр Шатров, лидер сравнительно малочисленной группы внутри пятидесятничества².

В целом пятидесятничество в массовом порядке противопоставило себя официальному органу, который создавался советской властью для всех протестантов — ВСЕХБ (среди баптистов инициативное движение против регистрации

¹ Цит. по: Ефимов И. Современное харизматическое движение сектантства. М., 1995. С. 46.

² Евангельские христиане в Духе Апостолов (их также называют смородинцами или единственниками) появились на территории России еще в 1911 г. Первые общины были образованы миссионерами из Финляндии. В советское время входили во ВСЕХБ, и после перестройки пожелали формально остаться в составе Союза баптистов. Сыновья и внуки Шатрова до сих пор руководят Союзом евангельских христиан в Духе Апостолов в Петербурге.

общин началось только в 1963 г., расколов баптистское братство на две части). Несмотря на то, что часть пятидесятников заключила Августовское соглашение 1945 г. о вхождении во ВСЕХБ, позднее более половины церквей, подписавших это соглашение, вышли из него. Отток пятидесятнических общин из союза, навязанного советскими чиновниками, продолжался постоянно практически весь советский период. Во ВСЕХБ вошли, по большей части, общины из Прибалтики, Украины и Белоруссии, так как там пятидесятническое движение было наиболее многочисленным и заметным. Сотни общин в России оставались без регистрации, осознав, какие последствия она влечет за собой в плане ограничения проповеди и работы с детьми и молодёжью. Уже в 1948 г. в официальном печатном органе баптистского Союза, «Братском вестнике», стали появляться сообщения о том, что пятидесятники выступают против Августовского соглашения. Руководители ВСЕХБ Я. Жидков и А. Карев писали статьи о слишком эмоциональной стороне пятидесятничества и, таким образом, пытались оказать давление на пятидесятников, входящих в Союз ЕХБ. В том же 1948 г. был арестован и осужден на 25 лет лагерей один из лидеров пятидесятников во ВСЕХБ И. Панько он обвинялся в том, что во время Второй мировой войны помог нескольким молодым проповедникам избежать военной службы.

Вследствие массового выхода пятидесятников из ВСЕХБ в 1955 г. Александр Карев и Яков Жидков разослали старшим пресвитерам письмо, в котором напоминались условия Августовского соглашения 1945 г. и высказывались надежды на возвращение многих пятидесятников во ВСЕХБ. В этом письме Совет ЕХБ «обещал уважать убеждения пятидесятников и воздерживаться от обличения их взглядов с кафедры...». Зимой 1960 г. руководство ВСЕХБ в лице А. Карева последний раз обратилось к пятидесятникам с заявлением, что те, кто не вступил в Союз, просто не хотят в него вступать и являются фанатиками, а со стороны ВСЕХБ больше инициатив не последует. Борьба пятидесятников за выживание привела к тому, что в конце 60-х гг. власти фактически санкционировали автономную регистрацию пятидесятнических общин в рамках ВСЕХБ и вне его.

Независимые нерегистрированные пятидесятники с завидным упорством боролись за свои права, открыто выступали против советских властей, старались не обращать внимания на предписания советского законодательства, а когда их молитвенные дома сносили и детей пытались лишить родителей, убегали от власти и кочевали по всей стране, подобно старообрядцам в петровскую эпоху. Лидеры нерегистрированного направления в России — Иван Федотов, В. Мурашкин, В. Белых и многие другие, несмотря на годы, проведённые в тюрьмах, доказали, что и при советской власти можно заниматься активной миссионерской деятельностью. В. Мурашкин открыл нелегальную воскресную школу для детей,

а И. П. Федотов, вынужденный существовать в рамках баптистской церкви в г. Малоярославец Калужской области, пошёл уже проторённым путем: он обратил в пятидесятничество значительную группу баптистов и организовал свою церковь, несмотря на жалобы пресвитера баптистов советским властям. В результате Федотов, как и многие пятидесятнические пастора в то время, был вновь осуждён, но не допустил растворения пятидесятников в легальных общинах баптистов.

Целые общины пятидесятников в 70-х гг. писали письма американским президентам с просьбой принять их в свою страну и защитить от гонений. В середине 70-х гг. пятидесятнические лидеры влились в ряды правозащитного движения и стали действовать совместно¹. Дошло до того, что в январе 1963 г. в посольство США прорвались 39 пятидесятников из незарегистрированной общины и попросили убежища в Америке. В результате верующих отправили домой в г. Черногорск (Восточная Сибирь). В 1973 г. пятидесятники уже обращаются с прошением об эмиграции к советским властям и отправляют послание в ООН. 27 июня 1978 г. семеро пятидесятников из того же Черногорска снова проникли в посольство США, но выехать не смогли и остались жить в самом посольстве. К 1978 г. число пятидесятников, желающих эмигрировать по причине религиозной дискриминации, составило 20 тысяч человек². В результате в советское время СССР покинуло лишь две пятидесятнические семьи, просьбы которых власти уже не могли игнорировать, так как за их права боролись в Америке и Европе. Одновременно представитель пятидесятников во ВСЕХБ Петр Шатров призывал отговаривать «безумцев, желающих эмигрировать». Однако в середине — конце 80-х гг. Россию покинули уже тысячи пятидесятников, эмигрировав по большей части в США. Одни потеряли веру в российскую власть окончательно, другие всё же надеялись на возрождение России, активно помогая своим братьям, оставшимся на родине после развала Советского Союза.

Ещё в советские годы у пятидесятников сложился свой образ правильного государства: для пятидесятников-эмигрантов страной, где воплощался их идеал христианского демократического государства, невозможный в СССР, была Америка. Этот идеал включает в себя все демократические свободы, рыночную экономику, европейские ценности и западное представление о достоинстве гражданина.

Перестройка дала возможность пятидесятникам строить этот идеал у себя дома, на родине. С наступлением свободы пятидесятничество доказало, что способно воспринимать различные культурные, экономические, политические и социальные идеи, вводить новые формы миссионерского и общественного

¹ См.: Алексеева Л. История инакомыслия в России. Гл. XIII: Пятидесятники.

² Заватски В. Евангелическое движение в СССР. С. 338.

служения, делая порой само богослужение предметом музыкального и психологического эксперимента. Дары стали не только духовными нравственными принципами (вера, надежда, любовь, милосердие), но и практическими — «дарами действия». По этой причине социальное служение можно считать конкретным воплощением пятидесятнической доктрины, своего рода частью богословия, в котором семья, общество и государство становятся сродни вероучительным понятиям. На этих ценностях делается акцент в церковной проповеди, о них издаются книги, миссионерская деятельность строится на стремлении переделать общественные институты изнутри в соответствии с христианским идеалом. Проповедники пятидесятничества сумели сделать религиозность социальным явлением и свои взрывные религиозные эмоции перенести на культурную и благотворительную жизнь церквей, что породило неповторимый целостный сплав веры и жизни. По сути, пятидесятничество сделало попытку в полной мере восстановить целостность веры и культуры (или цивилизации как всего того, что создано человечеством за последние века). Этот разрыв остро чувствуется в России постсоветского периода. Возможно, эта проблема ещё более актуальна в западных странах, где секуляризация также разделила веру и ежедневную жизнь, сделав религиозные убеждения по большей части оккультным явлением, то есть скрытым от постороннего взгляда «частным делом».

В отличие от западных стран, в России вопрос о простой помощи отдельному человеку, социальный вопрос, стоит достаточно остро до сих пор, и для обыкновенного россиянина большое значение имеют те изменения, которые будет вносить в его культурную, деловую и бытовую жизнь религия. С полным правом можно сказать, что в России после крушения советской системы и наступления «идеологического вакуума» проблема смысла или просто идеологической основы государства, общества, семьи и культурных традиций была одной из самых главных. Православная церковь поняла свою социальную роль по большей части как бы в обратном негативном отображении: после стольких лет гонений надо отстраивать и кормить себя. Протестантское меньшинство России, уважающее православие как таковое и также испытывавшее советские репрессии, имело основания заявлять жителям «канонической территории» православия, что Православная церковь не стремится помогать отдельному человеку и обществу, хотя и обладает огромным духовным опытом и влиянием. По мнению этого меньшинства, одна из самых важных и сложных проблем России частично выпала из сферы интересов Православной церкви. Протестанты различных направлений взяли инициативу в свои руки, и социальное служение, лежащее в основе всякой церковной работы, из банального материального вопроса стало многообразным культурным и миссионерским инструментом христианской церкви, причём в первую очередь пятидесятнических.

Пятидесятничество вынуждено было развиваться в России серией религиозных взрывов, отчаянных проявлений ривайвела: в эпоху нэпа (вместе с фактом своего появления), в послевоенную эпоху нелегальных церквей и союзов и особенно после перестройки, когда религиозная свобода снабдила пятидесятников практически неограниченными возможностями. Социальная работа в какой-то степени заменила для пятидесятников политическую активность (например, строить свои отношения с государством на высшем уровне, как Союз баптистов, и пытаться получать от этого какую-либо выгоду) и аскетическую практику. Внутрицерковная работа, «аскеза» каждого члена пятидесятнической церкви направляется вовне, так как сам человек уже спасен самим фактом своей веры, он ею оправдан, и поэтому «лестницу» бесконечного самосовершенствования пятидесятник находит в безграничном совершенствовании окружающего его мира. Вследствие этого столь острый и недооценённый (почти презираемый) в России социальный вопрос становится частью богословской концепции отдельной церкви.

Пятидесятники наиболее ярко и даже резко заявили о своем подходе к социальному служению, к работе с обществом во всех слоях и сферах. Материальный, в какой-то степени бытовой аспект стал преобладающим в их деятельности, и в этом пятидесятнические церкви достигли значительных успехов. Например, церковь «Новое поколение» в Ярославле получила диплом от областного Фонда милосердия за свою благотворительную деятельность за 1997 г., а пятидесятническая церковь федотовской Ассоциации Миссий ХВЕ в Курске стала основным спонсором городского отдела социальной защиты, за что отдел неформально втайне от православной епархии предоставляет церкви помещение для служения. Помимо прочего, именно из-за сильного социального акцента культурные задачи не стали для пятидесятников и харизматов приоритетными. На уровне культуры ставилась только одна самая очевидная цель — осуществление борьбы добра со злом, нравственное очищение общественной, бытовой, семейной и деловой жизни. Социальная по своей сути задача миссии осуществлялась с поистине безоглядным неопитским рвением у харизматов, а старые церкви ХВЕ показали, что они способны на изменения в большей степени, чем, например, традиционные баптистские общины, они более мобильны в плане социальной деятельности и более терпимы к новым молодым церквям, которые от них отделяются и используют новые формы в богослужении. Многие прельщались только гуманитарной помощью, излишней эмоциональностью и христианским роком, тем, что церковь становилась развлекательным клубом на евангельскую тему, но, как сказал в интервью автору старший пресвитер пятидесятников Магадана и Чукотки Александр Грищук, «серьезное христианство — это жизнь, все равно фальшь пройдет».

Будучи демократами по мировоззрению и антикоммунистами по убеждению, пятидесятники молились за Ельцина и голосовали за «Яблоко». Проамериканские

и в целом прозападные симпатии были популярны не только в протестантской среде, но и в массовом сознании — многие из тех, кто приходил в протестантские церкви в начале 90-х гг., считали, что демократическая и рациональная церковь является основой процветающего государства. Церковный плюрализм, выраженный в формах и оттенках вероучения, отразился в пятидесятничестве в полной мере. В противоположность всем крупным религиозным течениям России, пятидесятники, не связанные с властями никакими обязательствами или грузом прошлых сложных отношений, развили бурную деятельность.

В начале 90-х гг. пятидесятничество существует, в основном, в рамках официально зарегистрированных Союза Христиан Веры Евангельской Пятидесятников (СХВЕП), Российского Объединенного Союза ХВЕП, Российской Ассоциации Христианских Миссий¹ и Ассоциации христианских церквей «Союз христиан»², а также в виде автономных нерегистрированных общин и миссий (именно из этой среды вышло подавляющее большинство пятидесятнических лидеров новой России и все главы вышеперечисленных союзов). В процессе рождения и развития церквей и их контактов с западными братьями в среде пятидесятников произошло разделение на традиционных пятидесятников и «новых» — харизматов. Служители в основном советского времени выступали за сохранение своеобразия и традиций российских пятидесятников и против крайностей харизматических церквей. В свою очередь харизматы, история которых, за некоторыми исключениями,

¹ К началу перестройки, согласно официальной статистике, 230 церквей пятидесятников входило во Всесоюзный Совет Евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), в 320 общинах были и баптисты, и пятидесятники. Всего насчитывалось около 33 тыс. пятидесятников в общинах, входящих во ВСЕХБ, на территории СССР. В России в созданный в 1990 г. во главе с Владимиром Моисеевичем Мурзой Союз Христиан веры евангельской пятидесятников вошло 295 церквей и 41 миссия пятидесятников, в рамках которых насчитывалось 10—12 тыс. верующих. Однако, по крайней мере, половина пятидесятников (более 500 церквей и групп) оставалась вне ВСЕХБ и входила либо в Объединенную Церковь во главе с епископом Иваном Федотовым, которая не признавала регистрацию у властей вообще, либо в общины, получившие автономную регистрацию. В 1990 г. Сергей Ряховский создал Союз ХВЕ — Ассоциацию «Церковь Божия», которая впоследствии с 1997 г. стала Российским Союзом ХВЕП, объединяющим новые церкви, нуждающиеся в регистрации. Тогда же в начале 90-х гг. в рамках нерегистрированной Объединенной Церкви Федотова была создана Ассоциация Миссий ХВЕ во главе с Владимиром Мурашкиным, чтобы верующие, формально не регистрируя церковь, всё же имели статус юридического лица.

² Ассоциация «Союз Христиан» во главе с пастором Игорем Никитиным является самой молодой и активно развивающейся пятидесятнической организацией с центром в Санкт-Петербурге. «Союз христиан» был образован в 1995 г., как общероссийская организация. В его состав вошли независимые харизматические церкви, а также возникшие в 90-х гг. евангельские общины, признающие глоссолалию, т. е. дары Святого Духа. В конце 90-х гг. в Ассоциацию вошел Северо-Восточный союз церквей евангельских христиан во главе с пастором Павлом Тимченко (центр во Владивостоке).

начинается в России с 90-х гг.¹, использовали инструментальную музыку, танцы на богослужениях и другие проявления эмоций. Молодые служители первыми осознали возможности шумных евангелизаций в России и широкие возможности для социальной работы и миссии.

Ещё в советское время пятидесятников считали самой опасной «сектой». О «секте» пятидесятников снимались целые фильмы (например, «Тучи над Борском» и др.), распространяющие порой самые невероятные обвинения, как, например, наличие у пятидесятников человеческих жертвоприношений. Героями фильмов были такие лидеры пятидесятников, как епископ Иван Федотов, которого осудили по абсурдному обвинению — за то, что он склонял одну прихожанку принести свою дочь в жертву. У большинства граждан не осталось памяти об этих конкретных обвинениях советской пропаганды в адрес пятидесятников, однако представление о том, что это «секта» и, возможно, опасная, безусловно, сохранилось. Общество всегда с подозрением относится к религиозным учениям, стремящимся полностью переделать этот мир, тем более, что сами пасторы подогревали «антисектантские» настроения общества своими агрессивными миссионерскими методами. Главы пятидесятнических организаций не чувствовали потребности в том, чтобы ограничить неконтролируемый наплыв различных харизматических миссионеров из-за рубежа, которые к тому же поддерживали российские церкви материально. В рамках совместных евангелизационных проектов, по большей части с американскими и шведскими миссионерами, участвовали и воспитывались новые служители церквей с совершенно новыми и часто различными представлениями о богослужении, об организации церкви вообще. Российские пасторы из молодого поколения ставили своей целью широкую евангелизацию всех российских областей и стремились охватить наибольшее количество людей своей проповедью, раздачей Новых Заветов, показом фильма «Иисус» и т. п. В начале эпохи всеобщей религиозной свободы мысли пасторов были заняты одной задачей — выращиванием церквей (как переводится популярный протестантский термин «church planting»). Эйфория миссионерской свободы диктовала свои жёсткие условия, заставляя служителей незаметно жертвовать порой достаточно важными вещами для жизни церкви.

Основывая общины и создавая крупные церкви, молодые пятидесятники не заботились о едином взгляде церквей на богослужение и богословские вопросы. Вопросы возникают, когда Евангелие читается служителями, воспитанными в рамках различных направлений харизматов, отличающихся разными акцентами

¹ Отдельные крупные общины харизматов существовали в советское время, начиная с 70-х гг., в Таллинне в Эстонии, в Риге в Латвии, в Ровно на Украине и в Гатчине. Сами пятидесятники утверждали в интервью автору, что было также множество подпольных харизматических церквей и групп на территории России.

в вероучении и служении, таких, как «Слово Жизни», «Новое поколение», Церкви Полного Евангелия или просто в традиционных пятидесятнических церквях. Большинству проповедников казалось, что вполне хватает для церковной жизни твёрдого признания общих догматических вопросов о Троице и дарах Святого Духа, всё остальное можно менять в соответствии с миссионерскими и внутрицерковными потребностями. Пятидесятнические общины, созданные отдельными миссионерами, приезжающими в российскую провинцию, в ходе «взрывной евангелизации» создавались часто вне всякой связи с другими пятидесятническими общинами данного города или поселка и, как правило, формально не входили ни в одно из существующих религиозных объединений. Проповедь миссионеров (в большинстве искренних и ревностных людей) была практически целиком на его совести, поэтому ничего не стоило злоупотребить (вольно или невольно) учением о процветании и богатстве, повысить роль пастора и его помощников в церкви, непрестанно собирать десятину с членов церкви, повергать неопитов в состояние экстаза на каждом богослужении с помощью громкой музыки и звенящего в ушах голоса пастора, перед которым падают верующие каждый раз, когда он кладет им руку на голову и отпускает грехи или призывает благодать Святого Духа. Это происходило и происходит (сейчас уже в меньшей степени) в домах культуры и на стадионах, и неизбежно напоминает феномен экзальтации на сеансах Кашпировского и Чумака. Такого рода гипнотическим духовным явлениям российские граждане были особенно подвержены в период перестроечного открытия для общества таких понятий, как Бог, вера и духовность.

Именно новые харизматические церкви смогли достичь за последнее десятилетие колоссальных успехов и воплотили на практике многие социальные амбиции пятидесятничества. Не в последнюю очередь это произошло из-за свободного отношения харизматов к формальным внешним элементам церковной жизни: использование специальных песен-молитв, песен-гимнов и песен-проповедей в церкви «Виноградник» или попытка говорить с бандитами на их языке с помощью блатных песен о Христе в церкви «Новое поколение». В отличие от лидеров традиционных пятидесятников, стремящихся сохранить все так, как было в советское время, «новые пятидесятники» — харизматы не чувствовали никаких ограничений, кроме соблюдения вероучительных истин. Основные «крайности» харизматического движения касались форм богослужения и роли пастора в общине. В самых ревностных церквях возникали практически обязательные падения во время служения после молитвы пастора, крещение в пастора (по аналогии с крещением в Иисуса Христа), «святой смех», крики и т. д. Эти действия более всего возмущали традиционных пятидесятников, которые считали их проявлением либерализма в вероучении, искажающем веру. Кроме того, некоторые важные социальные понятия приобретали значение фетиша. Огромное значение в проповедях ряда пасто-

ров имело и имеет до сих пор учение о «процветании», о «богатстве» и «здоровье», где материальные мотивы ставятся для верующего на первое место. В соответствии с этим учением, христианина, который исполняет заповеди, Бог обеспечит всеми земными благами, поможет ему в его бизнесе и избавит от болезней.

Все эти «крайности» привносили в Россию в основном харизматические церкви движения «Новое поколение», одним из самых уважаемых лидеров которого является пастор церкви в Риге Алексей Ледяев, и церкви «Слово Жизни» во главе со шведским проповедником Ульфом Экманом. Многие западные пасторы, в том числе и У. Экман и американский пастор Бени Хин, впоследствии отказались от ряда новшеств, которые они предлагали вводить в общинах и по поводу которых писали широко распространявшиеся в России книги. Для зарубежных харизматических деятелей и для русских служителей «новые формы» в богослужении были скорее временными и необязательными знаменами свыше в процессе их религиозного поиска. «Истинное» христианство в их понимании должно было абсолютно отрешиться от всех традиций, никакая мелочь не должна была стать догмой, чтобы обращенные в полной мере могли ощутить стихию божественных открытий.

Стремление харизматов сделать церковь эмоциональной и массовой, разрушить все барьеры и преграды приводило к тому, что развитие церкви воспринималось экстенсивно — только как увеличение её членов и появление всё новых филиалов. Культурные проекты для пятидесятнических церквей являются редкостью. Кроме того, свойственное пятидесятникам отсутствие унификации богослужбных форм и стихийное складывание церковных правил сочеталось в России с недостатком богословского образования служителей. В советскую эпоху пятидесятники не имели возможности получить высшее образование, большинство верующих имело лишь среднее образование и рабочую профессию. Интеллигенции в церквях практически не было (а если и была, то в основном техническая). В 90-х гг. ситуация стала меняться — многие молодые пасторы уже имели высшее светское образование и среднее духовное (на основе, к примеру, Библейской школы). Проблема привлечения интеллигентского слоя прямо служителями не ставилась. Однако в открытых общинах и церквях со свободным музыкальным богослужением, куда в середине 90-х гг. пришла масса студенчества, интеллектуальный слой со временем стал играть всё более значительную роль.

Осознание серьёзности своих проблем приходило к лидерам новых церквей постепенно — многие из них не выдержали испытания стабильной жизнью в своих церквях. Ряд пасторов и верующих эмигрировал из России, молодёжь уходила из общин от наскучившего ей инструментального ряда, похожего на обычные эстрадные песни. Несмотря на это, в конце 90-х гг. в России происходит процесс сглаживания неофитских «крайностей» харизматических церквей. В том числе и благо-

даря тому, что церкви, образовавшиеся хаотически, постепенно входят в различные объединения церквей и становятся более ответственными и внимательными не столько в миссии, сколько в работе со своими прихожанами.

После принятия в 1997 г. Закона о религии многие церкви были вынуждены войти в какой-то из основных централизованных союзов, в основном этими союзами стали Российский Объединенный Союз ХВЕП Сергея Ряховского и Союз ХВЕП Владимира Мурзы. Многим церквям, которые существовали максимум 7—8 лет, потребовалась регистрация в рамках централизованного Союза, чтобы получить статус юридического лица. В помощь многочисленным независимым церквям на основе объединения С. Ряховского был создан Объединенный Союз Ассоциаций, по существу федерация независимых друг от друга, но связанных административно и по общему вероучению, образований. В результате Союз С. Ряховского вырос, и количество церквей в нём сравнилось с числом церквей в СХВЕП, в то время как Союз Мурзы принимал «по-братски» далеко не все церкви харизматического направления, что во многом зависело от мнения региональных епископов СХВЕП и от влияния харизматов в отдельно взятой области. На протяжении последних лет традиционные пятидесятники и харизматы успешно сосуществовали, несмотря на то, что их столкновения происходили и на уровне отдельных церквей, и на уровне пятидесятнических союзов. Отсутствие крайних разногласий этих направлений между собой обуславливается тем, что ни один из легальных или нелегальных пятидесятнических союзов не стал полностью закрытой организацией и не отделял себя от других течений бесповоротно — отлучением. Поэтому в процессе развития и создания церквей некоторые пятидесятнические активисты, воспитанные в старых общинах советского времени — зарегистрированных или нет, — свободно организовывали харизматические церкви, а пресвитеры этих старых общин чаще всего сохраняли при этом нейтралитет. Отношения союзов пятидесятников в 90-е гг. развивались таким образом, что пятидесятническое движение сохранило одну из своих главных черт — структурное многообразие в рамках единого направления.

Разделение на либеральное и консервативное направления в пятидесятничестве свидетельствует о поисках в этом движении — прежде всего оптимальной организации церкви, формы служения и приемлемых границ вероучения. Постсоветская свобода и некритичное восприятие зарубежных харизматических идей сделало пятидесятническое поле в России слишком широким и противоречивым. Разрешение общепятидесятнической проблемы двух взглядов на мир и, по существу, двух подходов к тому, какими способами надо возрождать и обновлять христианство, было начато в процессе конфликта. Он произошел в Союзе Мурзы в 1999 г., когда группа старших пресвитеров решила создать «блок пятидесятников в Союзе пятидесятников» и выступила против включения харизматических

пасторов крупных церквей в руководство СХВЕП. Для достижения мира была создана согласительная комиссия по урегулированию взаимоотношений между церквями и составлено письмо, где были изложены основы единого пятидесятнического вероучения. Оно призывало оставаться всех на своих позициях, объясняя вступление харизматов суровым Законом 1997 г. о религии, после которого «Союз протянул руку дружбы и помощи этим церквям и теперь они получили возможность проповеди Евангелия, право на аренду помещений, приглашения миссионеров и так далее».

Руководство Союза признало, что в связи с вступлением харизматических церквей в Союз среди пасторов стало распространяться мнение, что СХВЕП постепенно отходит от традиционно пятидесятнической практики. Для того, чтобы опровергнуть все сомнения, были утверждены практические вероучительные положения для церквей Союза, на которых не акцентировалось внимание в общем вероучении, принятом в 1994 г.¹ Утверждалось, что членом Церкви должен быть сознательно крещённый человек (по крайней мере, 14–16 лет), и только член Церкви может принимать участие в хлебопреломлении, где должно использоваться виноградное вино (или сок). Это утверждение было вызвано тем фактом, что в некоторых харизматических церквях произвольно определялся сознательный возраст ребенка, а при хлебопреломлении могли использоваться любые напитки (бывали случаи употребления пепси-колы). Подчеркивалось также, что в Союзе рукополагаются на пастора только мужчины, а женщины совершают служение в исключительных случаях. Однако было замечено, что существующая практика женского священства «является ответственностью той церкви», где это принято, так как у харизматов женское священство распространено повсеместно. Кроме того, пасторами не могут становиться новообращённые, которыми считаются члены церкви со стажем менее 3,5 года (в молодых общинах это фактически нарушается). Из богослужебной практики исключались учение о «духовных родах», практикующееся в некоторых харизматических церквях, и «святой смех» и «святой гнев», т. е. есть те экстатические моменты, которые у харизматов свидетельствовали о духовной борьбе в человеке. Падения людей на богослужениях прямо осуждены не были, но фактически квалифицировались как необязательная практика, которую не рекомендуется использовать. Музыка, по мнению руководства Союза, должна вызывать здоровые эмоции, и за неё несут ответственность прежде всего лидеры церкви.

Несмотря на принятые меры, проблема всё равно осталась. Уже в 2000 г. за открытое выступление против харизматов был отлучен пастор пятидесятнической общины СХВЕП в Ижевске. Наряду с этим, осознавая, что традиционные пятиде-

¹ Примиритель. 1994. № 3. С. 4–8.

сятники и харизматы оказались перемешанными в рамках этих структур, лидеры союзов и объединений не перестают говорить о перспективе объединения традиционных пятидесятнических церквей в один союз в начале XXI в.

Реформаторство и эмоциональную экзатичность христиане веры евангельской сочетали с чёткими патриотическими позициями. Наравне с тем, что пастор мог считать идеальной процветающей страной США, «так как там протестантизм», и учиться на проповедях американцев, он одновременно призывал церковь молиться за отечественную экономику, политику, милицию и за Православную Церковь. Пятидесятничество стало привлекательным мировоззрением для десятков тысяч россиян ещё и потому, что каждого новообращённого оно пыталось сделать не только верующим, но и «государственником». Русские пасторы-пятидесятники и зарубежные миссионеры наряду с евангельской проповедью несли идею особой роли христианина в семье, обществе, государстве и во всем мире.

Пятидесятники заостряют свойственное протестантизму вообще понимание патриотизма — свой народ и своё государство надо любить, создавая общество достойных граждан и справедливую власть, подчиняющуюся демократическим законам. Если максимализм в вере означает возвращение к тем дарам, которые были у первых учеников Христа, то цель христианина — сделать христианской свою семью, родственников и обратить в результате всё общество, а цель церкви — внести христианские принципы в общество и государство, в политику и экономику, изменить страну, где эта церковь существует. В какой стране христианин живет и какой он национальности — не имеет значения, что соответствует тому, о чём проповедовал апостол Павел. В конкретной церковной жизни эта идея оказывается для верующих высшим проявлением патриотизма. Подобное перерождение сознания людей наблюдалось и в период распространения христианства в Римской империи, когда отдельный город или страна, отбросив своего традиционного местного идола, с одной стороны, теряла свою исключительность, а с другой — становилась частью общего божественного плана о мире. Современным примером может быть Южная Корея, где сотни тысяч жителей обратились в пятидесятничество, отбросив буддизм и другие традиционные культы, чтобы поверить в Бога, который сделал их частью всего мира, в том числе и далекой Европы и Америки.

Идеи патриотизма у пятидесятников связаны прежде всего с тем, что Россия должна быть процветающей демократической страной. Именно поэтому харизматические лидеры (особенно пасторы самых активных церквей с шумным экзальтированным богослужением) в своих проповедях отличаются особой молитвой за власти. В 90-е гг. в проповедях они рьяно поддерживали ельцинскую демократию, публично высказывали симпатии лично к Б. Н. Ельцину, так как ельцинское десятилетие дало им возможность построить в России свой образ «Святой Руси», и они

в полной мере ею воспользовались. На всех президентских выборах харизматы призывали голосовать за Бориса Ельцина, с 1991 г. подчёркивая свою любовь к президенту вывешиванием на сцене во время богослужения российского «триколора». Несмотря на то, что почтение к президенту и к флагу является не чем иным, как подражанием американскому идеалу демократии, у пасторов-пятидесятников существует своя чёткая политическая позиция — соответственно, прозападническая. Большинство пятидесятнических церквей, которых считают маргиналами и «сектантами», голосуют на выборах так же, как подавляющая масса российской интеллигенции: при Ельцине за президента-демократа против коммуниста Зюганова, на думских выборах — за партию «Яблоко» Григория Явлинского. Политическое лицо пятидесятников предстает далеко не маргинальным и не сектантским, даже наоборот, — агрессивные сторонники ривайвела и духовных даров видят будущее России в открытости, в диалоге с западной культурой, в утверждении демократических свобод и прав личности. Отношение к военной службе у пятидесятников неоднозначное — в большинстве церквей этот вопрос оставляют на совести верующих, но особенно в новых церквях из патриотических соображений военная служба приветствуется (без клятвы в присяге). Однако и в XXI в., как и в 20-х гг. XX в., существуют церкви, которые свой радикализм проявляют в том числе и в отказе от военной службы, объясняя это тем, что христианин не должен клясться и держать в руках оружие.

Политическая активность церквей является скорее исключением и связана с их попыткой заявить о себе в обществе, однако эта активность подтверждает наличие общей заботы о собственной защищенности перед властями, стремление наладить «правильные», рациональные отношения граждан и государства. Например, в середине 90-х гг. церковь «Прославление» в Абакане во главе с пастором Русланом Белосевичем активно участвовала в политической деятельности, она выдвигала своих кандидатов, а мэр города обращался к ним за поддержкой на выборах. Церковь «Прославления» заявляет себя также с помощью активной миссии среди коммерсантов, проповедью о том, что каждый член церкви должен быть богатым по справедливости (причем честная финансовая система, с точки зрения служителей церкви, будет даже в Царствии Божием). В Ярославле пасторы «Нового поколения» во главе со старшим пресвитером Виктором Татачем пытаются привить своим членам патриотизм, основанный на том, что именно в России необходимо строить нормальное общество обеспеченных людей. Однако никто из служителей этой церкви не ищет обоснования своей позиции в истории России, потому что на прошлое, по мнению пасторов, лучше не смотреть: оно настолько мрачно, что многие эмигрируют из России. В изучении Библии пасторы церкви «Новое поколение» пытаются опереться на авторитет российских мыслителей. В проповедях они говорят о том, что Библию высоко ценили В. А. Жуковский и

Владимир Соловьёв. В один ряд с русскими авторитетами ставится Авраам Линкольн¹. В «Новом Поколении» убеждены, что страны, которые отбросили суеверия, связанные с напластованиями традиционных религий, пошли вперед и стали бурно развиваться. Пятидесятники осуждают традиционный российский патриотизм и считают, что он только вредит духовному пробуждению страны. Патриоты в России, по словам пятидесятников, отдают предпочтение идеалу юродивого, страдающего человека, многие «патриоты» иронизируют над собственной страной, выступают за господство Православия, которое не занимается просвещением людей. В результате низкий духовный уровень россиян приводил в прошлом к погромам и революциям.

В процессе религиозного ривайвела неизбежно происходит поиск своего более стабильного и определённого духовного и культурного пути. В России христиане веры евангельской невольно и часто неосознанно определяют себя в связи с общей линией развития государства, а также культурной и религиозной традицией Православия. Пятидесятникам свойственны напряжённые апокалиптические ожидания, они постоянно смотрят в будущее и пытаются осознать его последствия. На российской почве существует два основных подхода, иногда пересекающиеся между собой, к представлению о будущем духовном облике России. Важность этих идейных представлений заключается в том, что они сложились в период напряжённых религиозных исканий вновь возникших и традиционных церквей пятидесятников последнего десятилетия, и появившиеся за это время идеи безусловно будут стимулировать развитие пятидесятнического мировоззрения.

Согласно наиболее радикальной концепции, основанной условно на «религиозной революции», Россия может и должна стать протестантской страной, и это единственный шанс стать духовно богатой, справедливой и экономически процветающей страной. Для этого нет необходимости в традиционной Русской Православной Церкви, так как русскую культуру и религиозность можно сохранять и развивать в рамках протестантизма. Чаще всего пятидесятники осуждают Православие за инертность, тесную связь с властями, сокрытие от народа Евангелия, затемнение веры идеолопоклонничеством, то есть почитанием икон и соблюдением массы обрядов. Некоторые харизматы полагают, что вся Россия может стать пятидесятнической страной, причем измениться и принять «крещение Духом Святым» могут даже баптистские церкви, а Православная Церковь постепенно отомрет. Другие считают, что в России победят именно истинные христиане — это могут быть и пятидесятники, и баптисты, и другие верующие евангельских церквей, но никакая из конфессий не будет господствующей. Убеденный сторонник харизматизма в России старший пресвитер ХВЕ по Псковской области Николай

¹ Газета церкви «Новое поколение» «Екклесиаст» (1997. № 8).

Залуцкий так определяет перспективы: «Харизматы — это стратеги, которые имеют цель, и харизматическое движение, перспективное и мощное, захлестнет всю Россию. Если Православная Церковь не выйдет на евангельский уровень служения, то ещё более нужно активизироваться нам...» В Пензе пастор молодой харизматической церкви «Живая вера» Олег Серов также с уверенностью говорил автору статьи: «Харизматическое движение ещё молодо, и в России ещё переменяются времена и взгляды...» (на сцене во время служения этой церкви висит триколор с надписью «Россия для Иисуса»).

Умеренно-реалистичная концепция основана в большей степени на осмыслении современного положения. Ее сторонники смиряются с тем, что большинство населения России считает себя православной «по рождению», и не претендуют на то, чтобы занять место православия, хотя это не означает отказа от активной миссионерской деятельности. Наоборот, пятидесятники способны стать и становятся одной из основных конфессий, с которыми власти и общество будут считаться. Стремясь ощутить себя неотъемлемой частью российской истории и культуры, пятидесятники признают определённую положительную роль православия.

Заботясь об успехе евангельской проповеди в России, пятидесятники надеются на «возрождение» православия, естественно, в протестантском понимании. В этом случае, по их мнению, множество людей, больше доверяющих православным священникам, узнают непосредственно суть Евангелия и воспримут Иисуса Христа «как личного Спасителя». Кроме того, будет облегчена проповедь всех остальных христианских деноминаций, и Россию можно будет назвать христианской страной. Одним из ярких сторонников российского своеобразия в пятидесятничестве можно считать Рувима Назарчука, пастора церкви в Тамбове. По его мнению, необходимо по возможности использовать православные традиции в церкви — благоговение, стройное пение без инструментальной музыки. У Р. Назарчука отрицание харизматического стиля тесно связано с восприятием Православия как исконной духовной традиции, на которую надо равняться всем христианам в России. Более критично свою позицию по отношению к Православной Церкви выражает пресвитер церкви в Екатеринбурге Павел Бак. По его мнению, настоящий православный патриотизм — «старообрядческий», обращенный в прошлое, а патриотизм протестантский — это христианская жизнь. Православие, с точки зрения Бака, свидетельствовало о Христе куполами церквей с крестами, такими светлыми духовными людьми, как преподобный Сергей Радонежский и отец Александр Мень, но не своим содержанием: по словам Бака, «мы не можем себя выразить в РПЦ».

В то же время для многих пятидесятников возрождение Православной Церкви связано еще и с потерей Русской Православной Церкви своего исконного облика — с отказом от традиционных обрядов и от почитания икон. Всё это считается

идолопоклонничеством, вследствие которого спасение для большинства православных становится невозможным. Смягчение этой позиции во взглядах высокопоставленных пятидесятнических епископов объясняется скорее дипломатическими задачами, благоприятными личными контактами с православными, и реально не меняет общего настороженного отношения со стороны рядовых пасторов пятидесятнических церквей к Московской патриархии. Наиболее мягкое отношение к православию существуют у церквей американского пятидесятнического течения «Виноградник». В Красноярске члены этой церкви признают и уважают, хотя и не используют, православные иконы, высоко ценят Отцов Церкви. Стремятся укрепить сотрудничество с другими протестантами, а красноярским католикам пятидесятники благодарны за то, что они научили их уважать «традиционные церкви».

Ярким патриотическим мировоззрением обладает Ассоциация «Союз Христиан». В выступлениях ее лидеров (пасторы Игорь Никитин, Дмитрий Поляков и другие) большое значение имеет идея укоренённости евангельского христианства в России, его самобытности и национальной окрашенности. «Союз Христиан» выработал свою «национальную идею», которая пронизывает всю историю России. Со времени крещения Руси русское православие отличалось от византийского образца, а христиан, по мнению лидеров «Союза христиан», отличал постоянный поиск истины — отсюда исходит такая черта русского характера, как богоискательство. Предтечами евангельского возрождения в России начала XX в. в Ассоциации считают новгородских стригильников XIV в. и русских просветителей XVI в. — Матвея Башкина и первопечатника Ивана Федорова. С XVII в. христианская вера в Православии, по мнению пятидесятников «Союза христиан», стала более индивидуальной. Со второй половины XIX в., после перевода Библии на русский язык, эта вера выразилась в евангельско-баптистском движении, а затем и в пятидесятническом.

Пятидесятничество растет и становится всё более заметным явлением во всех социальных группах общества (особенно относимым к среднему классу) в России, также как и в Европе и в Америке и в Корее¹. На Западе пятидесятники вызывают столь же неподдельный религиозный интерес соединением глубокой, в чем-то мистичной веры с эффективным социальным служением, своим стремлением нести религиозную ответственность за общество и государство в целом.

¹ В США насчитывается более 5 млн пятидесятников, которые являются приверженцами тех или иных направлений. Наиболее крупные течения пятидесятничества: Церковь Бога (осн. 1903), Ассамблея Бога (осн. 1914), Независимая ассамблея Бога, Пророческая церковь, Международная церковь истинного Евангелия (осн. 1918), Объединённая пятидесятническая церковь, Международная церковь четырёхугольного Евангелия, Церковь Бога во Христе и другие более мелкие объединения (см.: Церкви в США: Справочник. Вып. 4 / Под ред. Д. Е. Фурмана. М., 1982. С. 59—63).

В западных странах пятидесятническую доктрину о духовных дарах с середины XX в. стали принимать представители других конфессий, оставаясь внутри своих церквей. Целые движения пятидесятников — православных, католиков, лютеран, методистов, баптистов и пресвитериан — стремятся обновить свою веру, сделать ее более энергичной¹. В России также существует определённый слой общества, который испытывает в этом потребность.

В России в начале 90-х гг. появилось несколько десятков протестантских направлений, которые организовали тысячи церквей во всех уголках страны. Общины, родившиеся в начале — середине 90-х гг., только начинают свою активную осознанную жизнь, возможную лишь на основе уже устоявшейся церковной жизни с воспитанной годами верой. Российские протестанты выходили из вынужденного подполья на фоне обостренных социальных проблем российского общества, крушения советской идеологии, прямого и косвенного давления со стороны официальных властей с середины 90-х гг., которое инспирировалось обеспокоенными ростом протестантизма православными иерархами.

Пятидесятники в России стали тем протестантским течением, которое смогло, не обладая единой централизованной организацией, более всех приспособиться к новым российским условиям и, благодаря исключительному социальному и миссионерскому порыву, стать заметной общественной силой (особенно ярко это проявляется в Сибири и на Дальнем Востоке). Стремясь найти своё место в обществе, пятидесятнические церкви в чем-то освобождаются от самых вызывающих и экстатических черт, а в чем-то «приучают» к своему эмоциональному образу. Находясь в процессе своего развития, пятидесятничество сможет раскрыть больше новых сторон в своем мировоззрении — в отношении к культуре, к искусству и к православной традиции. «Новое» христианство находится ещё в начале пути.

¹ См.: Церкви в США: Справочник. Вып. 4 / Под ред. Д. Е. Фурмана. М., 1982. С. 63.

НЕХРИСТИАНСКИЕ НАРОДЫ РОССИИ ПЕРЕД ЛИЦОМ ХРИСТИАНСТВА

России, православной христианской стране, было исторически свойственно не только географическое и национальное, но и конфессиональное многообразие. На территории России, помимо русских, издавна жили и живут народы, основой культуры которых (по крайней мере, в царской России), можно считать православное мировоззрение, так как они были крещены ещё в древности и сохранили верность Православной Церкви, отринув свои более древние религиозные представления. Наряду с этим в России существуют также нехристианские религиозно-культурные традиции, которые развивались бок о бок с общероссийской православной культурой. Постепенная колонизация территорий, присоединяемых к Московскому царству, а затем и к Российской империи, привела к тому, что центральная власть была вынуждена признать право отдельных народов исповедовать свою веру — буддизм и ислам или, по крайней мере, допустить в качестве неизбежного явления, как, например, язычество.

Коренные народы бывшего СССР в одинаковой мере испытали на себе действие коммунистической антирелигиозной политики и были подвергнуты атеизации. Наследием коммунистического периода в истории всех республик бывшего Советского Союза стала насильственная секуляризация большинства населения, вытравливание из сознания россиян всяких религиозных представлений и, как следствие этого, крайне низкий процент осознанно верующих людей. Этот процесс коснулся не только русских по национальности, но и, естественно, всех народов России, так как независимо от того, во что верил каждый, его религия должна была подменяться и подавляться партийной идеологией. После распада СССР исчезло давление советской идеологии, и, прежде всего, в национальных республиках и областях приоритетной стала идея национального самоопределения — суверенитета, возрождения своих национальных традиций и духовных корней: православия, ислама, буддизма или язычества. Помимо православных по своей традиции русских и некоторых других народов, в современной России существует достаточно много неправославных и вообще нехристианских народов, которые лишь соприкасались с христианством на каком-то этапе своего развития.

Десятилетие ельцинской демократии предоставило широкие возможности миссионерам различных религий для распространения своих взглядов. Самой многочисленной стала именно христианская миссия, представленная проповедниками разных деноминаций. Столкновение с христианством, причины обращения традиционно нехристианских народов и его последствия стали насущными вопросами современной религиозной жизни в национальных республиках и областях. Коренные народы России можно разделить на три группы по этноконфессиональным традициям — исламская, буддистская и языческая.

Мусульмане — татары, башкиры теснейшим образом взаимодействовали с русским населением, которое активно переселялось в исконно татарские и башкирские земли, а поэтому подвергались и православной миссии. Вследствие этого, и среди башкир и среди татар сложились небольшие, но устойчивые группы православных. Попытки энергичного обращения татар и башкир предпринимались на протяжении первых 150 лет после присоединения Казанского ханства в 1552 г. к Московскому государству. Московские власти ставили в то время очевидную цель полной христианизации коренного населения насильственными методами. Показательно, что уже в 1555 г. в целях государственной христианизации была создана Казанская епархия. Однако к 1788 году от попыток полной христианизации пришлось отказаться, — было создано Оренбургское магометанское духовное собрание во главе с муфтием, и Екатерина II, таким образом, вынуждена была признать ислам одной из официальных традиционных религий России. Для крещёных татар в Казани в середине XIX в. была создана своя школа, и эта часть православных татар составила отдельную этноконфессиональную группу кряшен (от русского слова «крещёный»), ведущую свою историю от татар, обращённых ещё во времена Ивана Грозного. По переписи 1926 г. кряшен было 200 тыс. чел. В настоящее время их насчитывается около 400 тыс. человек¹. Большинство же татар, принявших православие позднее, было ассимилировано русским населением. В Башкирии отдельная епархия была создана только в 1865 г., но настоящая миссионерская работа началась только в начале XX в., и связана она с именем епископа Уфимского и Мензелинского Андрея (князя Ухтомского).

Народы Кавказа представляют собой совершенно особый тип исламского общества на территории России. Хотя кавказские народы были присоединены к России практически только в XIX в., проникновение православия на территорию Кавказа началось уже с XVII в., и учреждённая тогда Астраханская епархия ставила перед собой конкретные миссионерские задачи. Попытки миссионерства среди этих народов также эпизодически предпринимались в XIX в., когда была

¹ НГ-религии. 2000. 26 апр.

основана Кавказская епархия с центром в Ставрополе. Учитывая, что кавказский ислам основывался на более жёстких фундаменталистских нормах, чем, например, поволжский, мусульманская культура и патриархальное общество, с трудом допускающее в свою среду иноверцев, сохранилось на Кавказе в наибольшей степени. Реальные успехи были достигнуты лишь в проповеди православия среди осетин.

Буддистская традиция тывинцев, бурят и калмыков издавна существовала в рамках или на рубежах России — либо на российской территории в Калмыкии и Бурятии, либо в формально независимом от России государстве, таком, как далекая Тыва. Попытки христианской миссии предпринимались неоднократно, однако буддизм продолжает оставаться у этих народов верой подавляющего большинства населения. Калмыки или ойраты (западная ветвь монгольского этноса ойратов — джунгар), ведшие кочевой образ жизни, стали российскими подданными в 1609 г., и стали первыми буддистами на территории российского государства. Затем с помощью монгольских и тибетских миссионеров буддизм проник на территорию Бурятии и позднее всего в Тыву. Считается, что официальное признание буддизм получил в 1741 г., когда императрица Елизавета Петровна приняла указ, согласно которому устанавливалось количество лам и верховный Хамбо-лама. Начиная с этого момента, российская власть осуществляла жесткий контроль над буддистским духовенством на территории Российской империи. Несмотря на льготы, которые устанавливались для всех, кто перейдет в православие, массовых обращений в христианство у буддистских народов не было, и даже наоборот после указа 1909 г. о разрешении переходить из православия в другую конфессию — оренбургские калмыки, например, считавшиеся православными, стали опять буддистами. С относительным успехом православная миссия велась в начале XX в. в Бурятии, среди которых и сейчас есть слой православных верующих. Тыва, по сравнению с другими областями являлась чем-то вроде *terra incognita*, став протекторатом России только в 1914 г. Эта отдаленная область попала в зависимость и от советского государства, что повлекло за собой репрессии против буддистских лам и шаманов, однако формально Тыва вошла в СССР лишь в 1944 г. Среди тывинцев основными религиями были и остаются буддизм и шаманизм, поэтому, с точки зрения христианской миссии, Тыва — самая нетронутая земля.

Принципиально иная ситуация сложилась с финно-угорскими народами Поволжья — марийцами и удмуртами. Противостоя тюркскому влиянию и исламской экспансии в составе Казанского ханства, эти два народа наиболее рьяно сохраняли свои языческие верования. Марийцы и удмурты формально были обращены в православие в процессе колонизаторской политики России, однако даже в то время христианизация затронула небольшую часть этих народов,

сохранив мощный языческий пласт. Советское время заставило забыть многое из того, что было связано у этих народов с христианством, и своими корнями после перестройки удмуртская и марийская интеллигенция склонна считать скорее язычество.

Язычество является господствующим мировоззрением северных народов России, многие из которых живут на крайнем Севере в труднодоступных районах — это якуты, эвенки, эвены, ненцы, чукчи, нанайцы, нивхи, коряки, эскимосы и другие, более мелкие по численности народы. Именно среди малых народов Крайнего Севера христианизация была наиболее поверхностной. На бытовом уровне в их среде всё равно сохранялись языческие верования, — даже если представителей этих народов и крестили или приводили на богослужения, то языка православной молитвы — церковнославянского — коренные народы в большинстве своем не понимали, и свою языческую веру нередко смешивали с православием. Систематические переводы на национальные языки и миссионерские общества начали появляться только в XIX — начале XX вв. Активная православная миссия была предпринята, благодаря усилиям таких церковных деятелей, как епископ Иннокентий Московский. Миссионерской работе до революции был отпущен слишком короткий срок для того, чтобы достичь серьёзного размаха и добиться тех плодов, которые бы положили основание церкви. Миссия осложнялась тогда, в такой же мере, как и сейчас, климатическими условиями, в которых живут народы Крайнего Севера. Трудность для миссии представляет кочевой образ жизни многих народов Севера, так как отсутствие городского оседлого быта (появившегося только в советский период) делают практически невозможным организацию прихода и постоянное присутствие миссионера или священника среди неофитов, пока мало понимающих, чем отличается христианский Бог от бога их племени. Евангелизационная работа, начавшая приносить свои плоды в виде редких примеров национальных кадров духовенства и переводов Евангелия на родной язык, была прервана революцией 1917 г. Советская власть оторвала значительную часть населения от традиционных занятий, например от оленеводства, но, несмотря ни на что, языческие представления продолжали и продолжают в разной степени сохраняться в сознании этих народов.

Проблема православной миссии заключается в том, что по-настоящему она превратилась в проповедь, совмещаемую, как и ранее, с административными мерами, только во второй половине XIX в. При Казанской Духовной академии переводились евангельские тексты и богослужбная литература на языки многих тюркоязычных и финно-угорских народов — удмуртов, мари, эрзя, мокши и др. Силами братства Св. Гурия организовывались церковные школы для детей, обучение в которой проходило на национальных языках по типу инородческих школ, созда-

заемых Н. Ильминским и В. Тимофеевым¹. Важнейшим результатом православного миссионерства стало появление национальных кадров духовенства в конце XIX — начале XX вв. Православная проповедь, основанная на цивилизованных методах, имела безусловный успех и затронула в той или иной степени все коренные народы, входившие в Российскую империю. Однако православие не располагало тем историческим временем, которое помогло бы ему стать родной верой, а не «русской религией», каковой воспринималось православие коренными нехристианскими народами России после столетий отчаянной борьбы за свою самобытность. Первые ростки православной национальной культуры были загублены с приходом советской власти и сгорели в огне большевистских репрессий.

Эпоха освобождения от коммунизма, перестройка и религиозная свобода, принесли надежду на восстановление ранее потерянных позиций и на возрождение утерянного авторитета православия и существовавшего до революции слоя верующих «инородцев». Логика исторического развития, связанная с идеей собственного суверенитета, противоречила таковым расчетам Православной церкви. Для политиков и интеллигенции национальная идея и, соответственно религия, связывалась, прежде всего, с той исконной культурой народа, которая бытовала ещё до его вхождения в состав России и которая могла бы стать основанием идеологии независимости, суверенности отдельного национального государства. Помимо прочего, нельзя не признать, что советская атеистическая политика затронула все народы бывшего Советского Союза и сделала из них людей в большей или меньшей степени равнодушных к религии, как к осознанному и регулярному поклонению какому-либо Богу, т. е. есть религия перестала быть образом жизни для большинства, независимо от национальности.

В этой ситуации евангельская проповедь должна быть максимально энергичной, яркой, должна обладать отточенными и выверенными подходами к каждому народу, а миссионер обязан противостоять общественному окружению, которое изначально равнодушно, либо даже враждебно по отношению к нему.

Разные народы, находящиеся на разных ступенях культурного и экономического развития, с различным религиозным багажом подошедших к эпохе религиозного брожения в России 90-х гг., могла привлечь и заинтересовать только конфессия, которая не признает условностей их растиражированной традиционной религии. Сами национальные общества уже давно смирились с тем, что их религия, о которой пишут в учебниках, и их культура являются одним и тем же, и это вполне заменяет осознанную богослужебную практику, существовавшую до советской власти. Нарушить эти принципы самым бесцеремонным и агрессивным

¹ Вахрамеева Е. Л. Значение братства св. Гурия в деле просвещения марийского народа // Христианское просвещение и русская культура: Материалы конференции. Йошкар-Ола, 1998. С. 37.

образом решилась одна наиболее энергичная христианская деноминация — это пятидесятники, отличающиеся от других протестантов евангельского направления только признанием «даров Святого Духа», выражением которых является глоссолалия (говорение на языках). Пятидесятнические методы миссионерской работы, их представление о христианстве доказали свою эффективность и позволили достичь за последние 10 лет значительных успехов. Из всех христианских миссионеров, работающих с традиционно нехристианскими коренными народами России, пятидесятники занимают первое место, во многом благодаря яркости своего христианского мировоззрения и нетрадиционности своих подходов к проповеди.

Для многих из представителей коренных народов пятидесятники — это новое явление даже в сфере христианства, с которым (в форме православия) на разных этапах своего развития эти народы сталкивались. Таким образом, в то время как неформальная православная проповедь имеет небольшой и относительный успех, а достижения православной миссии остались в дореволюционном прошлом, эту нишу занимают пятидесятники. Причиной такой исключительности пятидесятничества стало не столько свойственное протестантизму ниспровержение всех внешних форм, сколько принципиальное восприятие всех нововведений и признание необходимости постоянного обновления ради миссии и максимальной открытости по отношению к обществу. В этом пятидесятники видят признак развития своей церкви.

Характерные черты пятидесятнического мировоззрения являются одновременно и самыми яркими, иногда радикальными и своеобразными, проявлениями особенностей миссионерского служения в целом. Делая свои методы агрессивными, пятидесятники неизбежно упрощают проповеднические приемы, придавая им причудливую прямолинейность и примитивность. Их миссионерская политика заострена до предела, и ее можно выразить словами самих миссионеров так: «Для Христа, а значит и для церкви, важно все, чем Вы живете, все, чем Вы дышите, как работаете и т. д.». Наиболее активно в этом направлении действуют новые «харизматические» церкви пятидесятников (или христиан веры евангельской), тогда как старые традиционные пятидесятнические церкви и их пресвитеры предпочитают дистанцироваться от экстатичных проявлений, которые свойственны «харизматам».

Одной из основных черт миссионерства пятидесятнических церквей является целенаправленное переосмысление культуры народа, в том числе восприятие чисто внешних фольклорных элементов церковью. В рамках общины, создаваемой миссионерами, национальное своеобразие проявляется непосредственно при первом столкновении с этим народом, а не в результате длительного взаимодействия христианских ценностей, обрядов и праздников, с местными верования-

ми и их культурой, как это было в случае взаимодействия традиционной христианской Церкви с античным или древнерусским язычеством. Переработка мусульманской, буддистской или языческой культуры происходит при изначальном осознании опасности двоеверия пятидесятническими пресвитерами (обычно приводятся примеры языческо-православного двоеверия на Руси), наряду с абсолютной свободой в применении любых внешних форм.

С развитием миссионерской деятельности и по мере увеличения численности прихожан и самих церквей родной язык обращаемого народа также приобретает церковное значение, пасторы-миссионеры учат родной язык данного народа, переводят Библию и вероучительную литературу на национальные языки, активно привлекают национальные кадры в качестве руководителей «домашних групп» верующих, готовят из их среды служителей для будущей национальной церкви. Приоритетной целью является поставление пастора из числа коренного народа, что особенно важно для стабильного положения церкви в сельской местности, удалённой от городских центров, или в труднодоступных районах Крайнего Севера. В этом случае часто богословская квалификация и элементарное образование пастора из коренного народа отходит на второй план.

Социальная работа является в пятидесятнических и харизматических церквях обязательной частью церковного служения и долгом каждого верующего. Материальное служение церкви светскому обществу становится формой проповеди, в особенности, если это непосредственная социальная работа самих членов церкви (помощь в больницах, детских домах и в домах престарелых). Эффективность гуманитарной помощи весьма относительна и во многом зависит от личности руководителя миссии, который занимается её распространением, и от того, какие приоритетные цели он ставит перед своей церковью — материальная поддержка прихожан (то есть просто приходящих, ещё не членов церкви), которая легко превращается в вольную или невольную «покупку верующих». Тем самым подпитываются многочисленные обвинения со стороны православных, в которых мотив «покупки» верующих играет в отношении протестантов главенствующую роль. С другой стороны социальная работа заключается в помощи бездомным и больным, в устройстве на работу членов церкви, а в неблагополучных регионах и всех желающих, приходящих в церковь. Успехи в этой сфере связаны, прежде всего, с тем, что социальное служение встраивается в более широкую миссионерскую политику церкви и действует в комплексе, а пастор-миссионер в финансовом вопросе учит по большей части о самостоятельности церкви, о том, что материальная независимость церкви лучше, чем постоянный западный источник церковного благополучия. Во всяком случае опыт последних лет свидетельствует о слабости тех миссионерских церквей, которые привыкли к помощи со стороны зарубежных братьев по вере.

В среде многих коренных народов пятидесятнические церкви занимаются проповедью на национальных языках. Например, служение на татарском языке проводится в Христианской церкви харизматического направления «Краеугольный камень», возглавляемой пастором Романом Усачёвым, что привлекает к себе значительное количество русской и татарской интеллигенции и множество молодёжи. На богослужения церкви в Казани приходит до 1200 человек (среди них 30—40% татар), и в основном это люди с высшим образованием — музыканты, преподаватели и врачи. При церкви существует своя общеобразовательная школа, организованная в 1994 г., у которой есть свое помещение в центре Казани и учителя из числа членов церкви.

Одной из крупнейших в Татарии (несколько тысяч человек) является Церковь пятидесятников «Авен-Езер» в г. Набережные Челны, центре Волго-Камского региона Союза пятидесятников России. Пасторы подчёркивают полиэтнический состав своей церкви, в том числе присутствие татар, среди которых пятидесятники занимаются активной проповедью. В 1998 г. «Авен-Езер» приступила к строительству Дома Евангелия — первого церковного здания пятидесятников на территории Татарстана.

Показателен пример работы среди татар и башкир общины пятидесятников в Уфе, в Башкирии, во главе с епископом Владимиром Мальцевым. В его церкви применяют характерные для пятидесятнических общин неформальные миссионерские методы — башкир приглашают на традиционное башкирское чаепитие с национальным самоваром. Во время чаепития обычно поются песни о Христе на башкирском и татарском языках. В особенности среди татарской части Церкви в Уфе существует понятие тайных христиан, когда человек из мусульманской среды не может открыто каждое воскресенье приходить в церковь на служение. Иногда это происходит в семье, где муж-татарин считает, что жена предаёт мусульманскую веру, если ходит к христианам. Пасторы в таком случае индивидуально подходят к каждому и разрешают ходить только на домашние группы, но не на общее служение. По этой причине миссионеры всё-таки предпочитают работать в смешанных семьях, а не в чисто татарских или же башкирских. В отдельных районах Башкирии у пятидесятников есть не только пасторы-татары и башкиры, но и марийцы, работающие среди марийской молодёжи, которая родного языка и корней уже не знает. Согласно миссионерскому опыту пятидесятников, татары, башкиры и марийцы порой более открытые народы для евангелизации, чем русское население. Церковь пятидесятников, особенно женщинам из мусульманской среды, даёт ощущение того, что только в протестантских общинах они смогут проявлять свои религиозные чувства со всей полнотой. В самой многочисленной в Башкирии церкви «Жизнь Победы», возглавляемой пастором Владимиром Сильчуком, около тысячи башкир и татар. Национальные элементы проявляются в церкви

в песнях на башкирском, которые верующие поют на служении, в издании христианской литературы на башкирском. В интервью автору епископ пятидесятников В. Мальцев объяснял обращение татар и башкир в пятидесятничество так: «Татары и башкиры приходят из-за создавшегося вакуума. В мечеть идти не всегда хотят и приходят к нам в Дом культуры, это все-таки не церковное здание. Они видят что-то необычное, неофициальное и не уличное, и они открыты к разговору... Женщины хотят более активно верить, чем в мечети».

Особенностью миссионерской деятельности среди башкир и татар является активное обращение не только в городской, но и в сельской местности, а также в целом легкое восприятие христианских ценностей. По словам одного из пасторов, «башкиры и татары ревнуют о своем народе, поэтому специальную миссию создавать не надо, они сами проповедуют среди своих». На Северном Кавказе больше непонимания и даже сопротивления миссионерской работе, однако и в северокавказских республиках пятидесятники пожинают плоды своего труда.

Важность работы с национальной культурой и языком проявляется на примере церкви «Осанна» в Махачкале. В Дагестане обращение коренных народов встречает жесткое сопротивление. Для многих коренных жителей Дагестана православие и христианство вообще — это прежде всего русская религия, воспринимаемая враждебно. Однако деятельность харизматической церкви «Осанна» в столь опасном районе, граничащим с Чечней, доказала возможность существования христианства среди дагестанских народов, потерявшего черты «русской веры» и ставшего более близким к народам Дагестана с помощью проповеди и Библии на родном языке. По крайней мере, пастору церкви Артуру Сулейманову удалось решить национальную проблему в церкви с помощью грамотной работы с родственниками уверовавших дагестанцев.

Будучи уже в общине баптистов, пастор Сулейманов молился о спасении народов Дагестана (сам он принадлежит к аварцам). Большинство дагестанцев, входящих в церковь, принадлежит к лакцам. Некоторых неофитов выгоняют из дома, многим угрожают, но в церкви новообращённым говорят, что они должны еще больше любить своих родственников. Конфликты часто выливаются во встречи родственников с пастором Артуром Сулеймановым, они начинают возмущаться и угрожать, но пастор занимает миролюбивую позицию. Это приводит порой к тому, что пастор, верующие и родственники неофита находят общий язык и нередко сами возмущённые родственники становятся членами церкви «Осанна». Исключение составляют отдельные исламские фундаменталисты, обычно студенты исламских учебных заведений, специально приходящие в церковь, чтобы высказать свое возмущение обращением дагестанцев к «неверным».

В комплексе с национально окрашенной проповедью церковь «Осанна» активно распространяет переводы Евангелий на национальные языки Дагестана,

сделанные шведским институтом перевода Библии. Пастор Сулейманов пытается доказать, таким образом, народам Дагестана, что христианство это близкая им религия, а не только «русская вера». Поэтому на служениях в домашних группах проповедь ведется уже на национальных языках, а члены церкви пишут песни на аварском, лакском и других языках многочисленных народов Дагестана. Христианские миссии церкви «Осанна» действуют также в некоторых дагестанских сёлах, преимущественно в Южном Дагестане, где обстановка более стабильная, чем на Севере. Там существуют общины и просто отдельные христиане — открытые и тайные. Многие христиане скрывают свою веру, так как отношение со стороны местных жителей порой резко негативное (по сведениям церкви «Осанна», в начале 1999 г. в аварском селе убили одного члена церкви «Осанна»). В столице Южного Дагестана городе Дербенте община церкви «Осанна» образовалась из миссии красноярской церкви «Виноградник». Эта миссия была успешной — по сути дела была создана национальная лезгинская церковь.

Церковь «Осанна» привлекает многих своей инструментальной и танцевальной группами, где исполняются национальные дагестанские танцы. Регулярно в церкви делаются театральные постановки театра «Осанна». На богослужения церкви в столице Дагестана Махачкале приходит до 600 человек, из них половина молодежи и 80% дагестанцев, большинство лакцев, но есть и аварцы, а в Южном Дагестане — лезгины.

Самой активной харизматической общиной в Карачаево-Черкесии является Церковь Полного Евангелия во главе с пастором Виктором Страхом в Черкесске. Страх — бывший баптистский пресвитер, который в 1992 г. получил «крещение Духом Святым». Собираются в клубе Общества слепых, но строят в центре города свой молитвенный Дом на 500 человек. К харизматам ходят 4 черкеса и 25 карачаевцев, и действуют постоянно семейные группы для местных народов, которые организует карачаевка Фатима. Кроме того, она переводит и пишет песни на карачаевском языке, ведет служение на национальном языке. Харизматы во главе с Виктором Страхом стремятся проповедовать среди черкесов и карачаевцев, а также среди интеллигенции и представителей власти, надеются, что у них будет свой депутат в парламенте КЧР.

Именно благодаря своей активной социальной позиции, в конце 90-х гг. пятидесятники уже заняли в Тыве прочное положение. Миссия распространяется даже на отдаленные районы (кожууны) республики, где проживают только тывинцы. Протестантами (пятидесятниками и баптистами) уже переведена на тывинский значительная часть Писания с учетом того, что в кожуунах жители понимают лишь свой родной язык. Успешно миссионерствует пятидесятническая церковь «Миссионерское общество христиан» во главе с пастором Александром Мироненко и пресвитерианская пятидесятническая церковь — основной акцент пресвитеры

этих церкви делают на сохранение семейных ценностей, обеспечение досуга молодежи, чтобы противостоять сопутствующим молодежной безработице криминалу и алкоголизму. Для членов церкви, их родственников и друзей организуются библейские школы, летние лагеря, и церковь, по существу, начинает работать как реабилитационный центр социальной помощи. Александру Мироненко активно помогают американские миссионеры от Ассамблеи Бога, они участвуют в поездках по Тыве, в проповеди и организации новых церквей по республике, проводят занятия по Библии в пресвитерианской церкви «Сун Бок Ым». Филиал церкви Мироненко организован также в с. Нарын Эрзинского кожууна на границе с Монголией, где миссионеры встретили решительный отпор буддийского священника, активно настраивавшего против христиан и местные власти и народ. Ламы, приезжавшие из Кызыла, специально на свои средства устраивали дискотеку для местной молодежи, чтобы только отвлечь ее от церкви. В результате буддисты смирились с тем, что в Нарыне существует группа христиан.

В самой столице Тывы — Кызыле церковь посещает около 250 тывинцев и до 10 человек русских, по республике — более 20 церквей и групп, и все практически полностью состоят из тывинцев. По словам Мироненко, люди постепенно обращались к церкви, около 2 лет тывинцы наблюдали за развитием церкви, а потом произошел прорыв, люди стали исцеляться десятками до тех пор пока пастор Мироненко, по его же словам, не прекратил практику исцеления во избежание искушений в церкви. Мироненко так описывает путь возрастания церкви: «Тывинцы открыли для себя христианство, потом кызылские тывинцы стали ездить по республике, и они увидели, что они не стали русскими, сейчас местная интеллигенция стесняется ходить в церковь, но ...многие барьеры преодолеваются». По мнению Мироненко, в церкви удалось сломать стереотип восприятия христианства как русской религии, в общинах стали поддерживать людей, которые хорошо знают тывинский язык и традиции, служение велось на тывинском языке. Мироненко подчеркивает тывинские традиции гостеприимства, чаепития, которые сам узнавал и изучал, а потом учил самих тывинцев их же обычаям. Группа прославления в церкви одевается в национальные одежды. По мнению Мироненко, тывинцы просто открыли для себя христианство как новую веру, которая показала свою эффективность, не сделала их русскими и избавила от пороков. По его словам, «к русским в Тыве своеобразное отношение, и это было чудо, что тывинцы слушали русского человека. Бог начал исцелять и тогда люди пошли, Бог завоевал Тыву чудесами, люди реально это увидели». Церковь, созданная Мироненко, относится к традиционному пятидесятничеству, выступает против того, чтобы женщина была пастором, но не отрицает новых форм и музыки в служении. Спасение в Православной церкви отрицают. Столкновения с властями были только тогда, когда одна обращенная в пятидесятничество шаманка стала разрушать

священные места в одном районе, и власти и местное население было этим возмущено.

Пятидесятническая пресвитерианская Церковь «Сун Бок Ым» — «Благовестие» (основана в 1995 г. южнокорейскими миссионерами, в 1999 г. на территории Тывы действовало более 20 проповедников) включает в себя в основном тывинцев — около 400 человек. 4 проповедника из церкви прошли обучение в Ташкенте и Чимкенте, тывинец Александр Маады ездит и открывает церкви по районам. Богослужение в церкви проводится на русском языке, так как в церкви есть отдельные русские и молодёжь, которая плохо понимает по-тывински, однако по районам в церквях служение проводится только по-тывински. В церкви уверены, что главой церкви станет тывинский пастор. Церковь занимается активной благотворительностью, распространяет гуманитарную помощь из Сеула, помогает детским домам через детский фонд. По мнению диаконов церкви, тывинцы легко идут к Богу, так как у них открыты сердца к Богу, а русские просто думают, что они православные. В то же время многие тывинцы думают, что они буддисты, хотя на самом деле ни во что не верят. Вместе с христианством тывинская культура останется, по мнению диаконов, но она не воспримет ни ламаизма, ни шаманизма, от которых спасение не приходит. Христианство само показало на деле, как пьяницы и наркоманы освобождаются от недугов, в самой церкви «Благовестие» люди, по словам диаконов, исцеляются от болезней навсегда, приходя от шаманов и поэтому думающим людям шаманы и ламы уже неинтересны, хотя надо знать, что они часть тывинской истории. По группам члены церкви поют песни на тывинском языке, переведенные с русского языка. Член церкви и бывший заключенный — Александр Саржат-оол сам пишет песни на тывинском, и его песни поют во всех церквях Кызыла. Член церкви Раиса Тарзын ведет группу национального тывинского танца для детей из интерната. Корейский пастор на проповедях говорит всем тывинцам, что корейский народ также был буддийским и жил в бедности, а теперь, обратившись к христианству, процветает. В церкви очень ценятся богатство и здоровье, запрещается курить и употреблять алкоголь, строгий подход к соблюдению нравственности. Одним из основных своих задач миссионеры церкви считают работу с молодёжью и с родственниками верующих. Корейский пастор также считает, что в Православной церкви спастись нельзя. В церкви считают, что в Тыве обязательно наступит христианское пробуждение и вся Тыва обратится в христианство, так как за это молятся многие миссионеры — ученики Йонги Чо во всем мире. Члены церкви молятся и за российские и за тывинские власти и считают себя патриотами.

В середине 90-х гг., когда проходило становление церкви, проблемы с властями возникали из-за того, что многие члены церкви слишком буквально воспринимали призывы пастора бороться со злыми духами шаманизма и с идолопоклонством

ламаизма. Некоторые новообращенные пятидесятники разрушали священные места из камней, где проводились шаманистские обряды, а когда многие тывинцы-буддисты стали поклоняться портрету далай-ламы, то эти христиане рвали его изображения.

Самой быстрорастущей и успешно миссионерствующей среди удмуртов пятидесятнической церковью является поместная церковь «Филадельфия». С 1993 г. здесь проводится богослужение по-удмуртски, а в рамках церкви воспитываются пасторы из удмуртской среды. В проповедях пасторов используются образы удмуртской языческой мифологии, созвучные христианству. На удмуртском языке распространяют видеокассету с библейским мультфильмом «Суперкнига». Пятидесятники участвуют в проекте православного дьякона Атаманова по переводу Библии на удмуртский язык. В 1992—1997 гг. сотрудничали с крупнейшей удмуртской национальной организацией «Кенеш», до тех пор пока она не встала на позицию поддержки язычества. Миссионеры церкви «Филадельфия» также успешно проводят евангелизации среди удмуртских татар, миссионерствуют, кроме Удмуртии, в Республике Марий-Эл и на острове Сахалин.

Йошкар-Олинский Христианский Центр активно занимается благотворительностью, однако бывают случаи, когда от гуманитарной помощи отказываются, так как она исходит от протестантов. В свое здание в Йошкар-Оле харизматы приглашают все протестантские церкви и предоставляют помещение для служения бесплатно. Совместно с баптистами существует проект христианского радио в рамках Транс-Мирового Радио с передачами на марийском языке. Служения христианского центра посещает более 150 человек, в воскресной школе учатся 60 человек. В районах есть несколько филиалов центра — церкви по 20 человек. Центр помогает детскому дому. Члены церкви проводят уроки в школах против абортов. Верующими являются татары, более половины членов церкви марийцы. Центр распространяет литературу на марийском языке. Пресвитер Геннадий Шварев считает, что люди чувствуют, что на его языке проводится евангелизация и произносится проповедь.

В Якутии также успешно применяют этот культурно-миссионерский прием. Пасторы харизматической церкви «Слово Жизни» специально изучают историю якутского народа, праздники и обычаи и учат якутский язык, чтобы понимать якутов. Помощник пастора Виталий Михайлов считает, например, что национальный языческий летний праздник якутов Ысыах можно сравнить с Пасхой, и его можно отмечать в быту. Церковь евангельских христиан Северо-Восточного Союза церквей евангельских христиан организовала церкви, где большинство составляют якуты в Тикси (в Тикси пастором стал якут по национальности) и Нерюнгри.

Исключительного успеха христианские миссионеры добились среди коренного населения полуострова Камчатка — народа коряков. За несколько лет в районе

традиционного проживания коряков на Крайнем Севере в Корякском автономном округе Церковью Полного Евангелия было создано 7 церквей, в которых более 80% составляют коряки. Трудности проповеди в этом районе заключаются в тяжелых природных условиях, когда до церкви можно добраться, например, только на вертолёте, а вокруг миссионеров встречает поголовная нищета. Коряки, не кочующие с оленями, а живущие в посёлках, обычно страдают алкоголизмом и туберкулёзом, почти не имеют образования, и многие русские относятся к ним с пренебрежением. Миссионеры-пятидесятники Полного Евангелия ломают все стереотипы, они открыты для всех и готовы всем помочь. Родственники верующих коряков обращают внимания на то, что в христианских церквях люди их народности становятся здоровыми полноправными членами общества в смысле элементарной цивилизованности. Богослужения обычно проходят на русском языке, так как корякская молодежь не знает родного языка, но пасторы поощряют изучение родной культуры и приобретение навыков традиционного хозяйства (оленоводства и рыболовства) среди молодых коряков. На пятидесятнических служениях на Крайнем Севере обычно используются национальные бубны и корякская одежда из кожи оленя. А некоторые христианские песнопения переводятся на корякский и алеутский языки (для алеутов, проживающих на Командорских островах). Учитывая большой успех среди северных народов, в 1999 г. Церковь Полного Евангелия организовала в столице Камчатки Петропавловске-Камчатском конференцию «Примирение», на которую были приглашены все коренные народы Крайнего Севера, затронутые проповедью христианских миссионеров. С Камчатки на конференции присутствовали представители коряков, алеутов и эвенков, которые прославляли Христа песнями на корякском языке и национальными танцами, уже потерявшими свой первоначальный языческий смысл. По словам пастора церкви Анатолия Папроцкого, трудность миссии заключается в том, что «язычество у коряков очень сильно, и даже в советское время его эффективно прятали. Православие потом наложилось на язычество — праздновали и те, и другие праздники. Контролировать это невозможно».

На севере острова Сахалин проповедь среди коренного населения острова — нивхов — ведут также пятидесятники Сахалинского областного объединения церквей Христиан Веры Евангельской во главе с епископом Петром Ярмолюком. В результате евангелизаций в Ногликах на севере Сахалина, почти на Крайнем Севере, в посёлке Вал, появилась церковь, в которую входят нивхи, и возглавляет ее пастор-нивх Иван Паркизин. Он пытается проповедовать христианство через нивхскую культуру и обряды, доказывая, что есть ещё некто, кто выше предков, почитаемых нивхами испокон веков.

Магаданская миссия «Благая Весть» во главе с Александром Грищуком ведет наиболее активную среди всех протестантских церквей миссионерскую деятельность на Чукотке. Большинство чукчей в церкви посёлка Алюкатван. Среди чукчей

уже есть и пасторы и диаконы церквей. В Билибино на Чукотке — около 40 человек во главе с русским пастором. В посёлке Кайетен шаман пытался выгнать миссионеров, однако, по словам Грищука, попал в больницу и затем сам приглашал миссионеров приехать в этот посёлок. Миссионеры церкви стараются в посёлках принимать всю традиционную культуру народов Севера, исключая шаманизм, пьянство и полигамию. Раскрывая методы своей миссии, Грищук говорил автору статьи: «Чукчам нужна не грамотная проповедь, а умелое использование понятных притч, например, о заблудшем олене — как меченого оленя ищут, так и заблудшую овцу. На проповеди не нужно много слов, можно просто сказать, чтобы все открыли Библию, и призвать всех помолиться, чтобы поймать много рыбы, а затем Библию можно закрыть. Наша миссия — это не борьба с их культурой, а борьба добра со злом».

В тесном сотрудничестве с церковью «Благая Весть» в составе СХБЕП действует Христианский центр «Добрый Самарянин», глава — Николай Гребенюк. Миссионеры этого центра занимаются активной проповедью и организацией церквей на Чукотке. Миссионер Павел Рачук создавал церкви в национальных посёлках Чукотки и активнее всего работал с местным населением. По утверждению самих пятидесятников, чукотские власти, обеспокоенные размахом его деятельности, запретили ему въезд во все национальные населённые пункты Чукотки.

Положительные примеры социальной работы связаны также с миссией среди эвенков пятидесятнической церкви из Красноярска во главе с пастором Павлом Морозовым. Миссионерам приходится беспокоиться о трудоустройстве не только членов церкви, но и вообще жителей отдалённых районов. С помощью церкви дети эвенков, живущих там, могут поехать на большую землю, которой никогда не видели. Члены церкви ходят в приюты, больницы, арендуются несколько квартир для работы с наркоманами, которые излечиваются, по словам самих членов церкви, практически без лекарств по молитвам христиан. У церкви существует своя собственная программа миссионерской работы среди северных народов — эвенков и кетов, которых осталось всего 720 человек на севере Красноярского края. На работу с северными народами церковь получила материальную помощь из Швеции. Миссионеры пытаются дать людям в дальних посёлках работу, вывозить детей в летние лагеря совместно с местными администрациями. Проповедники также активно выступают за сохранение языка и местных обычаев северных народов.

Миссионеры других христианских церквей порой также достигают значительного успеха среди коренных народов, и, как правило, этот успех во многом зависит от того, насколько они принимают логику миссионерской работы, свойственную в наиболее ярком виде пятидесятникам. Определённые черты пятидесятнической миссионерской политики воплощают в жизнь и баптисты, и евангелисты, и католики, и лютеране.

Целенаправленно проповедью среди татарского населения занимается татарская автономная Церковь евангельских христиан, возглавляемая татариним пастором Тахиром Талиповым. Пасторы церкви курируют перевод Библии на татарский язык. В Набережных Челнах членами евангельской церкви являются около 200 человек. В рамках этих церквей все службы проходят на татарском языке. В Калмыкии переводом Библии на калмыцкий занимается Калмыцкое Библейское общество. Им были переведены Евангелие от Луки и Детская Библия. Среди русских и калмыков активно развивается евангельская Церковь Христианского миссионерского союза.

В том же стиле действуют общины баптистов, в которые также входят татары, — по Татарстану всего около 5 татарских пасторов. Баптисты работают совместно с государственными органами социальной защиты, занимаются благотворительностью. Пастор баптистской церкви в Зеленодольске Дмитрий Романов считает, что русского патриотизма надо избегать, так как это всегда политика, а работа церкви должна быть интернациональна.

Помимо украинцев и русских, лютеранский приход в Казани посещают татары. Лютеране во главе с пастором Кристианом Херрманом сознательно хотят быть открытыми по отношению ко всем и охотно принимают считающихся мусульманами татар. Пастор Херрман, пиетист по убеждениям, привлекает людей своей открытостью, он проповедует личное благочестие, при котором необязательно принадлежать к какой-либо церкви, а главное — работать в больницах, детских садах и школах.

Татар, отличающихся европеизированной культурой, не могло в какой-то момент не привлечь и католичество. Первая католическая община в Татарии появилась в Набережных Челнах в 1993 г. по частной инициативе Наталии Кандудиной, которая приняла католичество и обратилась к главе католиков европейской части России архиепископу Тадеушу Кондрусевичу с просьбой прислать в Набережные Челны священника. Это определило национальный состав общины — русские и татары, в основном гуманитарная интеллигенция. В Казани община появилась позже, в 1995 г., с прибытием сюда патера Хуана Карлоса Сака и четырех монахинь и трех монахов из ордена Институт Воплощенного Слова (этот орден возник в Аргентине в середине 80-х гг., и его лозунг — «Евангелизация культуры»). Католичество практически сразу привлекло в Казани много русской и татарской молодежи из числа студентов.

Поместная церковь евангельских христиан в Адыгее благовестует не только среди русских, но и адыгов, распространяют Библии и фильмы на адыгейском языке. Адыгейские власти и националисты настроены против церкви резко враждебно, были угрозы со стороны адыгейского ФСБ, адыгам, общающимся с миссионерами, угрожают остракизмом — отказом в традиционном бракосочетании, погребении.

Ярким примером «пятидесятнических» методов миссионерства является церковь евангельских христиан в Кызыле в Республике Тыва. В этой евангельской церкви пресвитера Александра Дегтярёва, сотрудника миссии «Надежда — людям», которая входит в миссию «Свет Евангелия», много тывинцев. Церковь Дегтярёва ежегодно проводит свой детский лагерь, еженедельно для молодёжи из церкви снимается спортивный зал. Члены общины проводят библейские занятия для детей из спецприемника. В церкви всего около 80 официальных записанных членов, среди которых 70% тывинцы. Действуют также 3 филиала по районам Тывы. Согласно Дегтярёву, привлечение тывинцев произошло из-за трёх главных факторов — тывинцы-христиане показывали хороший нравственный пример другим и, прежде всего, своим родственникам, проповедь велась на тывинском языке, и тывинцы уже сами понимали, что шаманизм — это общение со злыми духами, потому что не получали ни исцелений, ни веры в Бога. В интервью автору Александр Дегтярёв говорил: «Когда первые тывинцы крестились, родственники очень строго смотрели за ними. Христианин живет по Писанию и находится под наблюдением, как на витрине. Первые годы было тяжело, и родственники начинали понимать, что это смысл жизни. Наконец, ломается барьер и они приходят в церковь вместе. С другой стороны, опасно заявлять, что ты христианин, так как тебя расколят — все знают, как должен поступать христианин. А наше христианство — активное, не воскресное, а практическое». Одним из самых ярких столкновений с буддизмом произошло в посёлке Карахак. По словам Дегтярёва, ламы в этом поселке сказали, что люди в деревне умирают из-за присутствия христиан, и в адрес церкви стали поступать угрозы о физической расправе, а многие тывинцы принесли Библии обратно. Однако со стороны властей церковь никаких притеснений не испытывала. В Кызыле у общины есть своё небольшое здание, которое пастор Дегтярёв называет Христианским центром, так как решил отказаться от понятия Дом Молитвы вообще, так как Дом Молитвы старых баптистов ассоциируется с пассивным воскресным христианством, а пресвитер Дегтярёв выступает за активное христианство, за то, чтобы церковь занимала свою позицию во всех сферах жизни, обращала больше внимания на молодёжные и семейные проблемы.

Среди якутов в Республике Саха (Якутия) работают католические миссионеры Салезианского общества «Дон Боско». До революции католичество в Якутии являлось исключительно религией ссыльных поляков и литовцев и по численности занимало второе положение после православия. Это даёт основания католикам утверждать, что католичество является для Якутии «традиционной религией». Однако в настоящее время потомки поляков не проявляют большой активности, и католические общины являются по преимуществу русскими, однако в них неуклонно идёт рост якутов, в основном из интеллигенции и якутской молодёжи. Возглавляет Дом Салезианцев в Якутске словак отец Андрей Парубчик. В этот Дом

постоянно приходит молодёжь, чтобы поиграть в спортзале, общаться, а также чтобы учиться в компьютерном классе, в столярной и швейной мастерских. Для салезианцев главное создать в рамках своего Дома, находящегося под покровительством Дона Боско, воспитательную атмосферу для молодых людей. С 1991 г. миссионерская работа, которую возглавляет отец Йозеф Правда из Словакии, началась в 1991 г. в городе Алдане, где до революции находился костёл. В Алдане была создана община и построен «Молодёжный центр» с часовней. В Алданской общине есть также эвенки-католики, проживающие в Чагде и Куранах. Католических священников в Якутии часто приглашают в школы для проведения занятий. Салезианцы занимаются широкой благотворительностью, раздают нищим одежду и оказывают бесплатную медицинскую помощь, все, что является неоценимой поддержкой якутскому населению, живущему в условиях Крайнего Севера.

Отношение официальных государственных властей и Православной церкви (там, где в национальных регионах она имеет влияние) по отношению к протестантским миссионерам в целом и к пятидесятникам в частности складывается из провозглашения приоритета традиционных ценностей и официальной, либо неофициальной поддержки традиционных конфессий (ислама, буддизма, шаманизма и православия). Позиция государства практически выражается в нейтралитете по отношению к распространению других конфессий, потому что религиозная проблематика в целом интересует чиновников только тогда, когда это касается политического взаимодействия с крупными конфессиями. Конфликты нередко возникают не с центральными, а с районными властями, однако часто являются отражением скрытого конфликта протестантских миссионеров со служителями традиционной конфессии — с буддистскими ламами, с имамами в исламе, с шаманами, иногда в этой роли и в национальных субъектах федерации выступает Православная церковь. В буддистских и мусульманских областях России Православие опирается, прежде всего, на русское население. После принятия Закона о религии 1997 г., который православные иерархи активно лоббировали, православные вынуждены соблюдать дипломатическое равновесие с буддистами и мусульманами, потому что буддизм и ислам признаны наравне с Православной церковью традиционными религиями в преамбуле Закона. Соответственно, каждая из «традиционных» конфессий обладает собственной «канонической территорией». Такая позиция объясняет во многом не столь большие и эпизодические миссионерские успехи православных священнослужителей — среди северных народов миссионеров всего несколько человек, среди тывинцев православных также единицы, устойчивые православные группы существуют только среди бурят и татар (кряшены). Власти не видят существенной опасности со стороны протестантских миссионеров, которые к концу 90-х гг. всё больше представлены не иностранцами, а русскими. Исламские и буддистские деятели противопоставляют активной

пятидесятнической миссии не практическую работу, а идеологические аргументы, организуют в прессе «антисектантские» кампании и косвенно оказывают давление на органы государственной власти. Это часто выражается в задержках с регистрацией общин и в отказах в аренде помещений для богослужений новообразованным церквям.

Иногда, не будучи заинтересованными в усилении ислама, чиновники сознательно не препятствуют деятельности христианских проповедников всех направлений. Для бывших советских аппаратчиков ислам представляет собой загадку, неуправляемое и порой опасное явление (например, бытует страх перед ваххабизмом), которое не поддается полному контролю. Власти пытаются подчинить себе ислам (в Татарстане), не давая ему больших возможностей развиваться (в Дагестане) или вынуждены лавировать между несколькими группировками внутри духовных управлений, не признавая абсолютного авторитета ни за кем (в Башкирии). Как бы в этой ситуации ни были недовольны протестантами исламские националисты, политика властей объективно способствует свободному привлечению татар, башкир и дагестанцев в христианские церкви. Башкирские пятидесятники, к примеру, довольны религиозной политикой республиканских властей, а епископ пятидесятников Владимир Мальцев, по его собственным словам, периодически встречается с муфтием Центрального Духовного управления в Уфе Талгатом Таджуддином, который не выступает против присутствия башкир и татар в христианской церкви, объясняя это тем, что «Аллах потом разберется». При этом необходимо учесть, что в Башкирии ислам менее влиятелен, чем в Татарстане, а большинство башкир, как исторически сложилось, менее укоренено в исламской культуре, чем татары.

Представители традиционных конфессий ставят себя в противоречивое положение, отвечая пятидесятникам идеологией на их активную практическую деятельность. Каждая попытка гонений, вследствие этого, по всеобщему религиозному закону только укрепляет молодую церковь, а статьи, в которых пятидесятники обычно стоят рядом с сатанистами, забываются быстрее, чем социальная деятельность пресвитеров и прихожан пятидесятнической церкви.

Учитывая, что к буддизму и исламу значительная часть людей относит себя «по рождению» и по культуре, количество верующих протестантов (пятидесятников, евангелистов, пресвитериан и баптистов), регулярно посещающих богослужения хотя бы один раз в месяц, никак не меньше, чем в традиционных конфессиях.

Миссионерство, следуя логике служения обществу, связано также с предложением нового, ещё неизведанного мировоззрения и образа жизни, новой семейной и рабочей этики и, как следствие, своего собственного представления об общественно-государственном строе. В протестантизме, ярким выражением которого является пятидесятничество, эта черта, изменяющая окружающий мир, проявляется наиболее рельефно.

Пятидесятники не признают тех геополитических норм, которые приняты в православии — Русской Православной Церкви политически некорректно заниматься открытым миссионерством среди «традиционных» для России мусульман и буддистов, которых православные признавали и до революции как отдельный культурный тип. Пятидесятничество оказывается совершенно неожиданным религиозно-культурным путём развития, которым решаются идти представители коренных народов. Взгляд миссионеров на российский патриотизм делает второстепенными для новообращённых все сложные идеологические конструкции относительно духовной роли России и её национальной самоидентификации. С точки зрения православных (что часто приходилось слышать), пятидесятническо-харизматические собрания больше похожи на клубы по интересам. Действительно, в социальном плане пятидесятники создают широкий фундамент для всех слоёв населения различного происхождения, образования и национальности и стараются включить все эти самые разнообразные интересы в жизнь своей церкви. Незыблемыми остаются только Библия, дары Святого Духа, которые, по мнению пятидесятников, должны подтверждать истинность крещения и веры христианина. На первый план в идеале для пятидесятников выступает организация достойной жизни свободных граждан. Естественно, что пресвитеры-миссионеры стараются любой народ наделить качествами, свойственными «протестантской этике». Вместо исторических аллюзий, связанных со Святой Русью и градом Китежем, пятидесятники предлагают целенаправленную работу по созиданию прагматичного христианского демократического государства со всеми правами и свободами общества с рыночной экономикой. Для традиционно нехристианских народов России образ пятидесятнического государства оказывается одним из путей развития их национального самосознания, запертого ранее в тесные рамки неизбежной вековой дружбы с «большим российским братом». Презрительное или же снисходительное отношение к так называемым «малым народам» со стороны русских до сих пор является фактом общественной жизни. В рамках представления о том, что мы все — россияне по государственной принадлежности, вместе с уникальным христианским мировоззрением у отдельного народа появляется возможность создания своего достойного и европейского по сути общества.

Массовость обращения традиционно нехристианских народов в христианство пятидесятнического направления очевидна по сравнению с миссионерскими трудами других христианских деноминаций. Речь, безусловно, пока не идёт об обращении целых народов, хотя в отношении северных народов, численность которых порой не превышает нескольких тысяч, такая возможность теоретически существует. Последствия энергичной миссии пятидесятников проявляются в численности активных прихожан, регулярно приходящих на богослужения, и эти успехи

неизбежно будут заметны на общественном уровне. В первую очередь, в традиционном, даже патриархальном обществе (каким в значительной мере являются Тыва и народы крайнего Севера) появится активная, а поэтому значимая часть общества со своей чёткой своеобразной гражданской позицией, воспитанной в рамках пятидесятнической церкви. Как это ни странно, в России будет неожиданно появление группы людей, для которых важно подчинение законам, уважение демократических свобод и прав личности, трудовая этика, основанная на честности и прилежности — в советское время за это брали на работу баптистов, в современной России подобное отношение всё больше проявляется по отношению к пятидесятникам. Для пасторов и верующих из среды коренного народа — это идеал процветающего христианского национального государства.

Христианская, прежде всего ярко выраженная пятидесятническая миссия среди коренных народов России стала существенным фактором в реальной религиозной жизни этих народов, наряду с возрождением их древних духовных корней. Миссионерство поставило множество вопросов, разрешение которых зависит от пасторского профессионализма и корректности миссионеров — какими будут культура и общественное влияние пятидесятнических общин, когда христианская национальная интеллигенция будет играть в церкви и в обществе значительную роль, как будут меняться представления об участии церкви в политической жизни и, в свою очередь, отношение властей к возрастающему влиянию пятидесятнических церквей.

Для буддистских, мусульманских и языческих народов пятидесятническое мировоззрение является радикальным изменением их взглядов на религиозную жизнь — даже если они отрывочно сталкивались с православием, пятидесятничество — это совершенно иное по сути христианство. Обращение коренных народов России в христианство связано, прежде всего, с переориентацией их сознания на новые ценности, связанные или с русским православием, или с американизированным протестантизмом, или же с европейскими католичеством и лютеранством. Национальная культура, исламская, буддийская или языческая в глазах новообращённых неизбежно что-то теряет, но неизбежно и приобретает новые идеи, новые идеалы и в конце концов новый импульс своего развития. По этой причине для новообращённых их вера имеет иногда намного большее значение для них и представителей их народа, чем для традиционно христианских народов, которые в большинстве своем таковыми по существу уже не являются.

Население в национальных республиках вышло из всеобщего советского пространства, как и все жители бывшего СССР, а поэтому представителей коренных народов, в особенности живущих в городах, привлекает в пятидесятничество то же самое, что и всех россиян, украинцев, а по большому счету и европейцев, американцев и корейцев — это открытость пятидесятничества, отвержение всех

внешних форм, стремление возродить первозданное, во многом примитивное, христианство без границ, без излишних, по их мнению, интеллектуальных построений прошлого. Однако, отмечая все исторические примеры и их религиозную ценность, пятидесятники сами вынуждены считаться с особенностями каждого обращаемого народа.

Для мусульманских народов вера оказывается связанной больше с культурной и общественной сферой и поэтому для определенного слоя людей перестает восприниматься в качестве личной веры. Коренные народы Сибири, Северного Кавказа и Дальнего Востока становятся христианами, отказываясь от многовековых религиозных традиций. Буддийские народы, живущие в патриархальном азиатском обществе, обращаются в христианство по разным причинам — не только потому, что оторваны от своих корней, но и потому, что часть общества ищет, сознательно или нет, иные пути культурного развития своего народа, стремится ориентироваться на западные ценности, подражать западному образу жизни. Для современной миссии среди язычников многое зависит от того, сохранилась ли древняя традиция в виде ещё существующих обрядов и молений, реально действующих по селениям шаманов, или же это только этнографическая реконструкция представителей творческой национальной интеллигенции. Пятидесятникам порой легко найти дорогу к сердцу северного жителя, простого мусульманина или буддиста из-за отсутствия боязни сделать проповедь слишком примитивной. Миссионер доводит яркость и привлекательность проповеди до своего предела, и среди северных народов и народов буддийской традиции это проявляется наиболее рельефно.

Реальное обращение в пятидесятничество целого народа возможно только в отношении малочисленных народов Крайнего Севера — среди них большинство населения вполне может вскоре ходить в пятидесятнические церкви, став приверженцами другой веры и изменив существо своей древней культурной традиции. Для буддийских и мусульманских народов христианская вера в виде пятидесятничества или православия останется достоянием незначительной части общества. Однако эта часть может иметь большое общественное влияние, так как привлечение национальной молодёжи и интеллигенции заставит и представителей власти, и тех, кто полагает себя приверженцами традиционной веры, уважать и считаться со сравнительно недавно возникшей религиозной культурой и её приоритетами. Для одних обращение в христианство — есть и останется изменой национальной религии, культуре и её традициям, а для других обращение является открытием новых ценностей, неизбежно создающих новое отношение к древним традициям.

РУССКИЙ БУДДИЗМ — КАК ЭТО ВОЗМОЖНО?

«Россия — буддистская страна». Это парадоксальное утверждение одного из самых старых русских буддистов Владимира Монтлевича может показаться странным, а для православного уха просто нелепым. Русские буддисты для православных — это чудаки или извращенцы, а их появление на религиозной сцене за последние 10–12 лет переживается православными людьми как скандал. Несмотря на то, что буддийская литература необозрима (на русский язык переведена лишь очень незначительная её часть), её мысль сложна, а восточные языки труднодоступны, буддизм в России неуклонно развивается.

На территории нынешней России буддизм получил распространение в XVI–XVII вв. из Монголии через кочевников калмыков (ойратов), обосновавшихся в конечном счете в северном Прикаспии и на землях нынешней Бурятии. В период правления императрицы Елизаветы буддизм получил официальное признание. В XIX в. глава буддийского духовенства Бурятии утверждался царским указом, а настоятели монастырей — генерал-губернаторами. В Калмыкии лама калмыцкого народа также назначался царским указом.

В 1914 г. Россия в качестве своего протектората присоединила Тыву, где господствующими религиями были шаманизм и буддизм. Таким образом буддизм оказался в России традиционной религией трёх народов — бурят, калмыков и тывинцев. Все эти народы исповедуют тибетский буддизм.

Русские начали обращаться к буддизму в конце XIX в. Почву для появления первых русских буддистов подготовил зарождавшийся интерес научных кругов к Востоку вообще и к буддизму в частности. Этот интерес отчасти был инициирован задачами православной миссии и политическими интересами России на Востоке. Развивалось изучение санскрита и тибетского языка, публиковались буддийские тексты. Первый тибетско-русский словарь Я. Шмидта был издан в Санкт-Петербурге в 1843 г. Барон Шиллинг фон Канштадт в результате путешествий в Бурятию в 30-х гг. XIX в. привёз значительную коллекцию тибетских и монгольских рукописей. Русские путешественники достигли Тибета (Пржевальский, Козлов). Буддолог Ф. Щербатской встречался с далай-ламой. Трудami и попечением бурята

Агвана Лобсан Доржиева (1853—1938), после пребывания в Тибете приехавшего в Россию в 1898 г. и представленного императору Николаю II, в 1915 г. открылся буддийский храм в Петрограде, первый в Европе. Его строительство заняло несколько лет, причём было преодолено сильное сопротивление православной церкви. Храм строился на деньги далай-ламы, самого Агвана Доржиева и пожертвования бурят и калмыков. В самом Петрограде к этому времени насчитывалось около 200 буддистов, среди которых были и русские. Одним из лам в храме был латыш Теннисон.

В первые годы после революции новая власть поддержала «обновленцев», сторонников Доржиева, эту власть признававших. Но в 30-е гг. Доржиев, как и другие буддисты, подвергся преследованиям, был арестован в ноябре 1937 г. и в январе 1938 г. умер в тюрьме города Улан-Удэ. Тогда же множество лам было арестовано, а монастыри закрыты и разорены. Петербургский храм был разгромлен и закрыт в 1938 г. Официально буддизм прекратил свое существование к 1940 г.

В 1946 г. в соответствии с новой, более терпимой по отношению к религии политикой Сталина власти разрешили бурятам-буддистам исповедовать свою веру. Организационная структура централизованного управления жизнью буддистов на территории СССР возникла в 1946 г., когда в Улан-Удэ состоялся собор ламаистского духовенства. Собор избрал Центральное Духовное управление буддистов (ЦДУБ СССР) и принял «Положение о буддийском духовенстве (ламстве) в СССР». Тогда же были открыты два храма в Забайкалье. До начала перестройки буддизм был разрешен только в Бурятии.

В 60—70-е гг. зарождается процесс приобщения русских и других европейцев к буддизму, процесс, который и является темой данной статьи. В европейской части России интерес к буддизму, возникший перед революцией среди русской интеллигенции, полностью не угас. К началу 60-х гг., на волне нового общеевропейского интереса к Востоку вообще и к буддизму в частности, в России появляются русские буддисты. Их почвой были труды нескольких поколений российских буддологов, их собственное внутреннее вопрошание и встреча с подлинными буддийскими учителями, первым из которых был Бидия Дандарон. Своеобразную и даже уникальную роль в распространении буддизма сыграла академическая буддология. Из среды учёных выходили первые русские буддисты, а академические и буддологические издания стали настольными книгами членов буддистских кружков.

Когда с конца 60-х гг. в книжных магазинах стали всё чаще появляться общедоступные книги по восточной духовности (т. е. не требующие для понимания многолетней специальной подготовки), для многих они оказались настоящим открытием ранее не известного им духовного мира. В удушливой общественно-политической атмосфере тех лет эти книги глотались как свежий воздух. Кроме книг академических изданий, хорошо и увлекательно написанных, появились рукопис-

ные переводы, например, Судзуки о дзен, книги Гурджиева, книги о суфизме и многие другие. Они читались, переписывались, давались на одну ночь. Формировались частные библиотеки из таких книг, появлялись квартиры, где собирались открыватели новых пространств: Индия, Китай, Тибет, Япония, мусульманские страны, Латинская Америка, монахи, шаманы, целители. Христианство в этой среде проявлялось в виде своей самой «эзотерической» практики «умной молитвы». Причём христианство приобреталось уже иначе: оно было тем, что завоёвывалось самостоятельно, а не получено в результате воспитания.

Со временем, главным образом в научной среде, сложился своеобразный «восточный круг», где большой популярностью пользовались книги по философии и мистике от исламского мира (суфизм), до Дальнего Востока (дзен-буддизм) и Латинской Америки (Борхес, позднее Кастанеда). Некоторым симптомом таких исканий можно считать ходившую в рукописи книгу «Роза мира» Даниила Андреева, сына известного писателя начала века Леонида Андреева, где предлагалась некая моральная инстанция из представителей всех религий для предотвращения тирании и мировых войн.

Заметную роль в этой среде играли идеи Николая и Елены Рерих, которые породили «рериховское движение». Оно косвенно содействовало распространению буддизма, поскольку говорило на языке родственном языку буддийского учения. Были рерихианцы, называвшие себя буддистами.

Зарождавшееся «восточное» движение было деформировано политическим режимом, иначе оно могло бы получить значительно большее распространение. Движение выработало свой язык, и это был язык значительно большей терпимости, чем было принято в обществе. Результатом этого движения было знакомство, часто основательное и продуманное, с самыми разными духовными традициями, разрыв с позитивистским и морализаторским языком, и, наконец, более свежее переживание своей собственной культурной традиции. Когда это стало возможно, всё это превратилось в общины, издательства, клубы.

В середине 60-х гг. в Ленинграде (а также в Москве и, по-видимому, в других городах) сложилась небольшая, но очень деятельная социальная среда молодежи и интеллигенции, в которой особенно интенсивно стояли вопросы религиозного и философского порядка, духовного пути. Общение было чрезвычайно активным и заинтересованным. Оно поддерживалось в том числе и тем фактом, что литературы по этим вопросам было мало, она была редкой, часто в виде рукописей и фотокопий. Ею обменивались, а также делились мнениями о прочитанном и обдуманном. В этой среде циркулировали книги по эзотерическим учениям в христианстве, исламе, индуизме, буддизме, шаманизме и т. п. Существенную роль в этой среде играли студенты Восточного факультета ЛГУ и учёные-востоковеды.

В 1965 г. двое молодых людей А. И. Железнов (1940—1996) и Ю. А. Алексеев (1940—1983), оба выпускники биофака ЛГУ, отправляются на Памир в Таджикистан с целью нелегально пробраться в Индию и заниматься йогой. Попытка эта не удалась, а Железнов, узнав, что и в России есть буддийские монастыри, отправляется в Улан-Удэ. Там он встречается с Бидией Дандаровичем Дандароном (1914—1974). Дандарон оказался именно тем учителем, которого они искали. Через год Железнов получает посвящение. С этого момента начинается буддийское религиозное движение среди русских, точнее среди европейцев, принадлежащих небуддийскому культурному региону.

Дандарон — главная фигура этого движения. Его отец был ламой, соратником Сандана Цыденова, реформатора буддийской религиозной жизни и лидера балагатского движения. Сандан Цыденов определил Дандарона как перевоплощение одного известного настоятеля монастыря в Тибете. Основам буддизма он учился у лам, закончил школу в Кяхте, но, вследствие своего большого авторитета в Бурятии и связанными с этим проблемами с властями, был вынужден уехать из Бурятии и поступить в Ленинградский институт авиаприборостроения. В 1937 г. последовал первый арест. В лагере он знакомится со многими выдающимися людьми, среди которых есть и ламы. Он продолжает с ними свое буддийское образование и в то же время изучает европейскую философию. После первого ареста в 1946 г. последовал второй. В общей сложности Дандарон провёл в тюрьмах около 20 лет. В лагерях и оформилась его концепция буддизма, которую он назвал необуддизмом. Его идеей был синтез буддийского учения реформированной Цыденовым школы гэлуг (при свободном заимствовании идей и практик из других школ тибетского буддизма) с современной европейской философией и наукой, иначе говоря, задачей было изложить буддийское учение на языке, понятном европейцу.

Постепенно вокруг Дандарона сформировалась община, в которую прямо или опосредованно входило несколько десятков человек из Петербурга, Москвы, Тарту, Вильнюса. Некоторые из его учеников работали в Восточном отделе Музея истории религии и атеизма (в Казанском соборе), где собрана богатейшая коллекция буддийских древностей. Сотрудники музея регулярно ездили в Бурятию в археологические экспедиции. В 1972 г. по сфабрикованному обвинению Б. Дандарон был арестован, вместе с ним были арестованы А. Железнов и Ю. Лавров из Улан-Удэ, В. М. Монтлевич из Ленинграда, Д. Буткус из Вильнюса. Всех четверых помещают на несколько месяцев в психиатрическую больницу, а самого Дандарона приговаривают к 5 годам лишения свободы. В 1974 г. Дандарон умирает в лагере в возрасте 60 лет.

Среди так или иначе привлекавшихся по делу Дандарона было несколько известных учёных: О. Ф. Волкова, А. М. Пятигорский, Ю. М. Парфионович (московский Институт востоковедения АН СССР), Л. Э. Мялль (преподаватель Восточного

кабинета Тартуского университета в Эстонии), Б. И. Кузнецов (преподаватель Восточного факультета ЛГУ, тибетолог), В. И. Рудой (сотрудник ЛО Института востоковедения).

К концу 70-х гг. заметную роль среди русских буддистов играет А. А. Терентьев. Андрей Терентьев поступил на философский факультет ЛГУ в 1970 г. На 2-м курсе он создал студенческое общество по изучению восточной философии, прежде всего индийской и китайской. В качестве руководителя общества был приглашен В. И. Рудой из Института востоковедения. Из этого семинара, который просуществовал несколько лет, вышло несколько известных востоковедов. Например, Е. А. Торчинов, который закончил китайское отделение Восточного факультета ЛГУ и в настоящее время заведует кафедрой философии и культурологии Востока на философском факультете ЛГУ. Кроме того, он является создателем петербургского филиала международного буддийского общества «Фо Гуан» (общественная буддийская организация, ориентирующаяся на традицию китайского буддизма). Семинар посещала также ныне известная в православных кругах Т. Горичева. Несколько лет занятий восточной философией определили интересы Терентьева, и ему удалось после окончания университета поступить на работу в Музей истории религии и атеизма, в Восточный отдел. Там он впервые узнал, что в России есть буддийские монастыри. В 1978 г. в бурятской экспедиции после настойчивых поисков он встретился в Курорте Дарасун в Агинском Бурятском национальном округе с ламой Жимба Жамцо, который после испытания принял его как ученика.

Такие случаи не были единичными, несмотря на то, что путешествия в Бурятию «к учителям» стоили недешево. А. Терентьев отмечает тот факт, что у бурятских лам того времени практически не было учеников-бурят: бурятская молодежь не интересовалась буддизмом.

Распространению буддизма способствовала и официальная буддийская организация ЦДУБ СССР (Центральное Духовное управление буддистов СССР), которая использовалась властями в целях пропаганды советской политики, но при этом по необходимости принимала иностранные делегации буддистов, которые получали возможность проповедовать в двух существующих дацанах на территории Бурятии. Тибетский монах Бакула Римпоче, одно время посол Индии в Монголии, приезжал в СССР с 1968 г. Кроме разрешённых проповедей, он тайно встречается с буддийскими группами в Москве, Санкт-Петербурге, Прибалтике. В 1989 г. после возвращения буддистам петербургского дацана именно Бакула Римпоче проводит там первую службу. Таким образом мало-помалу восстанавливаются связи российских буддистов с мировым буддийским сообществом.

Если до реформ Горбачева случаи обращения к буддизму были достаточно редки, хотя и в личном плане вполне серьезны, то с началом реформ и с открыти-

ем границ, когда в Россию среди множества других проповедников поехали буддийские учителя самых разных школ и направлений, такого рода обращения становятся более массовыми. Несколько десятков русских буддистов стали по меньшей мере несколькими тысячами.

В 1985 г. американец, буддийский монах Алан Уоллас с удивлением обнаруживает в Москве сложившуюся и сравнительно подготовленную буддийскую среду.

В 1987 г. в Москву и Санкт-Петербург приезжает личный переводчик далай-ламы американец Александр Берзин. Его проповеди производят впечатление и вдохновляют.

В 1988 г. создается Ленинградское общество буддистов (ныне Санкт-Петербургский союз буддистов) с целью возвращения дацана на Приморском проспекте, 91 в Санкт-Петербурге. В это общество вошли русские, уже вовлечённые к этому времени в ту или иную буддийскую практику. Общество получило поддержку от Святослава Рериха, чьё обращение к М. Горбачёву с просьбой вернуть дацан верующим сыграло определённую роль. Возвращённый дацан освящает Бакула Римпоче.

Что представляют из себя последователи буддизма в России?

Русские буддисты в своём большинстве — люди с высшим или незаконченным высшим образованием, близкие к академической среде, с высокими интеллектуальными интересами и часто с широким кругозором, выходящим за пределы чисто религиозные. У них нет политических и национальных пристрастий и они более соответствуют универсальному характеру буддизма. Именно европейские буддисты быстрее находят контакт и взаимопонимание с тибетскими и европейскими учителями, чем те, кто понимают буддизм как свою «этническую» религию. Во всяком случае об этом свидетельствуют конфликты в петербургском дацане.

Поскольку в России до настоящего времени отсутствует возможность получить правильное и полноценное буддийское образование, то обучение русских буддистов осуществляется индивидуально, часто достаточно стихийно, в зависимости от приезда учителей.

После визита в 1991 г. и поездки по России далай-ламы налаживаются связи с тибетской эмиграцией в Индии, Европе и США. Начинаются поездки русских буддистов в Индию, Дхарамсалу, резиденцию далай-ламы, в Непал и другие страны в поисках учителей. Сами тибетцы регулярно приезжают для проповеди и наставлений. Далай-лама имеет своего официального представителя в Москве.

Уже 6 лет живет в Петербурге геше Чжамьян Кьенце. Несколько лет он учил в дацане, но после конфликта с его руководством стал преподавать на частных квартирах, в учебном центре Санкт-Петербургского союза буддистов. В очередной раз европейские буддисты оказываются более открытыми, более ценящими содержательную сторону религиозной жизни.

Если вначале школа гэлуг была чуть ли не единственной школой, представленной в России, то теперь благодаря новым контактам, представлены все основные тибетские школы.

В 1989 г. в Россию впервые как проповедник приезжает датский лама Оле Нидал, ныне один из самых известных и деятельных проповедников буддизма в ареале европейской культуры.

К настоящему времени в нескольких десятках крупных городов России имеются буддийские общины: от Владивостока и Иркутска до Новосибирска, Екатеринбурга и Ульяновска до Москвы и Петербурга.

Тибетский буддизм — наиболее укоренённая форма буддизма в России. Тибетский буддизм в России представлен многими десятками небольших общин практически всех его школ. Общины в большинстве случаев образовывались после контакта с учителями той или иной школы и той или иной линии преемственности самого учителя. Наиболее надёжно представлена, может быть, школа гэлуг, благодаря связям с Бурятией и гэлугпинскими монастырями в Индии, а также авторитету далай-ламы, главе школы гэлуг. В Москве и Петербурге постоянно проживают авторитетные учителя-тибетцы, дающие учение этой школы. Но наиболее организационно оформленная — это ассоциация общин школы карма-кагью Оле Нидала. В России Оле Нидал основал 73 центра карма-кагью, со штаб-квартирой в Петербурге, который возглавляет его представитель Александр Койбагаров. На ритриты собираются до 1,5 тысячи членов. Она отчётливо выделяется на фоне других общин, не столь многочисленных и организационно аморфных. Есть общины ньингма — небольшие, зато одни из самых динамичных. Наиболее слабо представлена школа сакья, но она и в самом Тибете — самая немногочисленная.

Традиционно монашество во всех школах тибетского буддизма обеспечивает надёжность передачи учения. Но духовный наставник в любой школе может и не быть монахом (Оле Нидал — женат).

У российского буддиста оказывается три авторитетных инстанции знакомства с учением: Бурятия, непосредственно тибетцы во главе с далай-ламой, учителя европейцы и американцы. Назовем наиболее известные и авторитетные.

1. *Школа гэлуг.* Все существующие дацаны в Бурятии, Калмыкии и Тыве принадлежат школе гэлуг.

Школа гэлуг — наиболее поздняя, сложившаяся к XV в. Она возникла как результат реформ ламы Цонкапы (1357—1419). Его главный трактат «Большое руководство к этапам пробуждения» до сих пор подробно и тщательно изучается как монахами, так и мирянами. В гэлуг разработана обширная многолетняя образовательная программа и система учёных степеней учителей. Далай-лама — глава всех буддистов Тибета — принадлежит именно к этой школе. Большинство российских (и русских) буддистов принадлежат к этой школе.

а) Московский буддийский центр ламы Цонкапы. Его духовным наставником в 1993—2001 гг. был представитель далай-ламы в Москве, директор Тибетского культурного центра геше Джампа Тинлей. При нем имеется центр «Манджушри», главная задача которого — ведение просветительской работы, пропаганда буддийских принципов, переводы и издания буддийских текстов. В результате многочисленных путешествий геше по России им созданы буддистские центры во многих городах (Омске, Иркутске, Екатеринбурге и др.). Московский центр объединяет около 150 человек.

б) «Досточтимый лама Цонкапа». Эта петербургская община организована вокруг тибетского учителя Чжамьяна Кьенце. Он имеет титул геше-лхарамбы, высший в тибетской учёной иерархии. Он родился в Тибете, стал монахом в возрасте 10 лет, изучал философию в монастыре Гоман Дрепунг, одном из главных гэлугпинских монастырей. В 1959 г. после вторжения китайской армии бежал в Индию. В Петербург геше приехал в 1993 г., жил в дацане, где преподавал послушникам, приехавшим из Бурятии. В 1996 г. в дацане сложилась невыносимая для него обстановка. Собираясь вначале вернуться в Индию, геше принял приглашение своих учеников-мирян остаться в Петербурге и учить на частной квартире, что он и делает до настоящего времени.

Таким образом, организация «Досточтимый лама Цонкапа» — единственная в своём роде в Европейской России, благодаря постоянному присутствию учителя такого редкого достоинства. Хотя он говорит только по-тибетски, в организации имеется переводчик — Р. Н. Крапивина, учёный-тибетолог.

Собрания проводятся два раза в неделю, собирается по 30—40 человек. Геше читает лекцию в течение часа по программе, рассчитанной на несколько лет, после чего отвечает на вопросы. Социальный состав участников — в основном из образованных кругов.

с) Ело-центр. Община, которая объединяет буддистов-мирян, практикующих в традиции гэлуг. Находится под духовным руководством учителя Еше Лодоя Ринпоче.

Известный тибетский наставник посетил Санкт-Петербург летом 1997 г., по приглашению настоятеля дацана. Являясь признанным четвёртым перерождением буддийского йогина Ело Тулку, Еше Лодой Ринпоче имеет высшую в тибетской традиции учёную степень геше лхарамбы. На протяжении ряда лет передаёт посвящение и наставление к выполнению буддийских практик во многих городах России. Принял российское гражданство.

Центр поддерживает постоянную связь с бурятскими ламами и тибетскими учителями. В практике сочетает как учение сутры, так и учение тантры, в соответствии с принципами Досточтимого ламы Цонкапы, реформатора тибетского буддизма. Совместные тантрические ритуалы проводят согласно тибетскому и монгольскому календарю, арендуя помещение или на частной квартире. В практиках

принимают участие люди, получившие соответствующее посвящение. По большим буддийским праздникам община проводит хуралы (службы), на которых присутствует до 70 человек.

Костяк общины — 15 человек, в неё входят как русские, так и буряты. Одна из целей центра — издание буддийской литературы.

d) Дандароновцы. Так или иначе связан с гэлуг и круг людей, называющих себя дандароновцами (в Бурятии, правда, есть группа бурят-дандароновцев, причисляющая себя к школе ньингма), учениками Бидии Дандарона. Но это не гэлуг, это школа Дандарона, состоящая в основном из русских, часть которых проживает в Бурятии. Их численность неизвестна, но по некоторым оценкам их более 100 человек. В октябре 1999 г. они открыли свой сайт в Интернете. Значительная часть текстов подписана В. М. Монтлевицем, самым старым из ныне живущих учеников Дандарона, чей мощный темперамент и независимый характер отразился на его учениках. Тексты поражают своим напором, энергией и почти мессианской тональностью. Патриотизм, любовь к родине объявляются нормой. Русская атмосфера — это атмосфера православия, без которого не выжить ни исламу, ни буддизму, ни иудаизму. Буддизм — не религия, а учение, где нет ни бога, ни души. Буддист должен знать все основные направления буддийского учения и быть открытым к разным течениям, и к дзен, и к тхераваде. Ими вводится новое понятие нетройственности — Шуньяты (пустоты), Ясного Света и Сознания. Их называют дандароновцами, но они сами не считают, что представляют собой нечто большее, чем компанию друзей. Дандароновцы издают альманах «Гаруда». Там печатались статьи Дандарона, а также статьи, посвящённые дзогчену, бон, учительные тексты.

Наиболее известный из дандароновцев В. М. Монтлевич закончил Политехнический институт и Академию художеств в Ленинграде и работал в Восточном отделе Музея истории религии и атеизма (Казанский собор). Он стал буддистом ещё до знакомства с Дандароном и считает важным составляющим своей позиции то, что он называет «русским академизмом», подразумевая под этим термином порядочность и доброкачественность работы мысли.

Отношение к дандароновцам других буддистов, в том числе и в Бурятии, уважительное, но дистанцированное. Если А. Терентьев, издатель журнала «Буддизм России» и секретарь «Союза буддистов Санкт-Петербурга», больше ориентируется на собственно тибетский буддизм в тибетской диаспоре в Индии, то В. Монтлевич ориентируется больше на Бурятию и считает, что будущее буддизма в России связано именно с ней, поскольку там есть монастыри, где со временем будет налажено правильное образование, которое только и может обеспечить аутентичность буддизма практикующего. Долгое время дандароновцы были единственной независимой буддийской группой в Европейской России.

* * *

II. *Школа ньингма*, что значит «древняя», — самая ранняя тибетская школа, восходит к Падмасамбхаве, первому известному проповеднику буддизма в Тибете. «Буддийский центр Падмасамбхавы» школы ньингма был основан в Петербурге Александром Куликом после его посещения буддийского семинара в Подмошье, в посёлке Лесные Поляны, что под Подольском. В семинаре участвовало около 200 человек. Его проводили тибетские учителя Кэнчен Палден Шераб Рипоче и его брат Кэнпо Цеванг Донгъял Ринпоче. Они оба получили образование в Тибете, жили в Индии и Непале, а в начале 80-х гг. были приглашены в Европу и США главой школы ньингма Дучжом Ринпоче и стали настоятелями буддийских центров. После смерти главы школы они основали буддийский центр Падмасамбхавы в Нью-Йорке. В 1991 г. в Москве они основали центр с таким же названием. Братья проводили семинары в Москве и Петербурге, где и познакомились члены группы А. Кулика. Кроме этих двух братьев приезжали и другие тибетские учителя той же школы. Главным инициатором их приглашения и отчасти спонсором был известный рок-музыкант Борис Гребенщиков.

В монастыре школы ньингма Канинг Шедруп Линг в Катманду в Непале каждую осень проводится месячный семинар для европейцев, его постоянными участниками бывают и русские.

III. *Школа карма-кагью*. Общины этой школы основаны ламой из Дании Оле Нидалом. Впервые в Россию Оле Нидала пригласил Владимир Хензель, который побывал на лекции Оле Нидала в Берлине в 1989 г. и пригласил его в Петербург, где представил ему группу профессоров-буддологов, группу дандароновцев и группу Федько на частных квартирах. Если в первый свой приезд Оле приобрел всего несколько учеников, то сейчас у его ассоциации небольшое, но хорошо оборудованное помещение, где каждый день проводятся медитации. Руководит медитациями Александр Койбагаров, президент Российской ассоциации центров карма-кагью. Петербургский центр зарегистрирован в 1991 г. под названием «Буддийский центр Алмазного пути школы карма-кагью».

Учение карма-кагью — это ваджраяна, что в переводе означает «алмазный путь». Она включает в себя письменные тексты, устную передачу от учителя к ученику и бессловесную передачу, т. е. передачу от сознания к сознанию, когда сознание ученика отождествляется с сознанием учителя. Как объясняют его последователи, школа карма-кагью — это школа быстрого пути, когда акцент делается на непосредственный опыт.

Оле Нидала критикуют за чрезмерно жёсткое руководство — поначалу он запрещал своим ученикам даже посещать других учителей, теперь — только практиковать другие школы, за упрощение буддийского учения, за практику ритуалов, к которым в буддизме допускаются только очень подготовленные ученики. Време-

нами его проповеди напоминают проповеди американских протестантов, которых в начале 90-х гг. было десятки в Петербурге. Но дружественная атмосфера в центре, искренняя приязнь людей друг к другу, простота обращения Оле и его выразительный язык, полный юмора, привлекают к нему многих, кто, в противном случае, может быть, остался бы в неведении, что можно жить иначе. Например, многие отказываются от наркотиков и алкоголя. Яркий пример успехов проповеди Оле Нидала — целое подразделение ОМОНа в Петербурге остается учениками Оле Нидала, несмотря на недовольство милицейского начальства.

IV. *Школа сакья*. Самая немногочисленная тибетская школа. В 1995 г. по приглашению петербургского дацана и по инициативе Р. Н. Крапивиной в Россию приехал глава школы сакья Трезин с четырьмя монахами. Они посетили Москву, Санкт-Петербург, Бурятию и Калмыкию. Создан московский центр сакья, объединяющий около 20 человек, а также центр в Калмыкии.

V. а) *Римей*. Движение римей возникло в Тибете во второй половине XIX в. среди представителей школ кагью, ньингма и сакья. Его задачей было открыть свои традиции другим школам, при этом сохраняя принадлежность своей школе.

В середине 80-х гг. Виталий Федько, родом из Осетии, получивший православное воспитание, певший одно время в церковном хоре, в какой-то критический момент своей жизни обратился к буддизму в поисках ответа, которого не нашёл в церкви. В 1982 г. он закончил Ленинградскую консерваторию, преподавал в музыкальном училище при консерватории и ездил в музыкально-фольклорные экспедиции, где столкнулся с традиционной культурой многих народов России и увидел, как он утверждает, их существенное родство. Когда группа актёров обратилась к нему с просьбой поставить спектакль по пьесе одного европейского автора, он предложил им пройти через практику медитации, не упоминая ни о какой её связи с буддизмом. Результат получился неожиданный: у актёров, по их словам, «открылись голоса», они сумели сказать то, чего раньше не могли. Группа стала собираться регулярно. При первой же возможности поездки на Запад один из членов группы попал на выступление датского проповедника ламы Оле Нидала. В 1989 г. Федько пригласил его в Петербург, и Нидал основал здесь свои первые группы. В течение более чем двух лет Федько руководил этими общинами. Самый известный в России рок-музыкант Борис Гребенщиков, уже давно интересовавшийся буддизмом, был какое-то время связан с этими общинами, но впоследствии отошёл от них. Его учителем стал Чоки Ньинма Ринпоче, сторонник движения римей из Непала.

В. Федько, разочаровавшись в Оле Нидале и определив его позицию как слишком жёсткую, а учение — упрощённым, ушел из общины и создал Ассоциа-

цию римей Санкт-Петербурга. Ассоциация была создана по совету учителя из Непала Чечу Ринпоче школы кагью, который сказал Федько, что «римей — противоядие от любой ограниченности».

Члены ассоциации не считают себя общиной и принципиально не регистрируются. Единственная практика, которую проводит ассоциация, — это регулярные совместные медитации.

Члены ассоциации — это артистическая среда, а сам В. Федько является владельцем и продюсером киностудии «Корона-фильм» и снимает фильмы, в том числе и на религиозные и фольклорные темы.

б) *Группа ламы Дени*. К движению римей принадлежит также небольшая группа, основанная ламой Дени Тендрупом, французом, основавшим известный во Франции Институт Карма Линг.

Лама Дени принадлежит школе шангпа-кагью, которая близка карма-кагью. Впервые он приехал в Россию в 1994 г. по приглашению общины карма-кагью Оле Нидала при содействии француженки Анни Жиро, его ученицы, несколько лет прожившей в Санкт-Петербурге и много содействовавшей приезду учителей. Она также переводила на русский язык его выступления.

В 1994 г. помещение для проповеди было предоставлено городской администрацией г. Всеволожска, расположенного в 10 км от Петербурга. Во Всеволожске образовалась община, состоявшая в основном из врачей, но она вскоре распалась. Более успешно прошел 10-дневный ритрит в одном из дворцовых помещений Ораниенбаума, пригорода Петербурга, в 1996 г., в котором приняло участие около 40 человек.

Кроме того, лама Дени несколько раз выступал в Санкт-Петербургском государственном университете на философском факультете по приглашению Е. А. Торчинова, заведующего кафедрой философии и культурологии народов Востока.

Группа ламы Дени состоит в основном из людей с техническим образованием, пришедших к буддизму разными путями, в том числе под воздействием достаточно многочисленных одно время «учителей» и целителей, самым известным из которых был Кашпировский. В Петербурге популярным был В. В. Антонов, автор нескольких книг по методам, как он сам пишет, «духовного развития человека». Он читал лекции на эту тему, создал свою школу со своим учением, для которого он «взял лучшее из всего хорошего в духовной истории человечества».

Отношение к самому буддизму в группе достаточно разнообразное. Один из членов группы — Сергей, машинист тепловоза, ценит буддизм за то, что он не является религией, а есть путь избавления от религиозности, то есть от веры в потустороннее, и от суеверий. Группа собирается раз в неделю по субботам и проводит

медитацию в течение часа по текстам школы ламы Дени. Их связывает между собой прежде всего интерес к духовному пути и уважение к ламе Дени.

Проповеди ламы Дени не получили существенного отклика в России, несмотря на то, что он хорошо известен и пользуется всеобщим уважением в силу своей серьёзности и образованности.

VI. *Дзогчен*. Дзогчен — это практика и учение, её обосновывающее, представленные во всех школах тибетского буддизма. Усилиями великого наставника Намкай Норбу Римпоче (тибетца, в 60-е гг. переселившегося в Италию и преподающего в Неаполитанском университете) учение получило распространение по всему миру. Некоторые последователи дзогчена считают его самостоятельной школой. Принципиально новым стало создание общин дзогчен. Новым, поскольку дзогчен до второй половины XX в. не была отдельной школой, а методом, практикой, существовавшими в разных школах. Основатель этих общин Намкай Норбу считает, что в них могут входить представители любых религий и даже атеисты.

В 1991 г. Намкай Норбу прислал своего ученика Фабио в Россию читать лекции по янтра-йоге. Летом 1992 г., по приглашению В. М. Монтлевича, сам Намкай Норбу посетил Петербург. В одной из школ в Сосновой Поляне был проведён недельный ритрит, в котором приняли участие около 200 человек.

Группой участников этого ритрита, после отъезда Намкай Норбу, была создана Санкт-Петербургская дзогчен-община «Сангъелинг», поскольку каждой дзогчен-общине даётся своё имя. Впрочем, в мэрии, в 1993 г., она была зарегистрирована как «Культурная ассоциация дзогчен-община». С целью регистрации были выбраны «руководители» общины. Хотя ни председателей, ни руководителей в общине нет, как нет и иерархической организационной структуры. Управление ассоциацией осуществляет ганчи: совет из нескольких человек, избранных на общем собрании. Срок пребывания в ганчи ограничен тремя годами.

Ядро дзогчен-общины 70 человек. Многие из тех, кто составляет это ядро, ранее получили передачу от разных учителей.

Дзогчен-общины имеются в Улан-Удэ, Иркутске, Владивостоке, Харькове, Киеве, Одессе и Краснодаре. Всероссийский центр находится в Подмоскowie, под Павловским Посадом, куда все последователи учения стремятся попасть хотя бы раз в год на ритрит.

Дзогчен в переводе означает «великое совершенство». Если тантризм идёт путём преображения психических и тонких энергий для выхода из колеса бесконечных перерождений, исходя из представления, что каждый человек имеет природу будды, то дзогчен утверждает, что мы уже совершенны. Идейная основа дзогчен заключена в учении об Изначальном состоянии бытия, которое совершен-

но само по себе, т. е. природа человека — совершенна. Задача учителя — ввести ученика в это Изначальное состояние, которое характеризуется недвойственностью, т. е. неразличением «я» и мира.

Принципиально новым явлением стало появление общин и распространение идей нетибетской традиции. Если тибетский буддизм через Бурятию и Калмыкию, академическую буддологию имел корни в России, то китайский или японский буддизм таких корней не имел. Тем не менее в 60-е гг. в США стала известна в интеллектуальных кругах книга профессора Судзуки о дзен-буддизме, появились романы Сэлинджера и Керуака. В 70-е гг. интерес к дальневосточному буддизму проникает с Запада в Россию. Роман и новеллы Сэлинджера были переведены на русский и опубликованы в «Новом мире» при Твардовском. Вышла ставшая очень популярной книга Е. Завадской «Восток на Западе» о влиянии дзен на Ван-Гога, Сэлинджера, Г. Малера. Появились книги по китайскому буддизму. Обозначился большой интерес к китайской и японской поэзии и живописи. Дзен и чань вошли в моду в среде интеллигенции крупных городов. Интерес был, конечно, прежде всего интеллектуальный, но сама возможность мыслить и видеть таким образом поражала. Никаких учителей быть не могло, но почва была подготовлена. Учителя появились после перестройки. И появились общины китайского чань, японского дзен, корейской и вьетнамской традиции.

Меньшее распространение получила тхеравада, но и у этого течения появились свои устойчивые группы сторонников, установившие постоянные связи с Цейлоном и Бирмой (например, с конца 90-х гг. в Набережных Челнах существует община тхеравады, создание которой было инициировано бирманцами). Появлялись общины и в Петербурге. В середине 90-х гг. две женщины из Петербурга стали монахинями в тхеравадинских монастырях — одна в Бирме, другая — в Англии.

Попадая в европейскую культурную среду, буддизм с неизбежностью приобретает новые черты. Во-первых, поскольку буддизм среди русских «европейцев» охватывает по меньшей мере тысячи людей в возрасте в среднем около 30—40 лет, то противоречия между старыми «этническими» буддистами и молодыми «европейцами» почти неизбежны. В той мере, в какой буддизм является универсальным учением, а не этнической религией тибетцев, бурят или калмыков, черты, вносимые в него «европейцами», более существенны для будущего европейского буддизма, чем ссылка на иногда слишком узко понимаемую традицию. Эти черты — прежде всего открытость к нескольким традициям, а не только к своей. Поэтому бывают случаи безболезненного перехода из одной общины в другую.

Во-вторых, постоянная необходимость переводить язык буддийских понятий на язык европейских и наоборот и существенные трудности, связанные с таким

переводом, мобилизуют творческие возможности русского буддиста и побуждают его к новым формулам.

В-третьих, это отчётливо выраженный интерес к более быстрым путям духовного совершенствования, которые обещают тантра и дзогчен.

В России существуют две основных формы бытования буддизма: традиционная форма организации религиозной жизни, главным образом в Бурятии и Калмыкии, центром которой являются монастыри, и предполагающая многолетнее образование под руководством учителя со строгой дисциплиной ученика по отношению к учителю, как это происходит в монастырях. В России это монастыри школы гэлуг. Другая форма организации религиозной жизни — новая для буддизма — представлена небольшими общинами разных школ, направляемых приезжими учителями, иногда монахами, иногда нет. Эти группы не связаны с монашеством, не строги в отношении требования многолетней медитативной практики как условия продвижения по пути. Редкие наезды учителей делают невозможным строгое подчинение ему ученика. К тому же члены таких групп бывают часто неустойчивы в своих религиозных интересах.

Эти вновь возникшие буддийские группы, состоящие в основном из русских, часто подвергаются критике со стороны последователей традиционно понимаемого буддизма, которые считают эту новую форму поверхностной, примитивной, несерьёзной, а иногда и вовсе не считают членов этих групп буддистами.

Тем не менее этот новый «секулярный» буддизм быстро распространяется в России и делает достоянием все более широкого круга основные элементы буддийского учения.

Буддизм русских находится в стадии становления, его внятные формы ещё не сложились. А интерес к нему очевиден, судя по тем сотням людей, в заметной своей части не принадлежащих ни к каким общинам и школам, которые собираются на лекции и проповеди приезжих учителей.

Примечательно, что центром русского буддизма исторически является не Москва, а Петербург. Российская буддология началась в Петербурге и к началу XX в. оказалась одной из лучших академических школ в Европе. В Институте востоковедения хранится уникальное собрание древних буддийских рукописей. На Восточном факультете ЛГУ трудно было обойтись даже в самые тяжёлые времена без хотя бы символического преподавания буддизма. В Музее истории религии и атеизма, в его Восточном отделе, работало какое-то время хотя бы несколько человек, чьи духовные и интеллектуальные интересы ничего общего с атеизмом не имели. Многие из самых известных учеников Дандарона были из Ленинграда. Оказалось, что именно в Петербурге — самая давняя буддийская традиция. Два наиболее квалифицированных буддийских журнала — «Буддизм России» (главный редактор А. А. Терентьев) и «Гаруда» (главный редактор В. М. Монтлевич) —

издаются в Петербурге. В этом же городе находится всероссийская штаб-квартира Международной ассоциации школы карма-кагью Оле Нидала. В Петербурге в два раза больше буддийских общин, чем в Москве, по списку, представленному в журнале «Буддизм России». До 2000 г. в европейской России (за исключением Калмыкии) есть только один буддистский храм — в Петербурге (в 2000 г. начато строительство буддистского храма в Москве). Различные группировки все 90-е гг. боролись за обладание этим храмом. С 1998 г. он принадлежит Духовному управлению буддистов России (это одна из двух всероссийских организаций буддистов, возглавляемых бурятами и имеющих свой центр в Улан-Удэ). Сейчас петербургский дацан превратился в некий всероссийский Дхарма-центр, в котором поочередно выступают и проводят свои занятия представители всех школ и течений буддизма. Все это делает именно Петербург центром российского буддизма в его европейской части, а русский буддизм — буддизмом европейским.

По данным Европейского буддийского университета во Франции, Германии и Англии, европейских странах, где буддизм получил наибольшее распространение, буддистов насчитывается около 1,5 млн. Сколько их в России — подсчитать с уверенностью невозможно. В Петербурге, например, людей, которых можно в каком-то смысле назвать практикующими буддистами, едва ли более 600—800 человек, подавляющее большинство которых — европейцы. Но это люди сравнительно молодые, принадлежат к образованным слоям населения, это живая и динамичная среда, иными словами, со временем можно ждать появления новых форм буддийской религиозной жизни, которые будут иметь значение не только для буддистов. Обращение в буддизм звезд шоу-бизнеса (Рада, Линда), рок-музыки (Б. Гребенщиков, А. Скляр), театра (Р. Виктюк), политиков (бывший член Политбюро Александр Яковлев) стало заметным явлением общественно-культурной жизни¹. Тем более, что в массовом сознании буддизм представляется чем-то экзотическим, непонятым, загадочным и многообещающим, чреватым всякими чудесами. Хотя его и часто смешивают с индуизмом, рерихизмом и теософией.

Что же в такой христианской православной стране, как Россия, приводит к обращению к буддизму? Впрочем, аналогичный процесс уже давно идет в Европе и США. В Европе насчитывают около 1,5 млн буддистов. Французский исследователь Ф. Ленуар применительно к Франции выделяет следующие мотивировки такого обращения: 1) религиозный поиск, ведущий к отрицанию христианской традиции как чрезмерно авторитарной, догматичной, настаивающей больше на вере, чем на понимании; 2) большее место опыта и непосредственного контакта

¹ См.: Комсомольская правда. 1996. 17 февр.

с учителем, вызывающим доверие как человек, который делает то, что говорит; 3) высокая оценка роли тела и чувств, что привлекает также и христиан, желающих использовать некоторые буддийские практики, полностью оставаясь в рамках христианства («като-буддисты»); 4) связь с космосом, более бережное отношение к природе, определённый режим питания, вегетарианство; 5) понимание зла и страдания, конечной цели в терминах кармы и перерождения представляется более рациональным. И вообще буддизм более ориентирован на личный опыт, личный путь, а не на внешний авторитет, при том что авторитет учителя остается непререкаемым. В целом эти мотивировки приложимы и к российской ситуации, но стоит рассмотреть их российские модификации.

«Христианское учение — светлое, а в церкви — темно» — это слова русского буддиста около сорока лет, машиниста тепловоза, который в духовном поиске пришёл сначала в православную церковь, но остался неудовлетворённым и стал буддистом, поскольку, по его словам, «хотел уйти от религии». Буддизм не требует веры и позволяет остаться самим собой. В церкви навязывают такой язык, которым трудно овладеть без существенного насилия над собой и на котором трудно говорить о своих проблемах и своём опыте, не подвергаясь цензуре священника: он переводит эти проблемы на традиционный церковный язык, который снимает их, оставляя без ответа.

Если в христианском сознании преобладает представление об иерархии тела и души, при которой телу отводится второстепенная роль, к тому же соблазняющая и увлекающая на ложные пути, с почти неизбежным морализаторством и многочисленными запретами, то буддизм прославляет тело и эмоциональную жизнь. Его главный запрет — не причинять зла другому. Многое же предоставлено рассуждению и риску практикующего. «Оле выпустил нас на свободу», — говорит один из членов общины Оле Нидала, имея в виду отказ от морализаторства, жёстких моральных предписаний, право на моральную свободу при соблюдении заповеди «не причиняй зла другому». (Ср. формулу св. Августина: «Люби и делай что хочешь».) Т. е. не проступок — быть молодым и красивым.

Молодые (и не только) люди в духовном поиске и с вопросом о самих себе имеют в обществе уже сложившийся набор более или менее общепринятых ответов на свои вопросы, и те из них, которых эти ответы не устраивают, сталкиваясь с уже сложившейся буддийской средой, получают возможность радикального выхода за пределы существующего культурного языка. Этот выход они переживают как освобождение, как их собственное, а не полученное в наследство. Они получают новый язык, обещающий новую жизнь или жизнь по-новому.

Но если критика христианства и является одной из отрицательных мотивировок, направляющих в буддизм, она не является главной. Напротив, высокая оценка христианства и, прежде всего, православия, не менее часто встречающаяся

среди буддистов, говорит об обретении такой позиции, при которой всякая глубокая традиция оказывается ценной, даже если укоренена так или иначе в одной из них.

Поиск внутреннего освобождения — один из основных движущих мотивов, который приводит как к христианству, так и к буддизму. Их общей интуицией было представление о том, что существует подлинная, а не только видимая реальность, и существует путь к этой реальности. Грех или перерождения в самсаре являются препятствием на пути к ней. Тожественны ли эти реальности? Божественное ничто Мейстера Экхарта и буддийская пустота? Христианская и буддийская ортодоксия отвергают такое отождествление. И если каждая традиция идёт своим путем к освобождению, то всё же российские буддисты более открыты христианству, чем христиане — к ним.

Поскольку последние живут в стране, чья история так или иначе связана с православием, то они уже имеют какое-то представление о христианстве. Кроме того, буддисты в России тесно связаны с академической наукой, буддологией, в том смысле, что наука даёт им доступ к буддийским текстам, а их переводы и публикации требуют многолетней подготовки специалистов. К тому же их жизнь до обращения, их образование не могут никуда исчезнуть, а их страна остается их страной.

Буддисты в России представлены небольшими общинами, редко превышающими численностью несколько десятков человек, тем не менее их присутствие всё более заметно. И какое бы раздражение они порой ни вызывали у установленных религий, с ними придётся считаться.

НОВЫЕ РЕЛИГИОЗНЫЕ ДВИЖЕНИЯ — УГРОЗА ИЛИ НОРМА ЖИЗНИ?¹

С начала 90-х гг., с тех пор как граждане России получили религиозную свободу, проблема распространения нетрадиционной религиозности («тоталитарных сект», «деструктивных культов») стала постоянной темой повышенного общественного внимания. Пожалуй, все ведущие средства массовой информации уделяли немало места рассказам о вредоносной деятельности «тоталитарных сект», в первую очередь, иностранного происхождения. Особенно остро эта проблема воспринималась в середине 90-х гг. На прошедшей в 1995–1996 гг. серии федеральных и региональных выборов едва ли не каждый второй кандидат говорил о том, что именно он предпримет против тоталитарных сект и иностранных миссионеров. Епископат РПЦ и многие уважаемые представители православного духовенства постоянно декларируют борьбу с нетрадиционной религиозностью и тоталитарными сектами в качестве одной из основных задач своего служения. Нигде на Западе общественность не уделяет так много внимания этой теме. Что же в реальности происходит? Почему «тоталитарные секты» стали одной из злободневных проблем? Как говорится в старом советском анекдоте, «и это единственное, что Вас не устраивает в на шей стране?»

Мировоззренческая ситуация, сложившаяся в последние 15 лет, действительно даёт основание предполагать, что эти страхи имеют под собой какое-то основание. Распад атеистического коммунизма не привёл к возрождению не только всеобщей, но даже массовой православной религиозности (в данном случае я имею в виду приверженность православным догматам и церковную дисциплину). Не получили распространение и какие-либо иные догматические идеологии —

¹ Эта статья представляет собой итог исследований НРД в рамках проекта «Энциклопедия религиозной жизни России». Ранее были опубликованы следующие статьи, анализирующие секты и НРД в современной России: Филатов С. Современная Россия и секты // Иностранная литература. 1996. № 8; Filatov S. Sects and New Religious Movements in Post-Soviet Russia // Proselytism and Orthodoxy in Russia. The new war for souls / Ed. J. Witte, M. Bourdeaux. Orbis books, Maryknoll, New-York, 1999; Филатов С., Щипков А. Урал. Прельщение монетаризмом // Дружба народов. 1996. № 12; Филатов С., Щипков А. Нетрадиционная религиозность в посткоммунистической России // Истина и жизнь. 1997. № 5–7.

ни религиозные, ни нерелигиозные. В этой ситуации казалось естественным, что русские люди, «склонные к фанатической приверженности целостным идеологиям», потянутся в секты.

С другой стороны, о бывших гражданах СССР господствует представление как о людях, более, чем кто-либо, склонных к коллективизму, неспособных существовать вне дисциплины организаций, где о них заботится начальство и где формируются их убеждения и поведение. Ситуация не только идейного, но и социального «вакуума», казалось бы, должна представлять благодатную почву для распространения «культов», «тоталитарных сект».

Ожидание расцвета в России «культов» в первой половине 90-х гг. можно было встретить и у западных славистов, и у наших социологов, и в речах русских политиков, во встревоженных декларациях духовенства (и не только православного, но и от некоторых протестантов).

Отдельные российские политики, журналисты, представители духовенства неоправданно (а иногда и цинично) расширяют проблему. Они бьют тревогу о распространении любой «нетрадиционной» религиозности, включая в это понятие и католицизм, и протестантизм (особенно часто достаётся пятидесятникам), и вообще всё, что им не нравится. Такому расширенному пониманию предмета фактически помогают борцы с религиозной нетерпимостью. Благодаря их стараниям традиционный термин «секты» употреблять стало неприлично, его заменили аморфным «новые религиозные движения» (НРД). НРД — прекрасный идеологический термин, в который одни включают всё, что им не нравится, а другие — всё, что требует защиты от возможных преследований. НРД — очень удобное понятие и для борцов за свободу совести, и для борцов за религиозное единство нации, но термином НРД очень сложно пользоваться, когда стремишься проанализировать существо религиозных процессов.

Тема данной статьи — то, что раньше называлось сектами, т. е. религиозные организации, которым с бóльшим или меньшим основанием можно приписать следующие черты (или некоторые из них):

- это вновь возникающая религия, но не всякая религия, а непременно имеющая своего живого основателя, человека, обладающего высшей спасительной истиной, как минимум пророка, а как максимум — бога;
- члены организации стремятся изолироваться от окружающего общества;
- члены организации разрывают установившиеся социальные связи, отказываются от профессиональной карьеры;
- используются особые молитвенные, аскетические практики, приводящие к контролю лидеров над сознанием рядовых верующих;
- лидеры принуждают последователей отказываться от значительной части или даже всего имущества в пользу организации;

— идеология организации утверждает моральные нормы, противоречащие общепринятым.

Секты — естественный и всеобщий феномен религиозной жизни общества, они существуют всегда и во всех странах. Впрочем, свои специфически «сектантские» черты они, как правило, теряют вскоре после своего возникновения. Жёсткий фанатизм, готовность перешагнуть через общепринятые моральные нормы сохраняются в сектах на протяжении не более одного поколения (иногда хватает и нескольких лет, а изредка и два поколения не предел). И именно в России секты могли феноменально долго жить. На Западе, если вовсе не распадаются, они постепенно вписываются в окружающее общество, «цивилизуются», религиозная страсть ослабевает, и они усваивают принятые в обществе нормы поведения и ценности; наиболее шокирующие требования веры либо отменяются, либо становятся «символическими», «духовными». В России традиционные гонения приводили их в глубокое подполье и провоцировали фанатизм, вынужденная изоляция закрепляла девиантные нормы. Секта скопцов существует у нас с конца XVIII в., практика оскпления, тем не менее, продолжалась до середины XX в. По некоторым непроверенным сведениям, она сохраняется в глубоком подполье до сих пор. Для Запада такое долгожительство — вещь невозможная.

Примечательно, что несмотря на многочисленные попытки во многих странах законодательного запрещения «сект», пока никому не удавалось дать юридически корректное определение этого термина, и он продолжает оставаться лишь техническим термином социологии, которому нельзя дать жёсткое юридическое определение. Безусловное послушание, отказ от имущества, аскетизм? Они есть и в православных, и в католических монастырях, да и почему люди не имеют права слушаться кого хотят, бежать от общества, ограничивать свои физиологические потребности? И так далее. Поэтому ограничение деятельности «тоталитарных сект» осуществляется лишь в некоторых странах, например, Испании, на основании не универсального закона, а по решению «экспертов», которое всегда бывает уязвимо для критики. Законодателю во многих странах удаётся эффективно сделать лишь одно: бороться с вовлечением несовершеннолетних в секты. Детализированная система «прав ребёнка», осуществляемая государственными органами, как правило, жёстко пресекает попытки лишить детей школьного образования, социальных связей и т. д. Обычно секты сами боятся связываться с детьми, потому что это может навлечь на них жестокие санкции.

В первые годы перестройки наиболее заметными, быстрорастущими в России оказались несколько иностранных миссионерских сект — в первую очередь муниты (Церковь Объединения), Аум Синрикё и сайентологи.

Их относительный успех, причем именно в то время, вполне объясним. Аморфный бульон российских верований и религиозных исканий еще не дошёл до точки

кипения. Для кристаллизации своих отечественных сект необходимо какое-то время свободного распространения информации, первичной организации общин и идей, выделения харизматических лидеров. Иностранные сектанты-миссионеры приехали с деньгами, крепкой организацией, отшлифованными методами работы. К тому же общественная атмосфера конца 80-х — начала 90-х гг. была благоприятна, как никогда после: религия была реабилитирована, а при всеобщем невежестве в этой области многие советские люди, будь они президентом СССР или рядовым гражданином, плохо представляли разницу между Сёко Асахарой и Муном, с одной стороны, и, скажем, папой римским, патриархом Алексием или Билли Грэмом — с другой.

В США и других странах Запада секты повсюду подвергаются общественному ostracismu, и только в перестроечной России были возможны такие события, как встреча М. Горбачёва с Муном в апреле 1990 г., согласие на участие секретаря Совета Безопасности О. Лобова в руководстве АУМовской Ассоциацией Российско-японского университета в 1992 г., открытие лаборатории сайентологии в ведущем вузе страны — МГУ в том же 1992 г.

Среди миссионерских сект раньше всего и крепче всего в России утвердились, пожалуй, муниты. Секта эта (официальное название — Ассоциация Святого Духа за объединение мирового христианства) создана в 1954 г. в Корее Сан-Мен Муном. Корея в последние десятилетия стала одним из мировых центров новых религиозных движений. И это не случайно. В этой стране идет бурный переход из традиционных дальневосточных верований в христианство. Распад традиционного миросозерцания сопровождается не только распространением католицизма и протестантизма (пресвитерианства, методизма, баптизма и др.), но и появлением местных псевдохристианских и синкретических сект. Среди них мунизм оказался наиболее успешным.

Мун заявляет, что ему, когда он еще был 16-летним подростком, явился Христос и призвал его к служению. В 1946—1950-х гг. Мун находился в Северной Корее и дважды подвергался тюремному заключению. Сам он утверждает, что его преследовали за борьбу с коммунизмом, его критики — что сидел он за сексуальные извращения и двоежёнство.

В 1950 г. Мун начал проповедовать своё ещё не устоявшееся учение. После создания в 1951 г. община начинает быстро расти. В конце 50-х гг. Мун посылает первых миссионеров в Японию и США. Заметим, что сейчас муниты действуют в 160 странах.

В 1972 г. Мун переселился в США, где развернул бурную миссионерскую и предпринимательскую деятельность. Репутации секты Муна сильно навредила книга Кристофера Эдвардса «Сумасшедшие ради Бога», быстро ставшая бестселлером и настольной книгой борцов с «тоталитарными сектами». Эдвардс, со-

стоявший одно время в Церкви Унификации (еще одно распространенное название секты Муна), определил организацию жизни в общинах мунитов с их бесконечными монотонными семинарами и песнопениями, изнурительным трудом, перемежаемым спортивными играми и танцами, постоянным недосыпанием, жёстким контролем друг за другом как «изощёрнённую психотехнику, направленную на подавление сознания».

Несмотря на в целом негативную реакцию американского общества на деятельность Муна, ему удалось найти неожиданных союзников в лице американских правых, обычно настроенных враждебно к новым религиозным движениям. Причина этого достаточно прозаическая — Мун усиленно эксплуатирует антикоммунистическую тему, спонсируя десятки международных антикоммунистических организаций, фондов и изданий (в частности, одну из крупнейших в США консервативных газет «Вашингтон Таймс»).

Секта Муна — не только секта, но ещё и гигантское коммерческое предприятие, включающее сотни фирм во всем мире. Финансовая эффективность империи Муна достигается благодаря широким международным связям и практически бесплатному труду верующих. В 1984 г. Мун за неуплату налогов был заключён в федеральную тюрьму, где пробыл 13 месяцев. Этот приговор снижал ему в определённых кругах славу «жертвы религиозных гонений».

Мун давно испытывал интерес к такому лакомому куску, как Россия. Первые миссионеры Муна нелегально, т. е. по туристской визе, прибывали в СССР ещё в начале 80-х гг. К началу перестройки муниты находились в «предстартовой» готовности к миссионерскому броску в нашу страну. Легализация секты началась в 1989 г., когда 12 советских журналистов были направлены АПН и Союзом журналистов для участия в конференции, организованной мунитами (в статье о поездке, появившейся в журнале «Новое время», Мун был назван «союзником»), а интервью Муна было напечатано в ноябрьском номере газеты «За рубежом». В 1990 г. М. Горбачёв принял Муна и его ближайших помощников в Кремле. После этого все преграды быстро исчезают, а в 1992 г. Церковь Унификации была официально зарегистрирована в Минюсте России. Создается жёстко авторитарная система организации секты с центром в Москве и шестью отделениями по всей стране.

С тех пор основные усилия муниты направляют на работу с молодёжью, студенчеством, преподавателями школ и вузов, а также с властными структурами. На многочисленных конференциях, семинарах, «учёбах» в разных городах СНГ, а также в США в общей сложности приняли участие более 75 тыс. жителей бывшего СССР, в первую очередь студентов, преподавателей, журналистов, чиновников. В первой половине 90-х гг. муниты получили широкий доступ в школы и вузы, сотрудничают с Министерством просвещения, региональными органами образова-

ния. В 1994 г. в 2 тыс. школ России использовались мунитские «нравственные учебники». Лёгкий доступ к детям в России в те годы для мунитов — редкая и большая удача, в большинстве стран мира они не могут и мечтать об этом.

В некоторых регионах России муниты сумели установить тесные контакты с местными властными структурами. В Екатеринбурге, например, Церковь Унификации имела настолько тесные связи с администрацией губернатора А. Страхова, что по призыву местных органов власти муниты агитировали за его кандидатуру на выборах губернатора против Э. Росселя. Ещё более тесные отношения муниты поддерживали с администрацией президента Калмыкии К. Илюмжинова¹.

Что же это за вероучение такое, привлекающее столь многих наших сограждан? Официальная доктрина секты изложена в двух книгах, написанных на корейском языке Хье Вон Ю, одной из первых учениц Муна: «Объяснение принципа» (1957) и «Толкование принципа» (1966) (в английском переводе — «Божественные принципы»). «Принцип» — это учение, переданное Муну «самим Богом». «Грядёт последняя третья реформация, которая объединит в Муне все религии и приведёт к построению Царства Божия на Земле». Эклектичному сознанию постсоветского человека, по-видимому, импонирует «планетарное учение», объединяющее всю религиозную мудрость мира. Надо сказать, что при Церкви Унификации существует так называемое «Движение объединения», руководимое теми же людьми и исповедующее то же мировоззрение, но предполагающее более автономные отношения с начальством; по уставу члены движения могут оставаться членами традиционных церквей. Так что у нас сейчас есть муниты-православные, муниты-мусульмане...

При всех своих непомерных претензиях муновское учение представляет собой внутренне противоречивую, сильно примитивизированную версию христианства, видоизмененную до неузнаваемости откровениями Муна и дополненную заимствованиями из религий Дальнего Востока. Бог, согласно Муну, — первопричина всего, однако существуют два еще более высоких принципа, которым подчиняется сам Бог: Сунг-Санг (позитивное мужское начало «ян») и Хьон Санш (негативное женское начало «инь»). Отношение между Богом и Творением — это отношения между мужским и женским началами. Отношения эти трактуются в духе «сексуальной мистики». Муниты не считают Иисуса Христа Богом, а лишь «совершенным человеком». По учению Муна, необходимо достичь жизненной полноты, и в первую очередь, в браке. Христос не женился и не «победил Сатану» (так как был распят — муниты не верят в Воскресение), а потому «потерпел неудачу». Спасение принесет Мун. Идеальная семья «новых Адама и Евы» (преподобного Муна и его третьей жены Хак-Джа Хан Мун) — главная надежда на спасение, предмет покло-

¹ Известия. 1997. 9 янв.

нения и подражания. «Смирять себя перед Муном, служа Муну, повинуюсь Муну и любя Муна, мы достигнем спасения через него». Поскольку Мун является «третьим Адамом» и «вторым Христом», эта формула выражает практику достижения спасения¹.

Важнейшее значение в идеологии мунизма занимает идеал образцовой супружеской семьи, создание которой необходимо «для полноты жизни» и конечного спасения. Создание супружеских пар — важнейший элемент религиозной жизни Церкви Унификации. Семейные пары подбираются самим Муном на основе присланных ему верующими фотографий и анкет. После подбора пары принимают участие в «винном ритуале» — жених и невеста выпивают коктейль, составленный более чем из 20 ингредиентов, включая кровь Муна и его жены². Винный ритуал скрепляет пару столь же прочно, как и формальный брак. Винный ритуал кладёт начало периоду обручения, который длится от недели до нескольких лет. В этот период жених и невеста живут отдельно друг от друга, дозволяются лишь редкие встречи на публике. Бракосочетание проводится раз в 0,5—2 года одновременно для всех кандидатов. Мун и его жена торжественно благословляют вступающих в брак в разных странах мира, а несколько десятков тысяч избранных приглашаются для участия в обряде, которым руководит чета Мунов, чаще всего — на стадион в Сеул.

Согласно Муну, спасение есть «восстановление человечества в прежнем безгреховном состоянии и достижение человеком полного подчинения себе сатаны, господства над ним и материальным миром». От своих последователей муниты требуют отказа от собственности в пользу секты, привлечения новых членов, бесплатного труда, сбора пожертвований и беспрекословного послушания. Многие из нас встречали доброжелательных молодых людей, собирающих деньги на какой-нибудь Молодежный студенческий фонд — так это скорее всего были муниты, а фонд (конгресс, организация и т. д.) — одна из многочисленных дочерних организаций секты.

Каков же был эффект столь грандиозной кампании? В момент пика своего развития в 1993—1994 гг. число полных членов секты, даже по оценкам официальных православных источников, склонных к преувеличению, не превышало 5 тыс. человек³. В конце 1994 г. в России начинается антисектантская кампания, одна из главных мишеней которой — муниты. Властные органы постепенно прекращают с ними контакты, а к 1998 г. практически не осталось государственных учебных заведений, куда бы их допускали. Новым общинам часто чинят трудно преодолимые

¹ См.: Sun Myung Moon. Christianity in Crisis: New Hope. Publ.: Thr Holy Spirit Ass. for the Unification of World Christianity. Wash. DC. 1974. P. 117.

² См.: Берри Г. Дж. Во что они верят. М.: Ассоциация «Духовное возрождение», 1994. С. 264.

³ Православная Москва. 1996. № 34.

препятствия при регистрации, а в некоторых регионах находят такие методы давления, которые вынуждают их и вовсе свернуть деятельность. В то же время с 1995 г. Мун прекращает финансирование российского отделения и переводит его на самофинансирование.

Численность мунитов начинает резко падать. Могло создаться впечатление, что секта оказалась столь уязвимой, что на первых порах всё руководство секты состояло из иностранцев, плохо знающих не только российские реалии, но даже русский язык (председателем Совета был австриец, вице-президентом по СНГ — американец, координатором миссионерской деятельности — японец и т. д.). С 1994 г. началась русификация руководства. Сначала появился заместитель председателя Совета кандидат исторических наук Лев Семёнов, выступавший в СМИ и на различных форумах с апологетическими заявлениями, с опровержениями обвинений и критики мунизма¹. В 1995 г. новым председателем российского отделения становится Николай Дикин, иностранцы постепенно отдают бразды правления русским. Однако и русские руководители оказываются неспособными вывести мунитов из кризиса.

Гигантская, хорошо финансируемая программа по существу захлебнулась. Может быть, лишь мунитов преследует в России невезение?

Но приблизительно так же складывается судьба других миссионерских культов. Очень громко заявила о себе в начале 90-х японская организация Аум Синрикё.

Буддистская секта Аум Синрикё возникла в середине 80-х гг. в среде левой японской молодежи, осуждающей японский национализм, традиционную «систему», американский империализм. Основатель секты разработал свою версию буддизма Махаямы, отличавшуюся упрощёнными методами восточных религиозных практик (йоги, медитации и т. д.) и культом основателя секты, истерическим эсхатологизмом (конец света предсказывается в 2000 г.). В Японии секта сумела привлечь тысячи фанатичных последователей и создать экономически самостоятельное государство в государстве, что позволяло не только изолировать многочисленных верующих от окружающего мира, но и, как показали события 1995 г., создать мощную, хорошо вооружённую организацию боевиков с целью противодействия «системе», что было в идейном плане связано с чаяниями приближения конца света.

В России Сёко Асахара объявился весной 1992 г. и имел самый тёплый прием. В последнее время уже писалось о его контактах со многими российскими политиками высшего эшелона. Ведущие радио- и телекомпании предоставили ему, за соответствующую мзду, свой эфир.

¹ См., например: Семёнов Л. Не совсем так и совсем не так // Новое время. 1994. № 21. С. 40. Большим моральным ударом для мунитов стал переход Семёнова в 2000 г. в православие и рукоположение его во диакона.

Костяк секты в России составили люди, увлекающиеся восточной мудростью и медитацией (как старшего поколения, так и молодёжь); многие из них были участниками групп по изучению йоги, функционировавших в 70—80-е гг. Неофитов привлекала простота и доступность буддийской теологии и практики в изложении АУМ. Несмотря на многолюдность АУМовских соборий, привлекавших любопытствующих загадками Востока, реальных членов секты, готовых идти куда угодно по зову своего просветлённого учителя к 1995 г. было немного — не более 2 тыс. человек.

После серии террористических актов, проведенных сектантами в 1995 г. в Японии, секта у себя на родине была разгромлена, её основатель и другие лидеры заключены в тюрьму, сохранившие верность последователи ушли в подполье.

После этого и у нас правоохранительные органы занялись АУМ. Она была фактически разогнана, глава московского филиала Тосиясу Оути был обвинён в «создании организации, причиняющей ущерб здоровью, правам и свободам граждан путём обмана при отсутствии признаков хищения». После недолгого и слабого сопротивления большая часть российской АУМовской организации покинула её, хотя немногочисленные последователи продолжают боготворить просветлённого «Спасителя» и проклинаят «злые силы системы», поднявших руку на Абсолютное Добро. Центром верных своему учителю стала владимирская деревенька Ельцы. В 1994 г. под заявление с 30 подписями (среди них — имя Дмитрия Сапрыкина, переводчика российского филиала секты) в деревне Ельцы Юрьев-Польского района Владимирской области АУМовцы получили участок земли в 9 га для ведения приусадебного хозяйства. После разгона секты в 1995 г. на участке началось строительство: возведено 2 дома, ещё один строится, в домах имеются алтарные залы. Община насчитывает 15 человек (на начало 2000 г.), в основном — люди технических профессий из разных городов России (Челябинска, Петербурга, Москвы, Самары). В деревне много литературы на русском языке, которая скорее всего печатается на территории России. Как такового религиозного лидера нет, но больше всех уважают Андрея Житинкина. Он единственный, кому лично Асахара присвоил священное имя «Кама» в марте 1994 г., один из немногих, кто читает по-японски. В начале 2000 г. АУМовцы купили в нескольких близлежащих деревнях как минимум 4 дома по цене от 20 до 40 тыс. рублей¹. Хорошо организованная общинка АУМовцев сохранилась также в Москве, именно московская группа занимается сайтами Интернета². От религиозного движения, привлекавшего на свои собрания тысячи человек ещё в середине 90-х гг. к началу 2001 г. осталось не более двух сотен последователей.

¹ Известия. 2000. 25 февр.

² Известия. 2000. 26 февр.

Наконец, едва ли не наибольшую известность среди миссионерских сект приобрела церковь сайентологии. Американский писатель-фантаст Лафайет Рональд Хаббард основал в 1952 г. новую религиозную секту, идеология и богослужение которой были взяты из сюжетов незадолго до того написанных им беллетристических произведений. Согласно Хаббарду, всё в мире создали «тетаны», однако по прошествии 40 млрд лет в результате некоего кровавого катаклизма эти самые «тетаны» утратили свою божественную сущность и оказались на поверхности Земли, став пленниками материи. Люди — это депрессивные тетаны. Религия Хаббарда берётся принести людям спасение — вернуть их божественную сущность. Хаббард считал, что его учение является духовным завершением буддизма: возвращение тетану его истинной божественной сущности — это, по существу, выход из бесконечной череды перерождений. Это самое возвращение божественной сущности происходит согласно «технологии духовного очищения», изложенной в книге Хаббарда «Дианетика: современная наука душевного здоровья». Суть «очищения» состоит в освобождении человека «при помощи подсознания или реактивного чувства» от травмирующего опыта прошлого, от врезавшихся в память картин (именуемых «энграммами»). В результате человек должен достичь состояния, которое Хаббард называет «чистотой», т. е. «освобождением бессмертной души»; человек становится «клиром» (очищенным).

«Клиры», «очищенный» актив секты, имеют свою богослужебную практику, церковные обряды. Особое служение внутри секты, фактически аналог монашества — «Морская организация»: её члены живут колониями, получают за свой труд нищенскую плату, работают по 12 часов в день и подчинены жёсткой дисциплине.

Но и богослужения, и «моряки» имеют отношение к незначительному меньшинству верующих сайентологов. Удел же большинства — участие в раз от раза во всё более дорогих и продолжительных «курсах дианетического духовного очищения» (одитинга) в надежде достигнуть статуса «клира». Во время одитинга человек закрывает глаза и вспоминает прошлое, а ему помогают вопросами найти в этой или в одной из прошлых жизней опыт несчастья, чтобы очиститься от него. Анти-сектантские организации во всём мире утверждают, что череда все более дорогих (в России сейчас от 100 до 1000 долларов) и длительных курсов часто приводит клиентов к отказу от исполнения своих профессиональных, социальных и семейных обязанностей и разорению, а сама процедура одитинга — к психическим расстройствам¹.

Активное проникновение сайентологов в Россию началось в 1991 г. В 1993 г. в Кремлёвском Дворце съездов состоялась презентация русского перевода «Дианетики». В том же году популярные газеты «Аргументы и факты» и «Собеседник»

¹ См.: Докучаев Д., Марзеева С., Яковлева Е. Продавцы неба // Известия. 1996. 12 сент.

публикуют «мирской нравственный кодекс» секты «Дорога к счастью». С 1992 г. в Москве и других городах открываются хаббардовские «колледжи» и курсы по менеджменту, где несчастных «новых русских» учат бизнесу на основе сайентологической премудрости. Главы субъектов федерации (например Новгорода), мэры крупных городов (например Перми) стали партнёрами секты. В 1994 г. Минздрав одобрил хаббардистскую «Программу детоксикации», благодаря чему сайентологи получили возможность провести над группой чернобыльских детей эксперименты по «очищению». Результаты экспериментов они представили в самом выигрышном для себя свете. После чего в арендуемых хаббардистами подмосковных санаториях и пионерлагерях не было отбоя от желающих «очищаться».

С 1996 г. в общественном мнении, средствах массовой информации и властных структурах нарастает негативное отношение к деятельности церкви. В постановлении Государственной Думы РФ от 15 дек. 1996 г. Церковь сайентологии классифицируется как деструктивная религиозная организация, а также указывается на её возможное участие в шпионской деятельности (что вообще-то является совершенным бредом — офицера ЦРУ, которому пришлось бы в голову сделать сайентологов агентами американской разведки, наверняка его начальники посадили бы в сумасшедший дом). В июне 1996 г. Минздрав РФ запретил использовать программу детоксикации и другие методы сайентологии и дианетики. В апреле 1998 г. помещение Гуманитарного центра Хаббарда в Москве, одного из подразделений Сайентологической церкви, было подвергнуто обыску представителями прокуратуры и милиции. В феврале 1999 г. в четырёх московских офисах Церкви сайентологии представителями прокуратуры Москвы, налоговой полиции и ФСБ были проведены обыски и изъятия документов. Против церкви возбуждено уголовное дело по обвинениям в нарушении прав и свобод граждан, действующего законодательства в сфере свободы совести, а также в шпионаже в пользу иностранных государств. В июне 1999 г. была запрещена ко ввозу из Дании на территорию РФ книга «Сайентология: теология и практика современной религии», изданная Международной Церковью сайентологии. В октябре 1999 г. Останкинский муниципальный суд Москвы удовлетворил иск прокурора Москвы Сергея Герасимова о признании недействительной регистрации региональной общественной организации «Гуманитарный центр Хаббарда», представляющего сайентологическую церковь, и вынес решение о ее ликвидации. И это только несколько примеров. По всей стране под давлением властей и общественности сайентологи вынуждены сворачивать свою деятельность. Самое удивительное в этом — как легко, практически без сопротивления сайентологи сдают свои позиции. У организации, которая, казалось, охватила своей деятельностью всю страну, не нашлось убеждённых, мужественных, готовых к борьбе последователей. Как раз сектантского духа-то у сайентологов не оказалось.

Сайентологи, как и муниты, покорно сворачивают свою деятельность.

Церковь объединения, Церковь сайентологии, АУМ Синрикё — наиболее многочисленные, сплочённые, хорошо организованные миссионерские секты, появившиеся в России после 1988 г. Их иностранное руководство предприняло очень серьёзные усилия для закрепления в России. Однако результат этих усилий более чем скромнен. Он трудно отличим от полного провала.

Может быть, иностранные миссионеры достигают в России столь скромных успехов, несоизмеримых с затраченными усилиями, потому, что они неспособны адаптироваться к российским реалиям, русскому менталитету? Может быть, «духовный вакуум», который, кажется, так легко заполнить, — область успешной деятельности сект, возникших на российской почве?

Действительно, в начале 90-х гг. три религиозные организации, возникшие в России, составили достойную конкуренцию иностранцам. «Великое Белое Братство» (ВББ), «Церковь Последнего завета (виссариониты)» и «Богородичный центр» (БЦ) сумели распространить свою деятельность на всю страну. Описания их деятельности в течение нескольких лет были популярными газетными «ужасниками».

Пожалуй, наиболее обоснованы общественные страхи были в случае Белого Братства, созданного двумя украинцами — Юрием Кривоноговым и Мариной Цвигун. Кандидат технических наук Юрий Кривоногов с конца 70-х гг. увлекался оккультизмом, психологией и религиозными учениями, вращался среди людей, увлечённых теософией, йогой, учениями Айванхова и Рерихов. Одно время Кривоногов руководил «Центром самопознания и высшей йоги» при «Киевском фонде милосердия и здоровья». Этот «центр самопознания» числился филиалом московской «эзотерической фирмы» «Академия здоровья», которая существует и сегодня под названием «Академия Йоги». С кришнаитами Кривоногов был связан не менее близко и даже пытался сделать внутри Общества сознания Кришны «карьеру», но у него ничего не вышло. Его уличили в попытке скрытно затесаться в группу лиц, получавших инициацию на Дворцовой площади в Санкт-Петербурге от одного из кришнаитских гуру.

В конце 70-х гг. Кривоногов разъезжал с лекциями по СССР, на одной из которых познакомился с журналисткой Мариной Цвигун, бросившей ради него мужа и сына. Вначале создали медицинское учреждение «Атма», занимавшееся нетрадиционным целительством. Затем они объявили себя учителями (гуру) и создали общину последователей. Учение и секта стали расти и развиваться — Кривоноговы объявили себя божествами и разработали собственное эклектическое религиозное учение «Юсмалос» (Ю оанн С вами МА рия ЛО гоС). Важнейшим элементом этого учения стало напряжённое ожидание конца света, когда «дети Сатаны» должны погибнуть, а юсмалиане будут вести бесконечную жизнь в раю, который воцарится на Земле. «Юсмалос» представляет собой эклектичное рели-

гиозное учение, имеющее четыре основных источника: йогу (диеты), кришнаизм (медитативная практика), учения Рерихов (этика и мифология, связанная с Шамбалой, таинственным «белым братством» и с «матерью мира»), христианство. Из христианства Кривоногов взял и имена собственные, и идею троичности, которую наполнил иным смыслом, а также идею воскресения Бога на третий день и Страшного суда.

Поначалу Кривоногов объявлял себя «Адамом», Цвигун — «Еленой Рерих». Но весьма быстро соединение библейского с рерихианским нашло развитие. Появилось то, что юсмалиане называли «божественная дуада» — Иосиф и Мария Дэви. Марина получила новое имя — «Мать Мира Мария Дэви Христос» после того, как было объявлено, что 11 апреля 1930 г. в «Вифлееме» (Донецке) совершилась эксплантация (соединение) душ Иисуса Христа и Богоматери (Евы) и с тех пор её тело является вместилищем единого бога. Приставка «дэви» прямо указывает на божественное происхождение Марины Цвигун.

По обрывочным намёкам в текстах Белого Братства можно понять, что в семейной паре Иосиф — Мария Дэви роль «христа» была предназначена родному сыну Марины Цвигун. Одно время подросток жил вместе с ними, но не выдержал и вернулся к родному отцу.

В противоположность Марии Дэви, мужское, отцовское божественное начало в Кривоногове не было столь очевидным и требовало постоянного подтверждения. Кем только он не был — Адам, Иосиф, Иоанн Креститель, Илия, Давид, Князь Владимир, Архистратиг Михаил... Он был всем, и эта всеохватность как бы компенсировала недостаток «божественных корней». В конце концов Кривоногов назвал себя Юоанн Свами.

ВББ было непримиримо враждебно любой внешней по отношению к нему власти — компартии, КГБ, Ельцину, Кравчуку, Кучме. «Юсмалос» учил, что «Центр Единой Вселенской Религии» находится в «славянском регионе», «Бог — русский». Все 144 тыс. святых и избранных — славяне. ВББ стоял за «славянские интересы», опираясь на голый национализм, лишённый культурной и религиозной традиции.

ВББ была наиболее фанатичной, аскетичной и дисциплинированной из новых постсоветских сект. По учению «Юсмалос» сейчас весь мир лежит во зле, в нём господствуют энергии и проявления материальных сущностей из сфер сатаны. Антибог пленил человечество, которое обольщено и поработщено с помощью чувственных удовольствий, денег, бизнеса и спорта. Технический прогресс, это детище сатаны, уничтожил живую природу человека и естественные условия жизни на земле¹.

¹ См.: Балагушкин Е. Нетрадиционные религии в современной России. Ч. 1. М.: Изд-во Ин-та философии РАН, 1999. С. 16—137.

Во избежание «государственного кодирования» от члена ВББ требовалась максимальная самоизоляция от всех возможных внешних воздействий: запрещён просмотр телепередач, кинофильмов, прослушивание радио, аудиозаписей, чтение любых печатных материалов, пользование электротехникой и т. п. Аргументируется это тем, что «повсюду уже царят сатанинские энергии и превращение людей в биороботов».

Сталкиваясь с фанатичной верой сектантов, многие наблюдатели высказывают предположение о том, что верующих подвергают воздействию гипноза, наркотиков и т. д. В каких-то сектах это, возможно, и имеет место, но главное всё же в другом — в культовой практике, аскетических упражнениях, образе жизни. Один из лучших исследователей секты Людмила Григорьева из Красноярска провела более двух месяцев в одной из общин Белых братьев, выдавая себя «за свою». Вот как она описывает жизнь общины этой, пожалуй, наиболее фанатичной и дисциплинированной современной секты.

«После допуска претендента в круг „избранных“, когда ему сообщается адрес явочной конспиративной квартиры, где происходят закрытые собрания, начинается следующий этап приобщения.

Первое, что предлагается человеку для избежания „государственного кодирования“, это максимальная самоизоляция от всех возможных внешних воздействий. Сюда относятся запреты на просмотр телепередач, кино, прослушивание радио, аудиозаписей и т. п.; чтение любой периодики, любой литературы — художественной, технической, учебной и т. д.; пользование электротехникой, любыми сложными приборами.

Аргументируются вышеперечисленные требования тем, что „повсюду уже царят сатанинские энергии и превращение людей в биороботов“. Взамен этого настоятельно рекомендуется максимальное количество времени проводить в кругу братьев, занимаясь проповедованием веры, чтением религиозной литературы, пением псалмов, молитвами, обсуждением „божественных посланий“ и т. д.

Следующей ступенью является запрет не только на опосредованные контакты с контринформацией, но и на возможные альтернативные контакты сугубо личного плана.

При принятии этих требований и их исполнении происходит постепенная перестройка всего образа жизни, полным выражением чего является разрыв нового члена Белого Братства со всем своим прежним окружением и превращение его в странствующего проповедника, что особо поощряется и всемерно пропагандируется. В этом случае уже сто процентов времени человек проводит внутри организации, все глубже пропитываясь её идеями и установками. Предельно чёткий, жёсткий режим жизни в общине не оставляет времени и возможности переключе-

ния на какие-либо иные вопросы и проблемы. Здесь фактически имеет место создание обстановки непрерывного массированного само- и взаимовнушения.

Рассмотрим подробнее этот режим:

В 4—5 утра — общий подъём, утренние моления.

С 8—9 утра до 5—6 вечера — проповедь, распространение литературы.

С 7 до 9 вечера — так называемая „литургия“.

В 9 — общая трапеза.

После еды — беседы на религиозные темы, прослушивание записей выступлений Юоанна Свами и Марии Дэви.

Около 12 — отбой (за исключением тех, кто остаётся на ночные бдения).

Всё вышеперечисленное дополняется рядом мер, направленных на общее ослабление организма, разбалансирование привычного, нормального ритма физиологической жизни, что служит ещё большему облегчению внушения и усилению его воздействия.

Как видно из приведённого режима, во-первых, рекомендуется ограничение сна до возможного минимума. В среднем ревностный юсмалианин спит не более 4—5 часов в сутки. Во-вторых, это касается изменений питания: единственная в сутки трапеза состоит только из растительной пищи. Помимо мяса, рыбы, яиц из рациона исключаются лук, чеснок, шоколад, все готовые продукты и полуфабрикаты, тонизирующие напитки... В-третьих, здесь имеет место полный, абсолютный запрет на половую жизнь, дополняемый запретом на любые, даже случайные прикосновения, причем не только к людям, но и к домашним животным: „Старайтесь поститься во всем и всегда: мало спать, вести ночные молебны, бдения. Никаких „космических“ браков!“ — призывают „пастыри“ своих „овец“. Рекомендуются также обливания ледяной водой, босохождение. Следующие, как правило, за этим заболевания с резким повышением температуры трактуются как прохождение „огненного крещения“, ведущего к омолаживанию и сожжению „внутренней скверны“... Квинтэссенцией глубокого внушения можно назвать венчающие описываемую систему так называемые «литургии». Выглядит это следующим образом.

В небольшом замкнутом пространстве (обычно — жилая комната в квартире) при выключенном свете, плотно закрытых дверях и зашторенных окнах тесными рядами становятся на колени „братья“ и устремляют взгляды на возвышение, где устанавливается изображение „матушки“. Пред фотографией Марии Дэви возжигается свеча, и изображение в колеблющемся пламени начинает словно бы двигаться, оживать. По комнате раздаются шепотки: „Мамочка с нами, она слышит нас! Мамочка смотрит! Она улыбается! Она здесь!“ Начинается пение с одновременным отбиванием земных поклонов и осенением после каждого поклона себя крестным знаменем. Поклоны и ритмическая декламация молитвенных текстов

происходят во все ускоряющемся темпе на протяжении полутора-двух часов, и на пике разряжается в слезах, истерических выкриках, надрывных покаяниях участников действия»¹.

«Божественная дуада» разработала особую «программу», рассчитанную на 3,5 года (1260 дней), осуществление которой началось 1 июня 1990 г. С этого дня Земля начала, по представлениям юсмалиан, «переход в новый временной виток и к концу ноября 1993 г. выйдет из сферы материального мира, перейдет в Мир Огненный (невидимый) — Сферу Иисуса Христа. Наступит Преображение человечества. На Новом Небе и Новой Земле останется лишь „золотой остаток“ из 144 тыс. праведников. Остальные — грешники будут претерпевать муки ада». Согласно этой «программе», дуада и верные последователи должны были проповедовать в течение этого срока юсмалианское учение, призывать всех к покаянию и признанию Марии Дэви «живым богом». На осень 1993 г., когда Марина Цвигун должна была достигнуть полных 33 лет, был назначен конец света. По ожиданию юсмалиан, Юоанн Свами и Мария Дэви должны были быть убиты, затем воскреснуть через три дня и приступить к Страшному суду.

В октябре 1993 г. практически все члены секты съехались в Киев, где ожидали встретить «конец света», захватили собор Св. Софии. Кривоногов и Цвигун, а также наиболее активные члены секты были арестованы киевской милицией. Члены секты в заключении держались стойко, от своих убеждений не отказывались, шли на голодовки. Большинство из них было отпущено; в 1996 г. Кривоногов был осужден на 7 лет, Цвигун на 4 года, третий человек в иерархии Белого Братства «архиепископ Иоанн-Пётр» (Виталий Ковальчук) на 6 лет.

Во время следствия Кривоногов и Цвигун поссорились. Выяснились малопривлекательные подробности семейной жизни — скандалы, избиения и прочее. Цвигун объявила Кривоногова предателем и нарекла «Каином». В тюрьме Мария Дэви обвенчалась по католическому обряду с Иоанном-Петром и объявила его «апостолом». В письмах из тюрьмы Цвигун, в частности, объявила, что Юоанн Свами постоянно искажал её божественные мысли и пророчества: она, например, никогда не предсказывала сроки конца света.

После ареста лидеров секты на некоторое время наступил период дезорганизации, но репрессии, как это чаще всего и бывает, не привели к исчезновению секты. Численно секта заметно уменьшилась, но и прежде она не была велика. Мало кто догадывается, что в пик активности, когда вся страна была заклеена «ликами» Цвигун, в самой мощной и самой авторитетной в России петербургской общине действовало всего 30—40 человек. Состояние секты во время пребывания

¹ Григорьева Л. И. История возникновения, особенности вероучения и культовой практики и способы воздействия на психику в религиозном движении Белое Братство // Религия, церковь в России и за рубежом: Информационный бюллетень. М., 1994. № 2. С. 27—30.

Цвигун в заключении и в первое время после напоминало структуру кадрированного полка, где на каждого офицера приходится всего два-три бойца, но в случае боевых действий он «разворачивается» за счет мобилизации рядовых. Пока «божественная дуада» отбывала срок, сектой руководили несколько доверенных лиц — «апостолов».

В декабре 1997 г. Мария Дэви вышла на свободу. В преддверии этого дня в интервью «Известиям» «богиня» сказала, что вновь возглавит свою церковь, и предрекла ей блестящее будущее: «...государству, священникам, официальных религий» невыгодно существование нашей церкви. Они сочли её крайне опасной, объявили на нас охоту, хотя мы не более вредны, чем кришнаиты, которых никто не преследует. Конечно, моё учение более совершенно — мне удалось соединить христианские верования с восточными и проповедовать программу „Юсмалос“, цель которой — спасение и возрождение славянской культуры...»¹

Теперь «богиня» принципиально отказывается называть дату конца света, она призывает своих последователей прекратить голодовки и вообще ослабить принятую в братстве аскетическую практику, выражает больше терпимости к инаковерующим. С конца 1997 г. в общинах ВББ распространяются видеофильмы, посвящённые проповедям и деятельности Марии Дэви после освобождения из тюрьмы. В 1998 г. Марина Цвигун отказалась от катакомбного состояния и обратилась в Государственный комитет по делам религий Украины с просьбой зарегистрировать Устав религиозной общины «Всемирная Церковь Великое Белое Братство Юсмалос» для получения прав юридического лица. В ответ на отказ украинских властей зарегистрировать «Великое Белое Братство» его адепты грозят обращением в Европейский суд по правам человека в Страсбурге. Однако в марте 2000 г. Марина Цвигун распространила письмо, в котором извещала о том, что «День Страшного суда наступит 17 февраля 2001 г.», после чего закончится «год мести за кровь, слёзы и страдания „Белого Братства“». Месть Марии Дэви Христос будет направлена преимущественно против Киева, который «прогнал» её со «своей земли». Письмо также содержит ряд политических заявлений: представители государственной власти Украины именуются «кучкой мерзостей», «лгунами», «нелюдями» и «кагэбэшными бесами». Однако эти проклятия уже больше похожи на блеф и шантаж властей за проволоочки с официальной регистрацией. Белобратчики вышли из подполья, не отвергают нормальных социальных отношений, отказались от аскетизма, и вернуть их в прежнее состояние уже невозможно. Ничтожное число сторонников прежних радикальных взглядов (судя по всему, они есть на Украине, а в России их вовсе нет) остались верны вышедшему в 1999 г. из тюрьмы Кривоногову, но ведь настоящий «бог»-то — не он, а Цвигун.

¹ Известия. 1997. 9 янв.

С 1999 г. в некоторых городах России начинается возрождение общин ВББ, но это уже другая организация и другая идеология. ВББ начинает цивилизоваться.

И до ареста «дуады» число членов ВББ в России было невелико — не более 4 тыс. человек, а в 1993—1999 гг., хотя в России (в отличие от Украины) никаких серьёзных репрессий против них предпринято не было, белобратчиков — не более трёх-четырёх сотен. Сейчас наберётся, может быть, около тысячи. Как и в случае с миссионерскими сектами, в истории с «Белым Братством» поражает несоответствие между бурной и острой реакцией общества и малочисленностью самого движения (за которым, кстати, не числится никаких особо скандальных действий — таких, как убийства, членовредительство, принуждение к сексу и прочее, в чём часто уличают секты). Единственное бесспорное грубое нарушение закона со стороны ВББ — насильственный захват здания собора св. Софии в 1993 г., но преследовали их в основном всё же не за это. Тем более, что насильственные захваты церковных зданий — явление, широко распространённое на Украине. Сторонники Марии Дэви Христос последовали примеру униатов и последователей разных православных юрисдикций, которых никак за захваты чужой собственности не наказывали.

Ещё лучше характер зарождающихся сейчас в России вер виден на примере религиозного движения Виссариона (Церковь Последнего Завета).

История виссарионитов неразрывно связана с биографией почитаемого ими «живого бога» — Сергея Торопа. Родился Тороп 14 января 1961 г. (с этой даты виссариониты ведут своё летоисчисление «Эпохи Рассвета») в Краснодаре, в семье строителей. Родители были неверующими. До шести лет воспитывался бабушкой (имевшей старообрядческие корни), которая оказала на него религиозное влияние. Её портрет Виссарион помещает среди икон. В 1968 г. семья переезжает в г. Минусинск, Красноярского края, на заработки. По окончании школы Сергей Тороп служит в армии и после демобилизации трудоустраивается в милицию рядовым сотрудником. Религиозные интересы возникли вследствие занятий восточными единоборствами, йогой, рерихианством и т. д. Затем он меняет ряд рабочих профессий. Изучает оккультизм, христианство. Занимается живописью.

В 29 лет, в мае 1990 г. Тороп объявил, что у него «открылась память», «снята повязка с глаз», и он «узнал», что он — «сын бога» и имя его — «Виссарион». 14 января 1991 г., по его утверждению, он был крещён самим Отцом Небесным (до этого он не был крещён ни в одной религии), который благословил его на проповедь Единой Религии. Первую проповедь он произнёс где-то возле Минусинска 18 августа 1991 г. Этот день для виссарионитов является одной из основных сакральных дат, причём они связывают его с московским путчем (а не с праздником Преображения).

С этого времени Тороп разъезжал по городам России с проповедью своего учения, наибольший успех имел в Петербурге, появились последователи и в других республиках бывшего СССР, в частности, особенно много в Казахстане и Латвии.

В 1994 г. Тороп объявил о том, что для спасения необходимо переселяться в Саянские горы, где на горе Сухой (Курагинский район Красноярского края) — «сердце Земли, территории нравственной чистоты, вибрации от которой спасут человечество», его последователи смогут пережить там грядущие ужасные катаклизмы, которые обрушатся на землю. В 1994 г. была зарегистрирована «Община Единой Веры», а в 1995 г. закрытое акционерное общество «Табрат», созданное поселенцами, приступило к созданию «экспериментального экологического поселения» (как сказано в официальных документах). Виссариониты приобрели в собственность большой участок земли (250 га) на горе Сухой, где ведётся строительство «Обители Рассвета» (которую сначала именовали «городом Солнца» и «Новым Иерусалимом»). В 1996 г. виссариониты построили первую церковь в селе Черемшанке. В разных городах страны виссариониты стали продавать квартиры и переселяться в деревни вокруг горы Сухой. Местность там поделена на три категории сакральности. Самое святое место — сама гора, где уже построили храмовое здание и несколько домов, для самых «духовных», в том числе и жилище самого Виссариона. Согласно проекту, поселение из 120 дворов будет иметь радиально-кольцевую структуру: от центра города будут расходиться 14 улиц. Вокруг центра будут воздвигнуты школы и монастыри, мастерские народных промыслов и ремёсел, жилые дома с огородами, сады и цветники. Улицы-лучи уже получили названия: Млечного пути, Детских грез, Лунных цветов, Ласковых снов, Хрустальных врат, Лесных духов, Поющих гор и т. п.¹

Вторая по святости территория — так называемая «зона» — ближайшие к Горе сёла Петропавловка, Черемшанка, Гуляевка, Жаровск. В этих сёлах виссариониты составляют большинство и фактически установили свои порядки. Третья категория — общины, разбросанные в нескольких десятках сёл в округе. Без благословения Виссариона верующие не имеют права переходить из одной территории в другую.

У виссарионитов сравнительно медленно формируется формальная организация, жреческое сословие. В первые годы у Виссариона было лишь два признанных в общине помощника. Хозяйственными и финансовыми делами стал ведать бывший ракетчик, полковник в отставке Сергей Чевалков. Главный богослов, кодификатор учения, редактирующий тексты бога, — Вадим Редькин. Вадимом Редькиным подготовлены и изданы книги, представляющие собой стилизованное

¹ Благовест-инфо. 2000. № 4.

под Новый Завет описание жизни Виссариона¹. Формальное священническое сословие появляется медленно. Лишь в 1995 г. Виссарионом были рукоположены два «первосвященника» — Сергей Чевалков и Владимир Купункин (бывший эстрадный музыкант, он создаёт полный круг богослужения с утрениями, вечернями и литургиями).

В 1995 г. лидер ХДС Виталий Савицкий, развернувший громкую кампанию против «тоталитарных сект», избрал своей главной мишенью виссарионитов. Виссарион стал тогда широко известен общественности. Савицкий обличал виссарионитов в центральных СМИ и приезжал в Курагино, призывая «принять меры» против последователей Торопа. Местные власти предприняли против них некоторые не столько опасные для существования общины, сколько оскорбительные действия. После гибели Савицкого в конце 1995 г. в автомобильной катастрофе виссарионитов оставили в покое, и они продолжали развивать своё поселение.

Несмотря на враждебное отношение к виссарионитам властей и общественного мнения, в 1996 г. по всей стране было 8 официально зарегистрированных общин Церкви Последнего Завета. В конце 1997 г., чтобы избежать ограничения прав по новому закону о свободе совести, виссариониты зарегистрировались в качестве общественного «экологического движения» (а не религиозной организации). Они стали филиалом Всероссийского экологического союза «Теберкуль».

Виссарион учит, что он принёс в мир новую Единую религию. До него миру были явлены 4 религии: даосизм, буддизм, христианство и ислам. Используя их духовное богатство, Виссарион открывает человечеству тайны Единой мировой религии. Вместе с приходом Единой религии завершается «Царство Силы» и начинается «Царство Души» (оно же «Царство Божие»), которое несёт Виссарион своим последователям.

По учению Виссариона, божественное находится в постоянном развитии. Изначально существовал «Единый» (он же Великий Отец Вселенной, он же «Абсолют») — создатель материального мира. От «Единого» исходит «Дух жизни», который придаёт силы материальному, представляет собой энергию материального.

«Мать-Земля», одухотворённая «Духом жизни», фактически самостоятельная духовная сущность, «в ней заложена Энергия Сердца». Виссариониты ей поклоняются. Виссарион настоятельно призывает своих последователей «быть в гармонии с природой», для достижения этой гармонии был установлен праздник Благодарения земли, который первый раз отмечался 31 августа 1998 г.

В результате духовного прогресса позднее возник «Отец небесный», творец духовного, высших духовных субстанций. Святой Дух — это «благодатная энергия,

¹ Последний Завет («Повествование от Вадима» и «Слово Виссариона»). СПб., 1996; Последний Завет. Т. II. Кн. 1. СПб., 38 год Эпохи Рассвета; Последний Завет. Т. II. Кн. 2. СПб., 39 год Эпохи Рассвета.

которая от Отца Небесного входит в избранную плоть, чтоб с её помощью сотворить меж людей богоугодные дела».

Второе лицо новой духовной Троицы — «сын Единородный», «воплощение Христа», «Лучезарная Сущность Отца Небесного», «рождённый при слиянии святого духа и энергии Сердца Земли-Матушки Бог-Сын» — т. е. сам Виссарион.

«Мать-Земля», материальное — требует поклонения, необходимы гармоничные отношения с материальным. Но главное — духовное развитие, преодоление людьми материального. Духовное развитие выведет последователей Виссариона за пределы материального, они окажутся в иных духовных мирах.

Развиваясь духовно, последователи Виссариона сначала стремятся отказаться от животной пищи, но считают, что это только этап. Они верят, что в будущем смогут вообще отказаться от пищи, их биологическая природа изменится и они станут бессмертными существами. Согласно убеждению виссарионитов, уже их маленькие дети, духовно развитые в общинах под руководством Виссариона, станут бессмертными.

Большое внимание уделяется воспитанию. С одной стороны, считается необходимым физический труд, высоко ставится ремесленничество и прикладное искусство. Жители курагинских деревень стремятся перейти на полное самообеспечение, полностью обеспечивать себя физическим трудом, хотя со временем отказаться от экономических отношений с внешним миром и от денег. Но это — мечты, в реальности экономические и социальные связи с окружающим миром растут, и прервать их когда-либо вряд ли будет возможно.

С другой стороны, развивая «духовное», виссариониты стремятся достичь идеальных человеческих отношений в общинах, преодолеть всякую агрессивность. Они не только пацифисты, но даже отрицательно относятся к классической литературе, потому что в ней «много жестокости и агрессивности».¹

Виссарион проповедует, что России предуготована особая роль в переходе Земли в «новое качество», именно в этой стране Сын Божий «оформит новый Союз между Богом и человечеством», заключит последний «Третий Завет».

Поскольку Бог хочет, чтобы люди приняли Виссариона сознательно, а не под воздействием страха, Виссариону не велено являть чудеса. Виссарион проповедует, что человек воплощается на земле до десяти раз и каждый раз получает возможность для духовного роста, после этого его душа попадает либо в рай, либо в ад.

Основной мотив моральной проповеди Виссариона — будьте искренни, живите сердцем, а не разумом. В своих заповедях (61 заповедь) среди общенравст-

¹ На этом основании виссарионовцы провели радикальную реформу школьного образования. Общинники обучают детей по «альтернативной» программе. Из курса истории убраны все упоминания о войнах, казнях и прочих проявлениях жестокости. Так же поступили и с литературными произведениями: никаких войн и убийств // Общая газета, 2001, №8.

венных указаний он не запрещает блудодеяния неженатых, говорит, что вождение не грешно и что неправда, несущая благо, есть мудрость. В учении Виссариона вообще мало жёстких запретов, один из немногих — строгое вегетарианство, запрет на курение, употребление алкоголя и кофе.

Богослужение также не обременительное. 14 января в 14 часов — т. е. в день и час, когда родился Сергей Тороп, близ Святой горы в районе села Петропавловке торжественно отмечается главный праздник виссарионовцев — «Рождество Виссариона Христа». Главное событие торжества — «таинство слияния Учителя с последователями», в котором участвуют несколько сот верующих из многих городов России и СНГ. Ровно в 14 часов, в момент перехода в Новый год «Эпохи Рассвета» (соответствующей годам жизни Виссариона), все участники «таинства» избавляются от «духовных греховных отклонений», накопившихся за прошедший год.

До основания поселения у горы Сухой богослужение виссарионитов ограничивалось поклонением Земле-матушке. Этот вид богослужения продолжает оставаться одним из главных. Собравшись в круг и воздев руки к солнцу, виссариониты славят Землю-матушку и учителя Виссариона. Специально для этого моления они сами шьют себе одежду и изготавливают амулеты в русском стиле¹.

С 1996 г. в дополнение к этому обряду начал практиковаться полный круг богослужения (утрени, вечерни, литургии), который создаёт главный литургист виссарионитов В. Купункин. Основным элементом богослужений — исполнение священником псалмов. Литургия отличается от других богослужений наличием таинства Евхаристии. Прославление Отца — главное в богослужении виссарионитов, Евхаристия вторична, так как Христос воплотился в Виссарионе и нельзя причащаться крови и плоти, когда живая кровь и плоть — Виссарион — находится рядом. Причащаются Словом из уст «бога».

«Евхаристия» («огненное причастие»), совершаемая во время литургии, наделена совершенно особым смыслом, не имеющим аналогий с христианством. «Верные» причащаются «горящей водой» — это чистая родниковая вода, «горение» которой, видимое только первосвященнику, происходит «на тонком плане». «Огненное причастие» — это восприятие энергий от «бога-отца».

Как и ВББ, виссариониты за десять лет существования проделали заметную эволюцию в сторону смягчения доктрины и организационной жёсткости. Эсхатологические настроения в их идеологии постоянно ослабевают, конец света отодвигается и начинает пониматься «духовно», жёсткость диетических требований и дисциплина ослабевают. Массовое переселение в Красноярский край последователей учения после 2000 г. прекращается, сейчас новых переселенцев — едини-

¹ См.: Кобыш С. Сердце мира на Тибер-Куле // Огонёк. 1996. № 3. С. 26—30.

цы. Численность виссарионитов, крупнейшей аутентичной российской секты, возникшей после 1988 г., также не очень велика. На юге Красноярского края проживает около 4 тыс. переселенцев, ещё около 2 тыс. живут в разных городах России (крупнейшие общины не превышают ста человек).

* * *

«Богородичный центр» — менее эклектичная по своей идеологии религиозная организация, сектантские черты в ней с самого начала были гораздо слабее выражены, это скорее «ересь», возникшая внутри православия в результате пророчеств писателя Вениамина Береславского. Формирование «богородичного» движения началось ещё в 70-х — 80-х гг., когда основатель Богородичной Церкви Вениамин Яковлевич Береславский (р. 1946 г.) и группа его единомышленников стали активно интересоваться православием. Вениамин Береславский в середине 1970-х гг. крестился в православную веру в лоне Московского Патриархата и много странствовал по святым местам. Огромное влияние на него оказало паломничество в Почаевскую Лавру, где Береславский находился под духовным влиянием «старицы» блаженной Евфросинии, которая пользуется большим авторитетом среди богородичников. Евфросиния была первым духовным учителем основателей богородичной церкви — по их представлениям, ей являлась Богородица и говорила о своей новой исключительной роли в истории России и мира в целом в новом тысячелетии. По сведениям борца с богородичниками А. Дворкина, перед смертью Евфросиния объявила себя четвертой ипостасью Троицы, что категорически отрицают сами «богородичные братья».

С самого начала «харизматического» служения Вениамина Береславского с ним были его основные сподвижники — Петр Большаков и Илья Попов, которые продолжают управлять церковью в начале XXI в. По словам отца Петра, на них повлияло исключительно пророчество Богоматери, и они не хотели создавать Церкви, альтернативной официальной, так как новые православные юрисдикции устраивают свои «маленькие московские патриархии». Поэтому в 1979 г. была создана христианская группа вокруг Иоанна Береславского. Члены этой группы посещали православные богослужения, ездили по святым местам и изучали святых отцов. Сам Береславский готовился одно время стать православным священнослужителем, однако в нескольких епархиях его кандидатуру отвергли.

Пророческое служение Вениамина Береславского, которое и стало основанием для новой «богородичной» ветви православия, началось в 1984 г. в Смоленске перед иконой Божией Матери Одигитрии. Там, в кафедральном соборе Смоленска, Береславскому было «видение», которое он трактовал как откровение Богородицы, которая начала пророчествовать через него. Ближайший сподвижник Береславского Петр Большаков так описывает этот момент: «Он приложился к иконе

и на очень долгое время припал к ней. И когда спустился вниз по ступенечкам и мы стали выходить уже из Собора, он вдруг сказал: „Задавайте вопросы. Сейчас Божия Мать будет говорить. Она, Божия Мать, открылась и готова отвечать на вопросы“. Нашли бумагу, карандаш или ручку какую-то. Мы были совершенно к этому не готовы... и Божия Мать отвечала на вопросы и Сама указывала на то, что нужно было спросить, касающееся судеб человечества»¹. Богородичники считают, что в 1984 г., когда Богородица стала «пророчествовать» через Береславского, закончился век Сатаны — век революционеров, коммунистов, масонов и технической революции, и Россия была призвана к покаянию.

С той поры Береславский, как следует из изданий ЦБМД, ежедневно слышит голос Божией Матери и «откровения» святых — «Услышанное» им за 10 лет составило около 20-ти томов «богодухновенных» текстов. Береславский решил, что он является пророком, собрал вокруг себя группу единомышленников, вместе с которыми разработал учение о третьем «Богородичном завете».

Береславский и после получения пророчества Богоматери предполагал, что он сможет получить священническое рукоположение в Московской Патриархии, и стал псаломщиком во Владимирской епархии, однако довольно быстро разочаровался во внутрицерковных порядках РПЦ и, по его собственному признанию, в том, что «его хотели заставить сотрудничать с КГБ, но он отказался». Береславский стал искать поддержки в различных течениях катакомбной Истинно-Православной Церкви. Наконец в 1985 г. Береславского, по сведениям самих богородичников, рукоположили во священника, а затем и во епископа. По утверждению последователей Церкви, митрополит Геннадий (Секач, умер в 1985 г.), возглавлявший ветвь катакомбной церкви, и затем его преемник митрополит Феодосий (Гуменников) благословили архиепископа Иоанна Береславского и ряд священников на свидетельство от лица катакомбной церкви и регистрацию ее общин. Последователи Иоанна Береславского называют себя ветвью Истинно-Православной Церкви (катакомбной ветви), используют православную символику, облачения. Церковь продолжает каноническое преемство Истинно-Православной (Катакомбной) Церкви (ИПЦ) через схимитрополит Геннадия (Секача), который в сослужении с катакомбными иерархами в 1985 г. рукоположил священников московского катакомбного монастыря. Ныне здравствующий схимитрополит Феодосий (Гуменников) вслед за схимитрополитом Геннадием благословил священноиерархов богородичной ветви ИПЦ (Православную Церковь Божией Матери Державная) на её свидетельство в миру и служение. Епископское преемство Церковь обрела через митрополита Иоанна (Боднарчука), в феврале 1991 г. передавшего каноническое преемство Украинской Автокефальной Православной Церкви

¹ Божия Мать Открывает небо: Из беседы с Зоей Крахмальниковой. XX Собор. М., 2000. С. 14.

(УАПЦ) Церкви Божией Матери Державная. После того как недавно созданная ЦБМД начала свою активную деятельность, появились сведения о том, что каткомбный схимитрополит Феодосий отлучил богородичников от Истинно-Православной Церкви, однако сами последователи ЦБМД считают эти сведения выдумками их врагов из официальной РПЦ.

Православие богородичной ветви, как себя называют последователи Церкви Божией Матери Державная, родилось в 1990 г., когда было зарегистрировано как общественно-просветительская организация. В 1991 г. было организовано издательство «Богородичный Центр», которое занималось в основном изданием сочинений своего руководителя и «пророка» — епископа Иоанна Береславского. Церковь Божией Матери первоначально стала известна именно под именем «Богородичного Центра», а последователей Церкви называли «богородичниками», так как формально Церковь появилась даже позже издательства — когда 31 июля 1992 г. появилось первое церковное объединение — в Московском городском управлении юстиции был зарегистрирован устав Общины церкви Божией Матери Преображающейся.

Объединение несколько раз меняло название: «Церковь Божией Матери Преображающейся», «Церковь третьего завета», «Церковь Духа Параклита», «Параклитская церковь», «Святодуховное православие», «Московский престол откровения Пресвятой Девы». Официальное наименование менялось только один раз: «Церковь Божией Матери Преображающейся» в 1997 г. стала называться «Православная Церковь Божией Матери Державная». Особым почитанием в Церкви пользуется икона «Державная», которая является «суммой всех православных икон» и знаменует вступление Богородицы на престол России.

Члены Церкви стали собирать и распространять не только пророчества Береславского. Многочисленные описания явлений Божией Матери ЦБМД дополняет Откровениями Божьей Матери, совершающимися, как свидетельствуют её последователи, в течение XX в. в различных точках мира в Португалии, Италии, на Украине и в других странах (Фатима, 1917 г.; Египет, 1968—1971 гг.; Югославия, с 1981 г., и др.), в том числе и в России.

Православная Церковь Божией Матери Державная исповедует «Православную веру, заповеданную Господом нашим Иисусом Христом». Согласно учению ЦБМД, это «богородичная ветвь святых нестяжателей и безмолвников, сокровенная традиция, наследуемая от апостола Андрея Первозванного, Иоанна Дамаскина, Григория Паламы, Симеона Нового Богослова, князя-мученика Аскольда-Николая, свв. княгини Ольги и князя Владимира, свв. Антония и Феодосия Киево-Печерских, Нила Сорского, Паисия Величковского, Серафима Саровского, Феодосия Северокавказского, Евфросиньи Почаевской и других великих старцев-нестяжателей и боговидцев, трепетно чтивших Царицу Небесную, пола-

гавших в Ней свою непостыдную надежду и путь ко Христу. Церковь следует священному Писанию и святому Преданию христианской Церкви, принимает апостольские Правила и каноны святой Православной Церкви, правила семи вселенских Соборов святых Отцов, исповедуют православный Символ веры». Как и в РПЦ, в Церкви Божией Матери признаются все семь православных таинств.

Однако на этой православной основе богородичники создали принципиально оригинальное вероучение и церковную организацию. К середине 90-х гг. в ЦБМД было разработано подробное богословское учение Церкви¹. Богословие ЦБМД в целом основано на пророчествах Богоматери Иоанну Береславскому. В рамках своих «пророческих» текстов Береславский создал новую трактовку традиционных теологических терминов и образов богословия Восточной Церкви, а также разработал свою собственную «богородичную» терминологию, раскрывающую смысл новых «откровений». Часто богословие превращается в «марианский памфлет», выражения которого отличаются не только яркостью, но и грубостью и физиологическими сравнениями в критике грехов и в описании мучений грешников и подвижников веры.

Основные богословские новации ЦБМД:

1. *Особое почитание Богородицы.* Богословие Церкви дополнено: «догматом о Пресвятой Деве, как Заступнице о спасении рода Адамова (в последние времена); о Соискупительнице, Распределительнице (Посреднице) благодатных милостей. Вслед за новыми догматами, о принятии которых Я настоятельно прошу на десятках Престолов Откровений, Церковь должна признать новые действенные проявления Вышнего Отца через Его Возлюбленную Дочь (или новые Имена)». Имена Богоматери имеют для Церкви БМД значение нового религиозного символа, нового, совершенно неожиданного образа Богоматери, похожего на традиционный православный, но только во много раз увеличенный: «Мария — Ковчег спасения последних времен; Мария — Царские Врата, Ключ, Дверь и Храм (Отк. 3:7, 8, 12); Жена, Облеченная в Солнце (Отк. 12:1), Новая Ева, Мать нового человечества, Святая Российская Царица (Королева Польши, Канады и др). Просиявшее на хоругвях Новой Святой Руси имя „Мария нашей победы“...».

На всех этапах священной истории зримо или скрыто присутствовала Богоматерь: 1) в дохристианскую эпоху, когда общение с Богом требовало большого напряжения духовных сил, Дева Мария играла роль «матери всех учителей человечества» — Будды, Магомета, Рамы, Зороастра и др.; 2) в Ветхом Завете (завет обетования) она является Премудростью Божией, как отмечается в пророческих

¹ Державный катехизис: Основы веры святого Православия / Ред., сост. о. Тимофей (Животов); Ред. о. Илья (Попов), с. Зинаида. М., 1997.

текстах; 3) в Новом Завете (завет жертвы) Мария непосредственно выступает в качестве Матери Божией; 4) Третий Завет, начавшийся с периода явлений Богоматери в XIX—XX вв., предстаёт последним заветом, «свершением Славы, победы», когда Богоматерь становится «соискупительницей» человечества, наряду с Иисусом Христом.

2. *Эсхатология.* Жизнь верующих в Церкви Божией Матери характеризуется напряжёнными эсхатологическими ожиданиями, хотя конкретная дата Пришествия и Суда не установлена. Однако в разных пророчествах Богоматери Береславскому говорится, что окончательный суд над миром совершится к концу третьего тысячелетия. До этого, в XXIV в. в мир сойдут пророки, среди которых будут преподобный Серафим Саровский, Иоанн Кронштадтский и новомученик епископ Иннокентий Балтский. Затем состоится «Великий Собор», который будет транслироваться на огромный сферический экран для всего человечества. В третьем тысячелетии сами небесные силы будут строить на земле храм Святого Духа. Как говорится в пророчестве Береславского, «в зачатке Новая вселенная уже IV тысячелетия. Строительство Храма будет окутано тайной. Туда не будут допускаться посторонние, а пытающиеся проникнуть вопреки запрету будут убиты, как ток»¹.

Для «богородичников» характерно представление о земном характере Царствия Божия. По мнению богословов ЦБМД, Царство Божие — это Царство Небесное, которое наступит непосредственно на земле и будет промежуточным этапом между греховным земным порядком и Царством Небесным. Пришествие Христова и преображение человечества уже началось с началом пророчеств Божией Матери. Следующим этапом будет установление на земле Царства Христова, реального земного государства, которое в ЦБМД именуют «праведной теократией нового типа», когда старое священство и старая «институциональная» церковь будет разрушена. Тогда на земле возникнут «оазисы» святых из разных стран и традиций, которые тысячу лет должны будут «привыкать» к свету Христову в «преображенных воздухах», пока не примут весь свет в Царствии Небесном. По пророчеству, в этих «оазисах» святые будут заниматься сельскохозяйственным трудом и промыслами «по благословию Богородицы».

3. *Сотериология.* Непосредственной целью каждого верующего является личное преображение и возможность личного общения с Господом и Богородицей. Исключительный акцент делается на достоинстве человека, его «ипостасности», уникальности каждого и необходимости любви во всем — «во Христе есть только агапические скорби. Если скорби не агапические, они ветхи, неипостасны. Жизнь должна стать ипостасной. Невозможно понять природу скорбей, не подойдя ипостасно к Господу и к человеку, Его творению». В ан-

¹ Держава света. М.: Новая Святая Русь, 2000. С. 42—43.

тропологии «богородичники» делают акцент на том, что каждый человек может достигнуть состояния обожения, и этот путь также невозможен без Богоматери. Первой ступенью является «церковное соборование» (или воцерковление), второй личная «откровение-встреча» с Богом и Божией Матерью, и третье — «вселенское откровение любви» или апокалиптическая Пасха, вхождение вместе со всеми верующими в Новую Святую Русь. Сотериология богородичников основана на всепрощении Господа и Богоматери и предполагает апокатастасис (всеобщее прощение грехов) для большинства грешников. Это становится возможным потому, что в рамках учения ЦБМД Адам «не был проклят, Адам был изгнан с возможностью возвращения». По этой причине Христос не будет судить, как это принято в традиционных церквях, «адамов род» в конце времён, а полностью оправдает его и преобразит. Однако существует категория «не адамова рода», которую Страшный Суд уничтожит — это «фарисеи», «сыны геенны или проклятые», которые сознательно служили «красному дракону» и были фактически предопределены быть «семенем змия». И наконец третья категория — святых — спасётся сразу.

Пророчествами Береславского подробно определено, что будут делать спасённые и оправданные после смерти. Согласно учению, «род адамов» настолько «истерзан властью дьявола и грехами», что 90% умерших будут спать «упокоенным сном», например, «капитан русской армии, в тридцать лет погибший в немецком концлагере, может по земному измерению спать до 50 лет». Кроме того, рай представляет собой «тысячи невидимых миров», и только в один из них — в «лоно авраамово» попадет «богородичный удел» — Новая Святая Русь. Судьба грешников «адамова рода» связана с мытарствами и с последующим покаянием и принятием в раю.

Грешники «не адамова рода», согласно учению ЦБМД, вечно пребывают в состоянии «томления» или бесконечных мучений. Помимо проклятых существует также понятие «незаконных душ» (считается, что их менее 5%), «которые незаконно приходят на землю». Затем эти души приходят обратно в «сферу томления», которая находится в еще одном особом мире — «загробной адской сфере». Эта сфера, в свою очередь, расписывается в Учении Церкви Божией Матери даже более подробно, чем райская: «Там много сатурналий, десятки адских миров, ярусов — соответственно множеству грехов, извращений. Каждому греху соответствует свой мир. Эти миры, как раковины слуховые, аквариумы своеобразные». Жизнь грешников «не адамова рода» связано с тем грехом, который они практиковали в жизни, а также с особой «поззией» каждого греха. Пророчества Береславского дают откровенное описание «типовой» судьбы некоторых из них: «Гомосексуалисты идут в сферу гомосексуального томления, гомосексуальной поэзии, кайфа, который они испытывали на земле. Наркоманы — наркотического кайфа, нарко-

тической поэзии. Вначале у них прорастают крылья. Они не могут без этого жить, инстинктивно влекутся на „запах“ греха. Он их начинает улаживать и одновременно жечь. И им становится плохо, они начинают томиться». Впрочем, учение Церкви оставляет и для такого рода грешников возможность отдалённого спасения, так как через тысячелетия эти души поймут, что их светом была похоть, «мрак, огонь греха». К тем, кто идет напрямую в ад, также причисляются «космические прельщенцы», отрицающие само понятие греха и воздаяния, и «колдуны», которые являются обобщающим образом всех, кто отводит души от Бога, «носителей превратных образов и учений, в том числе, к сожалению, многие учёные, писатели, „гениальные творческие личности“».

4. *Экклесиология*. Основным отличием «богородичной альтернативы» от традиционного православного вероучения в ЦБМД считают религиозную эмоциональность, открытость по отношению к другим конфессиям и стремление сделать богослужение живой, не связанной с записанным каноническим текстом «пророческой» молитвой Церкви. Все Церкви, по пророчествам Береславского, должны пройти путь от дерационализации (отсутствие архаизмов и простота веры — «догматов станет предельно мало») и деинституционализации (отказ от иерархической структуры и буквального следования канонам) до «одухотворения» церквей, когда все духовные традиции придут к единому знаменателю. Богословы ЦБМД приводят такой пример: «...вникая в традицию суфизма или дзен-буддизма, мы найдем почти дословное подтверждение тому, о чем учили Феофан Затворник, или Игнатий Брянчанинов... или Исаак Сирианин...»

5. *Литургика*. ЦБМД занимается постоянным литургическим творчеством, по наитию богослужебный порядок постоянно меняется, существует несколько видов литургий. Есть «традиционная» литургия — на основе литургии Иоанна Златоуста или апостола Иакова, с включением элементов «пластической молитвы» (молитвенные состояния, передающиеся в жестах и движениях), торжественных процессий. Используются и литургии собственного сочинения, «мистические», — «Лино вожделенное», «Скорбь Усопших», «Белые Одежды».

Более половины текстов мистических литургий взято из опубликованных откровений Береславского, содержащих закавыченную «прямую речь» Богородицы; построены они в виде диалога священника и Богородицы. Сразу после литургии совершается агапа — богослужение, во время которого освящаются вода и хлеб, тут же раздаваемые прихожанам. Один священник разносит воду в одноразовых стаканчиках, второй ломает руками каравай хлеба и вручает молящимся. Сразу после агапы начинается чтение Розария — эта часть богослужения заимствована БЦ у католической церкви и также адаптирована под свои нужды. После каждого «тайинства» читается «сверхмолитва»: «Слава Богородице Деве Марии! Слава! Слава! Слава! Слава Матери Новой Святой Руси!...» и т. д.

После «сверхмолитвы» духовенство и прихожане, взявшись за руки, начинают под бравурную музыку и пение кружиться по всему залу в быстром хороводе, постепенно впадая в чрезвычайно возбуждённое состояние. Хоровод длится около четверти часа, затем продолжается чтение Розария, затем снова «сверхмолитва», снова хоровод. Потом всё повторяется в третий раз, и начинается главное «таинство», которое длится в общей сложности от пяти до семи часов без остановки, — прохождение под омофором Пресвятой Богородицы. Два священника берут трёхметровый омофор, поднимают его, образуя ворота: сначала духовенство, затем миряне становятся на колени и проползают под омофором к престолу, где прикладываются к коронованной иконе «Знамение», затем отползают. Смысл этого «таинства» объясняется так: будто бы во время распятия Христа произошло «изменение плоти Богородицы», Её преображение, в результате чего Богородица освободилась от первородного греха и смогла полностью духовно постичь Христа. Там же, возле Голгофского креста, якобы произошло «усыновление человечества» (в лице апостолов) Богородицей.

Получивший частичку Её сердца приобретает «Око Богородицы», т. е. возможность стать христианином и спастись. Для этого в БЦ и установлено «таинство» прохождения под омофором Пресвятой Богородицы: тот, кто проползает под омофором, приобретает частичку за частичкой от сердца Богородицы, и Она «покрывает» его, заживая личные грехи человека, а затем и первородный грех.

Помимо богослужения в церковной практике в качестве назидательных представлений используются историко-богословские мистерии богородичного театра, в которых образно изображаются основные религиозные и историософские идеи ЦБМД, такие, как борьба сатанинских фарисейских сил с праведниками-новомучениками во время советских гонений, противопоставление Добра и Зла в лицах — Нила Сорского и Иосифа Волоцкого, патриарха Тихона и митрополита Сергия, Николая II и Ленина.

6. *Сакральная роль России в божественном плане.* История России подразделяется в «пророчествах» Береславского на три периода: XI—XV вв. — расцвет Святой Руси, с XVI по XX вв. — авторитарно-теократическая олигархия, и с XX—XXI вв. — эпоха Новой Святой Руси, связанной с «откровениями» Богородицы и рождением новой Церкви — Церкви Божией Матери Державная. Повреждение Православной Церкви в России, ее обмирщение стало происходить, по учению ЦБМД, со времени принятия церковной и государственной властью системы взглядов преподобного Иосифа Волоцкого. Стяжательство и связь Церкви с властью стали, по мнению «богородичников», основными грехами церковной структуры. С этих пор монастыри стали не братством, а «гулаговско-надзирательской командой». Монахи забыли призвание любви и стали думать только о «смерти и Страшном суде». Выделяются три последствия иосифлянства на Руси: институ-

ционализация церкви (забота лишь о священноначалии), рационализация (дух начётничества) и обмирщение (стяжание). Учение Иосифа Волоцкого стало первой победой «красного дракона» в церкви и началом сергианства (то есть преступного, по мнению богородичников, сотрудничества с властями). Богословы ЦБМД противопоставляют «инквизитора» Иосифа Волоцкого терпимому к еретикам и грешникам Нилу Сорскому.

С момента торжества иосифлянства в церковном сознании также появились «институциональные» грехи. Первое — это то, что изречения святых отцов ставятся на один уровень с Евангелием, второе — излишний авторитет житий святых, третье — богослужебные тексты стали считаться, также как и сама Церковь, превечными и вечноустановленными. В результате Церковь перестала быть живой и «вместо доброго отца» появился «надзиратель, и вместо доброго старца — рже-ный колдун из КГБ».

Обмирщение Церкви в России богородичники связывают именно с отказом от догмата о непорочном зачатии Божией Матери. Церковь Божией Матери предлагает свое понимание Непорочного Зачатия Девы Марии, которое заключается в двух тезисах: физиологическая сторона рождения Иисуса и Марии различна, а душевная идентична, что означает зачатие без греха из рода Авраамова и духовную неосквернёность Христа и Марии. В XVII в. «борьбу против Пресвятой Богородицы» вели «протестантски настроенные греки», а Петр I окончательно отменил учение о Непорочном зачатии. Признание непорочности зачатия Марии, по мнению богословов ЦБМД, сохранялось у старообрядцев и в Киевской духовной школе на Украине. Согласно «пророчествам» Богоматери, Дева Мария вменяет в грех Православной Церкви равнодушие к догмату о Непорочном зачатии. В них подчёркивается, что даже митрополит Филарет (Дроздов) был равнодушен к Непорочному зачатию, и вслед за ним Церковь не прислушалась к явлению Богоматери в Лурде в 1858 г.

Путь к изменению православия в России в лучшую сторону начался в марте 1917 г., когда в день отречения Николая II Богоматерь просила его передать Ей российскую корону, чтобы «восхитить православие на небо и преобразить его». Николай II сделал это и тем самым обрёк себя и свою семью на мученичество, но стал императором Новой Святой Руси. В ЦБМД это событие празднуется 2 марта как праздник «Препоручения короны». В том же году Божья Матерь явила себя в иконе Державной Богоматери. Героями, отдавшими свою жизнь за Святую Русь, богородичники считают всех, кто боролся против советской власти, и среди них патриарха Тихона, генерала Врангеля и митрополита Антония Храповицкого. За непорочность Церкви выступили соловецкие епископы и благословлённая ими Истинно-Православная Церковь. На Соловках, по учению ЦБМД, впервые соловецкими мучениками была отслужена «преображенская паралитургия», новый тип богослу-

жения, не связанный с каноническим текстом, основанный на религиозном вдохновении и особом прославлении Богородицы (как полагают богородичники, именно такого рода литургии и служатся сейчас в Церкви Божией Матери). Соловецкие епископы, среди которых особым почитанием пользуется епископ Серафим Поздеев, служили «паралитургии», согласно пророчествам, по прямому указанию Богородицы и при помощи ангелов, которые даже карали тюремных надзирателей, старавшихся помешать «преображенным богородичным литургиям». По представлениям ЦБМД, все христианские мученики советского времени в той или иной степени сохраняли особое почитание Богородицы в противовес «сергианской церкви», Московской Патриархии, подчинившейся «красному дракону» — советской власти. Как Нил Сорский противопоставляется Иосифу Волоцкому, так и в Советской России, по мнению богородичников, патриарх Тихон является антагонистом Сергия Страгородского. Весь коммунистический период был вторым мученическим коронованием России. Третье коронование совершилось в августе 1991 г., когда Богородица Державная «открылась над Белым Домом» и советская власть была свергнута при помощи Архангела Михаила. 1991 год также считается временем духовного возникновения Церкви Божией Матери Державная.

Богородица играет решающую роль в спасении России в XXI в. Об этом чаще всего в своих пророчествах говорит архиепископ Иоанн: «Я Мать православно-богородичной России, и отделять Православие от Богородицы равносильно потере веры на Святой Руси — то же, что Россию от Христа или Христа от Креста...» В рамках этого учения Богородица противопоставляет живое православие фарисейскому или, как его называет архиепископ Иоанн, «институциональному»: «В официальном институте нет Меня Живой; не являюсь, не говорю, не попечительствую, не покрываю чудодейственно, ибо отвергла нечестивых, посмевавших называть себя святым именем Церкви. И живут Моим Покровом пятисотлетней давности, и ворошат благословенные дни, хранимые до часа Суда...» Святоотеческое богословие и решения Вселенских Соборов подвергаются богословами ЦБМД строгой ревизии с тем, чтобы убрать оттуда элементы греческой философии и «гностицизма». Кроме того, «Никоеоцареградский... символ веры устарел уже одним тем, что никто сегодня не сомневается в его истинности, а значит, он не исповедуется...»

Отрицание институционального православия в лице Московской патриархии на первом этапе существования ЦБМД было связано с твердым желанием стать преемником «старого» православия на Руси. В одном из своих документов Церковь Божией Матери утверждает, что для победы над «красным драконом» необходимо «отрубить три его головы... Две уже отрублены: КПСС и КГБ. Осталось отрубить третью» — Московскую патриархию¹.

¹ Красная патриархия. Волки в овечьей шкуре / Богородичный Центр. М., 1993. С. 92.

Однако спустя годы Церковь Береславского смягчила свою позицию и согласилась на роль «альтернативы». В пророчествах Береславского Патриархия не отрицается как таковая, она лишь признается устаревшей: «Церковь “бабушек” — далёкое прошлое. Призываются новые души».

Через Береславского Богоматерь провозгласила в середине 90-х гг. период «мирного втеснения Непорочного начала», который займет 50—100 лет. А в 1994 г. с новым этапом развития «богородичных» общин началась новая эра Церкви Сердца Божией Матери (одно из названий ЦБМД). В этот период верующие готовятся войти в Новую Святую Русь, в XXI век как «век Непорочного начала».

Путь преображения имеет пять ключевых мистических вех, и все они связаны с Россией.

Три из этих событий уже произошли.

1. Явление в марте 1917 г. иконы «Державная».
2. Великая победа Марии над «красным коммунистическим драконом» в августе 1991 г.
3. Рождение Церкви Непорочной Девы (ещё одно название Богородичного Центра).

Впереди — ещё две вехи преображения Церкви.

4. Грандиозное явление образа Божьей Матери во всё небо.
5. Излияние некоей «солнечной пятидесятницы».

В начале 90-х гг. у Богородичной Церкви без труда обнаруживались признаки нового религиозного движения «тоталитарного типа». С 1991 по 1993 гг., на первом этапе своего развития, Богородичная Церковь и её руководители создали фактически систему замкнутых полуподпольных общин с жёстким распорядком дня, аскетической молитвенной практикой и изнуряющими постами. В такого рода общинах все члены считались богородичными монахами, к которым предъявлялись строгие требования.

Самое скандальное в изначальной практике богородичных общин — молитва-обет «проклятие матери». Иоанн утверждал, что мужчина может стать свободным лишь освободившись от культа женщины (жены, матери), который «держится на генитальном уровне» (в оригинальных текстах употребляется нецензурное слово). Согласно ранним пророчествам Береславского, на человеке лежат грехи всего его рода, которые передаются через женщину половым путём. Греховное женское начало концентрируется в таинственном существе женского рода, которое в богословских текстах Богородичного Центра называется то «матерью

Антихриста», то «блудницей Вавилонской». Для борьбы с этим злом в ЦБМД существовал чин «отречения от матери». Кроме того, в крайне эмоциональных и часто стилистически грубых пророчествах Иоанна Береславского упоминалось о необходимости постоянных ночных молитв, утренних молитв около 4 часов утра, сотнях коленопреклонений и послушания (если не жёсткого подчинения) своим духовным наставникам.

Прокуратурой г. Москвы в 1994—1996 гг. расследовалось уголовное дело в отношении руководителей и активных участников общественного объединения «Фонд Новой Святой Руси» («Богородичный Центр»). Основанием для его возбуждения послужили результаты проверки обращения московского общественного Комитета по спасению молодёжи, состоящего из сторонников РПЦ, «об отрицательном воздействии деятельности «Богородичного Центра» на здоровье граждан». По делу опрошено большое количество свидетелей, со слов которых были выделены следующие требования, предъявляемые в ЦБМД к новообращённым: отказ от белковой пищи, сон в течение 3—5 часов, самоустранение от просмотра телепередач, чтения литературы, издаваемой помимо Центра, непочтительное отношение к матери, резкое похудание, уход из дома, отказ от работы и учёбы. Целый ряд московских приходов РПЦ занимались реабилитацией «жертв» Богородичной Церкви.

В последующие несколько лет ЦБМД пережила тихую, но быструю и принципиальную эволюцию, в ходе которой она в основном избавилась от сектантских черт.

Теснимая в Москве антикультистскими организациями и акциями, исходящими со стороны Патриархии, Церковь в начале 1993 г. объявила о том, что Богородица «благословила» для их дальнейшей деятельности Петербург. Переименовав Петербург в «Мариинград», ЦБМД провела в июне 1993 г. в Петербурге «Покаянный собор», который был «сорван» представителями «Белого Братства» Марии Цвигун и привлёк внимание средств массовой информации. На этом съезде Береславский объявил, что Богородица «благословила» Сибирь, после чего «богородичные» миссионеры были отправлены в Иркутск.

С 1993 г. деятельность Церкви была в основном перенесена в провинцию. ЦБМД прекращает шумную публичную деятельность и, перейдя на полуконспиративный режим, постепенно организует сильные филиалы в ряде городов России. Крупные центры возникли в Иркутске, Новосибирске, Твери, Ростове-на-Дону, Краснодаре и других городах России. С 1993 г. примерно по 1999 г. Церковь Божией Матери активно развивалась в провинции, расширялась социальная база ЦБМД, появлялись новые священнослужители, новые члены церкви. Руководство ЦБМД постепенно осознавало необходимость изменения политики Церкви, её структуры, смягчения требований к духовной жизни верующих. В рамках Церкви

стали появляться объяснения того, почему в истории Богородичной Церкви было столько крайностей, основными из которых теперь признаются: а) в начале существования Церкви Божией Матери Береславский и окружавшие его епископы и священники считали, что все должны быть «героями веры», монахами, обязанными и способными выдерживать всю тяжесть аскетического подвига; б) резкие призывы Береславского, его крайняя эмоциональность, экзальтированность и экзатичность, которые многими воспринимается как болезненная, и стремление «заставить» свою паству беспрекословно следовать его «духовным», часто некорректным, требованиям в области человеческих отношений — имели своей целью пробуждение постатеистического общества и каждой личности в отдельности от «коммунистического безбожного сна»; в) на первом этапе деятельности ЦБМД характер Церкви определялся во многом ее харизматическим лидером и пророком Иоанном, и ему позволялось и позволяется многое, как пророку, призванному взорвать социум по наитию свыше. Теперь и сам Береславский отказался от наиболее шокирующих высказываний и практик, в том числе и от «отречения от матери», и авторитет его перестал быть непререкаемым.

С конца 90-х гг. руководство ЦБМД усиленно развивает контакты с российскими демократическими кругами, в целом активно ведёт более развернутую и осторожную работу с интеллигенцией и с молодёжью. Общины закрытого типа и сторонники более жёсткой аскетической жизни в рамках Церкви безусловно сохранились, однако большинство богородичных лидеров ставят перед собой уже иные цели, а многие священники заявляют, что так, как «отец», т. е. Береславский, они никогда не стали бы делать и говорить. По мнению многих священников и в провинции (Иркутск, Тверь), и в Москве (отец Илья Попов), в Церкви прошло время ригоризма и взрывной почти истерической эмоциональности в восприятии «пророчеств» Иоанна Береславского и, как следствие некоторых «грубых идей» и «театрализованности», богослужений. Служители ЦБМД теперь стараются избегать резких высказываний и не предъявляют столь высоких аскетических требований, как в начале 90-х гг. По выражению одного из священнослужителей, «тогда мы хотели, чтобы все стали монахами, а сами ужасались, когда слышали, что кто-то почти перестал есть или спать и только молится». Крайняя оппозиционность ЦБМД официально православию сменилась более мягким в целом представлением о том, что в РПЦ также можно спастись, но это трудно в связи с оставшимся «наследием красного дракона» в Патриархии.

К 2001 г. в Церкви Божией Матери намечилось разделение на два идейных течения: 1) те, кто придерживается ранних идей и эмоционально-театрализованного стиля Иоанна Береславского и 2) сторонники умеренного спокойного богослужения, считающие, что резкость 90-х гг. и излишний аскетизм верующих — это издержки первых лет «богородичной» проповеди, и сейчас они не стали бы делать

так, как делал и иногда делает «отец», т. е. сам Береславский. Огромное уважение к архиепископу Иоанну Береславскому формирует в Церкви восприятие его пастырского стиля как неотъемлемо свойственного пророкам, несмотря на вызывающую грубость или напыщенность и пафосность некоторых высказываний и целых книг и брошюр Береславского. В таком случае нецензурная лексика, звучавшая в устах Береславского и его последователей в идеологическом порыве, и «проклятие матери» находят неожиданное объяснение — общество, которое спало безбожным равнодушным сном более 70 лет, необходимо было разбудить. «Теперь это время прошло, да и мы не пророки, чтобы позволять себе такое».

Быстрая эволюция ЦБДМ в направлении отказа от авторитаризма и сектантских порядков во многом была predetermined некоторыми её основополагающими вероучительными и идеологическими принципами. Во-первых, это осуждение иерархичности, отказ от создания жёсткой централизованной организации (признаётся только харизматический авторитет). Во-вторых, признание за верующими права на свободу в выборе богослужебных форм и в трактовке вероучения. В-третьих, безусловное признание демократии в качестве лучшей, богоугодной формы социально-политической организации общества. Отношение к власти в пророчествах Береславского выражается в признании богоугодности демократии и всех гражданских прав и свобод (в том числе и свободы совести). Богородичники утверждают, что нахождение в данное время у власти демократов благословлено Божией Матерью (Богородица, по их мнению, помогла демократам в августе 1991 г. и в октябре 1993 г.). Через Береславского Богородица «заявляет» о том, что Россия нуждается в «новых лидерах», которые будут признавать духовную роль Церкви Божией Матери. Богоматерь «обещает» знамения своей помощи властям, придерживающимся: «Властители российские уже в ближайшее время получают прямые знаки Моего покровительства в случае обращения ко Мне... Воины российские будут спасены...» В соответствии с этими «пророчествами» священник Евгений с конца 90-х гг. начал проповедь среди военнослужащих, в результате чего возникли часовни и моленные комнаты в нескольких воинских частях.

Однако любую связь Церкви с государством в ЦБДМ считают скорее опасной, чем необходимой. Один из руководителей Церкви епископ Афанасий говорит об этом в духе борьбы богородичников с «институционализмом» советского типа: «Зачем епископы обожествляют правителей? Чтобы самому стать маленьким кесарем в своей церкви, владыкой, и чтобы с ним обращались так, как он с правителем; чтобы создать свою маленькую симфонию: епископ в союзе с местным уполномоченным по делам религий, священники в церкви — с епископом, а старосты — с уполномоченными и священниками. Полная гармония! Нет только Бога».

Церковь Божией Матери с самого начала своего существования активно вмешивалась в политическую жизнь под демократическими и антикоммунистическими

ми лозунгами. На раннем этапе своей истории ЦБМД имела неожиданные связи с политической элитой, например, в начале 90-х гг. — с движением «Демократическая Россия».

В-четвёртых, экуменическая ориентация, ярко проявившаяся в последние годы. Церковь Божией Матери признаёт разделение христианских Церквей на православную и католическую ветви за величайшую трагедию человечества и стремится на взаимнопокаянной основе найти диалог с сестринскими Церквями, предлагая католичеству опыт православного «умного делания», «трезвения» и православию — духовное богатство католических святых, ревность к изучению св. Писания протестантских исповедников и миссионеров, и т. п. Церковь предлагает сестринским христианским Церквям, а также другим конфессиям и вероисповеданиям диалог мира и святой любви, стремление найти общее и соединяющее, а не разделяющее, сохраняя при этом особенности исторически сложившихся богослужебных и обрядовых традиций. Осуществляемая ЦБМД духовная программа «Храм мира» направлена к расширению братского диалога не только со всеми христианскими конфессиями, но и с нехристианскими религиями светлой направленности; установлению с ними «искренних, доверительных и дружественных отношений; проведению в жизнь совместной благотворительной, посреднической и миротворческой деятельности». Понятие «ереси» трактуется «богородичниками» не как отступление от церковных догматов, а как «нарушение заповеди любви», а еретики — это те, кто «учит о необходимости притеснений, гонений, осуждений инакомыслящих». Никакая из церквей не идеализируется — в католичестве также признаётся наличие «ватиканской мертворожденности», а появление протестантизма даже оправдывается реакцией на «институциональность» и фарисейство в католической Церкви.

При этом последователи ЦБМД ограждают себя от крайнего «экуменизма», могущего привести к слиянию марианских течений в православии и католичестве. Почитаемая в ЦБМД матушка Евфросиния говорила: «Не надо увлекаться католическими и марианскими откровениями. Церковь эта прекрасна, на небесах она имеет равную славу с православной, но в задачу нашей церкви входит построить православный храм Святого Духа и Господа нашего Жениха Иисуса Христа».

Где-то в 1999—2000 гг. ЦБМД выходит из добровольной изоляции. Её проповедники вновь, как в начале 90-х, не боятся публичности. И богородичники оказались теперь более адаптированными к общественным нормам и лучше подготовленными к проповеди. Церковь вновь начала быстро расти, и в её общины вступают много молодёжи и интеллигенции. Сейчас в России 5—7 тыс. богородичников (сами они, естественно, называют гораздо большие цифры). Но сейчас ЦБМД уже нельзя назвать ни сектой, ни «НРД». Это скорее одна из многих альтернативных

православных юрисдикций, у которой, правда, гораздо больше, чем у других, «странностей».

Три наиболее многочисленные и известные российские секты — белые братья, виссариониты и богородичники — родились в начале 90-х гг. и быстро распространились по всей стране, а к 2001 г. уже стали терять специфически сектантские черты. В конце 90-х гг. широкое распространение начинает приобретать только одна новая секта — «Радастея». Несмотря на то, что возникла «Радастея» в конце 80-х гг., первые 7—8 лет своего существования она была малочисленна и незаметна. Бурное развитие и распространение «Радастеи» приходится на конец 90-х.

Начало движения было положено в конце 80-х гг. Евдокией Марченко, долгие годы преподававшей астрономию в Екатеринбургском университете, сотрудницей одного из научных городков Урала — Миасса (Челябинская обл.), после её увлечения изучением Агни-Йоги. Как считают последователи, Марченко «изучила все науки и философские системы, и, достигнув просветления, открыла людям истину о человеке». С 1989 г. начались её публичные лекции по всей России и вне её. Курс лекций ни разу не повторяется и постоянно развивается.

Центром этого религиозного движения является г. Миасс, где живет сама Марченко.

По мнению верующих, Марченко достигла «высших степеней освобождения от земных корней и полного просветления», поэтому обладает «абсолютным знанием». В качестве священных текстов используются стихи Марченко, в которых, по мнению верующих, открывается Знание. Вторым, но не менее важным, источником религиозного откровения являются богословские книги Марченко, в которых ключевым понятием, одновременно давшим и название вероучению, является «Радастея», что обозначает «творящая закон радости» путём понимания и постижения «живых ритмов» и следования им. Одной из черт идеологии «Радастеи» является, прежде всего, своеобразный понятийный аппарат, близкий рерихианству (что связано с первоначальным увлечением Марченко Агни-Йогой). Новый язык религиозного откровения представляет собой смешение словаря рерихианского движения с терминологией естественных наук. Здесь даже некоторые популярные в народе анекдоты обрели значение евангельских притч, а ходячие фразы из анекдотов становятся символами ступеней духовного развития человека.

Религия, которая получила название «Радастея», имеет понятие множественного бога — им являются «Владыки», «Высшие разумы». Всё мироздание, созданное Владыками, проникнуто «лучами» — исходящими от них эманациями, имеющими собственное сознание, судьбу и карму и взаимодействующие друг с другом «ритмическим» образом. Ритм — это одно из ключевых понятий вероучения, основа религиозных практик и медитаций, являет собой внешнее проявление существ-

вованая лучей и способ их взаимодействия друг с другом. Человек, по учению Марченко, это луч, который послан Владыками на Землю с определённым заданием — «планом», который человек должен исполнить. Люди посылаются Владыками на Землю в ходе «экспедиций», задача такой «экспедиции» — облагородить космос просветлёнными людьми. Задача человека — найти, расшифровать и исполнить свой план, а затем вернуться обратно к Владыкам. Человек может выйти на свой «ритм», ведущий к пониманию и исполнению «плана», с помощью «ритмики» — методики понимания и управления ритмами, и тем самым воспринять своё «лучевое направление», т. е. «план», и тем самым, достигнув совершенства, присоединится к Владыкам.

Человек, по учению Марченко, существо не только пространственное, т. е. ориентированное на существование в пространстве, но и временное, поэтому задача человека — управление не только пространством, но и временем. По учению Марченко, основа жизненной силы человека — его «Кристалл Света», собрание жизненной энергии, имеющий форму пентаграммы и живущий по её «особым законам». Основа кристалла — элементы таблицы Менделеева, которые, кроме как составляющие всех химических соединений, являются и сакральной основой всего сущего.

Другой важной особенностью вероучения является формирование своего собственного языка, придание новых смысловых содержаний и придумывание новых алфавитов, которые несут в себе определённую энергетическую нагрузку — омегавит, хладовит и радовит. Например, через систему букв-хладастей (составляющие хладовита) человек учится управлять своим именем, придавая ему энергию, могущую влиять на совокупность событий и определять будущее. Через «Штурвал времени», который является своей образной направляющей человека во временном потоке, ведущей его к познанию своего «плана» и состоящей из символов этих алфавитов, человек «управляет» временем.

По учению Марченко, задача человека — стать «Манной небесной, т. е. смотреть на вещи с точки зрения Владык, а не быть „манной кашей“, т. е. среднестатистическим индивидуумом». «Люди — участники экспедиций Владык» на Землю, опираются на «циферблаты часов» и изначально не подчинены тяготению земных привязанностей.

В свою очередь, «циферблаты часов» — это вершины управления временем, от которых зависит и типология жизни на Земле. Но, кроме людей, есть ещё и «творения» и их «отображения», люди, полностью подчинённые законам «мира сего» — коммерсанты, мафия, преступники. Они родились под «циферблатами» в так называемые «полотна этого мира», которые обволакивают и закрывают путь к просветлению сознания. Без изменения образа жизни для них путь к Владыкам закрыт. Имеется своя иерархия профессий, способствующих близости к Вла-

дыкам — на низшем уровне находятся преступники и коммерсанты, как наиболее зависящие от «низших» законов бытия, на высшем — поэты и революционеры, как люди, наиболее удалённые от повседневной реальности.

«Радастея» формирует собственную космогонию. По велению Владык, Землю сотворил Люцифер, ангел света, который должен был принести на Землю «луч ее кармы» и привести всех людей к просветлению. Но Люцифер так увлёкся своим творением, что накрепко привязался к сотворённым им семи сферам Земли и не очень-то хочет, чтобы человечество за них заглядывало, пробиваясь к Владыкам. Также как и Люцифер, люди сами «прикипают» к своим 5-ти скафандрам — земным привязанностям и 3-м корням: генеалогическому, профессиональному и государственному, что символизирует устройство общества, и не могут за эти пределы вырваться. Основой установленного Люцифером миропорядка, 1-й сферой, является плотное тело человека, его физическое тело, центр которого — копчик, т. е. «линия Кундалини». Во вторую сферу, называемую водной, входят взаимоотношения мужчин и женщин. Её основная черта — достижение удовольствия через спиртное, которое для членов «Радастеи» запрещено; 3-я сфера — «медные трубы», вершина власти, богатства и т. д. и т. п.; 4-я сфера — сфера экономических законов; 5-я — блуд мысли, служение физическим телам; 6-я — всё, что идет за словом; 7-я — чертог ушедших святых — созданный Люцифером своеобразный рай. Всё это человек должен преодолеть в стремлении к «свету истины» пути Владык. Раньше, по учению Марченко, путь к просветлению был крайне сложен, теперь же, особенно с появлением учения «Радастеи», путь значительно упростился. Люцифер же был в 1949 г. изгнан на Сатурн, что, видимо, заимствовано из Агни-Йоги, но сумел оттуда наладить управление Землёй, но не так жёстко, как раньше.

Главное в учении Марченко — путь человека. В рамках этого пути он проходит преодоление вышеозначенных семи сфер. Но кроме них человек преодолевает и трое врат — «кольцо платы денег», т. е. экономических законов, «кольцо Великого Свечения» и «кольцо Великого сияния». Для преодоления всех препятствий в «Радастее» разработаны особые методики, главное в которых — избавление от земных привязанностей, в основном от любви, стремление к материальному благополучию, традиционных духовных и общественных ценностей. К основным методикам добавляются методики управления событиями с помощью «Ритмики» и «Ритмологии» — управление жизнью «ритмами», т. е. теми энергетическими потоками, на которых построено мироздание, и «солитонами», т. е. осознанными желаниями. Управляя пространством и временем, человек из «ползущего», т. е. подчиненного земным законам, становится «летающим», но ещё не просветлённым. Тем самым он получает освобождение от долгов «кармы» — причинно-следственного закона Бытия, и земных привязанностей, как основы кармических связей.

При том, что Марченко отрицает ценности капиталистического общества, а сфера экономических взаимоотношений считается низшей, одной из высших ступеней развития человека называются именно революционеры. Социализм, по учению «Радастей», предстаёт вершиной общественного устройства, до которого человечество когда-либо доходило. Бросается в глаза почитание Ленина, как человека, прорвавшегося сквозь сферы земных привязанностей к чему-то высшему. Но «Радастее» присущ не только советский, но и русский патриотизм. Россия объявляется духовным центром мира, так как в ней находится место соприкосновения с Высшими силами — озеро Тургойак под Миассом. Русский язык считается сакральным, по своей ритмике наиболее близким Владыкам. Западная культура почитается за низшую, выражающую низменные интересы, а романо-германская группа языков — за отвечающую и соответственно выражающую самые низменные человеческие «земные» потребности. Христианство, как пришедшее с Запада, признается религией существ низшего порядка, подчинившихся требованием своего низменного Бога.

Для «Радастей» характерен целый ряд бытовых ограничений — от запрета есть мясо и употреблять спиртное до запрета содержать домашних животных. Секс приемлем лишь как средство воспроизводства. Марченко в своих творениях стремится давать множество мелочных рекомендаций бытового характера. Поскольку авторитет Марченко в «Радастее» непререкаем, то все эти рекомендации сразу приобретают характер обязательных к исполнению религиозных догм. Для «Радастей» характерна авторитарная организация и контроль за рядовыми членами со стороны руководителей групп-общин, а в особенности со стороны эmissаров Марченко, являющихся параллельной руководящей структурой. Членам общин запрещено делиться с другими своими успехами в постижении учения, давать свою литературу, не принята взаимопомощь. Это объясняется тем, что, поделившись своими успехами или купленной литературой, человек отступает назад по пути исполнения своего «плана». Однако руководители общин и эmissары Марченко могут оказывать верующим требуемую ими духовную помощь, но за солидное вознаграждение. Члены общин регулярно собираются на собрания, посвящённые изучению творений Марченко и своеобразной медитативной практике.

Необходимым условием продвижения по пути к просветлению является регулярное посещение Радастов, что называется «лучевым воздействием». Основой социального состава «Радастей» являются женщины с техническим образованием, однако на Радастах обычно присутствуют люди всех возрастов, в том числе и дети и молодёжь. В свои члены «Радастей» стремится привлекать людей состоятельных и молодёжь из технической студенческой среды. Сами участники «Радастей» религией не считают, говорят, что это новая область знаний и образ

жизни, в котором Марченко занимает место направляющего вектора. Именно на Радастах люди проходят путь своего духовного развития с помощью указаний Марченко, которая восседает на сцене в окружении 12 Законов «Радастеи», развешанных в виде плакатов по залу, где проходит собрание. Для начинающих — «главное почувствовать свой ритм и войти в мир информации и знаний и оказать ся внутри пространственного ряда, а не быть обычными людьми, управляемыми пространством». Марченко сообщает всем «репортажи из космических кораблей Радастеи», после восприятия этой информации её последователи могут получить «радастейные врата». Марченко сообщает всем, что Земля ждет людей, у которых есть «янтрический штурвал» и «крылья» (т. е. людей, которым открылся истинный смысл вещей).

На собрании Марченко объявляет, что если кто-то не понял её сложных построений, то необходимо перевести («переозвучить») все правила и законы на разные алфавиты «Радастеи» в том порядке, который предложит Марченко, и повторять их ежедневно перед сном. После собраний производится выдача «янтрических крыльев» и «сокровенного имени» через консультантов «Радастеи» в виде книг, которые необходимо прочитать. Для того, чтобы получить и «штурвалы» и «крылья» и с полным правом войти в «космический корабль Радастеи», требуется знание книг «Радастеи» и заучивание её законов. Законы и определения зал повторяет за Марченко хором, заканчивая Радаст молитвой-медитацией, когда три человека, подняв руки, встают лицом друг к другу и выкрикивают различные призывания на алфавитах «Радастеи».

За несколько последних лет движение Марченко распространилось на десятки городов России и стран СНГ. Возникла авторитарная и очень богатая религиозная организация.

К 2001 г. её численность в России составляет не менее 4 тыс. человек. Однако уже пройденный другими сектами путь позволяет прогнозировать скорую стабилизацию или даже падение численности, размывание идеологической и организационной крепости.

Белые братья, виссариониты, богородичники, радастейцы — наиболее известные и многочисленные российские аутентичные «НРД». Другие подобного рода организации не смогли достичь общероссийского распространения. Однако в некоторых регионах России существуют свои, состоящие из одной или нескольких общин, местные «церкви», созданные в 90-е гг. новоявленными «пророками» и «богами». Большинство из них трудно назвать сектами — их идеология слишком размыта, а организационно они слишком слабо структурированы.

Один из немногих примеров настоящей яркой секты среди этих местных религиозных движений — «Религия Богемы».

20 марта 1991 г. в квартире жительницы г. Балаково Саратовской области Надежды Косовой, по её рассказам, произошло явление Творца Вселенной — Центрального Разума Вселенной. Косова уверяет, что она, её мать и её сын общались с этим Разумом до 15 мая 1991 г. и именно он открыл им тайное знание и учение религии Богемы. Косова поделилась своими «знаниями» с другими людьми, которые уверовали в новое учение. В июне 1991 г. образовалось «Общество единомышленников», члены которого именуют себя «Богемцами». Постепенно Косова выработала учение религии Богемы, создала её мифологию, культ, обрядность, символику, ритуал, методику нетрадиционного целительства, культуру (художественные промыслы, поэзия, музыка).

После регистрации в Саратове объединение приступило к созданию дочерних предприятий (различных центров), распространению учения, лечебной практике. Из отчёта Главного Ведущего Учителя Религии Богемы Открытому Центровому Собранию Богемцев (осень 1994 г.): «Становление началось с презентации Религии Богемы, которая состоялась 22 июня 1993 г. во Дворце строителей нашего города Балаково».

В 1994—1996 гг. богемцы пытались организовать общинную жизнь в Балаково. Для этого арендовали детский сад, пытались взять под свой контроль одну из школ города. Городская администрация относилась к ним плохо, пыталась пресечь их деятельность фискальными и административными мерами.

Весной 1996 г. большая часть общины и её лидер переехали в Черемшаны под Хвалынском, где арендовали часть санатория, расплачиваются «не деньгами, а трудом». Этот санаторий расположен в зданиях бывшего комплекса старообрядческих Черемшанских монастырей — до революции одного из основных центров старообрядчества. В настоящее время саратовская община белокриницких старообрядцев начала ставить вопрос о возвращении им Черемшан, так что богемцам грозили новые неприятности.

В январе 1997 г. в санатории произошёл пожар, сгорели паспорта членов общины, уставные документы, значительная часть имущества. Подозревали поджог.

С момента основания «Религии Богемы» не прекращаются попытки создать сплочённую, изолированную от окружающего мира общину — сначала в Балаково, затем в Черемшанах под Хвалынском, где богемцы арендовали здание бывшего санатория. В 1998—1999 гг. богемцы переселились в две заброшенные деревни недалеко от Хвалынска — Дёмкино и Апалиху, где создали сплочённые общины-коммун. Сохранилась общинка в Балакове.

В 1995—1998 гг. богемцы вели активную миссионерскую деятельность на территории Саратовской области. В 1997 г. постоянно функционировали миссионерские пункты в Саратове, Ершове, Аткарске, Красноармейске. Однако с 1997 г.

миссионерство приносило всё меньше успехов и к 1999 г. было прекращено, хотя богемцы и надеются возобновить его в будущем.

Религия Богемы синтезирована на основе учения Рерихов, христианства, религиозных представлений «контактёров». Основная литература, которой пользуются богемцы, — Новый Завет и Агни-Йога. Богемцы пытаются русифицировать рерихианство через христианство.

По учению Косовой, 6000 лет назад Земля называлась Богемой, а жители её — богемцами. Это была высокоразвитая цивилизация. Богемцы являлись богоподобными существами, продолжительность жизни которых находилась в прямой зависимости от процента «задействованного Разума» и достигала тысячи лет. Жившие по закону Космоса богемцы имели наивысшую духовность и преображали по своей воле энергии. Богема была «девственным садом», поскольку её никто не копал и не пахал. Преображая энергию, богемцы питались и одевались. Каждый богемец имел «телепатическую связь с Создателем» и после смерти, завершив жизнь «в первом измерении», переходил в жизнь «во втором измерении», которая протекала на иных планетах, и так далее.

Богема была и остаётся (под названием Земля) планетой «женского рода», здесь женщины обладают великой силой.

6000 лет назад «богоподобная женщина» допустила в свой разум Зло и произвела гордыню, которая стала распространяться как инфекция. Инфицированная силой зла Богема перестала выполнять свои главные функции во Вселенной по вселенскому энергообмену. Постепенно Богема пришла в упадок и превратилась в «пиратскую цивилизацию», которая сделалась центром образования энергии зла во Вселенной. К счастью, Создатель всегда сохранял на Земле «контактёров» — людей с повышенным духовным потенциалом, которые компенсировали дисгармонию Земли и не давали ей развалиться окончательно. Одним из таких контактёров является Надежда Косова. Бывшее ей явление означало конец пиратской цивилизации и начало перехода к возрождению Богемы и богемцев. Первая задача богемцев — восстановить направление «истинного энергообмена» слева направо, в то время как сейчас, вследствие нарушений, этот обмен протекает неправильно — справа налево. Если земляне не прислушаются к призывам богемцев, то к 2000 г. их ждёт ужасная катастрофа — Земля сойдёт с орбиты¹.

Женское начало в религии Богемы занимает первостепенное место. Женщина — носитель положительных энергий. Мужчина — отрицательных, и только под воздействием женщины он может приблизиться к нормальному духовному состоянию. С момента видений в квартире Косовой началась на Земле эпоха

¹ Подари себе жизнь. Балаково, 1996. № 1. С. 21—26.

Женщины-Матери. Очевидно, семейная неустроенность Косовой отразилась на самом учении.

Нигде в текстах не удалось найти объяснение происхождения термина «Богема». Судя по всему, Косова по народной этимологии производит слова «богема» от слов «Бог» и «Земля». К тому же само по себе слово «богема» красиво звучит.

Избежать роковой развязки землянам поможет религия Богемы. Пророческая миссия Косовой заключается в передаче и распространении учения. Религия Богемы объединяет в себе все мировые религии. В конце второго тысячелетия Земля отдана во власть Иисуса Христа, который вот-вот придёт на Землю, чтобы лично «ввести богемцев во Всемирное Братство». Под Всемирным Братством подразумевается сумма всех разумных цивилизаций. Всем процессом возрождения Богемы руководит Троица, которая понимается богемцами как Триединство Создателя (т. е. Бога-Отца), Богоматери и Христа. «Две земные сущности», мать и сын (т. е. Богоматерь и Христос) стали «символами Человечности Вселенной». Пока Косова выполняет роль Главного Ведущего Учителя Религии Богемы. Скорее всего, через год-два функции «святых сущностей — Богоматери и Христа» будут переложены на саму Косову и её сына».

Символика Религии Богемы: зелёный диск — символ Создателя; три диска — оранжевый, красный, жёлтый — символ Матери Мира; равносторонний треугольник из трёх цветов (зелёный, синий, оранжевый) — символ Христа. Часто используется шестиконечная звезда и красная роза.

В Религии Богемы разработаны и учреждены обряды зажжения Огня свечи и поклонения Огню. Причастие — хлебом, вином, святой водой в зависимости от возраста и ситуации. Крещение — последовательно водой, огнём, святым духом.

Существует богемское венчание. Но самый поэтический обряд — «Предание Святому Огню плоти ушедшего Духа», т. е. отпевание. Согласно требованиям учения, труп необходимо сжигать, дабы «предохранить планету от возникновения всякого рода болезнетворных вирусов, бактерий и микробов». Плоть сжигается на костре из ароматных трав и красных роз. Община молодая, и пока что на неё пришёлся только один покойник — мать Косовой, непосредственная участница видений 20 марта 1991 г. По признанию одной из членов общины, сжечь её не удалось из-за отсутствия в Балакове крематория.

Один из важных элементов учения — целительство, с помощью которого простые люди за небольшую сумму «очищаются от злых энергий и тем самым подготавливаются к переходу в эпоху Женщины-Матери».

Таких региональных НРД по всей России — единицы. Бросить работу, квартиру, чтобы поселиться в общине — не для современных русских. Впрочем, как и элементарная идеологическая и организационная дисциплина. Борцы с сектами

часто пишут о сотнях «тоталитарных сект» и миллионах сектантов. Но где эти миллионы?

Самое полное перечисление того, что РПЦ считает «религиозными организациями деструктивного характера», содержится в справочнике «Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера», изданном Миссионерским отделом МП¹. Составители включили в него менее ста организаций, о многих из них (судя по тому, что написано) толком ничего не знают, о некоторых черпают сведения только из иностранных источников (так что неизвестно, существуют ли они в России, а если существуют — каково их российское лицо), некоторые и сектами-то назвать нельзя (например, «Движение белых экологов» — идеологически и организационно аморфная организация, не налагающая на своих членов никаких серьёзных требований). Составители справочника склонны завышать численность «деструктивных организаций», но и они вынуждены признавать, что большинство из них включает по 10—20 человек, изредка несколько сотен, а тех, в которых состоит более тысячи человек — единицы.

Все прогнозы начала 90-х гг. о том, что русские люди валом повалят в «тоталитарные секты», оказались ошибочными. В России мало сект, их численность ничтожна², а те секты, которые существуют, сравнительно с Западом и Востоком безобидны и имеют тенденцию быстро респектабилизоваться.

Одна из причин того, что у общественности создаётся представление о широком распространении сект в России, это некоторые особенности религиозного сознания современных россиян. Само по себе религиозное сознание граждан России к началу перестройки представляло собой аморфную эклектичную амальгаму различных верований, включающую какие-то фрагменты православия, восточных верований, оккультизма и т. д. И это неудивительно — в условиях цензуры, почти полного разрушения церковной традиции, исчезновения цельного церковного мировоззрения в обществе стихийно распространялись элементарные верования, «осколки» религиозных идеологий.

В собственно религиозном смысле для духовной ситуации пред- и постперестроечного времени характерно распространение того, что на Западе принято называть «нетрадиционными верованиями». Рост влияния оккультизма, фрагментов

¹ Новые религиозные организации России деструктивного и оккультного характера / Миссионерский отдел Московского Патриархата. Белгород, 1997.

² М. Штерин — один из лучших современных специалистов в области НРД так оценивает численность крупнейших НРД сектантского типа: «Церковь объединения имела около 1000 последователей в 1996 г., Богородичный Центр — около 3500 (400 в Москве и Московской области) в 1997 г., у Виссариона — 2000 в сибирской общине...» (Штерин М. Новые религиозные движения в России 1990-х гг. // Старые церкви, новые верующие: Религия в массовом сознании постсоветской России / Ред. К. Каарияйнен, Д. Фурман. М.; СПб.: Летний сад, 2000. С. 161). Мои оценки немного выше, но это не имеет принципиального значения.

восточных верований, всякого рода колдовства, веры в НЛО, снежного человека, переселение душ отмечался ещё с 70-х гг. До перестройки эти «неформальные религии» затрагивали в основном молодёжь и интеллигенцию — слои, наиболее склонные к мировоззренческому брожению. Но не только их. В последние годы из разных источников становится известно, что даже представители высшей советской номенклатуры интересовались «нетрадиционной религией», пользовались услугами экстрасенсов и астрологов.

«Нетрадиционная религиозность» широко распространена и на Западе. Но в России качественно иная ситуация: «нетрадиционная религиозность» оказывается как раз традиционной по отношению к христианству, с которым широкие слои населения начинают знакомиться и обращаться к нему после 1988 г. Надо заметить, что среди приверженцев рыночных реформ преобладали не православные верующие и не атеисты, а носители аморфного, эклектичного религиозного сознания. Адогматичные верующие в некие «сверхъестественные силы», НЛО, перевоплощение души, «восточную мудрость» и прочее в том же роде, чаще оказывались сторонниками «демократических», рыночных преобразований, чем христиане или атеисты¹. Религиозное сознание, эклектичное и адогматичное, так сказать, религиозная энтропия развивалась параллельно росту рыночных настроений. Перестройка размягчала идеологическую строгость системы и спровоцировала общемировоззренческую неопределённость общества — общества, легко вошедшего в «игру без правил» постсоветского режима.

Какие же верования, религиозные идеологемы шире всего распространены сейчас в российском обществе?

Пожалуй, наиболее заметными, вездесущими стали всякого рода псевдорелигиозные учения, связанные со здоровьем, с «нетрадиционными методами лечения». «Экстрасенсы», те же маги, изобретатели диет, «образов жизни» и т. д. и т. п. почти всегда имеют более широкое религиозное обоснование своих доходных практик, и после советской власти духовное обоснование нетрадиционного целительства стало расти и развиваться. Целительство — не только основа для появления новых религиозных движений, но и составная часть движений и верований, появляющихся на совсем других идейных основаниях.

С 70-х гг. в России начали распространяться, как правило, сильно примитивизированные восточные верования или их фрагменты. В первую очередь, всякого рода заимствования из буддизма, индуизма, йоги. Особую роль в адаптации всякого рода восточных верований к условиям современной России играет рериховское движение, возникшее ещё до перестройки. Организованное обычно в форме

¹ Воронцова Л., Филатов С. Во что сейчас верят русские люди? // Логос. Брюссель; М., 1993. № 48. С. 242—243; Филатов С., Щипков А. Урал. Прельщение монетаризмом // Дружба народов. 1996. № 12.

различного рода клубов и ассоциаций, в чистом виде оно не структурировалось в жёсткие, дисциплинированные организации, но много способствует развитию интереса к «учителям Востока».

Важнейший мировоззренческий элемент нынешнего религиозного сознания российских граждан — псевдонаучные идеологии, которые часто легко вплетаются в совершенно первобытные идейные конструкции. Вера в НЛО (охватывающая, по данным опросов, 70% российских горожан), снежного человека, контакты с внеземными цивилизациями — лишь самое заметное из этого ряда. Существуют всякого рода теории (вернее сказать, поверья) о неких великих учёных, способных изменять всё мироздание как в лучшую, так и в худшую сторону. Псевдопсихологические религиозные конструкции обещают изменение души или средства достижения безграничной власти над окружающими. Вера в астрологию захватила большую часть общества (среди горожан России в неё верят более 60%). Достижение «эпохи Водолея» и формирование высшей «расы Водолея» — идеи, легко интерпретирующие и конец света, и избранничество сектантской общины.

Сама христианская, православная идейная среда благодаря низкому уровню религиозного образования, стихийности нынешнего религиозного возрождения становится питательной почвой для возникновения религиозных представлений, далеко уходящих не только от православия, но и от христианства вообще.

Сравнительно поздно, в середине 90-х гг. к перечисленным идеологемам современного российского религиозного сознания прибавляется язычество. Нельзя сказать, что это совсем новое для России явление — и до перестройки существовали микроскопические группки поклонников Перуна. Однако для реконструкции древнего язычества у русских есть достаточно сильные объективные препятствия. Пантеон славянских богов не будит в душе русских никаких воспоминаний, традиция прервана давно, отдельные элементы фольклора дают слишком мало. Поэтому русские с лёгкостью создают языческие общины, в которых то поклоняются древнегерманским богам, то перенимают веру американских индейцев, то находят истину в шаманизме Чукотки или Бурятии.

И общественность, и РПЦ, и западные миссионеры, и лидеры сект совершают одну и ту же ошибку: всем кажется, что в России существует «духовный вакуум», который талантливый пророк новой веры может легко заполнить. Но ни РПЦ, ни другие традиционные христианские конфессии, ни буддизм, ни новоявленные культы не достигают больших успехов.

В обществе действительно широко распространены всякого рода оккультные, языческие, псевдохристианские верования. Но они размыты, эклектичны, изменчивы. Эти верования слабы, почти никто не собирается ради них вступать в какие-либо дисциплинированные организации. Вся «институциональность» таких религий — в разговорах о них, чтении оккультной литературы и, в крайнем случае,

членстве в организациях, которые можно назвать семинарами или клубами, а не сектами или культами. В этом отношении знаменательно возникновение консультативно-информационных центров, которые распространяют сведения о новоявленных гуру, целителях, контактёрах и т. д., а также оккультную литературу среди многочисленных клубов любителей «религиозного» по всей стране. Члены клубов выслушивают нового Учителя или проходят курс медитативной практики, затем ожидают следующего Учителя — «все они что-то дают». Крупнейший такой координирующий центр — «Путь к себе» (Москва), возглавляемый дочерью маститого либерального журналиста Егора Яковлева Александрой Яковлевой, сотрудничает более чем со 100 клубами по всей стране.

Зона религиозной энтропии всё растёт и оказывается устойчивой системой, а не переходным этапом к новой религии. На этом фоне борьба с «тоталитарными сектами» оказывается борьбой с призраками. Самые лёгкие репрессии их разгоняют, остаётся лишь горстка последователей. Но сами верования никуда не исчезают. Борьба же с самими верованиями со стороны не только государства и общества, но и РПЦ оказывается подобной войне с собственной тенью — потому что сами они сполна заражены «нетрадиционной религиозностью».

РЕРИХИАНСТВО: СИНТЕТИЧЕСКОЕ МИРОВОЗЗРЕНИЕ ИЛИ НОВАЯ РЕЛИГИЯ?¹

Советская власть пресекала всякую религиозную пропаганду, попытки создания религиозных организаций почти всегда жестоко преследовались полицейскими мерами. Незначительное по масштабам страны число зарегистрированных религиозных общин подвергалось жёсткому контролю и ограничениям, так что представители разрешённых конфессий сполна ощущали себя чужими «на этом празднике жизни», а советскую идеологию и советский режим — враждебными силами.

После 1991 г. произошло драматическое исчезновение атеизма — сейчас различные социологические опросы показывают, что атеистов много менее 10% населения. Тот факт, что большинство россиян не является практикующими православными или представителями каких-либо других традиционных церквей, не приближает их к атеизму. Вера в «высшие силы», реинкарнацию, целительство, внеземные цивилизации, астрологию — всё то, что вместе с вольными заимствованиями из христианства составляет современную массовую религиозность, не в меньшей степени, чем догматическое традиционное христианство, враждебно атеистическому марксизму, советской идеологии.

Духовный, парарелигиозный стержень советской идеологии — социалистическая идея, вера в построение светлого справедливого будущего, гордость за успехи своей страны, признание разумности тех жертв, которые приносились на алтарь побед, — оказалась неразрывно связанной с политическим режимом и не смогла эволюционировать в жизнеспособные для постсоветского времени формы.

Конечно, нам могут возразить: а как же нынешние коммунисты? Действительно, нынешняя коммунистическая партия, чью идейную позицию разделяет около четверти населения страны, претендует на то, что она сохраняет преемственность с советским прошлым и в то же время синтезирует «традиционные духовные цен-

¹ Ранее на основании материалов проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России» о рериховском движении опубликована статья: Филатов С., Лункин Р. Рериховское движение в России: восстановление связи времен // Вопросы философии, 1999. № 12.

ности русского народа». Однако и то, и другое ей удаётся плохо. Стариковская ностальгия по прошлому — по великой державе Советскому Союзу, — это не социалистическая вера в социальный прогресс и ответственное перед гражданами государство. Попытки нынешних коммунистов восстановить разорванную связь времён, утвердить некий по сути внеидеологический «русский патриотизм» также внутренне слабы и неубедительны, потому что до последних лет существования советской власти она упорно отрицала свою преемственность с дореволюционным прошлым.

Ещё в большей степени «несходимость» советских и досоветских ценностей очевидна в случае собственно религиозной идеологии. Воинствующий атеизм советской власти, догматическое подавление религиозной жизни, кровавые гонения первых десятилетий советской власти — слишком серьёзный аргумент против возникновения идейного сплава коммунистической идеологии и православия. Попытки части коммунистов и некоторых православных священнослужителей создать симбиоз из двух враждебных до 1991 г. идеологий не воспринимается широким общественным мнением. Московская Патриархия отмежевывается от безбожной власти и, как правило, стремится представить свою роль в жизни общества до 1991 г. более оппозиционной, чем она была на самом деле. Признание своего сервильного положения в государстве безбожников для Московской Патриархии — это неприятная и умаляющая престиж страница прошлого, которой если кто из духовенства и гордится, то в наши дни не стремится об этом говорить вслух.

Бывшие советские люди, благодаря превратностям национальной истории, поставлены в очень дискомфортное психологически и идейно положение, когда твое собственное прошлое, даже если ты был честен, трудолюбив и работал во благо своей страны, стало трудно любить, им почти невозможно гордиться и его тяжело связать с веяниями новой эпохи. Душа человеческая ищет путей восстановления распавшейся связи времён — постсоветских, советских (а хорошо бы еще и досоветских), но объективно это очень непросто сделать.

В атмосфере религиозного броуновского движения, духовной аморфности, господствующей ныне в России, возникло, тем не менее, одно идеологическое, по сути религиозное, движение, сумевшее органично синтезировать основополагающие ценности советской идеологии, современную религиозную всеядность и дореволюционную культурную традицию.

Речь идёт о почитателях семьи Рерихов и о последователях учения Елены Рерих. На излёте горбачёвской перестройки, как грибы после дождя, практически во всех крупных городах страны возникли общества и кружки рерихианцев. Они объединяли, как правило, представителей гуманитарной интеллигенции, людей социально и творчески активных, оказавшихся способными успешно пропагандиро-

вать свои идеи, что позволило донести их до очень широкой аудитории, намного превышающей численность формальных членов движения.

Сами рериховцы за прошедшие годы издали громадными тиражами сочинения Рерихов и несметное количество литературы современных идеологов движения. Нет недостатка и в обличительных пропагандистских сочинениях православных апологетов, таких как дьякон Андрей Кураев. В то же время рериховское учение и рериховское движение практически не подвергались беспристрастному социологическому анализу. В данной статье мы попытаемся заполнить этот пробел, основываясь не только на анализе сочинений Рерихов и их последователей, но и на многочисленных интервью, взятых нами у активистов движения в разных городах России в 1996–2001 гг.

Своеобразная и даже в чём-то уникальная способность рериховцев синтезировать в единое учение ценности советского времени с дореволюционными и постсоветскими религиозными и духовными исканиями по сути предопределена историей возникновения этой идеологии и биографией её создателей.

Николай Константинович Рерих (1874–1947) принадлежал к художественно-либеральной среде, и ему были свойственны все порывы эпохи Серебряного века.

В этой среде складывалось представление о сакральной роли светской и церковной, прежде всего, художественной культуры. Столь же характерным для неё было увлечение оккультизмом и мистицизмом. Мистиком всеединства был Владимир Соловьёв, Максимилиан Волошин интересовался оккультизмом, композитор Скрябин обращался к теме «черной мессы», а поэт Андрей Белый стал приверженцем антропософии Рудольфа Штайнера. В свободной среде творческих и образованных людей витал дух оккультных идей, подкреплённый интересом к восточной духовности. В гуманитарных кружках Москвы и Петербурга происходит всплеск интереса к классическим произведениям Востока — Махабхарате, Ригведам и Упанишадам. Тогда же стали издаваться книги Рамакришны, Свами Вивекананды и йога Рамачарака, которые были опять востребованы российскими читателями и переизданы в репринте именно в 90-х гг. XX века. В целом для интеллигенции начала века было свойственно внецерковное восприятие духовности. Связанная с властью иерархическая церковная организация и догматическое церковное учение не вызывали не только интереса, но даже уважения. Было нестерпимое желание обратиться к чему-то народному, выраженное, например, в эссе Алексея Ремизова «Жерлица дружинная» (1916), посвященном картинам Н. Рериха. Вместе с тем интеллигенция искала истину в её истоке, какую-то изначальную нравственную правду, неведомую ей самой. Достаточно вспомнить Мережковского с его «Иисусом неизвестным» или

«зеркало русской революции» Льва Толстого, которого считали духовным учителем в начале века.

Декаднствующая интеллигенция при всей её погружённости в эстетические и духовные искания оказалась восприимчива к романтике революционного преобразования мира. Духовные искания проходили на фоне веры в социальный прогресс и светлое будущее человечества. Интеллигенты восхищались героизмом и симпатизировали революциям, невольно видя в них, как и К. Маркс, «повивальных бабок» истории, помогающих родиться новому прекрасному миру. Его ожидали и порой встречали с мистическим восторгом, как А. Блок в «Двенадцати»: «в белом венчике из роз, впереди — Иисус Христос».

В этой среде со всеми её мистическими метаниями и синкретизмом сознания нашлись люди — чета Рерихов, — которые сумели создать из этого набора бесвязных идей, стремлений, ожиданий и художественных образов вариант всеобъемлющего мировоззрения, захватившего уже в наше время миллионы умов. В начале века это были идеи только нескольких представителей художественных салонов Петербурга и Москвы, а в течение нескольких десятилетий после 1917 г. своеобразными хранителями этой идеологии был узкий круг последователей за рубежом. Лишь в 80-е гг. эта идеология нашла массовую базу.

В синкретическом учении Рерихов можно найти несколько самостоятельных составляющих: сакрализацию культуры и художественного творчества, заимствования из теософии, буддизма и христианства, русский патриотизм, пафос революционного преобразования мира и веру в необходимость построения иерархически организованного авторитарного государства.

Одна из центральных идей — сакрализации культуры — захватила Н. К. Рериха как художника и общественного деятеля с самого начала его деятельности.

Почитание художественного творчества в качестве необходимой основы цивилизации постепенно эволюционирует в представлениях Н. Рериха в религиозное осознание культуры как высшей духовной сущности. С понятием культуры Рерих обращается уже как с божеством: «Культура есть почитание Света. Культура есть любовь к человеку... Культура есть спасение... Культура... бессмертна»¹. Мистические нотки стали нарастать после революции, набирая силу к концу жизни Н. Рериха: «Познающий священные устои Культуры оценивает и великий единый Свет»².

В современном рериховском движении в произведениях искусства признается особая мистическая сила — «энергетика». В первую очередь носителями этих энергий считаются православные иконы и картины Рерихов, которые специально

¹ Рерих Н. К. Химават. Самара, 1995. С. 167.

² Там же. С. 177.

посвящены определённым духовным идеям. Они сильнее всего «заряжены» положительной энергией. Подобный священный трепет перед живописью породил десятки художников, которые пишут картины на тему Агни-Йоги и относят себя при этом к духовному направлению в искусстве. Неслучайно в рериховских обществах широко распространено занятие самодеятельным художественным творчеством, прежде всего любительские изостудии.

Вместе с Пактом Мира в 1935 г. был принят и символ, который должен был во время военных конфликтов указывать на охраняемые культурные объекты. Н. Рерих придумал для этого Знамя Мира: три красных точки в красном круге, символизирующие прошлые, настоящие и будущие достижения человечества, окруженные кольцом вечности. Сам Н. Рерих принимал и другое толкование — религия, искусство и наука как проявления культуры. Наука в данном контексте понималась Рерихами своеобразно — как та сфера, которая должна раскрыть неизведанные способности человека и выйти, наконец, за пределы нашего Евклидова мира.

Религиозная идеология сформировалась в сознании Николая Рериха и Елены Рерих (1879—1955, урожд. Шапошникова), на которой он женился в 1901 г., не сразу. Сначала они познакомились с теософией Блаватской и эзотерикой Анни Безант, с оккультизмом и популярными книгами по восточной духовности. Однако уже в то время Рерихи не пошли по теософскому пути, казавшемуся им слишком узким. Правда, они полагали, что Елена Блаватская (1831—1891), в отличие от А. Безант, во время своего огромного труда «Тайная доктрина» общалась с теми же «махатмами» или «учителями мира», с которыми впоследствии, как они утверждали, будут «общаться» сами Рерихи. «Учителями» теософы и Рерихи называли не тех индусских махатм, которые действительно живут в Индии, а неких самых просветлённых людей, по индусскому преданию живущих в Гималаях и управляющих миром. Согласно преданию, они живут в Шамбале, увидеть которую может лишь тот, кому позволят «учителя». Рерихи хотели сделать эзотерику доступной, а общение с «учителями» источником откровения, которое будет способно охватить весь мир. Созданное ими учение они называли «Живая Этика» (второе название «Агни-Йоги»).

Неизвестно, занимался ли сам Николай Рерих спиритизмом, но в российской прессе, по крайней мере, появлялись материалы, основанные на архивах КГБ, о его принадлежности к масонству. К примеру, в прессе появлялись сообщения о том, что оккультное посвящение Николай Рерих получил от генерального делегата «Великой Ложы Франции» Чеслава фон Чинского, который в 1911 г. устраивал в доме Рерихов спиритические сеансы¹. Позднее Рерихи постепенно всё критичнее относятся к оккультизму.

¹ Шишкин О. А. Исчезнувшая лаборатория // Огонёк. 1995. № 34. С. 71.

Оккультная связь с потусторонним миром заменяется в Живой Этике прямым общением с энергетикой Вселенной. Теософия и оккультизм, таким образом, являлись для Рерихов только ступенью для открытия эзотерического, тайного знания — всему миру, а не маленькому кругу теософов. В 20-х гг. Елена Рерих писала о том, что «много оккультных книг, но большинство из них не может быть полезно сейчас. Причина главная в том, что они всюду предпосылают лишь каких-то особо избранных. Но наше Учение имеет в виду всех, всех, всех! Лишь эти зовы ко всем могут заменить отвлеченную этику Учением Жизни. Главное в рерихианстве это все сделать понятным и объяснить, сохранить понятие эзотерического знания, но при этом сделать его доступным для всех. То, что в прошлом было тайным, теперь стало открытым и практичным в книгах Агни-Йоги или Живой Этики», — заявляет Елена Рерих.

Интерес к теософии развивался параллельно с давним увлечением Востоком. Николаю Рериху были близки восточные образы и манера письма. В 1911—1912 гг. он воплотил свою страсть в храме Святого Духа в Талашкино (Смоленская губерния), где написал иконостас и стенную роспись «Царица Небесная». Однако из-за неканонического подхода художника иконостас не был освящён, и служба в этом храме была запрещена¹. Богородица была больше похожа у Рериха на индианку (будущий мистический образ «Матери Мира»), а пророки, простирающие руки к Св. Духу, на «махатм». До наших дней эта роспись не дошла, но даже на сохранившейся фотографии она смотрится в храме как нечто инородное². Помимо этого, Н. Рерих был членом комитета по постройке в Петрограде вихары, буддийского храма. Со временем Рерихи пришли к убеждению, что источником духовных знаний для всего человечества являются Тибет, Гималаи, Индия. В 20-х гг. они посещали эти места и с середины 30-х гг. местом постоянного пребывания Николая и Елены Рерих стала долина Кулу в Гималаях. Там они писали свои очерки о духовной жизни и письма, изучая индуизм и буддизм.

Они восприняли основные положения восточных религий: идею реинкарнации, кармы как закона судьбы, циклов рождения и гибели Вселенной, отдельных миров, нашей планеты и исторических эпох (манавантар), отношение учителя, «махатмы», и ученика в духовной жизни. Одной из основных идей является представление о духовной иерархии как основе религиозной жизни, когда каждый должен занимать то место, которого он достоин, с помощью перевоплощений продвигаясь вверх.

Однако Рерихи не стали просто индуистами или буддистами. Секрет легкости восприятия рерихианства русскими людьми заключается в том, что они сумели

¹ Защитим культуру: Материалы международной общественно-научной конференции, посвящённой 60-летию Пакта Рериха. М., 1996. С. 171.

² См.: Держава Рериха. М., 1994. С. 48—49.

органично объединить восточные религиозные ценности с русской культурой и даже некоторыми существенными заимствованиями из христианства, православия.

Увлечение Востоком совмещалось у Рериха с искренним интересом к древнерусской культуре. Он много путешествовал по России, по старым русским городам, под впечатлением которых и создал свои знаменитые картины «Город строят», «По пути из варяг в греки», «Заморские гости» (купленную императором Николаем II) и другие.

Рерихи не раз писали о большой духовной роли христианских святых вообще. В частности, последователи Рерихов особо почитают преподобного Сергия Радонежского, так как в 30-х гг. среди последователей учения Живой Этики зародилась идея о том, что Николай Рерих является современным воплощением преподобного Сергия. В рериховских изданиях и в настоящее время постоянно появляются статьи о жизни и величии преподобного Сергия или св. Николая Угодника¹. Православные иконы есть в доме почти каждого рериховца, так как многие из них считают себя православными людьми, несмотря на то, что в 1994 г. Русская Православная Церковь предала анафеме всех, исповедующих теософию, оккультизм и рерихианство (РПЦ за границей сделала то же самое еще в 1932 г.).

Православной, например, считает себя известная и давняя деятельница рериховского движения Инесса Шумская, которая еще в 70-х гг. устроила один из первых кружков по изучению наследия Н. К. Рериха в Удмуртском университете в Ижевске. До сих пор у Шумской есть свой духовник, и она часто ходит в церковь на службы. Члены общества Рериха в Ижевске, которое И. Шумская возглавляет, постоянно записывают выступления митрополита Кирилла (Гундяева) в его субботней передаче «Слово пастыря» и обсуждают их содержание, подчёркивая значение молитвы и икон, производящих, по их мнению, положительную энергию. Инесса Шумская в разговоре с одним из авторов статьи очень жалела, что митрополит Кирилл перестал говорить об энергиях в связи с подозрительным отношением Церкви к учению Рерихов.

Медитативные практики йогов и чтение мантр часто сравниваются с православной практикой «иисусовой молитвы». Те члены рериховских обществ и кружков, которые не практикуют медитацию, часто заменяют её чтением православных молитв и хождением в церковь, где порой принимают участие в церковных таинствах.

Как во всяком религиозном учении, в рерихианстве существует своё представление о спасении и конце света. Через делание добра, сохранение и создание культурных ценностей можно достигнуть высшей ступени в духовной иерархии. В этом людям помогают «учителя мира» из Шамбалы, хорошо знающие за-

¹ Перед восходом: Журнал Сибирского Рериховского общества. 1997. № 7 (39). Июль. С. 2—4.

коны Космоса. Среди этих учителей находятся такие «великие посвящённые», как Будда, Конфуций, Платон, Кришна, Христос, преподобный Сергей и многие другие, которые, как считают рерихианцы, достигли степени «огненного мира». Последними такими посвященными «махатмами» стали Николай Константинович и Елена Ивановна Рерихи, благодаря своему «духовному» творчеству, культурной и миротворческой деятельности. Реальная роль Елены Рерих в создании учения неизмеримо существеннее, и её почитают гораздо сильнее: ей было дано учение Агни-Йоги в 14-ти книгах, она имела связь с «махатмами» всю жизнь (зримо и телесно эта связь, как утверждала сама Рерих, проявилась только один раз — в 1920 г. в Лондоне, где один из учителей явился ей в образе английского офицера индийского корпуса, сказав о том, что Рерихам предстоит отправиться в экспедицию по Центральной Азии и Гималаям). Во время Центрально-Азиатской экспедиции (1924—1926) «махатмы», согласно Агни-Йоге, избрали Елену Рерих, чтобы донести свою мудрость до человечества. Елена Ивановна всю жизнь находилась в непосредственном контакте с «учителями».

Рериховцы верят, что, став «магнитом-трансформатором», Елена Рерих через своё сердце воспринимала энергию из Космоса. Во время экспедиции «махатмы» дали Рерихам задание установить «магниты» (аккумуляторы энергии) в определённых точках земли, чтобы открыть энергетические центры Вселенной. Рериховцы считают, что двумя «магнитами» были сами Рерихи, так как они обладают большой внутренней энергией. Третьим «магнитом» был осколок камня, который хранится в Шамбале и аккумулирует энергию из Космического Магнита, находящегося в созвездии Орион. Магнит в Шамбале регулирует поступление энергии на Землю и её отток с Земли, и, таким образом, поддерживает на нашей планете энергетический баланс. «Этот камень не является чем-то сверхъестественным, это осколок метеорита, сохранивший энергетический ритм Космического магнита». Таким образом, даже духовное избрничество Николая и Елены Рерих трактуется их последователями «научно», «материалистично», приземлённо.

Эсхатология Агни-Йоги основана на вере в неизбежное пришествие мессии на землю. Этот мессия является главным среди учителей Шамбалы. Иногда его называют Майтреей, иногда Буддой. В связи с наступлением «светлой» эпохи Сатья-Юги, которое намечается на XXI век, должен произойти Армагеддон, битва Майтрейи с властителем зла. В результате владыкой Шамбалы станет Майтрейя, которого Елена Рерих называет библейским мессией, а Николай Рерих «Владыкой Светлого Будущего» (эссе Майтрейя). Срок наступления Сатья-Юги и прихода мессии неизвестен и большинством рерихианцев однозначно не определяется. Но Елена Рерих писала о том, что во время Второй мировой войны происходила «битва добра со злом» и Майтрейя уже стал владыкой Шамбалы. Армагеддон, таким образом, закончился 17 октября 1949 г. и «враг» был изгнан из нашей солнечной

системы (письмо Е. И. Рерих от 01.11.49 г.). В ближайшее время после этого должно начаться преобразование мира.

Учение о спасении и эсхатология Агни-Йоги основываются не на восточных представлениях, а, прежде всего, на Библии и христианском учении о Втором пришествии Христовом и о битве с Антихристом. Надо принять во внимание, что сами Рерихи считали себя православными, но православие они понимали не церковно. Елена Рерих даже писала о том, что церковь и истина несовместимы, приводя в пример недоброжелательное отношение представителей церкви к почитаемым Рерихами преподобному Сергию Радонежскому, отцу Иоанну Кронштадтскому и «духовной ячейке» Оптиной пустыни (письмо Е. И. Рерих от 12.09.34 г.), представляя себя сторонниками «духовного», по их мнению, течения в церкви. В то же время рерихианство радикально отличается от христианства отрицанием личного Бога и божественности (в церковном смысле этого слова) Иисуса Христа, признавая его лишь одним из «учителей мира». Догмат о Пресвятой Троице трактуется рерихианцами чисто символически, как некое троичное космическое первоначало, отраженное и в Знамени Мира. Помимо этого, Люцифер, Сатана, в Агни-Йоге странным образом предстаёт одним из высших чинов иерархии, имя которого было «узурпировано невежественными священнослужителями»¹.

Разумеется, Рерихи и их последователи не являются сатанистами, но рерихианское мировоззрение способно вместить в себя и человека, считающего себя православным, и признающего авторитет Люцифера, и атеиста-материалиста.

Марксист и атеист по мировоззрению увидел бы много знакомого в сути рериховского учения. Несмотря на то, что в Агни-Йоге присутствуют призывания Света и Абсолюта, в целом представление о Высшем Существо нивелируется и превращается в поклонение «высшему веществу», каковым является энергия, которую можно ощутить и, как надеются рерихианцы, измерить научным способом.

Глава рериховского общества Сибири в настоящее время и сподвижница Николая Рериха Наталия Спирина, например, прямо отрицает, что Живая Этика является новой религией. Она заявляет о том, что это «материалистическое Учение», «синтез научного мышления Запада и восточной мысли». Н. Спирина выражает общее стремление рериховцев определять понятия духа и души в материалистических понятиях: «Само понятие материи и материальности в Живой Этике необычайно расширено. То, что в религии называют духом, это тоже материя, только материя тончайшая. Она пока еще не изучена наукой...»²

Своеобразный материализм Рерихов — не единственная черта, сближающая рериховскую идеологию с идеологией советской. Им был близок пафос револю-

¹ Письма Елены Рерих. 1932—1955. Новосибирск, 1993. С. 289.

² Спирина Н. Учение жизни // Перед восходом. 1997. № 11 (43). Ноябрь. С. 9.

ционного преобразования мира и построения авторитарного, иерархического государства. Первой книгой учения Агни-Йоги, написанной в 1924—1925 гг., была «Община», которая полностью посвящена условиям создания нового общества с жёсткой иерархической структурой. В книге «Община» Маркс и Ленин объявлены «учителями». В идеальном государстве, описанном Е. Рерих, все должны непрестанно трудиться, подчиняясь указаниям «учителей». В этом идеальном государстве не будет развлечений, а книги будут тщательно отбираться. Дети будут воспитываться вне семьи по программе, одобренной властями.

В 30-е гг. недалеко от Нью-Йорк близким другом Н. Рериха Георгием Гребенщиковым была организована сельскохозяйственная и духовная община-колония «Чураевка», существовавшая на основе «культурных» идей Николая Рериха. Там была построена часовня в честь преподобного Сергия Радонежского, а также типография, издававшая книги Рерихов.

В начале 90-х гг. XX в. этот опыт был неожиданно продолжен. В 1990—1992 гг. среди какой-то части рериховцев прошел слух о том, что Евразия затонет и останется один только Алтай. После этого начались паломнические поездки на Алтай энтузиастов из Москвы, Иркутска и других городов с целью создания там рериховских коммун. К примеру, один из таких энтузиастов считал себя воплощением апостола Павла. Однако эти общины были недолговечны, и в целом движение по созданию рериховских коммун сошло на нет. Рериховский призыв к «общине» был слишком теоретическим и рассчитанным на будущее: для Елены Рерих община являлась, прежде всего, идеальным государством совершенных людей (нечто среднее между раем и хилиастическим царством святых на земле). Рерихианство не столько предполагает создание добровольных коммун, сколько построение идеального государства-«общины».

После октябрьского переворота Рерихи увидели в Ленине и советском правительстве тот порядок, который может стать господствующим в мире. В шагах, предпринятых большевиками, по их мнению, отражалось великое значение России для всего мира. Во время Центрально-Азиатской экспедиции в 1925 г. Рерихи приехали в Москву, встречались с Чичериным, Крупской, Луначарским и передали известное «послание махатм» советскому правительству. В нем выражалась полная поддержка большевикам и их действиям, «махатмы», как говорили Рерихи, благословляли их на создание единого государства с единой культурой. В письме говорилось: «На Гималаях мы знаем свершаемое Вами. Вы упразднили церковь, ставшую рассадником лжи и суеверий. Вы уничтожили мещанство, ставшее проводником предрассудков. Вы разрушили тюрьму воспитания. Вы уничтожили семью лицемерия... Вы признали, что религия есть учение всеобъемлющей материи... мы признали своевременность Вашего движения...» Кроме того, «махатмы» в лице супругов Рерихов послали ларец со священной гималайской

землей, на котором было написано: «на могилу брата нашего Махатмы Ленина». «Учителя Шамбалы», за которых говорили Елена и Николай Рерихи, по сути дела одобрили красный террор и признали вождя большевиков просветлённым и совершенным. По логике «письма махатм», В. И. Ленин после своей кончины должен был попасть в Шамбалу в качестве одного из «учителей мира».

Даже сталинские репрессии Рерихи смогли оправдать некой неизбежной кармой, судьбой России. В 1937 г. Елена Рерих писала: «Не будем думать, что Россия в терроре. Смерть висит над теми, кто причинил ее другим. Так действует Высшая Справедливость». На этой почве в эпоху перестройки у многих появились весьма обоснованные подозрения о сотрудничестве Рерихов с советским правительством, так как в 1925 г. они благополучно покинули Москву и отправились в Монголию. То, что во время Центрально-Азиатской экспедиции супруги Рерих являлись агентами большевиков, доказать трудно, но, по крайней мере, известно, что в экспедиции участвовал представитель Коминтерна в Лондоне В. А. Шибаетов, ставший в 30-х гг. личным секретарём Николая Рериха¹.

Впоследствии Рерихи писали о том, что советское правительство не вняло голосу махатм и пошло по другому пути. Несмотря на это, у семьи Рерихов всегда были благожелательные отношения с советской властью. До революции Н. К. Рерих печатал статьи, посвящённые архитектуре, живописи, не совсем ясно представляя себе роль России в мире. Помогла же чете Рерихов в этом революция. В полной аналогии с советским пониманием марксизма на русской почве и у Рерихов возникает дихотомия интернационализма (единства всех народов) и патриотизма («Гибель России есть гибель всего мира», — писала Елена Рерих). Россия, согласно Николаю Рериху, находясь между Европой и Азией, играет большую духовную мессианскую роль. Эта страна, для которой характерен синтез культур, к которому стремятся Рерихи. Они же добавляют со своей стороны синтез религий, каждая из которых, по их мнению, ведет к будущему единству мира: «Истинно век черный кончится возглашением Общины! Сергей (Радонежский. — *Авт.*) рубил ее топором, Бемэ колотил молоточком. Учитель Будда руками слагал. Христос мост ей приготовил»². Рерих писал о преподобном Сергии, о Киеве, о Новгороде как символах русского духа, он вспоминал в своих статьях о Толстом и Максиме Горьком как столпах русской культуры. Рерихи писали о своей любви к России, почитании ее культурных и духовных традиций, хотя и половину жизни провели в Гималаях, охотно воспринимая индийские обычаи.

¹ См.: Шишкин О. А. Битва за Гималаи. НКВД: Магия и шпионаж. М.: Олма-пресс, 2000. См. также: Шишкин О. А. Исчезнувшая лаборатория // Огонёк. 1995. № 34. С. 71.

² Агни-Йога. Листы Сада Мории. Озарение. 3-VI-4.

Отношение к России и к русскому национализму развивались в рериховской идеологии аналогично тому, какие метаморфозы русский национализм претерпел в идеологии советского режима. Начинали Рерихи с утверждения безграничного интернационализма, а кончили утверждениями типа: «Гибель России есть Гибель всего мира» (Е. И. Рерих).

Симбиоз рерихианства и «советскости» был предопределён не только особенностями идеологии, созданной супругами Рерих, но и историей рериховского движения. В самые жестокие периоды советской истории, в 20 — 50-е гг., приверженцев Агни-Йоги в России не было. Рерихианство в эти годы существовало как бы в безвоздушном пространстве Гималаев — сами Рерихи творили в Индии, а их многочисленные сторонники жили вне пределов страны победившего социализма — в Латвии, США, среди русской эмиграции в Харбине и т. д. Условным началом возникновения рериховского движения в России можно считать 1957 год, когда в Россию вернулся старший сын Николая Рериха востоковед Юрий. Он был принят с почётом и возглавил школу тибетологии в Институте востоковедения РАН. В 1959 г. вернулись из репатриации из Харбина ближайшие ученики Рерихов Борис Абрамов и Наталия Спирина. Они обосновались в Новосибирском академгородке и стали родоначальниками возникшего позднее Сибирского Рериховского общества, одного из крупнейших в стране. Также свободно вернулся в 1970 г. на родину младший сын Рерихов Святослав. Организованные группы по изучению Агни-Йоги существовали до 60-х гг. только в Риге. В России они появились только после выступлений Юрия Рериха и проведения в 1960 г. первой выставки Н. К. Рериха в Новосибирске. В официальной печати стали издаваться статьи Н. Рериха о культуре, о Гималаях и Сибири. Нелегально в Риге были выпущены книги Агни-Йоги, и по мере чтения доступной литературы и просмотра рериховских картин стали возникать кружки его почитателей. В них обсуждали картины, очерки Н. Рериха, письма Елены Рерих и учение Живой Этики. Подобного рода группы объединяли небольшое количество людей. Обычно это были работники культуры, преподаватели, люди социально активные и имеющие широкие связи в интеллигентских кругах.

История рерихианства в России этого периода включает несколько случаев погромных статей в прессе, проработок и дискриминации по месту работы, но серьёзных гонений и преследований на последователей Рерихов по сути дела не было. Не только существо рериховского учения, но и его история облегчали создание симбиоза «советскости» и «рерихианства».

Только выйдя на перестроечный простор, рерихианство стало развиваться в качестве парарелигиозного мировоззрения. Культурные связи рерихианцев пригодились в эпоху горбачёвской перестройки, когда государство разрешало и поддерживало любые формы духовности. Огромными темпами стала издаваться и

распространяться рериховская литература при том, что оккультные сочинения были вообще очень популярны. Достоянием массового сознания становились понятия, которыми оперировало в том числе и учение Живой Этики. Духовное самосовершенствование, астральный мир, энергетика человека и всего окружающего мира (так называемый тонкий план), положительная и отрицательная энергия, «аура», окружающая каждого человека, «карма» как единый для всех закон судьбы. Все эти представления стали мировоззрением миллионов людей. Развивало и поддерживало распространение подобных представлений среди других «духовных» и «культурных» центров именно движение последователей Рерихов. Порой самыми доступными и авторитетными были произведения Николая и Елены Рерих, которых считали, прежде всего, крупными деятелями русской культуры, а не проводниками какой-либо религиозности. Рерихи не подпадали под повальное осуждение представителей советского прошлого, так как всё время до своей смерти провели в Индии.

Рериханство, разрекламированное к тому же приездом в СССР в 1989 г. Святослава Рериха и созданием Советского Фонда Рерихов, привлекало широким обращением к культуре и её спасительной роли. А в конце 80-х и начале 90-х гг. лейтмотивом выступлений представителей интеллигенции было то, что «нам не хватает культуры». Обращение к науке, заложенное в Агни-Йоге, тогда только набирало силу. Живая Этика заявила претензии на преодоление рациональной науки, на поиск «тонкого плана» и расширение границ сознания научным способом. Созданным в то время рериховским организациям — Фонду Рерихов, Музею Н. К. Рериха, Международному Центру Рерихов (МЦР) — помогали и до сих пор помогают крупнейшие деятели науки и искусства, такие, как академик Раушенбах и режиссёр Никита Михалков. Фактически официальная поддержка и авторитет знаменитых культурных деятелей заставили заинтересоваться учением Рерихов широкие слои населения.

По мере популяризации Живой Этики это учение, созданное в целом «кабинетным» образом самой Еленой Рерих, вырастает в связную религиозную систему. Елена Рерих приобретает черты «спасителя» человечества, через которого «прошел столб энергии для того, чтобы восстановить нормальный энергообмен на нашей планете». Пронзённая этим потоком энергий из космоса, Елена Рерих была практически распята им¹. Рерихи как основатели учения почитаются в качестве «махатм» и по сути являются полубожествами. Рерихианцы готовятся к тому, что мировоззрение Живой Этики охватит в XXI в. весь мир. Тогда наступит эпоха Сатья-Юги, эпоха общины, которую описала Елена Рерих, все религии объединят-

¹ Защитим культуру: Материалы международной общественно-научной конференции, посвященной 60-летию Пакта Рериха. М., 1996. С. 83.

ся и будет одна раса, шестая, состоящая из людей, достигших совершенства и живущих по «Законам Космоса» и Шамбалы.

Рериховские общества стараются сохранять более или менее единое толкование книг Агни-Йоги. Обычно рериховцы боятся обвинений в оккультизме и принадлежности к религии. Они считают себя выше всякой религии, хотя могут формально называть себя православными христианами или даже мусульманами. Тем не менее по всей России движение почитателей Рерихов выливается в яркие и разнообразные формы, от которых часто отрекается МЦР, — главный рериховский центр, возглавляемый Людмилой Васильевной Шапошниковой. Именно она представляет рериховское направление официально, стараясь выдерживать, прежде всего, культурную направленность, чтобы не отпугнуть от себя московскую интеллигенцию. Международный Центр Рерихов является крупнейшей и наиболее влиятельной рериховской организацией, выступающей в роли координатора разбросанных по всей стране рериховских центров. Однако формальной, централизованной общероссийской организации рериховского движения не существует. Каждый региональный центр имеет свои более или менее ярко выраженные особенности.

Шапошникова вращается в кругах московской культурной элиты, и её взгляды постепенно эволюционировали в «оппортунистическом» направлении. Она и функционеры возглавляемого ею центра со временем начали всё более критически относиться к советскому прошлому, сакральная роль Индии стала уступать место российскому патриотизму, а собственно религиозные, эсхатологические мотивы всё более и более ослабевали. В этой ситуации закономерно появление ортодоксальной, «фундаменталистской» реакции на оппортунизм Шапошниковой. В роли хранителя Священного Грааля рериховского учения в конце 90-х гг. выступил глава владивостокского рериховского общества «Урусвати» Михаил Лунёв (позднее он переехал в Москву), который был поддержан многими провинциальными рериховцами. Шапошникова, по его мнению, совсем не уделяет внимания Индии, хотя именно в Индии спасение человечества, она ругает советское прошлое и Ленина, которого поддерживали супруги Рерихи. Михаил Лунёв больше озабочен приближением Апокалипсиса, или последней битвы добра со злом, чем московский центр. Для него эта «последняя битва» — дело ближайшего будущего¹.

При многочисленных рериховских обществах по всей России широко распространены клубы и кружки самодеятельного художественного творчества, в первую очередь изостудии, во многом потому, что сам Николай Рерих был художни-

¹ Журнал восточного рериховского общества «Урусвати». 1998. № 1. С. 35—101. Полемику с М. С. Лунёвым смотрите в журнале Международного Центра Рерихов в Москве «Мир Огненный» (1998. № 4. С. 112—126).

ком. Рериховцами устраиваются выставки региональных художников, в произведениях которых отражаются космические образы, различного рода духовная тематика и идеи Живой Этики. Существует ряд примеров, когда рериховские организации принимают активное участие в экологическом движении, участвуют в конференциях по защите природы (в Чите, Барнауле, Иркутске, Смоленске), стремясь сохранить тот природный ландшафт, который обеспечивает им «связь с космосом». Однако в большинстве случаев практическая деятельность последователей Рерихов в общественной сфере выставками и изостудиями ограничивается. На этом фоне выделяется только яркий пример «Лиги в защиту культуры» в Екатеринбурге, которая устроила в городе ряд публичных акций для «улучшения отношений между людьми» и «увеличения положительной энергии». Уникальное мероприятие провел один из активистов рериховского движения — директор завода драгоценных металлов Николай Иванович Тимофеев. В соответствии с рериховскими идеями Тимофеев обязался вовремя платить рабочим зарплату, и кроме того, с каждой зарплатой стал выдавать рабочим репродукции картин Н. К. Рериха. По словам главы Лиги Ольги Уложенко, таким образом, директор хочет, чтобы у каждого рабочего была дома картинная галерея из рериховских работ. Второй случай связан с громкой акцией на общественном транспорте. По просьбе «Лиги в защиту культуры» навстречу рериховцам пошёл глава трамвайно-троллейбусного депо, который разрешил провести в общественном транспорте рериховскую акцию Лиги — «Чистое слово», в рамках которой развешивались изречения, которые касались культуры и искусства. В транспорте Лигой был также проведён конкурс среди кондукторов на вежливость. Победившим кондукторам были вручены грамоты Лиги, а директор депо, помимо этого, решил дать «самым вежливым» денежную премию.

Рериховские общества весьма существенно отличаются друг от друга по своей идеологии. В Сочи, например, рериховское общество приобрело крайне националистические черты. Там рериховцы считают себя православными и говорят о жидо-масонском заговоре и особой избранности России. В Барнаульском обществе Рерихов «Корона Сердца» кандидат философских наук Михаил Шишов полагает, что Алтай — это один из самых мощных духовных центров. Шишов совмещает православную практику «умной молитвы» с медитацией, ратуя за «истинное православие». По его мнению, православие было извращено отцами Церкви и сохранилось только в книгах авторов Серебряного века — отца Сергия Булгакова и отца Павла Флоренского.

От «основных», более или менее «ортодоксальных» центров часто откалываются новые организации и движения, могущие сколь угодно далеко «развивать» рериховскую идеологию. Иногда становится невозможным сказать, относится ли данная группа, вышедшая из рериховского движения, к рериховскому движению

или она ушла от него уже слишком далеко. Приведем несколько наиболее ярких примеров.

В Архангельске рериховское учение оригинально воплотилось в Школе семейного воспитания «Июля», создателем и руководителем которой была Татьяна Васильевна Дивнич. В начале Дивнич регулярно занималась целительством, а затем на базе детского сада была создана школа по творческому воспитанию детей. Вместе с тем Дивнич и её последователи стали развивать идеологию и практику, связанную с учением о единстве науки, религии и эзотерических знаний. Основные знания сотрудники школы черпали из произведений Е. Блаватской и Рерихов. В Школе активно изучали книги Рерихов, Блаватской, Циолковского, Вернадского и других, но при этом говорили, что «ни от какой идеологии зависеть не хотят». Живую Этику иолойцы понимают «критически» (для них носительница Истины — Дивнич), целиком не принимают, хотя и признают Учителей мира, Шамбалу и энергетику Земли. Т. Дивнич говорила, что она сама общалась с Учителями мира в Москве и в Архангельске. Спустя некоторое время Татьяна Дивнич объявила себя Иолоей (это эзотерическое имя), представительницей шестой расы и полубожеством — «продолжением миссии богини Изиды и Богоматери на земле». Активисты Школы устраивали выставки эзотерических картин, что по своему смыслу является медитативной практикой для членов школы и посетителей. Сама Татьяна Дивнич и одна из художниц Школы пишут картины на тему энергетических полей человека под такими названиями, как «Земной мужчина», «Астральное тело», «Зачатие», где объясняется, как «высший энергетический код проникает в клетки человека». В 2000 г. за грубые нарушения санитарных и педагогических норм обращения с детьми школа была закрыта властями. Дивнич уехала из Архангельска, но ее последователи продолжают собираться.

Уральский духовно-этический центр им. Н. К. Рериха или Бажовская академия, — движение, возглавляемое Владимиром Соболевым¹. Он является «пророком», предсказывающим на основе Библии и Агни-Йоги Апокалипсис человечества в ближайшие годы и третью мировую войну. Энергетическим центром Урала бажовцы считают Аркаим, археологические остатки древнего тенгрианского храма недалеко от Магнитогорска в Челябинской области. Для них это место, где осуществляется энергообмен с космосом, как в Шамбале или Беловодье, страны, находящейся в Тибете и являющейся аналогией Шамбалы. Бажовцы вносят в рерихианские конструкции местный фольклорный колорит из сказок уральского писателя-сказочника Бажова, почитая Хозяйку Медной горы и Великого Полоза.

¹ Подробнее см.: Филатов С., Щипков А. Урал. Прельщение монетаризмом // Дружба народов. 1996. № 12

Соболев считает себя, наряду с Николаем Рерихом, проводником Огненной Библии (Агни-Йоги) и воплощением Конфуция. Соболев также предрекает воскресение преподобного Серафима Саровского на основе предания, которое существует и у православных. И скоро, по его пророчествам, в Челябинске должен появиться апостол Андрей. Бажовцы полностью поддерживают отношение Рерихов к советскому прошлому и вслед за Владимиром Соболевым думают, что Ленин был святым.

В середине 90-х гг. в Волгограде возникла на основе рериховского учения Партия коммунистов «Единение Всеволод» (ПКЕВ). Лидер этого движения — «руководитель» Вера Грищенкова утверждает, что «Высший Разум» телепатировал ей мысль о необходимости создания ПКЕВ — партии единства всех вер, народов и национальностей. Должность председателя (и идеолога) в организации занимает бывший рядовой член КПСС, работник одного из строительных кооперативов и частно практикующий массажист Михаил Ботнар. Его домик является офисом партии. Третий пост — секретаря — принадлежит бывшему партийному секретарю одного из волгоградских заводов Зое Лемке. В число «священных» текстов были внесены Полное собрание сочинений Ленина и Собрание сочинений Маркса и Энгельса. Как следует из устава партии, внесённого на регистрацию в управление юстиции, ПКЕВ, «исполняя заповеди, данные Моисеем и дополненные Иисусом Христом и Буддой, развивая идеи Маркса, Энгельса, Ленина, выступает проводником идей Высшего Разума как бесконечного источника знаний». Конечной целью объявлено «создание ненасильственным эволюционным путём строя, подобного иерархии Света — Коммунизму». Члены ПКЕВ, работающие по указанию «Высшего Разума Вселенной», являются «проводниками светлых идей и любви». Девиз ПКЕВ — «Высший Разум и партия едины». Одна из первоочередных задач — «научить людей защищаться от Абсурда».

Особое место в идеологии ПКЕВ занимает личность Ленина. Ожидают возвращения Ленина — Мессии. Имя Ленина, как и слово «коммунизм», является источником положительной энергии, помогает очищению человеческой природы. В 1996 г. в ПКЕВ одна женщина привела своего часто болеющего сына, надеясь на экстрасенсорное излечение. Вошедшие в транс члены кружка получили из Космоса информацию о том, что болезненный мальчик является очередным воплощением Ленина. Болезненность же его связана с колоссальной энергетикой, ломающей неприспособленный пока организм. Михаил Ботнар утверждает: маленький Ленин растёт потихоньку где-то в Иловлинском районе Волгоградской области, ожидая своего признания. Сейчас ему около 10 лет.

«Классовым врагом» ПКЕВ является отрицательная энергия, классовым союзником — здоровый образ жизни. Благодетие прямо связано со здоровьем. Для достижения благодетия и здоровья используются средства — молитва, об-

ливание холодной водой, манипуляции с зажжённой свечой, чтение мантр. «Молитвы» — сочинения членов ПКЕВ, написанные так называемым автоматическим письмом. На президентских выборах 1996 г. члены ПКЕВ голосовали за Г. Зюганова, но на губернаторских выборах 1996 г. не поддержали коммуниста Н. Максюту.

В учении Рерихов существуют некоторые основания и для такой его эволюции. В книгах Живой Этики есть указание не только на Ленина как на махатму, но и на Маркса, которого «учителя мира» посещали еще в Лондоне. Оба мыслителя ответили махатмам одинаково правильно, с точки зрения Елены Рерих: «Пусть скорее наступит Шамбала»¹. Члены Партии «Единение Всеволод» придерживаются космической интерпретации коммунистического учения, но теперь творцы этого учения приобрели для них мистический ореол. Таким образом, напрямую в Волгограде совместились любовь к советскому прошлому и тяга к «тонкому плану».

Особое идейное содержание рериховское учение приобретает, когда оно распространяется среди национальных и религиозных меньшинств. В таких случаях оно начинает адаптировать местные религиозные представления. Например, в среде сибирских, по преимуществу языческих народов — алтайцев на юге Сибири и ительменов на Камчатке возникает сплав рерихианства и шаманизма.

Пожалуй, наиболее интересен сплав ислама и рерихианства, созданный в Казанском рериховском обществе. Члены рериховского общества в Казани связывают учение Рерихов с суфийским направлением внутри ислама, с идеями мусульманских учителей Руми и Хафиза. У суфиев, по их мнению, также отсутствует монополия на истину, они терпимы ко всем религиям и у них есть система отношений ученика и учителя. При этом понятие абсолютного в интерпретации Руми и поэта Омара Хайяма схоже с рериховским пониманием общего начала. По мнению рериховцев, татар по национальности, каждый человек может быть суфием в душе и к этому нужно каждому стремиться. И совсем не обязательно делать это в рамках ислама, так как суфиями по существу были и великие христианские святые, а суфийское понимание рыцарства есть, например, у Сервантеса в «Дон Кихоте». С учением Рерихов, по мнению членов общества, суфизм роднит и мысль о том, что, прежде чем утвердиться духовно, нужно утвердиться на земле и воспринимать в себя все духовные практики, чтобы «расширить» свое сознание. Кроме того, рериховцы Татарстана гордятся тем, что прабабушка Елены Рерих была татаркой.

В посёлке Аракчино в пригороде Казани художник и скульптор Ильдар Ханов строит Вселенский храм, который призван объединить все религии. Эту идею,

¹ Мозаика Агни-Йоги. Тбилиси, 1990. С. 124.

а также эскизы самого храма одобрил Святослав Рерих, почувствовав близость Ханова к воззрениям семьи Рерихов. Средства на постройку храма дают самые неожиданные люди: бизнесмены из Южной Кореи прислали скульптуру Будды, а генерал бундесвера мощный телескоп. После завершения постройки храма Ханов собирается открыть в нем центр эстетического воспитания, дети пяти-шестилетнего возраста будут изучать йогу, у-шу, системы дыхания, рисование, музыку и, вероятно, то учение, которое способно объединить все это без труда — Живую Этику¹.

Свое направление, связанное с учением Рерихов, создала Елена Анопова. Она является главой регионального общественного движения «Третий луч — путь к новой вере», и члены этого движения считают её своим духовным учителем. Региональные центры этого движения обычно носят различные эзотерические названия, например, в Вологде это центр «Алес», что является энергетическим именем Земли. Елена Анопова признает истинность книг Рерихов и Живой Этики, однако трактует рериховское учение по-своему, поэтому её последователи читают прежде всего её книги. Анопова делает больше практических выводов из Агни-Йоги, она говорит о необходимости медитации, чтобы очиститься и подготовить себя к наступлению эпохи Водолея. Члены движения постоянно собираются на такие медитации и пытаются избавиться от ошибок прошлой и нынешней жизни. Кроме того, приверженцы Аноповой с большей силой, чем простые рериховцы, осознают реальность руководства Землёй «учителей-махатм» из так называемого «тонкого мира».

В советском атеистическом обществе нехватка религиозности породила стремление к чему-то одновременно высокоинтеллектуальному, научному и мистическому. Эта была жажда почувствовать связь с высшими силами, но не так, как это делают другие, представляя себе «бога с бородой на облаке». Некоторые исследователи предлагают причину, прямо зависящую от социальных условий в постперестроечный период: «Убожество жизни россиян заставляло искать нечто увлекательное и повышающее самооценку»². Чтобы воспринять рерихианство в интеллектуальном плане и ощутить свою причастность к мировой культуре и «высшим силам и законам вселенной», обычно не требуется реального научного и исторического образования.

В религиозной концепции рерихианства нет никакой такой мифологии, которая могла бы покоробить образованного человека своим примитивизмом, и в Агни-Йоге всё действительно сложнее, чем в православном катехизисе. Играет также роль и то, что интеллигентные слои не питали особых чувств симпатии к

¹ Известия. 1998. 29 янв.

² Ткачева А. Восток в России: ученики и самосвятцы // Религия и государство в современной России: Научные доклады. М., 1997. С. 108.

национальной церкви, Московскому Патриархату. Даже наоборот, рериховцы обычно выставляют церковь и народное православие в России как образец низшего духовного уровня развития. При этом, как можно убедиться на основе множества различных примеров, последователь Рерихов может спокойно считать себя христианином в смысле признания Христа и преподобного Сергия Радонежского одними из «учителей мира», создавая, таким образом, своё понимание христианства. Для рериховца, следовательно, существует виртуальная возможность верить сразу во все веры и признавать их истинность по-своему.

На рериховскую парадигму накладывается любая идея и направление мысли: экология, астрология, вегетарианство, оккультизм, магия, дзен-буддизм, национализм, коммунизм и мессианские ожидания. Многообразие форм восприятия учения Живой Этики очевидно. Вырванные из контекста идеи Елены Рерих берут на вооружение члены и создатели различных сект, а экстрасенсы объясняют своим пациентам методы лечения языком Агни-Йоги. Многие академики и профессора видят поддержку культуры и расширение своего кругозора в приобщении к Живой Этике, объединившей наконец науку и духовность.

Рериховское движение даже после обвинения Рерихов в прессе в сотрудничестве с ежовским НКВД и анафеме Русской Православной Церкви распространено по всей России, и общество Рерихов или круг интеллигентных людей, интересующихся «культурой» семьи Рерихов, существует в каждом крупном российском городе.

Увлечение всякими новыми религиозными движениями, буддизмом, кришнаизмом и вообще Востоком, «Нью Эйдж» и теософией не является какой-то особой характерной чертой российской ситуации. Все верят во всё и в Европе, и в Америке, религиозный эклектизм и синкретизм победно шествует по странам христианской цивилизации, но существует одно движение, которое характерно в существе своей идеологии именно для России, и таким движением является рерихианство.

ПОСЛЕСЛОВИЕ. РЕЛИГИЯ В ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ

Семьдесят четыре года советской власти представляли собой невиданный социальный эксперимент по тотальному уничтожению религии. Сейчас в общественном сознании в основном присутствуют воспоминания о кровавых антирелигиозных репрессиях 1917—1939 гг., когда за религиозные убеждения были расстреляны и брошены в тюрьмы тысячи священнослужителей и мирян. Однако не меньшее значение для атеизации народов СССР имела продолжавшаяся и после того, как массовые репрессии против верующих прекратились, политика изощрённого социального контроля и подавления религии.

К 1988 г., когда население СССР получило религиозную свободу, несколько поколений советских людей не имело в своём подавляющем большинстве никаких связей с институциональными церковными организациями и было знакомо с какими-либо вероучениями в минимальной степени. Сведённая до минимума институционализированная религиозная жизнь ограничивалась для тех немногих, кто в ней участвовал, эпизодическими посещениями богослужений. Но при отсутствии проповеди, религиозной литературы, общинной жизни эти посещения также не могли поддерживать в стране полноценную религиозность даже у небольшого числа верующих. Различные опросы конца 70-х — начала 80-х гг. фиксировали 5—10% в основном стариков, «верующих в Бога», но и эти немногие имели о своей вере смутные представления.

В условиях цензуры, почти полного разрушения церковной и вообще религиозной традиции, исчезновения цельного религиозного мировоззрения в обществе стихийно распространялись примитивизированные религиозные идеологемы и верования самого разнородного происхождения. Фрагменты христианства, православия были лишь частью этого броуновского движения религиозных идей, причём само христианство, как и вообще религию, люди были склонны (в соответствии с тем, как их учили) воспринимать в качестве специфической формы идеологии и культуры, а не живой связи с Богом. Таким образом, если большевики и не добились, как показали события 1988—1991 гг., победы марксизма-ленинизма в головах людей на все времена, то борьба с религией была более успешной:

Россия в момент краха коммунизма была страной наиболее продвинутой секуляризации.

Обретенная религиозная свобода поставила Россию на перепутье религиозного выбора. В каком направлении пойдёт религиозное развитие нашей страны, предсказать по аналогии было бы невозможно, ибо ни одна страна в истории в такой ситуации не находилась. Тогда, в конце 80-х, и со страхом, и с надеждой звучали самые разные предсказания.

Наиболее принципиальными для страны представлялись (да и представляются сейчас) в первую очередь следующие проблемы:

Возродится ли массовая религиозность в современном обществе, которое было насильственно секуляризировано, и если возродится, то что в характере его религиозности останется от предыдущей секуляризации?

Произойдёт ли реставрация традиционной религии русского народа — православия, как религии подавляющего большинства (равно как и произойдёт ли аналогично реставрация национальных религий — ислама, буддизма, язычества — национальных меньшинств)?

Какие новые для России вероисповедания окажутся наиболее успешными?

Утвердится ли в России государственная религия, и если утвердится, то насколько будет соблюдаться свобода совести?

Какую социальную и политическую роль будет играть религия?

Прошедшие двенадцать лет проявили основные тенденции и направления, в которых развивается российская религиозная жизнь. И в этой статье я попытаюсь проанализировать основные черты этого развития.

В годы горбачёвской перестройки, сразу после освобождения религии из коммунистического плена, произошла «реабилитация» религии (и в общественном мнении, и в позиции властей) без всяких вероисповедных различий. Одновременно со всеобщими восторгами по поводу празднования 1000-летия Крещения Руси и начавшимся массовым открытием православных церквей и монастырей наблюдался взрыв интереса к католицизму и протестантизму (западные миссионеры никогда — ни до, ни после — не вызывали таких симпатий), буддизму и индуизму. Почти все вновь возникшие церкви, деноминации, «культи» и «новые религиозные верования», существующие сейчас в стране (как иностранного происхождения, так и родившиеся в России), появились именно в это время безбрежного интереса и симпатии к «духовному». После 1992 г. в справочниках о религиозных организациях России «новичков» почти не появилось.

Однако период религиозной всеядности продлился недолго. Уже в 1991–1992 гг. произошёл принципиальный перелом в религиозных ориентациях русских людей. Причём этот перелом был частью глобальной мировоззренческой

переориентации российского общественного мнения, лишь элементом которого было изменение отношения к религии. На смену западной «демократической» и рыночной эйфории, ожиданию скорого и безболезненного достижения по-новому понимаемого «светлого будущего» пришли разочарование и апатия. Многочисленные опросы тех лет показывают, что если до середины 1991 г. не менее двух третей населения считало, что Россия должна брать пример со стран Запада, во всём подражать им, то уже в 1992 г. столь же подавляющее большинство полагало, что у России свой особый путь, принципиально иная цивилизация и Запад для неё не эталон.

В связи с этим православие начинает приобретать особое значение культурного стержня и символа национальной идентичности. Постоянно вплоть до 2000 г. с тех пор растёт число людей, в социологических опросах называющих себя православными (и, согласно некоторым исследованиям, доходит до 82%¹). На протяжении всех 90-х гг. РПЦ является общественным институтом, вызывающим наибольшее доверие и уважение.

Параллельно с ростом авторитета РПЦ идёт её бурный рост. Число зарегистрированных приходов РПЦ на территории России вырастает с 3500 в 1990 г. до 11 000 в 2001 г., открываются переданные властями церкви и строятся новые, число епархий на территории России возрастает с 38 до 71.

Параллельно с изменениями в общественном мнении менялась и государственная политика по отношению к религии. С 1992 г. начинает нарушаться действовавшее на тот момент законодательство. Сначала — понемногу, как бы застенчиво. Но к 1997 г. федеральное законодательство о свободе совести, утверждавшее отделение церкви от государства, по сути дела, уже вообще не работало в своих основных, принципиальных положениях — не существовало отделения ни Церкви от государства, ни школы от Церкви; имелись специальные государственные органы (которые запрещены законом), занимающиеся религией (правда, только региональные), церковь допустили в учебные заведения в виде православных гимназий, факультативов, курсов изучения «православной культуры» и в других формах. Московская патриархия заключила договоры о сотрудничестве с силовыми ведомствами и некоторыми другими министерствами, которые предоставили ей широкое присутствие в армии, милиции и некоторых госучреждениях. Громадные финансовые потребности Церкви, в первую очередь связанные с реставрацией и строительством церковных зданий, могли быть удовлетворены только

¹ Данные социологических опросов, используемые в статье, взяты из: Воронцова Л., Филатов С., Фурман Д. Религия и политика в современном массовом сознании // Религия и политика в посткоммунистической России. М.: Изд-во Института философии РАН, 1994; Каариянен К., Фурман Д. Религиозность в России в 1990-е годы // Старые церкви, новые верующие. М., СПб.: Летний сад, 2000. С. 7—48.

государством, хотя это и противоречило закону. Сначала робко, а потом всё более открыто и всё в больших объёмах эти средства стали выделяться. В одних случаях, как в Нижнем Новгороде, Кемерове или Сыктывкаре, их источником стал местный бюджет, в других — деньги выделяют предприятия под прямым давлением властей, как в Москве, Туле или, скажем, в Орле.

Итак, нарушая, а не изменяя закон, государство в возрастающем масштабе осуществляет серию действий, направленных на предоставление Московской Патриархии всё больших прав и привилегий, на придание Церкви всё более высокого официального статуса.

В определённой степени власть в этом отношении оказалась заложником общественного мнения. Для большинства населения страны православие становится национальным культурным символом: люди радуются возрождению церкви и монастырей, народных праздников и традиций. Но государство не просто идёт навстречу этим настроениям. Оно подхватывает их и стремится на них опереться. Одна из очевидных причин этого — в том, что доверие к власти в России низко, как, наверное, нигде, и она стремится воспользоваться любым источником, чтобы поднять свой авторитет. Церковь для этого очень удобна.

Всё вышесказанное, казалось бы, говорит о том, что в России произошла мощная и уверенная реставрация православной веры. Однако это не совсем так. Социологические опросы показывают, что не реже раза в месяц в богослужении участвуют 6—7% русских людей, и эта цифра стабильна все 90-е гг. Есть серьёзные основания предполагать, что и эта цифра завышена относительно реальности. Так, по данным органов внутренних дел г. Москвы, в пасхальном богослужении 1999 г. участвовало менее 2% взрослого населения города¹, а Москва — далеко не самый безрелигиозный город России. По данным опроса 1999 г., в течение года причащались менее 8% россиян. Почти столь же неутешительны данные о вере в основные полусуждения православного вероучения. В существование живого личного Бога в 1999 г. верили, согласно опросам, 18%, в загробную жизнь — 24%, в воскресение мёртвых — 10%.

Секуляризация победно шествует по всему миру, и Россия здесь не исключение. Но всё же есть и специфические российские причины того, что формально декларируемая и всё растущая приверженность православию почти не сопровождается ростом реальной религиозности.

Православие (не как идеологическая декларация, а как реальная вера) для громадного большинства граждан России — новая вера, наложившаяся на существовавшие в 80-е гг. «нетрадиционную религиозность», оккультизм, астрологию, фрагменты восточных верований, контактёрство, веру в переселение душ,

¹ Благовест-инфо. 1999. № 18.

всякого рода целительство и паранормальные явления. Возвращение к православию есть в первую очередь результат естественной и стихийной реставрационной эволюции массового сознания. Интерпретация религии осуществляется в понятийном контексте светской культуры — mass media, художественной литературы, кино, политической пропаганды. Поэтому совершенно не случайно, что на вопрос «Что такое в Вашем понимании религия?» люди отвечают: культура, верность национальным традициям. И лишь один из десяти: «личное спасение», «отношения человека с Богом».

Надо сказать, что и сама РПЦ все последние 12 лет способствует по существу нерелигиозному восприятию религии. Обращаясь к обществу, патриарх Алексей II, другие иерархи, ведущие священнослужители Церкви, очень много говорят о необходимости быть верным национальным традициям, о непреходящей ценности национальной православной культуры, о патриотизме и единстве. За всей этой культурно-политической риторикой слова о вере, о спасении, о страдающем, любящем Боге, распятом и воскресшем, теряются и не доходят до аудитории (тем более, что услышать их она неподготовлена).

Неудивительно, что число практикующих верующих не растёт, как и вера в основные догматы православия. Мало того, опросы показывают, что среди «верующих» и «православных» растёт вера в переселение душ, астрологию и экстрасенсорику.

Аналогично отношениям русского народа со своей «национальной» Церковью развиваются и отношения национальных меньшинств, традиционно придерживавшихся не православия, а иных вероисповеданий, со своими религиями. После 1991 г., когда рухнули и коммунистическая идеология (вернее, её эрзацы и обломки, ибо к этому времени она *per se* уже не существовала), и советское государство, обеспечивавшее психологическую, идейную и социальную стабильность не только русским, но и гражданам других национальностей, люди в поисках собственной идентичности обратились к своим этническим корням. В отличие от русских, национализм которых развивался после 1991 г. медленно и лениво, другие народы России испытали взрыв «национального возрождения».

Идеологии «национального возрождения» охватили все этносы России, и почти для каждого из них религия стала одной из составляющих этого национального возрождения. В полной аналогии с поведением центральной московской власти и властей российских областей, лидеры национальных республик поддерживают свою «национальную религию» и стремятся опираться на неё — Татарии, Башкирии, республик Северного Кавказа — ислама, Калмыкии и Тывы — буддизма, Марий Эл — язычества. При этом, как показывают социологические опросы, низкая традиционная институциональная религиозность — удел не только русских; исследование казанского социолога Розалинды Мусиной, например, выявило те же

4% практикующих верующих (в данном случае мусульман) среди татар — городских жителей республики Татарстан¹. Многочисленные исследования показывают невероятную эклектичность и к тому же всеядность современного религиозного сознания представителей большинства, если не всех, народов России. (Если же говорить о наиболее последовательной традиционной религиозности, то таковая характерна лишь для народов Чечни и Дагестана, но и у них она значительно слабее по сравнению, скажем, с религиозностью турок или египтян.)

Что же стало после 1991 г. с религиозными меньшинствами и новыми для России религиозными течениями?

В 90-е гг. в этой сфере для общественного мнения России наиболее болезненной была тема «нетрадиционной религиозности». Пожалуй, все ведущие средства массовой информации уделяли немало места рассказам о вредоносной деятельности «тоталитарных сект», в первую очередь иностранного происхождения. На прошедшей в 1995—1996 г. серии федеральных выборов едва ли не каждый второй кандидат говорил о том, что именно он предпримет против тоталитарных сект и иностранных миссионеров. Епископат РПЦ и многие уважаемые представители православного духовенства постоянно декларировали борьбу с нетрадиционной религиозностью и тоталитарными сектами в качестве одной из основных задач своего служения. Нигде на Западе общественность не уделяет так много внимания этой теме.

В собственно религиозном смысле для духовной ситуации пред- и постперестроечного времени характерно распространение того, что на Западе принято называть «нетрадиционными верованиями». Рост влияния оккультизма, фрагментов восточных верований, всякого рода колдовства, веры в НЛО, снежного человека, переселение душ отмечался ещё с 70-х гг. До перестройки эти «неформальные религии» затрагивали в основном молодёжь и интеллигенцию — слои, наиболее склонные к мировоззренческому брожению. Но не только их. В последние годы из разных источников становится известно, что даже представители высшей советской номенклатуры интересовались «нетрадиционной религией», пользовались услугами экстрасенсов и астрологов.

«Нетрадиционная религиозность» широко распространена и на Западе. Но в России качественно иная ситуация: «нетрадиционная религиозность» оказывается как раз традиционной по отношению к христианству, с которым широкие слои населения начинают знакомиться и обращаться к нему после 1988 г. Надо заметить, что среди приверженцев рыночных реформ преобладали не православные верующие и не атеисты, а носители аморфного, эклектичного религиозного

¹ См.: Мусина Р. Ислам и мусульмане в современном Татарстане // Религия и государство в современной России: Научные доклады / Московский центр Карнеги. Вып. 18. М., 1997. С. 86.

сознания. Адогматичные верующие в некие «сверхъестественные силы», НЛО, перевоплощение души, «восточную мудрость» и прочее в том же роде, чаще оказывались сторонниками «демократических», рыночных преобразований, чем христиане или атеисты. Религиозное сознание, эклектичное и адогматичное, так сказать, религиозная энтропия развивалась параллельно росту рыночных настроений. Перестройка размягчала идеологическую строгость системы и спровоцировала общемировоззренческую неопределённость общества — общества, легко вошедшего в «игру без правил» постсоветского режима.

Ситуация «идейного вакуума» и мировоззренческого брожения, казалось бы, должна представлять благодатную почву для культов и так называемых «тоталитарных сект». Без сомнения, этими соображениями руководствовались лидеры наиболее влиятельных и богатых международных культов, которые видели в России «лакомый кусок». В первые годы перестройки наиболее заметными, быстро растущими оказались несколько иностранных миссионерских сект — в первую очередь, муниты, Аум Синрикё, Шри Чинмой и сайентологи. Общественная атмосфера конца 80-х — начала 90-х гг. была благоприятна для них как никогда после — религия была реабилитирована, а при всеобщем невежестве в этой области многие советские люди, будь они президентом СССР или рядовым гражданином, плохо представляли себе разницу между Сёко Асахарой и Муном с одной стороны и, скажем, папой римским, патриархом Алексием или Билли Грэмом — с другой. Только в перестроечной России были возможны такие события, как встреча М. Горбачёва с Муном в Кремле в апреле 1990 г., участие секретаря Совета Безопасности О. Лобова в руководстве аумовской Ассоциацией Российско-японского университета, торжественное официальное открытие лаборатории сайентологии в ведущем вузе страны — МГУ.

Не меньшее общественное внимание приковывали к себе аутентичные российские НРД, возникшие после падения коммунизма — Богородичный Центр, Белое Братство, Церковь Последнего Завета (виссариониты), Радастея и др.

Однако прошедшие годы опровергли предположение о том, что Россия станет чем-то вроде заповедника нетрадиционных религиозных организаций, так называемых «новых религиозных движений» (НРД). За исключением Церкви Свидетелей Иеговы (если её можно отнести к НРД), почти все они, достигнув в середине 90-х гг. весьма скромных успехов (по оценкам одного из ведущих специалистов по современным российским НРД Марата Штерина¹, ни одно из них даже на пике своего развития не превысило пяти тысячной численности), начали стагнировать и терять последователей. Общее число их также, в сравнении с Западом, невелико.

¹ См.: Штерин М. Новые религиозные движения в России 1990-х годов // Старые церкви, новые верующие. С. 159—162.

Даже завышенные оценки Миссионерского отдела РПЦ не превышают числа в 100 организаций (большинство из которых состоит из нескольких десятков человек).

Определённое сдерживающее влияние на распространение НРД оказала антисектантская кампания, развёрнутая рядом общественных и политических организаций, РПЦ и СМИ в 1994—1999 гг. Властные органы постепенно прекращают контакты с сектантами, а к 1997 г. почти не осталось учебных заведений, куда бы их допускали. Кое-где им чинили препятствия при регистрации, аренде помещений и т. д. Однако это давление не было столь сильным, чтобы всерьёз помешать развиваться действительно перспективным религиозным движениям. У НРД в первую очередь не было в России почвы для широкого распространения.

И общественность, и РПЦ, и западные миссионеры, и лидеры аутентичных культов совершали одну и ту же ошибку: всем казалось, что в России существует «духовный вакуум», который талантливый пророк новой веры может легко заполнить. Но новоявленные культы не достигают больших успехов. В обществе действительно широко распространены всякого рода оккультные, языческие, псевдохристианские верования. Но они размыты, эклектичны, изменчивы. Эти верования слабы, почти никто не собирается ради них вступать в какие-либо дисциплинированные организации. Вся «институциональность» таких религий — в разговорах о них, чтении оккультной литературы и, в крайнем случае, членстве в организациях, которые можно назвать семинарами или клубами, а не сектами или культами. В этом отношении знаменательно возникновение консультативно-информационных центров, которые распространяют сведения о новоявленных гуру, целителях, контактёрах и т. д., а также оккультную литературу среди многочисленных клубов любителей «религиозного» по всей стране. Члены клубов выслушивают нового Учителя или проходят курс медитативной практики, затем ожидают следующего Учителя — «все они что-то дают».

Зона религиозной энтропии всё растёт и оказывается устойчивой системой, а не переходным этапом к новой религии. На этом фоне борьба с «тоталитарными сектами» оказывается борьбой с призраками. Самые лёгкие репрессии их разгоняют, остаётся лишь горстка последователей. Но сами верования никуда не исчезают. Борьба же с самими верованиями со стороны не только государства и общества, но и РПЦ оказывается подобной войне с собственной тенью — потому что сами они сполна заражены «нетрадиционной религиозностью». Россия — действительно заповедник «нетрадиционной религиозности», но вовсе не нетрадиционных религиозных организаций или нетрадиционных догматических религиозных идеологий.

На фоне весьма скромного возрождения реальной православной религиозности (а также традиционной религиозности национальных меньшинств) и явного

провала НРД наиболее успешной за последние десять лет выглядит развитие протестантизма (и в значительно меньшей степени — католицизма).

До перестройки российский протестантизм был представлен всего несколькими легально действовавшими организациями, причём основными, в которые входило громадное большинство протестантов, были Всесоюзный совет евангельских христиан баптистов (он включал в себя большинство русских протестантов) и Церковь христиан — адвентистов седьмого дня. Религиозная жизнь легальных протестантов концентрировалась на богослужении. Общины были строго централизованы и подконтрольны государству. В советское время сложилось особое русское протестантское благочестие, предполагавшее строгое соблюдение норм в одежде и внешнем виде, особое благоговейное богослужение и в то же время отсутствие миссионерства, покорность властям, безразличие к богословским вопросам.

Антиподом легального протестантизма были протестанты нелегальные — Совет Церквей евангельских христиан баптистов («инициативники»), Объединённая Церковь христиан веры Евангельской (пятидесятники) и адвентисты-реформисты. Идеино близки к ним были лютеранские братские общины, имевшие по существу полулегальный статус.

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

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

За прошедшие годы положение изменилось кардинально. Число зарегистрированных протестантских общин выросло с 900 в 1990 г. до 4509 в 2001 г. Но более существенны качественные изменения. Во-первых, наиболее динамично развивающимся и к настоящему времени самым многочисленным течением протестантизма в России стало пятидесятничество. Несколько пятидесятнических объединений в первую очередь определяют сейчас лицо российского протестантизма. Принципиально новым явлением стало возникновение (а в настоящее время и преобладание) общин харизматического направления. Динамичное харизматическое движение коренным образом изменило социальное лицо российского пятидесятничества. Оно привлекло в пятидесятничество много социально активной молодёжи. Некоторые харизматические церкви — такие, например, как

«Новое поколение» в Ярославле или «Виноградник», имеющий общины в нескольких городах Сибири, включают много образованной молодёжи (что является совершенно новым для российского пятидесятничества).

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

Во-вторых, принципиальная эволюция происходит с российским баптизмом-евангелизмом. В первую очередь отметим центробежное движение внутри баптизма-евангелизма, приведшее к появлению давно исчезнувших или никогда не существовавших в России идейных течений. Внутри ВСЕХБ (переименованного в 1991 г. в Российский союз ЕХБ — РСЕХБ) возникают евангелические течения, выступающие за большую социальную (а иногда и политическую) активность, начинают проявлять интерес к взаимодействию со светской культурой. В безразличной к догматическим проблемам баптистской среде растёт интерес к богословским проблемам, появляются принципиальные кальвинисты и арминиане и т. д. и т. п. Среди баптистов растёт недовольство излишней централизацией, патернализмом, пассивностью руководства РС ЕХБ, её сервилизмом. Начинается массовый выход общин из Союза. Руководство РС ЕХБ реформирует организационные принципы союза, ослабляет централизацию, позволяет гораздо больший плюрализм мнений. Отток общин приостанавливается, но несмотря на это к 1999 г. возникает несколько новых объединений баптистов и евангелистов (в которые вошли общины, вышедшие из РСЕХБ и Совета церквей и до того автономные и созданные западными миссионерами), не имеющих за своими плечами груза советского прошлого и привносящих в жизнь российского протестантизма некоторые принципиально новые моменты.

Появляются движения, использующие в своей работе элементы современной культуры, открытые социальным и политическим проблемам, занимающиеся широкой благотворительной и культурной работой, растёт интерес к богословским проблемам.

В-третьих, укореняются течения, либо не представленные в России ранее, либо представленные не среди русских, а среди национальных меньшинств, — методизм, лютеранство, плимутские братья, реформаторство, пресвитерианство и т. д. Фактически сейчас в России утвердились все основные течения протестантизма.

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

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

Учитывая общую низкую религиозность населения России, возникает вопрос: насколько вообще религия является существенным фактором нынешней российской жизни? В любом случае она более важна, чем о этом можно судить, основываясь лишь на данных социологических опросов.

Во-первых, культурно-идеологическая роль православия в качестве русского национального символа, стержня национальной идентичности, вовсе не мелочь в идейной и политической жизни страны. И эта роль православия имеет не только отрицательные стороны.

Реставрационные настроения были неизбежны после краха коммунизма. Все народы бывшей советской империи «возвращаются к себе». Для тех народов, которые имели в своём досоветском прошлом демократическую государственность, сочетать реставрацию и демократическую модернизацию не представляет труда, по существу это одно и то же. Но для русских (и других народов, в своём досоветском прошлом не знавшим демократии) реставрационные и демократические устремления общества находятся в противоречии друг с другом. Массовое сознание русского народа нашло из этого противоречия неожиданный выход: реставрационные мечтания распространяются почти исключительно на «духовность», культуру, в меньшей степени на доблестные победы русской армии на протяжении русской истории. Дореволюционная государственность, самодержавная (и не самодержавная) монархия, общественное устройство российской империи и героика Белого движения не стали моделью для строительства новой России.

Но ещё один парадокс состоит в том, что само духовенство РПЦ, непосредственно связанные с церковью круги общественности вовсе не были намерены разрешать противоречие между модернизацией и реставрацией, так же, как это делает массовое общественное сознание. Современное общественное мнение, в основе своей либеральное, и власть, хотя и проявляющая явные тенденции к авторитарности, но всё же сохраняющая демократический характер, воспринимают Церковь таким специфическим образом, который во многом помогает ей сохранить сформировавшиеся при Сталине установки. Выступления и проповеди патриарха и большинства епископов, имеющие социальную направленность, своим

основным пафосом обычно имеют необходимость жить в согласии, мире, без разделений, а также уважать власть. Но «согласие» может быть на разной основе, в том числе и на незаконии, жестокости, произволе. Единство, как учит русская история, бывает особенно крепким при диктатуре. Священноначалие постепенно осваивается с ролью «всеобщего примирителя». Основным форумом, на котором Патриархия способствует «всеобщему согласию», становится Всемирный Русский Собор — постоянно действующая прицерковная общественная организация. Патриархия стремится привлечь на различные мероприятия Собора все наиболее заметные политические силы и представителей всех ветвей власти. Наибольшего успеха в этом отношении она добилась на III Русском народном соборе в начале декабря 1995 г., состоявшемся перед самыми выборами в Думу. Его участниками были представители всех основных политических сил от Г. Зюганова с В. Жириновским до Г. Явлинского и Е. Гайдара.

Основная мысль, которую доносят на этих собраниях до политиков иерархи Церкви: необходимо преодолеть «противостояние в обществе», достичь единства, консенсуса. Если претворить эту мысль в жизнь с той же последовательностью, с которой её внедряет священноначалие, то от разделения властей и демократического соперничества политических партий ничего не останется.

Стремясь выполнить роль «духовного объединителя» нации, руководство Московской патриархии ведёт настоящую «холодную войну» против религиозных меньшинств, в первую очередь против протестантов и католиков. Развёртываются пропагандистские кампании против «сектантов», западных миссионеров, «экспансии Ватикана». При этом патриархия использует не религиозные, а по существу политические аргументы — «присутствие инославных вносит разделение в общество», «они разрушают русскую культуру и национальные обычаи» и т. д.¹

Складывающаяся сейчас тенденция развития религиозного сознания в России вызывает тревогу, ибо она способствует изоляционизму, антидемократическим тенденциям, национальным конфликтам. Но в самой её природе заложена её слабость и недолговременность. Общественное сознание и власть сами отводили в последние годы религии ту роль, которую она начинает играть сейчас, и этим способствовали закреплению тех идеологов, которые возникли во времена Сталина. Но парадокс ситуации заключается в том, что общественное мнение России в основе своей сохранило верность демократии, правам человека, национальной и религиозной терпимости. Идеальный разрыв между реальным религиозным и политическим сознанием общества (в том числе и верующих) и идеологическими установками не может существовать вечно.

¹ См., например: Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 18 февраля 1997 г. // Журнал Московской Патриархии. 1997. № 3. С. 58—68.

Церковь стремится влиять на общество, но и общество и государство влияют на церковь. 90-е гг. были временами бездумно почтительного отношения ко всему, что делает духовенство. Это время проходит. Несмотря на то, что практикующих верующих в России мало, православие (в какой-то степени благодаря утверждениям самого духовенства) является не только национальным символом, но и источником культурных, моральных, идеологических ценностей. Причём люди черпают эти ценности самостоятельно, без оглядки на мнение духовенства. Они имеют возможность убедиться, что в самом вероучении националистические, монархические и антидемократические ценности не содержатся.

Не следует сбрасывать со счетов и чаяния власти, заинтересованной в модернизации государства, а не превращении его в фольклорно-этнографический заповедник. Администрация В. Путина, очевидно, учитывает политический потенциал Церкви. Влияние светской власти на Церковь, возможно, будет способствовать отказу священноначалия РПЦ от реакционно-романтических утопий и принятия им реалистических взглядов на социально-политические проблемы. Вместе с тем, появилась новая мрачная перспектива — дело в том, что после прихода В. Путина к власти с его стремлением выстроить «жёсткую вертикаль власти» возникла и другая опасность — опасность установления государственного контроля за религиозной жизнью. Сообщество светских религиоведов и чиновников, имеющих отношение к взаимоотношениям власти и религиозных организаций, с 2000 г. усиленно лоббирует создание федерального органа по управлению религией с целью «осуществления государственной религиозной политики». Отрицательные последствия подобного шага для религиозной жизни России и, шире — для перспектив формирования гражданского общества, для соблюдения прав человека, — очевидны.

Антидемократические тенденции, заложенные в идеологии РПЦ, равно как и их внутренняя слабость в полной мере проявились в 1997—1999 гг., во время борьбы за принятие нового закона о свободе совести, а затем в ходе утверждения норм его применения. До 1997 г., несмотря на рост привилегий и прав Московской патриархии, никаких серьёзных репрессивных шагов на федеральном уровне по отношению к религиозным меньшинствам не предпринималось (хотя в некоторых регионах местные власти предприняли целый ряд жёстких репрессивных мер против протестантов и католиков). Националистов (как среди российских политиков, так и среди православных священнослужителей), а также коммунистов такое положение не могло удовлетворить. Под их сильным нажимом и при поддержке руководства Русской Православной Церкви в 1997 г. был принят новый закон «О свободе совести», фактически запрещающий миссионерскую деятельность иностранцев, лишаящий основных гражданских прав религиозные организации, существующие менее 15 лет, и вынуждающий автономные религиозные

общины присоединиться к существующим с советских времён религиозным объединениям.

Победа националистов и коммунистов в борьбе за новый репрессивный закон не имела ни твёрдой поддержки общественного мнения, ни оснований в Конституции страны. Казалось бы, слабого противодействия со стороны международных организаций, российских правозащитников, самих религиозных меньшинств и некоторых демократических политиков оказалось достаточно, чтобы крестовый поход фактически закончился ничем. Прошедшие годы после принятия закона в полной мере проявили отсутствие условий для осуществления религиозных репрессий: положения закона 1997 г. до сих пор в основном не применяются, мало того, подзаконные акты и инструкции в значительной степени выхолостили его репрессивный характер.

В настоящее время складывается впечатление, что антидемократический потенциал, содержащийся в идеологии РПЦ, начинает ослабевать. Фактическое фиаско с законом 1997 г. не привело к новой кампании по пресечению «прозелитической деятельности», вообще риторика и конкретные действия руководства РПЦ последних двух лет приобретает более миролюбивый и либеральный характер. Возможно, знаменательными будут принятые в августе 2000 г. документы Архиерейского собора (нужно учитывать, однако, что в практике РПЦ подобные документы часто носят декларативный характер и не имеют последствий), в том числе «Основы социальной концепции РПЦ», содержащая революционные для РПЦ тезисы о необходимости для Церкви независимости от государства и о приемлемости демократической организации общества. Первые оценки аналитиков этих документов почти единодушно сходятся на том, что решения Собора — шаг в направлении принятия принципов демократического устройства общества¹.

Во-вторых, при оценке роли религии в российской жизни следует учитывать, что роль религиозных организаций в становлении гражданского общества гораздо более значительна, чем можно предположить, исходя из показателей религиозности населения. Действительно, практикующих верующих в России мало. Действительно, даже среди практикующих православных большинство лишь посещает богослужения и не участвует в жизни общин. Но по всей стране есть православные монастыри и приходы, ведущие заметную социальную работу, практикующие различные формы солидарности верующих, хотя они и в явном меньшинстве. Действительно, протестантов, католиков, других религиозных меньшинств, для которых общинная жизнь и социальное служение обычное дело,

¹ Всесторонний анализ решений собора с различных точек зрения приведён в: НГ-религии. 2000. № 16—17.

очень мало. По сравнению с США или даже самыми секуляризированными странами Европы, религиозные организации России как субъект гражданского общества — величина незначительная. Но на ситуацию следует посмотреть и с другой стороны: за 75 лет советской власти народ в России потерял всякие навыки самоорганизации. И в религиозной сфере положение ещё не самое плохое. В стране, в которой некоммерческие общественные ассоциации и институты общественного самоуправления почти отсутствуют, порядка 8 тысяч религиозных организаций, реально формирующих общественное мнение, сплачивающих своих членов, совершающих какую-либо социальную работу — это очень много. И их качественный уровень (в первую очередь речь идёт об организациях религиозных меньшинств, но и в православии наблюдается некоторый прогресс) постоянно растёт.

Двенадцать лет назад религия вернулась в Россию. Как она будет развиваться — это был вопрос, на который было невозможно дать определённый ответ. И сейчас развитие религиозной ситуации подошло к той черте (что связано в первую очередь с наметившимися принципиальными изменениями в РПЦ и с тем, что протестантизм и католицизм становятся существенным общенациональным явлением), когда следующие двенадцать лет могут привести к новой непредсказуемой реальности.

СОДЕРЖАНИЕ

<i>Майкл Бурдо</i>	
Предисловие	3
<i>Лоуренс Юззелл</i>	
Проблема свободы религии в современной России	22
<i>Сергей Филатов, Роман Лункин</i>	
Православие по-поморски и по-новгородски	33
<i>Сергей Филатов</i>	
Религиозная жизнь Поволжья. Прагматичное христианство	58
<i>Сергей Филатов</i>	
Особенности религиозной жизни Карелии	75
<i>Сергей Филатов</i>	
Евразийство и религиозная жизнь Татарстана	90
<i>Сергей Филатов</i>	
Религия и общество в Башкортостане	114
<i>Сергей Филатов</i>	
Языческое возрождение — поволжская религиозная альтернатива	135
<i>Сергей Филатов, Роман Лункин</i>	
Северный Кавказ: горские народы в поисках религиозной идентичности	158
<i>Сергей Филатов</i>	
Якутия перед религиозным выбором: шаманизм или христианство.	189
<i>Сергей Филатов, Лоуренс Юззелл</i>	
Хакасия. Сгусток религиозных проблем Сибири	202
<i>Филип Уолтерс</i>	
Религия в Тыве.	213
<i>Сергей Филатов</i>	
Алтайский бурханизм	233

<i>Людмила Воронцова, Сергей Филатов</i>	
Старообрядчество: в поисках потерянного града Китежа	247
<i>Сергей Филатов, Людмила Воронцова</i>	
Католики и католицизм в России	268
<i>Сергей Филатов</i>	
Феномен российского протестантизма	293
<i>Сергей Филатов, Александра Стёпина</i>	
Российское лютеранство	315
<i>Роман Лункин</i>	
Пятидесятники в России: опасности и достижения «нового» христианства	336
<i>Роман Лункин</i>	
Нехристианские народы России перед лицом христианства.	361
<i>Владимир Пореш</i>	
Русский буддизм — как это возможно?	383
<i>Сергей Филатов</i>	
Новые религиозные движения — угроза или норма жизни?	401
<i>Роман Лункин, Сергей Филатов</i>	
Рерихианство: синтетическое мировоззрение или новая религия?	450
<i>Сергей Филатов</i>	
Послесловие. Религия в постсоветской России	470

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО

Очерки религиозной жизни современной России

Ответственный редактор и составитель С. Б. Филатов

Редактор *С. Хорошкина*
Корректор *С. Наджафова*
Оформление *М. Verte*
Техн. ред. и верстка *В. Васильев*

Подписано в печать 15.01.2002 г.
Формат 60*90/16. Бумага офсетная №1.
Печать офсетная. Гарнитура «Кирветика».
Уч.-изд. л. 30. Усл. печ. л. 30,5. Тираж 2000 экз.
Заказ № 1083

ЗАО ИТД «Летний сад»
121069, Москва, Б. Никитская, 46.
Издательская лицензия ИД 03439
от 5 декабря 2000 г.

Отпечатано в ПФ «Полиграфист»
160001, Вологда, Челюскинцев, 3

