

УДК 2+322

Виктор Евгеньевич Еленский
доктор философских наук, профессор
Украинского Католического университета, Киев-Львов.
E-mail: vloz@yandex.ru

РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ЕВРОПЕ ПОСЛЕ КОММУНИЗМА

В статье показано, что основным содержанием религиозных трансформаций посткоммунистических обществ выступает процесс реставрации в разной степени деформированных религиозных культур, реконструкция специфических для каждой страны исторических типов функционирования религиозных институтов и коллективной субъективизации религиозных символов. При этом перемены оказываются значительно более очевидными в сфере, где религия играет роль серьезного фактора политической, культурной и этнической мобилизации, чем на уровне индивидуальных обращений к религии. Исследование не позволяет говорить о разворачивании здесь процессов, связанных с массовым «прорывом к святому», превращении религии в фактор, в решающей степени детерминирующих социальную нравственность и образ жизни: радикальное увеличение количества религиозных общин, рост религиозных автодеклараций и присутствия религии в политике и общественной жизни не сопровождаются адекватным ростом религиозного участия, изменениями главных индикаторов религиозного поведения, оздоровлением общественной морали. Религия становится важным фактором легитимации национального строительства и политических процессов, консолидации социокультурного пространства и общественной респектабельности. Реприватизация религии выступает для Украины более заметной тенденцией, чем ее смещение в мир личностных значений.

Ключевые слова: религиозно-общественные перемены, посткоммунизм, религиозность.

Направления религиозно-общественных изменений в странах, где преодоление религии была неотъемлемой составляющей государственной политики, чрезвычайно интересны для философов, социологов и политологов. Как ведет себя религия после десятилетий попыток ее насильственного искоренения? Возвращается ли религия в посткоммунистических обществах в публичную сферу или ограничивается «сферой человеческих душ»? Чем объясняются различия, порой – разительные, в религиозном поведении жителей стран, прошедших через квазиатеистические эксперименты? Предлагаемый текст – попытка ответа на эти вопросы, ограниченная, разумеется, объемом журнальной статьи.

Церковь при коммунизме: пять моделей

Состояние религиозных институтов в странах восточного блока только на первый взгляд казалось одинаковым. На самом деле отличия между ними были более существенны, чем можно было ожидать от политически родственных режимов этих стран, абсолютное большинство которых жестко контролировалось Кремлем. Чтобы понять причины этих отличий, попытаемся рассмотреть модели религиозно-общественной эволюции стран Второго мира.

Первую из них можно определить как секуляристический абсолютизм. Эта модель исчерпывается Албанией времен диктатуры Энвера Ходжи, где в сентябре 1967 г. было объявлено, что все 2169 церквей, мечетей и молитвенных домов отныне закрываются и Албания становится первым в мире атеистическим государством. Что сделало возможным такой шаг албанского диктатора, на который не отважились, в конце концов, ни Сталин, ни Мао Цзэдун? Естественно, политическая концепция «албанского пути»: крепость настоящих коммунистов, окруженная оголтелыми империалистами; последний бастион Ленина-Сталина, своеобразный «коммунистический III Рим» в безбрежном океане оппортунистов и ревизионистов, предавших заветы классиков [37, с. 338-391].

Но исследователи вместе с тем обращали внимание и на то, что проникновение в страну ислама, православия и католицизма имело поверхностный характер. Они так и остались не ассимилированными албанским этосом, в значительной степени сохранившим язычество. Ислам, православие и католицизм, проповедуемые соответственно на арабском, греческом и на латыни, воспринимались многими как чужеродные религии. В итоге в Албании так и не утвердился религиозный институт, который все воспринимали бы как защитника албанской идентичности, культуры, языка и который бы стал таким на самом деле. Обратим на это внимание – албанская специфика понадобится нам при рассмотрении другой модели – жесткого и антагонистического отделения церкви от государства.

Эту модель более-менее последовательно реализовывал Советский Союз. Амплитуда его религиозной политики была более чем ощутимой. От кровавого террора на одном полюсе, уничтожившего свыше 50 тысяч только православных священнослужителей [16, с. 171], до имперской политики вмонтирования «главной церкви главного народа» в систему политической индоктринации. От совершенно серьезных попыток «окончательного решения религиозного вопроса» до так называемого «религиозного нэпа» и требования от священников воспитывать паству в советском духе. В своих «усредненных значениях» эта модель сводилась к тотальному контролю над религиозной активностью, почти полному ее ограничению культурной сферой, репрессиям против религиозных диссидентов, созданию мощной инфраструктуры для искоренения «религиозных предрассудков» и использованию иерархии во

внешней политике. И опять же советский режим при всех его хорошо известных чертах, при всех его попытках переломить «через колено» огромную страну действовал во вполне определенном культурном и психологическом контексте. Труды Н. Бердяева, С. Булгакова, В. Зеньковского, М. Зернова, В. Розанова, П. Струве и прочих свидетелей истоков советской церковной политики не позволяют рассматривать корни трагедии церкви, по крайней мере православной, как полностью лежащие за пределами ее самой, религиозного сознания и религиозного опыта народа. «Российская интеллигенция и Православная церковь в лице своих иерархов, – очень просто и прозрачно писал об это Николай Зернов, – привели Россию к революции, поставившей во главе страны правительство, открыто враждебное христианству» [8, с. 222].

Обратим внимание на еще одно обстоятельство: в сущности, полускрыто, неофициально Москва все же признала нереальность осуществления одинаковой религиозной политики для центральной России и Средней Азии, для Западной Украины и Белоруссии, для Литвы и Грузии. Фактически несмотря на эпизодические изобличения директоров школ исполнявших обязанности муллы, или секретарей обкомов, принимавших участие в религиозных церемониях где-то в Узбекистане или Туркмении, центральная власть в конечном счете смирилась с тем, что она бессильна изменить образ жизни, определенный исламом. За вполне благопристойным социалистическим фасадом в мусульманских республиках СССР всегда существовали и многоженство, и калым, и почти 100-процентное обрезание мальчиков, и кровная месть на Северном Кавказе. Иными словами, даже во времена Советского Союза, осуществлявшего строго централизованную политику преодоления религии, состояние религиозных институтов и религиозно-общественное развитие в очень большой степени определялись характером религиозной культуры народов, сформированной в течение многих столетий.

Это видно и на примере третьей модели, которую можно условно определить как неравноправный союз государства с церковью большинства. В рамках этой модели государство наконец устанавливает *modus vivendi* с церковью, традиционно объединяющей подавляющее большинство нации. При этом государство использует «свою» церковь в качестве орудия собственной легитимизации, укрепления национализма и оправдания режима. Эта модель характеризует религиозную ситуацию в социалистических Румынии, Болгарии, а также в некоторых югославских республиках, например в Сербии и Македонии. Формирование этой модели проходило в три этапа: период подготовки наступления на церковь (время Народного фронта в Румынии и Отечественного фронта в Болгарии); сталинский террор против церквей; период перехода к жесткому контролю над церковью большинства, которой, впрочем, отводится особое место и предоставляются значительные привилегии. То есть после выдержанных в советском духе атак на религию балканские коммунистические режимы воз-

вращаются к органической для своих стран системе отношений между государством и церковью. Ведущее место в этой системе принадлежит Православной церкви, сыгравшей исключительную роль в сохранении и консолидации наций; ее автокефальный статус воспринимается как обязательный атрибут государственности [17, с. 159-162, 189-199]. В частности, Македония даже выступала с резкой критикой руководства Сербской православной церкви, не признававшего (и до сих пор не признающего) самостоятельность Македонской православной церкви, подчеркивая, что это означает непризнание Белградским патриархатом македонской нации и отрицание им принципа социалистического самоуправления, провозглашенного Иосифом Броз Тито [15].

В отличие от советских лидеров, и Тодор Живков, и Николае Чаушеску подчеркивали значение Православной церкви в истории своих народов, в воспитании массового патриотизма [19; 34, с. 322-326] и практически осуществили небезуспешную попытку превратить церковные структуры в дополнение к идеологическому департаменту партийно-государственного аппарата [31, с. 178].

Между тем важно понимать и то, что этот статус был достигнут путем жестокого давления на церкви, чисток духовенства, селекции богословской мысли. Вследствие этого на ведущие позиции были выдвинуты совершенно лояльные иерархи, а право на жизнь получили пресловутые псевдосиллогизмы типа «христианин – это новый человек; новый человек – советский; следовательно, христианин – это советский человек» [38, с. 22-36; 9, с. 229; 7, с. 39].

Следующая модель функционирования религии в странах советского блока может быть названа либерально-коммунистической. Она была реализована в Чехословакии, Венгрии, некоторых республиках СФРЮ, а также в ГДР. После второй мировой войны здесь также осуществлялся грубый пресинг на церкви, аресты, пытки, чистки и т.п. В некоторых странах формирование либерального (относительно, естественно!) отношения к религиозным институтам затянулось на десятилетия. Например, в Венгрии все более суровые ограничения религиозной активности 1945–1948 гг. сменились откровенно сталинским террором против церкви в 1945–1956 гг. Затем кратковременная либерализация во время революции 1956 г. – и реакция, продолжавшаяся вплоть до 1963 г. И только после этого стало возможно говорить об относительной нормализации государственно-церковных отношений в «самом веселом бараке социалистического лагеря».

В Германской Демократической Республике попытки более-менее равноправного сотрудничества между «первым на немецкой земле государством рабочих и крестьян» и церковью продолжались только четыре послевоенных года благодаря советской оккупационной администрации, не заинтересованной тогда в давлении на церкви. После этого почти 30 лет велось наступление на церкви, и

только последнее десятилетие ГДР было отмечено определенной нормализацией и определенным расширением религиозных свобод [21, с. 25-32; 25].

Чехословацкое правительство вообще начало свою деятельность на религиозной ниве с попыток создать «национальную католическую церковь», которая разорвала бы все отношения с Ватиканом [41, с. 276-287].

В то же время церкви в странах, которые могут быть рассмотрены в рамках этой модели, пользовались (по крайней мере с 1960-х гг.) свободами и возможностями, абсолютно не достигаемыми в СССР. Религиозные институты получали денежные субсидии от правительства, имели право налаживать каритативную и катехизическую работу, довольно свободно издавали религиозную и богослужебную литературу. (Любопытная деталь: в последнюю четверть века существования СФРЮ тираж Библии превысил здесь объемы выпуска марксистской литературы.)

Сравнительно нормальные условия существования церковь получала в обмен на отказ от любой несанкционированной политической активности. Государство считало полезным поощрять нравственное воспитание, особенно юношества, осуществляемое церковью, акции милосердия и благотворительные проекты, но держала религиозные институты под неусыпным контролем, инфильтруя церковные администрации агентами спецслужб и преследуя церковных диссидентов.

И наконец последняя модель религиозно-общественного развития и государственно-церковных отношений в коммунистических странах Центрально-Восточной Европы характеризует ситуацию только в одной стране – Польше. Основной чертой «польской модели» является постоянное и чрезвычайно активное взаимодействие Католической церкви и государства в режиме ситуативного и вынужденного сотрудничества и, значительно чаще, в режиме острой конкуренции. О роли польского костела в судьбе Польши написано великое множество исследований как в самой Польше, так и за ее пределами. Здесь важно только подчеркнуть, что костел как бастион польскости, закаленный и окрепший в противостоянии российскому православию и немецкому протестантизму после разделов Польши в ее безгосударственную пору после разделов в коммунистический период приобретает еще одну важную функцию. Он представляет гражданское общество и наиболее организованно, последовательно и умело оппонирует режиму [36, с. 545-565]. С одной стороны, костел своим авторитетом как бы выносил коммунизм за скобки польского наследия, значимого для нации. С другой – вступал в диалог с властью от имени всего общества, дискутировал с нею, шел на компромиссы (границы которых, впрочем, были очерчены еще в 1950 г.) и добивался серьезных уступок.

Римско-католическая церковь, опиравшаяся на колоссальную и регулярно демонстрируемую поддержку поляков (ежегодно, например, лишь в Ченстоховское паломничество отправлялось до двух миллионов человек, а в

1979 г. папу Иоанна Павла II встречало на Родине около трети населения страны), активно оппонировала власти в вопросах, которые просто не могли быть предметом никаких обсуждений между церквями и правительствами в других коммунистических странах. Достаточно вспомнить, как в 1975–1976 гг. кардиналы Стефан Вышиньский и Кароль Войтыла выступили против конституционных дополнений о «незыблемых и братских связях с Советским Союзом» и «руководящей и направляющей роли Польской объединенной рабочей партии». И даже в эпоху «Солидарности», которой костел, вне сомнений, симпатизировал и помогал, он решительно отказался от роли «второго пилота» знаменитого профсоюза, заняв позицию модератора в отношениях между «Солидарностью» и государством. Очевидно, что польский костел вышел из коммунистического периода с едва ли не самым высоким авторитетом за всю свою историю [44, с. 130].

Посткоммунистические трансформации

Нации, прошедшие сквозь более-менее интенсивный квазиатеистический эксперимент, демонстрируют огромный разброс в таких показателях, как декларация веры в Бога, религиозное поведение, принадлежность к определенной религиозной организации, уровень доверия церкви и т.п. Население Польши, Румынии демонстрируют одни из самых высоких показателей религиозности в Европе, тогда как – Чехии, Эстонии и восточногерманских земель – едва ли не самые низкие. Чтобы понять, почему словаки посещают богослужения 22-23 раза в году, а чехи, входившие с ними в одно государство, – меньше шести; почему хорваты наиболее доверяют Католической церкви, а их соседи-словенцы – государственным институтам, следует обратиться к истории этих стран. И особенно к роли, которую сыграла церковь в формировании этих наций. Для поляков, словаков, хорватов, с одной стороны, и чехов или словенцев – с другой, церкви играли принципиально разные роли в этом процессе. «Каждый чех, – говорил в свое время будущий первый президент Чехословакии Томаш Масарик, – который знает историю своего народа, должен высказаться за Реформацию или против Реформации, за чешскую идею или за идею Австрии, орудие контрреформации и реакции. Гус, Жижка, Хельчинский и Коменский – это наша живая программа» [1, с. 248]. Между 1918 г. и 1930 г. около 1 900 000 граждан Чехословакии изменили свою религию; большинство из них оставило католичество [35, с. 253].

Посткоммунистические общества формируют модели государственно-церковных и общественно-церковных отношений, соответствующие их истории и культуре. Вполне выразительным и прогнозируемым в первое посткоммунистическое десятилетие оказался балканский тип, к которому следует отнести страны, реализовавшие в коммунистические времена модель нерав-

ноправного союза национал-коммунистического режима с церковью большинства. Этому типу присущи следующие черты: особые привилегии для церкви большинства (фактические или даже юридические); в некоторых странах (Болгария, Македония и др.) эти церкви специально упоминаются в конституциях. Страны этого типа также применяли более-менее очевидные ограничения для религиозных меньшинств. К этому типу в 1990-е гг. можно было отнести не только собственно балканские страны (Албания, Болгария, Румыния, Сербия) [23, с. 7], но и Грузию [32, с. 6-7].

Важно также отметить, что говорить о свободе религии в относящихся к этому типу и прошедших сквозь войны странах в том смысле, в котором ее понимает Всеобщая декларация прав человека и прочие международные документы по этой проблеме, можно лишь с оговорками. Во многих из этих стран сразу после падения коммунизма центром формирования новой, точнее – скорректированной идентичности стала Православная церковь (что сближает этот тип с постсоветским, о котором чуть ниже). Православие провозглашает свою особую роль в сохранении «сербскости», «румынскости», «грузинскости», «болгарскости», а также – свое значение как Церкви большинства для дальнейшего развития наций. Православие наделяло посткоммунистическое пространство более или менее мощным символизмом, общим для бывших коммунистов и бывших диссидентов; этот символизм визуализируется монументально (как в случае восстановления в 1992–1999 гг. разрушенного в 1931 г. храма Христа Спасителя в Москве или проекта гигантского собора Национального Спасения в Бухаресте). Порой религиозные символы заменяют символы коммунистические совершенно бесхитростно (как в случае с гимном России, где Сергей Михалков, изменил написанный им же текст советского гимна «Партия Ленина, сила народная, нас к торжеству коммунизма ведет!» на «Одна ты на свете! Одна ты такая, Хранимая Богом родная земля!»)

В некоторых странах Православие выступает как главный выразитель национального самосознания, напоминание о былой славе и нынешних унижениях. Едва ли не наиболее ярко это проявилось в случае с Сербской Православной церковью, которая в условиях угрозы распада Югославии, а впоследствии – и потери Косово и Метохии, угрозы сербскому населению за пределами Сербии становится центральным символом сербской идентичности и хранильницей коллективной памяти [26, с. 155; 46, с. 19].

Между тем границы этого типа не являются застывшими – некоторые страны на протяжении первого десятилетия XXI в. претерпели изменения, несовместимые с ограничением свобод для религиозных меньшинств, разжиганием религиозного шовинизма и нетерпимости, внедрением дискриминационного законодательства. Это, например Хорватия, которая не только географически, но и по существу, в этот период все более очевидно становилась частью Центральной Европы. В 2009 г. Хорватия присоединилась к НАТО, а с

2013 г. готовится стать и членом Европейского Союза. Это также Болгария и Румыния, которые еще с 2004 г. являются членами ЕС и потому вынуждены соответствовать европейским нормам также и в сфере свободы совести. Вместе с тем, вступление в Европейский Союз – серьезное испытание для Православных церквей этих стран, оказавшихся перед нравственными вызовами объединенной Европы, не в последнюю очередь и перед вопросами сексуальной ориентации. Предоставление равных прав однополым союзам и традиционным супружеским парам, как это практикуется во многих западноевропейских странах, настоящая проблема для Румынии, где только с 1989 г. разрешены аборт, а тюремное наказание за гомосексуализм отменили еще через десятилетие под огромным давлением со стороны ЕС [45, с. 203].

Введение грузинскими законодателями европейских стандартов в сфере религиозной свободы стало проблемой и для Грузинской православной церкви. Осуществив несмотря на войну с Россией и потерю Абхазии и Южной Осетии серьезные экономические и политические реформы, Грузия долгое время оставалась страной, где дискриминировались религиозные меньшинства. В июле 2011 г. парламент Грузии принял, а президент страны подписал поправки в Гражданский кодекс, по которому статус юридического лица могут получить религиозные объединения, «имеющие историческую связь с Грузией, или те религиозные объединения, которые пользуются этим статусом в странах Совета Европы». До этого статусом юридического лица пользовалась только Грузинская Православная церковь; изменения вызвали массовые протесты православных Грузии и чрезвычайно острую реакцию патриарха Ильи II, который заявил, что те, кто унижает Церковь, будут наказаны [12]. Но принятые поправки, вместе с демократическими реформами, стали серьезным шагом по выходу Грузии из группы стран, где религиозно-общественное развитие и государственно-церковные отношения развиваются по условно «балканскому» сценарию.

Второй тип посткоммунистических государственно-церковных и церковно-общественных отношений можно назвать центрально-европейским. Система отношений между государством и церковью здесь довольно близка к западноевропейской. Почти все государства этого типа заключили специальные соглашения с Апостольской столицей, что дает Католической церкви некоторые привилегии по сравнению с религиозными меньшинствами. Однако общей тенденцией Европейского Союза, членами которого в конце концов стали эти страны, является распространение привилегий церковью большинства и даже государственных церковей на все иные религиозные группы.

В других странах этого типа существуют «признанные» и «непризнанные» религии (Литва, Латвия, Чехия, Словакия и пр.); испытательный срок для обретения официального статуса «непризнанными» религиями (Литва, Эстония); ограничения для общин, чьи центры находятся за пределами государства (Эстония). Некоторые из этих стран, ссылаясь на исторические тра-

диции, отвергают принципы отделения церкви от государства. (В Чехии и Словакии духовенство, например, финансировалось государством и в коммунистические времена.) Вместе с тем именно в странах этого типа наиболее последовательно разрешают проблему реституции церковного имущества. К середине «нулевых» годов страны Центральной Европы и Балтии завершают свой транзит от тоталитарных режимов до рыночной экономики и политического плюрализма. Вступление в объединенную Европу требует от правительств этих стран привести свои законодательства и правоприменительную практику в соответствие с европейскими нормами.

Третий тип отношений – постсоветский, присущий Украине, Беларуси и Молдове. Для этого типа характерны прежде всего жесткое законодательное отделение церкви от государства и отсутствие финансирования религиозных организаций со стороны центральных органов власти; законодательное закрепление равенства религиозных институтов перед законом; относительно либеральное законодательство о свободе совести, принятое на романтической волне, сопровождавшей падение коммунизма. Между тем здесь очевидны и низкая эффективность законодательной, исполнительной и судебной властей, недостаточная развитость законодательной базы, медленное трансформирование обществ, очевидные откатные волны, что отрицательно сказывается на обеспечении фундаментальных прав и свобод человека.

Направленные на уничтожение устоев сталинского законодательства, практически неизменного с 1929 г., новые постсоветские законы оставляли неопределенными серьезные проблемы государственно-церковных отношений. При этом речь идет не только о конкретном юридическом содержании отдельных, безусловно, исключительно важных законодательных положений, но о философии, концептуальных идеях, слагающих сущностный каркас этих отношений. Если мы обратимся к дискуссиям, предшествовавшим принятию союзного и российского (1990 г.) или украинского (1991 г.) законов о свободе совести, то в сущности не обнаружим в них того, что уже через два-три года превратится в источник исключительно острых столкновений между сторонниками и противниками противоположных взглядов на фундаментальные проблемы отношений между российским, украинским, белорусским, молдавским государством и религиозными институтами. Дискуссии, а со временем и более-менее острая политическая борьба фокусируются на вопросах, ранее даже не входивших в круг обсуждаемых: законодательная защита исторической церкви (церквей) и предоставление ей(им) привилегий, которые обеспечивали бы своеобразную фору в борьбе с конкурентами; жесткое ограничение так называемых нетрадиционных и зарубежных религиозных институтов; все более активное вовлечение «церквей большинства» в процесс обслуживания государственных интересов.

Естественно, что авторитарный режим, установившийся в Беларуси, стремится как можно более жестко контролировать и религиозную сферу. Еще в 1996 г. была существенно изменена ст.16 Конституции республики, с этого времени запрещающая «деятельность религиозных организаций..., препятствующая исполнению гражданами их государственных, общественных, семейных обязанностей». В 1997 г. Совет Министров постановляет организовать работу по прекращению деятельности «неомистических и деструктивных сект» и запрещает обучение детей религии со стороны незарегистрированных религиозных организаций [6, с. 145-147].

Постсоветская модель в меньшей степени, чем балканская, омрачена памятью о безоговорочном господстве «главной Церкви», но значительно больше по сравнению с центральноевропейской отмечена стремлением подменить право «политической целесообразностью» и «национальными» («государственными») интересами. В конце концов, постсоветская модель государственно-церковных отношений вполне адекватна транзитному состоянию обществ, «пункт назначения» которых не всегда четко просматривается.

До недавнего времени естественным членом «клуба» стран этого типа была (и остается) Российская Федерация. Но после довольно жесткой общественно-политической дискуссии 1997 г. российская Дума в конце концов приняла новую редакцию закона «О свободе вероисповедания и религиозных организациях», позволяющую говорить об эволюции государственно-церковных отношений в «балканском» направлении. Во всяком случае дискриминация «нетрадиционных» религиозных общин, как со стороны властных органов, так и православного большинства, вполне распространенное явление, а союз Московской Патриархии и государства становится все теснее. Осуществляются настойчивые попытки свести российскую идентичность к православию. В этих условиях Российская многоконфессиональная церковь рассматривается как важный инструмент усиления международного влияния государства.

Выйти из «постсоветского клуба» государственно-церковных отношений имеет шанс Украина, где религиозный плюрализм не позволяет ни одной из церквей доминировать и подавлять религиозные меньшинства. Это привело к достижению Украиной высоких стандартов в сфере религиозной свободы, однако этим достижениям угрожают отсутствие прозрачного законодательства, эффективной судебной системы и высокий уровень коррупции.

Направления изменений

Каковы наиболее значимые изменения, произошедшие в религиозной сфере посткоммунистических стран?

Первое – это, разумеется, прекращение притеснений, ограничений и развитие церковной инфраструктуры, монастырской жизни, богословского

образования, социального служения церквей. Здесь изменения едва ли не самые очевидные хотя бы потому, что могут измеряться в цифрах. Бурное увеличение количества храмов, монастырей, духовных учебных заведений, воскресных школ, миссий и т.п. отрицать невозможно.

Менее очевидным является массовое влечение к святому и радикальное увеличение обращений к Богу. Здесь также можно оперировать цифрами. Почти во всех посткоммунистических странах прослеживается увеличение, иногда бурное, удельного веса декларирующих собственную веру в Бога (кроме, пожалуй, Польши, где этому показателю было практически некуда расти). Однако изменения в религиозном поведении менее разительны, хотя они также произошли.

Второе – во многих странах удельный вес считающих себя православными или католиками превышает количество заявивших о своей религиозности. Это значит, что для очень большого количества людей более важным является не факт религиозности, и соответственно высших переживаний, а реальная принадлежность к большому сообществу, которое может быть идентифицировано в том числе и по конфессиональному признаку. Напомним, что многие из сегодняшних православных, мусульман и т.п. – это вчерашние советские люди, не имевшие проблем со своей самоидентификацией, внезапно ее утратили и приобрели новую. Они вовсе не лицемеры, но их религиозная принадлежность – это скорее попытка воссоздать прерванную традицию, чем стремление установить трансцендентную связь с Богом.

Более очевидны изменения в сфере, где религия превращается в серьезный фактор политической и этнической мобилизации.

Это совершенно определенно проявилось в нескольких эпизодах посткоммунистической истории. Прежде всего религия сыграла свою роль в военных конфликтах в экс-Югославии, на Северном Кавказе и в Закавказье. Мобилизация религии в военно-политических целях происходила здесь через преобразование религиозной доктрины в военно-политическую программу или же через насыщение политики религиозными символами, риторикой и мотивацией. Именно последний вектор определил направления взаимодействия религии и политики во время войны в коммунистической Югославии. Ключевые политические концепции приобрели яркую религиозную окраску: в оборот были запущены идеи «священной Сербии», «храпимой Богом Хорватии» и «священной борьбы» с иноверцами [43, с. 31].

Имеющиеся социальные, политические, культурные отличия сакрализируются, возводятся до метафизического уровня. В массовом сознании конфликт превращается в столкновение «разных пород», причем вражеская сторона демонизируется. «Свои» являются исполнителями Божьего замысла, «чужие» – воли дьявола. Одновременно укореняется мифологема о наличии всеобъемлющего, сверхъестественно могущественного заговора. Религия легитимизирует защиту «своего дела» мусульманской общиной Боснии и Герце-

говины, зажатой между гораздо более мощными в военном отношении Сербией и Хорватией, готовых отстаивать интересы соответственно православных и католиков в этом крае [33, с. 533]. Мусульмане Боснии апеллируют к глобальной мусульманской солидарности и получают поддержку – на Балканы отправляются отряды моджахедов, закаленных в войне против СССР в Афганистане. Вполне светская боснийская община стремительно исламизируется. В элитном боснийском военном подразделении «Черные лебеди» вводится шариат, его бойцы ежедневно уделяют два часа религиозным занятиям под руководством мусульманских капелланов. Мусульманские авторитеты пытаются запретить браки мусульман с не-мусульманами, употребление свинины и алкоголя и даже традиционную сербскую музыку [28, с. 228-229].

Война в бывшей Югославии привела к большим человеческим жертвам, разрушению сакральных объектов, изменению политической и конфессиональной карты страны и серьезного подрыва православно-католического и христианско-мусульманского диалогов. Объективно привел к ухудшению христианско-мусульманских отношений и армяно-азербайджанский конфликт вокруг Нагорного Карабаха. Этот конфликт перерос в масштабную войну, в результате которой Азербайджан потерял 20% своей территории. 1,1 млн человек как в Армении, так и в Азербайджане стали беженцами или потеряли крышу над головой. Попытки духовных лидеров обеих стран – католикоса всех армян Вазгена и шейха Аллашшукюр Паша-заде – сделать реальные шаги к урегулированию конфликта еще на его ранней стадии не только не нашли поддержки, но и вызвали острую критику в их адрес со стороны радикальных кругов.

Алгоритм вовлечения религии в югославском конфликте был по сути дела повторен во время российско-чеченских войн. И лидеры Чечни, и руководство Российской Федерации, несомненно, не придавали религии сколько-нибудь заметной роли в начале вооруженного конфликта [14]. После первой российско-чеченской войны (1994–1996 гг.) Патриарх Московский Алексей II и лидер мусульман Чечни А. Кадыров даже отвергли «саму мысль о возможности перерастания конфликта вокруг Чечни в христианско-мусульманское противостояние» [4]. Однако в межвоенный период (1996–1999 гг.) религия как демаркационный фактор начинает играть все большую роль в военно-политическом дискурсе. После гибели президента Ичкерии Джохара Дудаева (1996 г.) его преемник Зелимхан Яндарбиев провозглашает ислам государственной религией республики и вводит суды шариата [47, с. 90-91].

Во время второй российско-чеченской войны (1999–2000 гг.) ислам в Чечне очень быстро радикализируется. Распространению радикализма в значительной степени способствуют моджахеды и радикальные дагестанские ваххабиты. Их пропаганда направляется на молодых людей, имеющих весьма приблизительное представление об исламе, для которых участие в джихаде становится

ся профессией и образом жизни. Кумиром этой молодежи становится профессиональный террорист и идеолог создания на территории Чечни исламского государства Амир ибн аль-Хаттаб. Под его руководством в военно-религиозном лагере «Кавказ» у селения Стержень-Юрт в Чечне прошли подготовку около 10 тыс. бойцов. Ежедневно два часа они изучали ислам [11].

Меняется и риторика руководства Русской церкви. Оно безоговорочно поддерживает политику государственного руководства в Чечне, призывает вести войну до победного конца и оправдывает действия российских войск. Патриарх Алексей II говорит об этом конфликте как о межгосударственной войне, а не «антитеррористической операции» [13]. Священники, побывавшие на войне, очень отчетливо воспринимают ее как битву между православием и исламом. «Когда «духи» (моджахеды – В.Е.) идут в атаку и кричат «Аллах акбар!», – говорил в одном из интервью сотрудник отдела по взаимодействию с Вооруженными Силами Московской Патриархии священник Михаил Васильев, – не все знают, что надо кричать «Христос Воскресе!» Те, кто знают, кричат, это помогает, «духи» отступают» [3].

Символом православно-мусульманского противостояния становится рядовой Евгений Родионов, погибший в чеченском плену в 1996 г. Хотя Московская патриархия воздерживается от его официальной канонизации [10], ему посвящают каноны и молитвы, пишут иконы, появляются сведения о том, что эти иконы мироточат [20].

Следующим элементом религиозно-политического развития стран Центрально-Восточной Европы, во многом определившим его общий дискурс, стали изменения на политической карте Европы. Появление ряда новых независимых государств повлекло за собой и стремление к самостоятельности (или изменению юрисдикции) церковных институтов этих стран. Прежде всего это касается православных церквей, чья автокефалия воспринималась, и в определенной степени воспринимается сейчас, в качестве косвенного признания самостоятельности государства. История Грузии, Сербии, Болгарии свидетельствует, что обретение здесь церквями автокефалии синхронизировалось с обретением государственности, а потеря государственности в конце концов приводила и к потере автокефалии. Причем во многих случаях (Греция, Московское царство, Румыния) роль церкви в получении автокефалии не была решающей, сравнимой с той ролью, которую сыграла в этом процессе государственная власть.

Ситуация последнего десятилетия XX в. была почти адекватной XIX в.: обретая независимость, государства желали автокефалии для своих православных церквей, церковная же метрополия тянула и болезненно реагировала на свое ослабление. Новые элиты добивались и в дальнейшем – более или менее настойчиво – утверждения самостоятельности православных церквей. Президенты Молдовы, Македонии, а по мере обострения российско-белорусских отношений и Беларуси [2], высказывали стремление к независимости «своих»

церквей. Президенты Украины Леонид Кравчук и Леонид Кучма были особенно настойчивы в этом вопросе, а их преемник президент Виктор Ющенко был просто одержим идеей независимой и единой Украинской Православной церкви. В свою очередь, российский президент Владимир Путин сыграл важную роль в процессе объединения Русской Православной церкви и Российской Православной церкви за рубежом.

Сохранение юрисдикции зарубежных духовных центров на православные церкви в посткоммунистических государствах вызывало и вызывает беспокойство их правительств. Они откровенно опасаются возможного влияния церковных метрополий на паству независимого государства в нежелательном направлении. Прежде всего подобную обеспокоенность вызывает в Украине, Молдове, Эстонии гипотетическая и реальная активность Российской Православной церкви. Стремление избавиться от фактора нестабильности побуждало государственную власть к действиям, которые не всегда были корректны в политическом и юридическом планах, не говоря уже о канонической стороне проблемы. Однако некоторые серьезные политологи не склонны преуменьшать упомянутую угрозу и даже в определенной степени драматизируют ее. Так, известный кремлеввед Ален Безансон утверждает, что «международное коммунистическое движение сейчас ликвидировано, его в определенной степени заменила духовная сила, которая, однако, способна действовать в значительно более ограниченной сфере, – это государственная Российская Православная церковь. Она сохранила мощное средство давления на то, что в России называют ближним зарубежьем, то есть на Украину, Беларусь и некоторую часть прибалтийских стран. Она позволяет влиять на православную дугу Европы, то есть на Грецию, Румынию, Болгарию и Сербию» [18].

Часть священнослужителей епископата и духовенства РПЦ постоянно подчеркивают противоестественность раздела СССР и являются одной из самых последовательных и влиятельных сил, отстаивающих реинтеграцию восточнославянских народов в единый государственный организм. В конце 2009 г. Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл формулирует (точнее – реанимирует) доктрину «Русского мира» [5], которая и ее апологетами, и критиками воспринимается не как церковное учение, а как геополитическая доктрина, направленная на воссоздание ослабевшего центра мировой силы.

Религиозно-политические проблемы, возникшие в связи с изменениями на политической карте Европы, продолжают и проблемы, порожденные внутренней политической борьбой в посткоммунистических странах. Эта борьба в большей или меньшей степени отразилась на внутрицерковных процессах, создав ярко выраженные «правые» и «левые», про- и антизападные, либеральные и консервативные фракции и группировки не только среди православных, но также и в некоторых католических церквях региона. (Самым глу-

боким этот процесс оказался в Болгарской Православной церкви, где противостояние антикоммунистов и церковной иерархии, сформированной еще при личном участии Тодора Живкова, привело к расколу и длительному существованию двух параллельных синодов.) [40, с. 19-25].

Что касается самого масштабного из современных межправославных конфликтов – противостояния между православными Украины, то он реально является конфликтом идентичностей, более-менее адекватным отражением широкого спектра противоречий, существующих в украинском обществе, и фокусирует в себе не только проблемы посткоммунистического развития, но и эклезияльные вопросы, которые пытались, но так и не решило в XX в. православие.

Дополнительные узлы противоречий на посткоммунистической религиозной сцене появились в результате выхода из подполья Греко-Католических (Униатских) церквей в Украине и Румынии, разгромленных, но не уничтоженных режимами после второй мировой войны. Их выход из подполья был недружественно встречен православными и в Украине (в меньшей степени – в Румынии) разгорелся православно-греко-католический конфликт.

К конфликтам с традиционными церквями региона привели и миссионерские волны западных миссионерских структур, ринувшихся осваивать грандиозные пространства на Востоке после падения Берлинской стены, а также – новые религиозные движения, бурно расцветшие на посткоммунистическом пространстве в 1990-е гг.

Итак, констатируем, что изменения в сфере, где религия становится фактором национальной (а иногда и политической) идентификации, общественной силой, гораздо более весомы, чем в сфере индивидуальной.

Религия и религиозные институты стали довольно серьезными действующими лицами социально-политической сцены посткоммунистических стран. Возвращение на эту сцену не было безболезненным. Церкви долго пытались отыскать свою собственную «теологию посткоммунизма», они не всегда готовы были осознать, что несут служение в новых условиях и часто находили себя в состоянии конфликта с обществами, не желавшими прислушиваться к их голосу.

Показателен здесь пример Польши, где Католическая церковь развязала настоящую войну вокруг законов об абортх, теле- и радиовещания и конкурдата с Апостольской Столицей [27, с. 401-420; 24, с. 165-174; 30, с. 859-890]. И если в России успешные попытки Московского патриархата лоббировать новую редакцию закона о свободе вероисповедания и безуспешные – запретить демонстрацию фильма Скорцезе «Последнее искушение Христа» или в Украине кампания против идентификационных кодов все же остались маргинальными событиями, то в Польше такие «войны» серьезно раскололи общество и вызвали падение доверия к костелу [29, с. 817-843].

Вместе с тем религиозные институты в странах Центральной и Восточной Европы, помимо собственного возвращения из «ссылки», попали в волну

глобального религиозного возвращения. Это возвращение, составляющими которого стали подъем воинствующего ислама, евангелический всплеск, католическое возрождение и бум новых религий длится уже почти три с половиной десятилетия. То есть со времен избрания президентом США «вновь рожденного» Дж. Картера, Исламской революции в Иране, приходу на престол Святого Петра первого в истории папы-славянина, самоубийства 918 членов религиозного сообщества «Храм Народов» в Джорджтауне и начавшейся с захвата террористами Великой Мечети с 6 тысячами молящихся паломников «четвертой», по определению Дэвида Раппопорта, «религиозной» волны террора [42, с. 46-73]. Эти события заставили исследователей пересмотреть не только место религии в глобальной политике и международных отношениях, но и целую теорию секуляризации.

Один из наиболее ярких «ревизионистов», знаменитый социолог религии Питер Бергер, утверждает, что в своих работах 1960–1970-х гг. он ошибался в прогнозах. Мир сегодня также неистово религиозен, как и сто, и двести и триста лет тому назад [22, с. 2]. За исключением, как отмечает Бергер, Западной Европы. Правда, в «западноевропейском исключении» есть, как доказывают европейские ученые, свои исключения (Ирландия, например, или Мальта).

Однако для нас в данном случае важнее ответ на вопрос: в каком направлении пойдет религиозно-общественное развитие европейских посткоммунистических стран? В глобальном? В западноевропейском? В собственном уникальном направлении? Или, что очень вероятно, общества забудут об антирелигиозном эксперименте и станут развиваться каждое по своему сценарию? Несмотря на целый ряд продуктивных исследований, окончательного ответа на этот вопрос все еще нет – очевидно, необходимо еще какое-то время и дополнительные исследования.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК

1. Борковський О.І. Вступ до націоналії. Мюнхен: УТГІ, 1991–1992. 338 с.
2. Венедиктов Вадим. Парад церковных суверенитетов. Логика истории подталкивает чести Московского Патриархата к борьбе за автокефалию // НГ-религии. 2010. 20 окт.
3. Война в Чечне. Интервью с о. Михаилом Васильевым. URL: <http://um-islam.nm.ru/omihail.htm> (проверено 20.08.2012 г.).
4. Встреча Святейшего Патриарха Алексия II с лидером мусульман Чечни // Журн. Моск. Патриархии. 1995. № 5. С. 17-18.
5. Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на торжественном открытии III Ассамблеи Русского мира. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/928446.html> (проверено 20.08.2012 г.).
6. Дяченко О.В. Свобода совести и неокульты // Неокульты: «новые религии» века? Минск: Четыре четверти, 2000. С. 135-147.
7. Заболотский Н. К шестидесятилетию социалистической Отчизны // Журн. Моск. Патриархии. 1977. № 11. С. 39.

8. *Зернов Н.* Русское религиозное возрождение XX века. Париж, 1974. 561 с.
9. *Ика Йоан.* Доля соціальної доктрини в Румунській Православній Церкві // Соціальна доктрина Церкви. Львів: Свічачо, 1998. С. 218-231.
10. Кто «поспешил» с канонизацией? Синодальная комиссия не нашла оснований для прославления в лике святых солдата Евгения Родионова: (Интервью секретаря синодальной Комиссии по канонизации священника Максима Максимова) // Церковный вестн. 2004. 25 янв.
11. *Лобанов В., Сухов Ф.* Черные русские // Рус. репортер, 2007. № 10. 17 авг.
12. *Мальцев Владислав.* Илия II: «Не унижайте Церковь!» // НГ-религии. 2011. 20 июля.
13. Патриарх Алексий II отслужил панихиду по погибшим в Чечне воинам // Сообщение ИТАР-ТАСС от 14 марта 2000 года. URL: <http://itar-tass.com/>
14. Позиция Русской Православной церкви в связи с чеченским конфликтом // Рус. мысль. 1995. № 4089.
15. Политика. Белград, 1983. 14 апр. С. 6.
16. *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Республика, 1995. 511 с.
17. *Скурлат К.Е.* История Поместных Православных Церквей. В 2 т. Т. 1. М.: Рус. огни. 1994. 335 с.
18. Советское прошлое и российское настоящее?: Беседа Ирины Иловойской с Аленом Безансоном // Рус. мысль, 1997. № 4170.
19. Церковен Вестник. 1968. Септември 21.
20. *Чижиков М.* Рядовой Евгений Родионов – новый святой на Руси?: Портреты солдата, зверски убитого чеченскими бандитами, среди многих верующих почитаются как иконы, а на его могилу приходят паломники со всей России // Комсом. правда, 2003. 19 дек.
21. *Althausen J.* The Churches in GDR between Accomodation and Resistance // Religion in Eastern Europe. 1993. Vol. 13, iss. 6, dec. P. 25-32.
22. *Berger P.L.* The Desecularization of the World: A Global Overview // The Desecularization of the World. Resurgent religion and World Politics / Ed. by P.L. Berger. Washington, D.C., 1999. P. 1-18.
23. *Bogomilova N.* The Religious Situation in Contemporary Bulgaria, and in Serbia and Montenegro: Differences and Similarities // Religion in Eastern Europe. 2005. Vol. 23, iss. 4, nov. P. 1-21.
24. *Burdziej S.* Religion and Politics: Religious Values in the Polish Public Square since 1989 // Religion, State & Society. 2005. Vol. 33. Iss. 6. P. 165-174.
25. *Burgess J.P.* The East German Church and the end of Communism. N.-Y.: Oxford University Press, 1997. 188 p.
26. *Djordjevic D.* Serbian Orthodox Church, the Disintegration of Second Yugoslavia, and the War in Bosnia and Herzegovina // Religion and War in Bosnia / Ed. by P. Mojzes. Atlanta: The American Academy of Religion, 1998. 248 p.
27. *Daniel K.* The Church-State Situation in Poland after the Collapse of Communism // Brigham Young University Law Review. 1995. Vol. 2. P. 401-420.
28. *Douglas M.* Johnston and Jonathon Eastvold. History Unrequited. Religion as Provocateur and Peacemaker in the Bosnian Conflict // Religion and Peacebuilding / Ed. by H. Coward and G.S. Smith. Albany, N.-Y.: State University of New York Press, 2004. P. 228-229.
29. *Eberts M.* The Roman Catholic Church and democracy in Poland // Europe-Asia Studies. 1998. Vol. 50. № 5. P. 817-843.
30. *Gagnere N.* The Return of God and Challenge of Democracy: the Catholic Church in Central and Eastern Europe // Journal of Church and State. 1993. Vol. 35. P. 859-880.
31. *Gilberg T.* Religion and Nationalism in Romania // Religion and Nationalism in Soviet and East European Politics. N.-Y., 1984. P. 178.
32. *Grego P.* Religion and Nationalism in Georgia // Religion in Eastern Europe. 1994. Vol. 14, iss. 3, june. P. 6-7.
33. *Ivekovic I.* Nationalism and Political Use and Abuse of Religion: Politicization of Orthodoxy, Catholicism and Islam in Yugoslav Successor States // Social Compass. 2002. Vol. 49. P. 523-536.

34. *Hitchins K.* The Romanian Orthodox Church and State // Religion and Atheist in the USSR and Eastern Europe / Ed. by B.R. Bociurkiw and J.W. Strong. L.; Basingstoke, 1975. P. 322-326.
35. *Manhattan A.* The Vatican in World Politics. N.-Y.: Gaer Associates, 1949. 444 p.
36. *Martin D.* Blais and Stanislaw Sokolowsky. Positionnement de la hierarchie catholique polonaise face a l'Etat et a la population dans les annees 1980 // Social Compass. 1997. Vol. 44, № 4, dec. P. 545-565.
37. *Prifti P.* Albania-Towards an Atheist Society // Religion and Atheist in the USSR and Eastern Europe / Ed. by B.R. Bociurkiw and J.W. Strong. L.; Basingstoke, 1975. P. 338-391.
38. *Paszor J.* The Theology of the Serving Church and the Theology of Diaconia in the Protestant Churches and their Consequences in Hungary during the time of Socialism // Religion in Eastern Europe. 1995. Vol. 15, iss. 6, dec. P. 22-36.
39. *Porter B.* Thy Kingdom Come: Patriotism, Prophecy, and the Catholic Hierarchy in Nineteenth-Century Poland // The Catholic Historical Review. 2003. Vol. 89. № 2. P. 213-239.
40. *Raikin S.T.* Schism in the Bulgarian Orthodox Church // Religion in Eastern Europe, 1993. Vol. 13, iss. 1, febr. P. 19-25.
41. *Ramet P.* The Catholic Church in Slovakia 1948–1991 // Religion and Nationalism in East European politics. San Francisco; Oxford, 1991. P. 276-287.
42. *Rapoport D.C.* Modern Terror: The Four Waves // Attacking Terrorism: Elements of a Grand Strategy / Ed. Cronin A., Ludes J. Washington, D.C., 2004. P. 46-73.
43. *Sells M.A.* The Bridge Betrayed: Religion and Genocide in Bosnia. Berkeley, 1996. 244 p.
44. *Stoltenberg St.* Religious Identities in Post-Communist Central Europe: The Polish Case // Identities in Transition: Eastern Europe and Russia After the Collapse of Communism / Ed. by V.E. Bonnell. University of California Press; University of California International; Area Studies Digital Collection, 1996. Ed. Vol, № 93. P. 129-139.
45. *Stan L., Turcescu L.* Religion and politics in post-communist Romania. N.-Y.: Oxford University Press, 2007. 288 p.
46. *Vukomanovich M.* The Role of the Serbian Orthodox Church in the Protection of Minorities and «Minor» Religious Communities in the FR Yugoslavia // Facta Universitatis. 1999. Vol. 2. № 6. P. 2-24.
47. *Yemelianova G.M.* The Growth of Islamic Radicalism in Eurasia // Islamic Political Radicalism. A European Perspective / Ed. by T. Abbas. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007. P. 73-91.

Материал поступил в редколлегию 6.09.2012 г.

RELIGION AND SOCIETIES IN CENTRAL AND EASTERN EUROPE AFTER COLLAPSE OF COMMUNISM

Victor E. Elensky, Doctor of Philosophy, professor of the Ukrainian Catholic University, Kiev-Lvov. E-mail: vloz@yandex.ru

Abstract: the dilemma what is the essence of post-communist religious changes in Central and Eastern Europe, and in what way these changes give rise to social, political and cultural development of the region is discussed. The article reveals that post-communist societies are returning to the natural patterns of their own religious culture – patterns shaped through the centuries by their historical development, cultural heritage, distinctive socio-psychological features, and sense of belonging to a certain culture and civilization. The author argues that the sphere, in which religious changes in post-communist countries take place, is more at the institutional level than at the individual conversion's realm. These changes are more evident in the field where religion turns into a serious factor of politi-

cal and ethnical mobilization. This phenomenon has distinctly manifested itself in some episodes of the post-communist decade.

Keywords: socio-religious changes, cultural heritage, post-communism, religiosity.