



ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

Материалы круглого стола



г. Москва

2017

УДК: 2-1, 2-67, 322

ББК: 86.2

Рекомендовано к публикации кафедрой политологии и политической философии Дипломатической академии Министерства иностранных дел Российской Федерации.

Редакционная коллегия: заслуженный деятель науки РФ, д.и.н., проф. *Бажанов Е.П.*; д.и.н., проф. *Закаурицева Т.А.*; д.п.н., проф. *Иванов О.П.*; д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., проф. *Ишин А.В.*; д.п.н. *Сидорова Н.П.*; заслуженный деятель науки РФ, д.и.н., проф., *Шутов А.Д.*; к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.и.н., доц. *Гребенюк А.В.*, к.ф.н., доц. *Дмитриев В.Е.*, к.ф.н., проф. *Дмитриева И.А.*, к.п.н. *Ногмова А.Ш.*, к.э.н. *Шангараев Р.Н.*

Отв. редактор: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*

Рецензенты: *Гиренок Ф.И.*, д.ф.н. профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова; *Штоль В.В.*, д.п.н. профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС (МИГСУ), Член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.

Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2017 / отв. ред. Колосова И.В. – М.: ДА МИД России, 2017.–250 с.

Сборник составлен по результатам работы круглого стола «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы», проведенного 9 июня 2016 г. в Дипломатической академии МИД России.

В сборник вошли материалы (выступления, доклады, научные статьи) участников круглого стола: представителей духовенства мировых религий, ведущих зарубежных и отечественных экспертов – религиоведов, политологов, историков, философов, о перспективах и основных трудностях в практике межрелигиозного диалога, о взаимоотношении религии и политики, месте и роли религиозного фактора в современной мировой политике и международных отношениях, о философии и культуре формирования диалогового пространства. Организатором круглого стола выступила кафедра политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России.

Материалы круглого стола могут представлять интерес для ученых, исследующих тематику диалога религий и культур в современном мире, для российских и международных структур традиционных религий, осуществляющих практику межрелигиозного диалога; для духовенства, преподавателей высшей школы, аспирантов и студентов-международников, изучающих курсы по религиоведческой тематике. Сборник адресован широкому кругу читателей, интересующихся вопросами диалога религий и культур в современных международных отношениях и мировой политике.

СОДЕРЖАНИЕ

Жильцов С.С. Религиозный фактор в условиях глобализации (вместо предисловия).....6

ЧАСТЬ I. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ДИАЛОГА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД

иер. Димитрий (Сафонов). Русская Православная Церковь в диалоге религий.....9

Кашицын И.Д. Основные направления зарубежного межрелигиозного диалога Русской Православной Церкви.....18

МУСУЛЬМАНСКИЙ ВЗГЛЯД

Мухетдинов Д.В. Основания межрелигиозного диалога в современной России: мусульманская перспектива.....23

БУДДИЙСКИЙ ВЗГЛЯД

Тензин Приядарши. Основания диалога религий.....29

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

Колосова И.В. Основные принципы и международные площадки диалога религий.....35

ЧАСТЬ II. В ПОИСКАХ ХРИСТИАНСКОГО МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ

иером. Иоанн (Гуайта) Богословие диалога vs богословие страха.....46

о.Томас (Уйдобро Ривас). Римско-католическая Церковь в межконфессиональном диалоге: практический опыт диалога Института Св.Фомы.....52

Бумагина Е.Л. Диалог Русской Православной Церкви и Римско-католической Церкви58

Хоружий С.С. Космическая литургия – общая миссия христиан.....66

ЧАСТЬ III. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

- Гребенюк А.В., Колосова И.В., Скиженок А.В.* Православная парадигма российской государственности.....75
- Ишин А.В.* К вопросу о конфессиональном измерении политического конфликта на Украине.....128
- Волохов В.И., Тютчева В.А.* Роль и место политического ислама в современных трансформационных процессах в Крыму.....132
- Рудов Г.А.* Влияние ислама на социально-политические процессы в Центральной Азии.....142
- Пересыпкин О.Г.* Положение христиан в регионе Ближнего Востока и Северной Африки.....151
- Тимакова О.А.* Социально-политические причины распространения религиозного экстремизма в странах Северной Африки и Ближнего Востока.....156
- Сурма И.В., Шангараев Р.Н., Жангазин О.А.* Социально-исторические аспекты религиозного экстремизма.....163
- Задохин А.Г., Илюхина В.В.* Еврейская диаспора в Европе: история и современность.....173
- Бумагина Е.Л., Краюшкин Н.Р.* Вопрос о политическом статусе Иерусалима с точки зрения иудаизма.....186

ЧАСТЬ IV. ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА ДИАЛОГОВОГО ПРОСТРАНСТВА

- Турман Р.* Культура мира и дипломатия сквозь призму буддийской философии.....196
- Дмитриев В.Е., Дмитриева И.А.* Философско-методологические основания межрелигиозного диалога.....203
- Смирнов Г.Н.* Историческое значение и роль религии в деловой культуре России.....208
- Дмитриев В.Е., Дмитриева И.А.* Симфония материального и духовного порядков христианской жизни221

<i>Лохов С.А.</i> Религиозный фактор в решении социальных проблем (на примере аддиктивного поведения).....	231
<i>иер.Филипп (Парфенов).</i> Фанатизм как угроза миру и препятствие к диалогу.....	238
<i>Живора Л.И.</i> Суперэкуменизм и пределы диалога.....	242
<i>Шутов А.Д.</i> Вера - это человеколюбие (вместо заключения).....	248

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В УСЛОВИЯХ ГЛОБАЛИЗАЦИИ (ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ)

С.С.Жильцов

*доктор политических наук,
заведующий кафедрой политологии и
политической философии
Дипломатической академии МИД
России*

На протяжении веков религия играла важную роль в отношениях между государствами, оказывая большое влияние на формирование и реализацию их внешней политики. В тоже время, очень часто религиозными идеями прикрывались для достижения экономических и политических задач. Ярким примером этому в истории являются Крестовые походы, проходившие под знаком продвижения религиозных идей. Подобная практика – когда религия и религиозные идеи использовались в корыстных интересах – также наблюдается и поныне.

В последние десятилетия роль религиозного фактора в мировой политике и его влияние на развитие внутривнутриполитических процессов значительно возросли. В качестве примера можно отметить события в Иране 1979 года, когда пришедшая к власти оппозиция стала выстраивать внутреннюю и внешнюю политику государства на принципах ислама.

На сегодняшний день необходимость совместного разрешения глобальных проблем, стоящих перед мировым сообществом, особо остро требует присутствия морально-нравственного измерения в международных отношениях. Нехватка продовольственных ресурсов, нестабильность на рынках углеводородного сырья, борьба за контроль над водными ресурсами, сохранение социально-политического неравенства и экономические кризисы, борьба с терроризмом усилили интерес к поиску новых путей развития современного мира. В связи с этим особую ценность представляют нравственно-этические ориентиры, лежащие в основе мировых и традиционных национально-этнических религий, которые за последние годы значительно укрепили свои позиции в мире.

Вместе с тем процессы глобализации способствовали политизации религиозного фактора, который рассматривается многими государствами в качестве фактора «мягкой силы» внешней политики в стремительно меняющихся мирополитических процессах. Роль религии в современном обществе меняется под влиянием фундаментальных трансформаций в мировой политике. Уход в прошлое противостояния между СССР и США положил начало формированию новой расстановки сил. Произошло расширение влияния отдельных государств (Китай) и регионов (АТР), со значительными проблемами столкнулась Европа, сохраняется нестабильность на мировых энергетических рынках, ситуация на которых затрагивает все государства мира.

Сказывается нарастание конфликтного потенциала между Россией и западными странами, которые не отказались от планов занять лидирующие позиции и определять «повестку дня» в мировой политике.

Новые процессы в мировой политике разворачиваются на фоне кризиса, в котором оказались многие идеологии. Коммунистическая и либеральная идеологии переживают кризис, не сумев приспособиться к меняющимся условиям и дать адекватные ответы на возникающие вызовы и угрозы. Это подтверждают события, которые развиваются в последнее десятилетие в Европе и на Ближнем Востоке. Так, миграционный кризис в Европе, вооруженные конфликты на Ближнем Востоке актуализировали проблемы межконфессиональных и межэтнических противоречий. Попытки установить исламское правление в отдельных странах региона вывели вопросы религии на первое место.

Религиозный фактор использован в качестве движущей силы во многих политических процессах, которые происходили в различных регионах мира. События на Ближнем Востоке привели к кардинальным переменам в расстановке сил в регионе, спровоцировали внутривнутриполитические конфликты. Усиливается тенденция использования религии для решения экономических и энергетических проблем. Подобные попытки отчетливо просматриваются в конфликтах на Ближнем Востоке, особенно в энергетической сфере, затрагивая вопросы добычи и экспорта углеводородных ресурсов. Ситуация в Сирии, будущие поставки углеводородных ресурсов в Турцию зачастую прикрываются религиозными факторами. За многими происходящими событиями скрываются геополитические, экономические и энергетические интересы отдельных государств и групп влияния, которые умело прикрывают свои истинные мотивы религиозным фактором.

Наибольшее внимание мирового сообщества приковано к влиянию исламского фактора в мировой политике. В частности отметим систему исламских банков, придерживающихся норм шариата. Мощная подпитка нефтедолларов позволила реализовывать масштабные политические проекты, связанные с поддержкой различных движений и групп, в том числе, псевдоисламских, террористических. Так, религиозный фактор активно используется запрещенным в России Исламским государством, при том, что его создание и существование опирается на экономические и политические интересы, и ничего общего не имеет с традиционным исламом.

Набирающей силу тенденцией становится подмена религиозных идеалов, которых придерживаются верующие различных религий, политическими интересами. Это усилило социально-политическую нестабильность в отдельных регионах и странах. Интерес к политическим течениям различных религий со стороны населения в значительной степени связан с падением авторитета светской власти. Этим, в частности, объясняется стремительный рост интереса к исламу со стороны той части населения, которое привлекают лозунги исламских партий, умело использующих социально-экономические проблемы, сохраняющиеся во многих странах мира.

Формирование новых процессов в мировой политике, экономические проблемы, сохранение противоречий между государствами и кризис многих идеологий усиливают интерес к религии, которая будет оказывать все большее влияние на происходящие в мире события.

В связи с этим сегодня чрезвычайно важно создание международного диалогового пространства не только в сфере традиционной светской, но и религиозной дипломатии, а также привлечение ученых экспертов-религиоведов для исследования актуальных проблем межрелигиозного взаимодействия в условиях глобализации.

Данный сборник материалов составлен по результатам работы круглого стола «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы», состоявшегося 9 июня 2016 г. в Дипломатической академии МИД России. Организатором круглого стола выступила кафедра политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России.

В сборник вошли материалы (выступления, доклады, научные статьи) участников круглого стола: представителей духовенства мировых религий, ведущих зарубежных и отечественных экспертов – религиоведов, политологов, историков, философов, о перспективах и основных трудностях в практике межрелигиозного диалога, о взаимоотношении религии и политики, месте и роли религиозного фактора в современной мировой политике и международных отношениях, о философии и культуре формирования диалогового пространства.

Материалы круглого стола могут представлять интерес для ученых, исследующих тематику диалога религий и культур в современном мире, для российских и международных структур традиционных религий, осуществляющих практику межрелигиозного диалога; для духовенства, преподавателей высшей школы, аспирантов и студентов-международников, изучающих курсы по религиоведческой тематике. Сборник адресован широкому кругу читателей, интересующихся вопросами диалога религий и культур в современных международных отношениях и мировой политике.

Мнение редакционной коллегии может не совпадать с позицией авторов докладов. Авторы публикаций несут ответственность за достоверность информации, содержащейся в предоставленных ими материалах.

ЧАСТЬ I. ТЕОРИЯ И ПРАКТИКА ДИАЛОГА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ

ПРАВОСЛАВНЫЙ ВЗГЛЯД

РУССКАЯ ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ В ДИАЛОГЕ РЕЛИГИЙ

о.Димитрий (Сафонов)

заведующий сектором межрелигиозных контактов Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата, кандидат исторических наук, кандидат богословия. Преподаватель Московской Духовной академии, Сретенской Духовной семинарии

Поздравляю всех Православных христиан с праздником Вознесения Господня!

Я бы хотел рассказать о принципах межрелигиозного диалога, которых придерживается Русская Православная церковь и привести несколько примеров такого диалога. Для Русской Православной церкви межрелигиозный диалог является одним из важнейших принципов деятельности. Мы полагаем, что поддержание мирных отношений между общинами традиционных религий требует диалога. Апостол Павел в послании к Римлянам говорит: *«Если возможно с вашей стороны, будьте в мире со всеми людьми» (Рим.12:18)*. Апостол Павел наставляет в том, что следует поддерживать диалог с теми, кто готов к такому диалогу, кто является традиционной религиозной общиной. Для этого мы встречаемся, обсуждаем волнующие вопросы, ищем точки соприкосновения. Отсутствие общения ведёт к появлению ложных представлений, стереотипов, непонимания, неверного истолкования намерений и действий той или иной религиозной общины. Бывает, что достаточно одной встречи для того, чтобы прояснить ситуацию и предотвратить кровавый конфликт. В качестве примера можно привести инициативы, которые выдвигаются нашей церковью в связи с армяно-азербайджанским конфликтом вокруг Нагорного Карабаха.

Традиционные религиозные общины сталкиваются с одними и теми же вызовами, которые связаны с безверием, разрушением традиционной нравственности, доминированием секулярных ценностей в жизни общества. Если нет диалогового пространства, то вакантное место сразу же занимает конфронтация, порождаемая искажённым представлением друг о друге. Диалог является разумным инструментом общения между различными религиозными общинами, живущими рядом друг с другом. Православная Церковь уважает традиционные религии, религиозный выбор людей, а также выбор тех людей, которые строят свою жизнь на понятиях светской этики. Нравственным

мерилом человека является совесть, в которой церковь видит отпечаток образа Божьего, по которому был сотворен человек. Господь наш Иисус Христос в притче о милосердном самарянине, указал, что человек иной веры может быть нам ближе, чем наши единоверцы.

Диалог понимается нами не как инструмент усовершенствования вероучения, а как средство общения между общинами. Живя рядом, мы не можем игнорировать друг друга. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своём выступлении на Архиерейском Соборе 2013 года сформулировал основной посыл межрелигиозных отношений, которых мы придерживаемся в настоящее время. Он сказал: «Наши контакты с представителями иных религий – это один из путей свидетельствовать миру о Христе. Цель межрелигиозного диалога - поиск ответа на вызовы современности, обеспечение мирной жизни и сотрудничества разных религий, национальностей и культур».

Я бы хотел, пользуясь возможностью, познакомить собравшихся с основными принципами, которых придерживается Православная Церковь, осуществляя межрелигиозный диалог. Одним из важнейших принципов для нас является верность истине Христовой. Ведя межрелигиозный диалог, мы исходим из этого принципа. Основная цель межрелигиозного диалога для нас состоит не в том, чтобы обратить другого в свою веру, а в том, чтобы найти общие точки соприкосновения и ответить на общие вызовы, направленные против традиционных общин.

Из истории известно, что многие святые отцы имели собеседования с представителями самых разных религий. Православная церковь ведёт диалог с целью устранения заблуждений, недопониманий. Вместе с тем Православная церковь считает невозможным отказ от какого-либо из вероучительных положений или же привнесение в своё учение новых представлений, почерпнутых из других религий. Межрелигиозный диалог, который требует изменения основ Православия, для нас неприемлем. В межрелигиозном общении Православная Церковь решительно дистанцируется от религиозного синкретизма, от межрелигиозных молитвенных экспериментов, а также отказывается от попытки свести все религии к идеологии секулярного гуманизма, игнорируя те основы вероучения, которые не укладываются в рамки секуляризма. Для православного христианина очевидно, что попытка искусственного объединения религий вопреки воле и убеждениям их приверженцев на деле ведёт лишь к большему разделению, поскольку игнорирует и попирает мировоззренческие принципы верующих людей. Представление в ходе диалога своего вероучения не должно приноситься в жертву ложно понимаемой политкорректности.

Ведя межрелигиозный диалог, православные христиане не уклоняются от честного разговора о мире, религиозной практике, истории, сосредотачиваясь на том, что нас сближает с другими религиями. При этом мы не боимся говорить о наших различиях, что иногда может не укладываться в современное понимание политкорректности. Игнорирование принципов разных религий и различий приводит к иллюзорности диалога и согласия.

Как я уже сказал, в истории Церкви есть немало примеров, когда святые вели диалог с мусульманами, иудеями и представителями других религий. Ведь с одной стороны, мы строим диалог на уважении к нашим партнёрам по диалогу, с другой стороны – в ходе диалога нужно правильно разграничивать сферы, где возможно достижение согласия, а где такое согласие невозможно и маловероятно. При существующих вероучительных различиях религий между их последователями имели и будут иметь место доктринальные дискуссии, они могут вестись как через прямые собеседования богословов, религиозных деятелей и простых верующих, так и через публикации текстов, выступления в средствах массовой информации и т.п. При этом участники диалога обычно выражают своё отношение, в том числе и критическое к некоторым положениям партнёров по диалогу, и это нормально. Вместе с тем такие дискуссии должны вестись в духе уважения, без оскорбления чувств другого человека. Нельзя приносить в подобную полемику гордыню и другие греховные человеческие страсти, умаление человеческого достоинства партнёров по диалогу, использование неподобающей лексики, искажение исторических и прочих фактов, а также призывы представителей одной религии к ревизии вероучения другой религии. Также мы полагаем, что не следует прикрывать вероучительной полемикой преследование политических целей или попытку разрешения каких-либо проблем социального или этнического свойства.

В процессе доктринального диалога, в принципе, полезно прояснение положений учений и практики религий в следующих областях. Я попытаюсь перечислить те области, которые мы обычно ставим основными темами межрелигиозного диалога. Прежде всего, это общественные и социальные вопросы. То есть мы стремимся совместно с другими общинами ответить на общие вызовы, поставленные сегодня перед представителями традиционных религий.

В качестве примера хочу привести заявление Межрелигиозного совета России, исполнительным секретарём которого я являюсь, принятое 2 июня 2016 г. на заседании Совета в Москве. Оно посвящено защите нерождённых детей. Представители православия, ислама, иудаизма и буддизма, традиционных для России религий, входящих в Межрелигиозный Совет России, выработали совместный документ, выразивший общие взгляды по вопросу защиты жизни ещё не родившегося ребёнка, которая требует защиты, как и жизнь человека родившегося, несмотря на некоторые различия в понимании зарождения жизни.

Этот документ опубликован, и с ним можно познакомиться в Интернете.

Также, ведя межрелигиозный диалог, мы часто обсуждаем вопросы соотношения религиозного и светского права. В частности, делегация Русской Православной Церкви участвовала в диалоге, который состоялся в январе 2016 года в Марокко. Диалог был организован мусульманами, в центре обсуждения был вопрос о том, каким образом мусульманское право – шариат, должно применяться к религиозным меньшинствам, в частности – к христианским

меньшинствам. Также активно обсуждались вопросы брака, семьи, воспитания детей. Эта тема – одна из наиболее плодотворных в диалоге. В качестве еще одного примера могу привести диалог, который состоялся в 2011 году с иудейской общиной, с конференцией европейских раввинов и представителями иудаизма из России. Мы говорили о том, как на сегодня нужно отвечать на вызовы, обращенные к традиционной семье и браку. Также обсуждались вопросы войны и мира.

Сегодня важнейшей темой диалога является национально-религиозный экстремизм, который прикрывается религиозными лозунгами, в отличие от традиционной религии, которая не является источником экстремизма. Вопросы отношения к новым религиозным движениям также волнуют традиционные религии, поскольку зачастую эти новые религиозные движения обращены к нашим верующим, и стремятся их переубедить, привести в свою общину. Русская Православная Церковь вступает в активное взаимодействие с общинами нехристианских традиционных религий, и цель такого диалога – обеспечение достойной мирной жизни нашего общества и всего человечества.

Целями такого диалога являются свидетельствование добрыми делами о христианских духовных и нравственных ценностях, о наших принципах, а также достижение мира и взаимопонимания в отношениях между народами, урегулирование межнациональных, межрелигиозных социальных и политических конфликтов, защита прав верующих религиозных общин и их членов – это одна из важнейших сегодня тем для нас.

На всех межрелигиозных форумах мы поднимаем тему защиты прав христианских меньшинств в тех регионах, где они подвергаются дискриминации, а в ряде регионов – и геноциду. Тотальному истреблению подвергается не только само христианское присутствие, но и памятники традиционной христианской культуры.

Кроме того, одной из тем, часто поднимаемой на межрелигиозных площадках, является проблематика противодействия агрессивному секуляризму или агрессивному безбожию. Также мы стремимся выработать общую позицию верующих традиционных религий в их отношениях со светским государством. Парадигма, которую предлагает нам современная Западная Европа, состоит о том, что религия должна находиться за пределами общественной жизни и являться частным делом. Мы с этой позицией не согласны. Поэтому на традиционных европейских площадках наши представители выступают в защиту того тезиса, что религия является не частным делом отдельного человека, а должна иметь право участвовать в общественной жизни и влиять на общество.

Кроме того, обсуждается тема охраны и утверждения традиционных нравственных норм и утверждение их в жизни общества. Сегодня нам навязываются принципы безнравственные, зачастую, противоречащие традиционным нравственным нормам, и традиционные религии призваны вместе противодействовать данному явлению.

Мы также активно взаимодействуем в образовательной сфере. Сегодня, как известно, теология признана в качестве научной специальности. Я являюсь секретарём недавно утверждённого диссертационного совета по теологии, который образован на базе четырёх ВУЗов: общецерковной аспирантуры, МГУ, ПСТГУ и РАНХиГС. Утверждение научной специальности является безусловной заслугой Межрелигиозного совета России, поскольку эта тема на заседаниях Совета начала подниматься ещё в 90-е годы, затем было несколько обращений Межрелигиозного совета к правительству, президенту нашей страны В.В.Путину. Реагируя на обращения Межрелигиозного совета России, президент РФ дал поручение, в рамках выполнения которого, Министерством образования и науки нашей страны был издан приказ о создании совета. Сейчас формируется экспертный совет. Идет работа по созданию и других советов, поскольку наш собственный совет обращён в основном к православной теологии. Мусульмане создают свой диссертационный совет. Процесс, прежде всего, направлен на то, чтобы подготовка теологических кадров проходила в нашей стране для всех наших традиционных религий и наши теологи – выпускники академий, высших учебных заведений, могли защищаться по ВАКовским специальностям и получать степени. Пока ещё присуждаются степени кандидата и доктора исторических и философских наук, но по специальности «теология». Таким образом, в ближайшее время возникнет некоторое научное сообщество дипломированных теологов, которые призваны осуществлять основную образовательную, научную работу в этой области в нашей стране без какого-либо внешнего негативного влияния других стран.

Поиски общих практических ответов на вызовы современности – это ещё одна тема, которая часто звучит на наших диалогах. Мы также много говорим о необходимости создания справедливого международного порядка в мире, отстаиваем принцип невмешательства во внутренние дела государств. В частности эта тема часто обсуждается с нашими иранскими партнёрами по диалогу. Вот уже двадцать лет существует Совместная российско-иранская комиссия по диалогу «Православие-Ислам», которая отмечает в этом году юбилей, десятое её заседание прошло в Москве в конце сентября 2016 года. Наши иранские партнёры часто предлагают такую тему для обсуждения, как необходимость созидания мирного и справедливого международного порядка. Это необходимо не только нашим общинам, но и всему мировому сообществу.

При рассмотрении вопросов о положении религиозных меньшинств Русская Православная Церковь призывает православных христиан в странах, где они составляют большинство, уважительно относиться к верующим других традиционных религий, заботиться об обеспечении их прав на свободное исповедование своей веры. В качестве примера приведу нашу страну, где наибольшее благоприятствование оказывается в развитии традиционных религиозных учений, что признаётся нашими мусульманскими братьями и иудеями. Недавно состоялась встреча президента В.В.Путина с представителями иудаизма – раввинами Берл Лазаром, Александром Бородой.

С их стороны прозвучало заявление о том, что в России нет проблемы антисемитизма. Это тоже важное достижение межрелигиозного диалога и той благоприятной атмосферы, которой способствует в немалой степени Русская Православная Церковь, представляющая собой традиционное религиозное большинство нашей страны. Мы всегда призывали уважительно относиться к верующим других традиционных религий, заботиться об обеспечении их прав и свобод в исповедании своей веры и участии в общественных процессах, создании и развитии религиозных общин, защите святынь от посягательств, сохранении культурной составляющей образа жизни. Мы призываем следовать этим принципам и нехристианские народы, мусульман в частности, в тех странах, где живут христиане и составляют меньшинство.

Межрелигиозный диалог не является чем-то изолированным от межкультурного и межцивилизационного диалогов, которые сегодня ведутся в мире. Одним из важнейших вопросов современного межцивилизационного диалога является вопрос о роли религии в общественных процессах. Поэтому для представителей различных религиозных общин значение межрелигиозного диалога состоит прежде всего в том, что необходимо объединять усилия в отстаивании общего понимания роли религии в современном обществе. Проблема, поднимаемая нами, более тонкая, чем порой пытаются ее представить наши недруги, обвиняя религиозные круги в реклерикализации общественной жизни, в частности, в установлении монополии на религиозное мировоззрение. Нет, мы совместно выступаем за выстраивание механизма своего законного влияния на общественные процессы соразмерно нашему присутствию в обществе. На наш взгляд, сегодня значение межрелигиозного диалога для общественных отношений состоит в том, чтобы помочь им модернизироваться в соответствии с новыми реалиями, подъёму религиозности эволюционным путём без каких-либо революционных и экстремистских потрясений. Необходимо найти пути вовлечения религии в публичную сферу, работая как на национальном, так и на международном уровне. И в этом отношении у Русской Церкви есть определённый опыт, о котором мы рассказываем на международных площадках, в частности о деятельности Межрелигиозного совета России, который существует с 1998 г., а также о деятельности Межрелигиозного совета СНГ, существующего с 2004 г. и объединяющего религиозных лидеров стран СНГ.

Московский Патриархат традиционно ведёт свой диалог с представителями ислама и иудаизма, мы также готовы к развитию диалога и с традиционным для России буддизмом, с представителями тех религий, которые исторически для народов нашей страны являются традиционными. Мы также поддерживаем контакты с рядом других религиозных общин.

Встречи и общение религиозных лидеров – это важный пример для наших верующих. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл, являясь ранее председателем комиссии по межцерковным связям на протяжении ряда лет, выстраивал по своей личной инициативе целый ряд диалогов, которые мы сегодня стремимся продолжать. Один из важных принципов такого диалога,

когда лидеры собираются за одним столом и открыто общаются друг с другом, без каких-либо ложных видений, без ложно понимаемой политкорректности, пытаясь понять другого и уважать его таким, каков он есть.

Существует несколько угроз межрелигиозному диалогу, которых, на мой взгляд, следует опасаться. Прежде всего, это политизация межрелигиозного диалога. На практике есть примеры, когда политики пытаются использовать межрелигиозные площадки для достижения своих собственных политических целей, когда религиозные люди являются не более чем ширмой для того, чтобы достичь определённых политических результатов. Например, создаются фонды с межрелигиозным названием, хорошо финансируются, но цель – создать видимость того, что эта страна ведёт диалог. При этом мы знаем, что она может активно финансировать терроризм, скажем, на Ближнем Востоке, финансировать тех, кто убивает христиан, то есть такая политизация является угрозой диалогу.

Другим угрожающим фактором для межрелигиозного диалога, на мой взгляд, является либерализация такого диалога. То есть мы исходим из того, что вместе, за одним столом должны собираться представители традиционных авторитетных общин. Когда под флагом «политкорректности», либерализма появляются представители нетрадиционных общин, таких общин, которые традиционно считаются деструктивными, наша церковь бывает вынуждена покинуть такую площадку. В качестве примера могу привести Европейский совет религиозных лидеров, у истоков которого стояла наша Церковь. Он был создан в 2002 году по инициативе Святейшего Патриарха Кирилла, когда вместе были объединены представители традиционных религиозных общин Европы, лидеры крупных общин, но, к сожалению, в ходе развития этого органа, в его состав под лозунгом равноправия начали вводиться представители деструктивных, на наш взгляд, общин, в частности община кришнаитов и других, с которыми мы не можем вести диалог. Такие общины ведут агрессивную деятельность в России. Мы вынуждены были покинуть эту площадку.

К сожалению, в ряде случаев под флагом политкорректности предпринимаются попытки ввести на такие межрелигиозные площадки представителей либеральных церквей, тех церквей, где практикуется пропаганда открытого гомосексуализма, где встречаются священнослужители, подверженные данному пороку. С ними мы тоже не можем вести диалог. Поэтому угроза либерализации под флагом современной ложнопонимаемой «политкорректности» - это серьёзный вызов религиозному сотрудничеству. В Европе такие площадки превращаются в «поле», где общаются между собой маргиналы, откуда уходят представители традиционных религиозных общин, действительно авторитетные религиозные лидеры, для которых неприемлемо участие в беседах с маргинализованными группами.

Считаем такие вызовы как секуляризация, либерализация, политизация – серьёзными угрозами для межрелигиозного диалога. К сожалению, количество площадок, где ведётся реальный диалог – сокращается, а не увеличивается.

Русская Православная Церковь участвует в подобных диалогах на протяжении сорока с лишним лет – в конце 60-х годов при нашем участии была создана организация, которая называется Всемирный конгресс «Религии за мир», которая сейчас существует и тоже испытывает ряд проблем.

В заключении хотелось бы подчеркнуть, что Россия имеет уникальный опыт построения мирного и справедливого общества. Я рад, что сегодня в нашей стране религиозные общины осознают ценность диалога и важность его сохранения. Поэтому мы особенно большую роль уделяем Межрелигиозному совету России, где продолжается и активно развивается наш диалог в рамках тех принципов, которые были заложены в основу деятельности Совета при его создании. В 2016 году, представителем Русской Православной Церкви в президиуме Межрелигиозного Совета стал митрополит Волоколамский Иларион, который лично участвует во всех заседаниях и много времени посвящает общению с религиозными лидерами. Можно сказать, что авторитетные российские религиозные лидеры с благодарностью отнеслись к такому назначению. Недавно на встрече в Уфе Председатель Центрального духовного управления мусульман, верховный муфтий России, Шейх-уль-ислам Талгат-хазрат Таджуддин выразил Святейшему Патриарху Кириллу особую благодарность за то, что владыка Иларион сегодня курирует эту проблематику от Русской Православной Церкви.

Президиум Межрелигиозного совета включает в себя лидеров всех традиционных религий, и он построен на принципе равноправия. Русская Православная Церковь не претендует на то, чтобы диктовать кому-либо свои принципы - она является лишь Почётным председателем Совета, а в Президиум входят муфтий-шейх Равиль Гайнутдин, шейх-уль-ислам Талгат Таджуддин, муфтий Исмаил хаджи Бердиев, два верховных раввина России Берл Лазарл и Адольф Соломонович Шаевич, а также глава Буддийской традиционной сангхи России Пандито Хамбо лама Дамба Аюшев.

Вопрос: Какой резонанс вызвала встреча Святейшего Патриарха Кирилла с Папой Римским Франциском в Гаване?

По итогам встречи Святейшего Патриарха с Папой Римским мы получили отзывы наших духовных лидеров – Талгата-хазрата Таджудина, представителя главы духовного управления мусульман Равиля Гайнутдина и других. Они очень высоко оценили эту встречу, поскольку они справедливо полагают, что эта встреча, прежде всего, направлена не на объединение традиций, а на то, чтобы вместе отвечать на современные вызовы, которые сегодня обращены не только к христианству, но и вообще к традиционным религиям. Мы всегда подчеркиваем на наших форумах: у нас единые нравственные принципы, несмотря на наши религиозные различия, мы едины в нравственности. Существует глобальная угроза традиционной нравственности и традиционным ценностям. Кроме того, одной из главных причин встречи, как известно, была необходимость совместного противостояния уничтожению христиан на Ближнем Востоке. Эта тема тоже оценена нашими партнёрами по диалогу. Они согласны с тем, что необходимо всячески защищать присутствие христиан в

традиционном ареале распространения и зарождения христианства на Ближнем Востоке. Поступали и письменные обращения, все они свидетельствуют о положительном отклике наших братьев по диалогу.

ОСНОВНЫЕ НАПРАВЛЕНИЯ ЗАРУБЕЖНОГО МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ

И. Д. Кашицын

*сотрудник Отдела внешних церковных
связей Московского Патриархата*

Московский Патриархат начал налаживать контакты с зарубежными нехристианскими религиями более пятидесяти лет назад [1]. Диалог еще более активизировался в последнее время в связи с укоренением в мировом сообществе ложных секулярных ценностей потребления, нравственного релятивизма и попытками вытеснения религии из общественного пространства. Например, сегодня в наиболее благополучных странах Европы властями предпринимаются попытки устранить такие важные для мусульман и иудеев обряды, как обрезание детей [2] или ритуальный забой животных [3]. Однако при этом считается допустимой демонстрация детям расчленения зверей в зоопарке и скармливание хищникам [4].

Настоящей чумой для традиционных религий стал экстремизм, который зачастую оправдывается религиозными лозунгами. Вряд ли кто-то возразит против того, что экстремисты используются разными политическими силами для достижения собственных стратегических целей. Сегодня это явление достигло небывалых масштабов, и мировое сообщество все больше пытаются убедить в том, что рано или поздно придется признать экстремистов как полноценного участника глобального геополитического процесса. Однако большая опасность экстремизма состоит в том, что в глазах обывателя он часто ассоциируется с той религией, которой прикрывается. Сегодня более всех сталкивается с этим ислам. Нет сомнений в том, что проявления исламофобии в европейских странах находятся в прямой связи с деятельностью экстремистов. Усугубляется эта проблема невежеством людей в вопросах религии [5], которое порождено либо секулярной идеологией, либо в целом низким уровнем образования.

Учитывая вышесказанное, мы можем говорить не только о притеснениях той или иной религии, но и о массовой, разносторонней атаке на религию как таковую.

Выстраивая диалог с зарубежными нехристианскими религиями, Русская Православная Церковь руководствуется теми же принципами, которые актуальны для внутривосточного диалога. На наш взгляд, они были наиболее удачно охарактеризованы в начале официального диалога с исламской общиной Ирана в 1997 году: искренняя вера в Бога, любовь к ближнему, взаимное уважение, ясность целей и плодотворность [6]. Сюда можно добавить и неприкосновенность вероучительной области каждой из религий.

Основной круг вопросов включает в себя защиту традиционных нравственных и семейных ценностей, противодействие попыткам вытеснения

религии на обочину общественной жизни, угрозе экстремизма; а также налаживание академического взаимодействия.

Особое место в повестке межрелигиозных отношений занимает проблема бедственного положения религиозных меньшинств на Ближнем Востоке, в первую очередь христиан. Это обусловлено массовым истреблением христианского населения экстремистами, которое началось в 2003 году с началом конфликта в Ираке. В 2011 году активизировались экстремисты в Ливии и Сирии, в 2014 году новая волна гонений на христиан началась в Ираке.

Вот лишь самые общие цифры статистики: в Ираке за последние 12-13 лет число христиан сократилось в десять раз: с 1,5 млн. до 150-200 тысяч. В Сирии за пять лет две трети христиан покинули страну, несмотря на то, что там была довольно большая община (1,5-2 млн. христиан).

Христиане во всем мире давно бьют тревогу, ведь из-за гонений число ближневосточных христиан стремительно сокращается, уничтожаются древние религиозные объекты общемирового значения.

Пользуясь религиозным невежеством своей целевой аудитории, экстремисты представляют христиан как некий чужеродный элемент на Ближнем Востоке, «забывая» о двухтысячелетней истории их существования там. Они ассоциируют христиан с пособниками враждебного, оккупационного с их точки зрения Запада, ложно увязывают их с Крестовыми походами. Идет атака и на доктринальном фронте: радикалы называют христиан идолопоклонниками, уничтожают кресты и иконы в храмах и на кладбищах [7]. Отметим, что на схожей почве ведется уничтожение и мусульманских святынь, особенно связанных с усыпальницами праведников. Это касается не только шиитских гробниц в Ираке, но и некоторых суннитских объектов.

Московский Патриархат имеет давнюю и глубокую связь с ближневосточным христианством. Поскольку Церковь в нашей стране еще недавно сама была объектом гонений, она очень близко воспринимает страдания братских христианских Церквей и не может не говорить об этом, в том числе в ходе диалога с нехристианскими религиями.

Диалог с исламом

Наиболее активным направлением диалога являются контакты с мусульманским миром. Московский Патриархат развивает взаимодействие как с суннитским, так и с шиитским исламом.

Важнейшей диалоговой площадкой является Совместная российско-иранская комиссия по диалогу между православием и исламом. Ее история восходит к 1995 году, когда Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл (тогда митрополит) и аятолла Мухаммад Али Тасхири приняли решение о создании официального механизма диалога. Первое заседание комиссии состоялось в 1997 году, и с тех пор каждые два года она проводится поочередно в Москве и Тегеране. За прошедшие годы обсуждались вопросы места и роли религии в современном мире, межкультурного и межрелигиозного диалога, прав человека, глобализации, проблемы терроризма и экстремизма, духовно-нравственного кризиса в обществе, возможности академического

взаимодействия, а также положение религиозных меньшинств на Ближнем Востоке.

Эта диалоговая площадка характеризуется высоким уровнем взаимопонимания и братским сотрудничеством. В последнее время все большие обороты набирает взаимодействие в образовательной и культурной среде. В частности, имеются договоренности о сотрудничестве с духовными школами в Куме в области переводов религиозной литературы, обмена студентами и преподавателями. Стороны делятся опытом духовного образования, осуществляют взаимные визиты руководства духовных школ.

Ведется диалог с Организацией исламского сотрудничества. 11 июня 2015 года в ходе встречи председателя ОБЦС митрополита Волоколамского Илариона с генеральным секретарем ОИС Иядом Мадани обсуждались вопросы экстремизма и развития ситуации на Ближнем Востоке, отношение религий к общественно значимым вопросам. Митрополит Иларион рассказал высокому гостю о высоком уровне развития межрелигиозных отношений в России и привел его в качестве положительного примера для стран, испытывающих нехватку религиозного взаимопонимания [8]. Помимо этого, Церковь уже не первый год участвует в работе Группы стратегического видения «Россия-исламский мир». В рамках этого сотрудничества церковные представители посещали в составе делегаций исламские страны, включая Саудовскую Аравию [9], принимали активное участие в заседаниях группы [10].

Кроме того, осуществляется диалог с лидерами и представителями суннитского ислама Египта, Иордании, Сирии и др. стран. В 2011 году Председатель ОБЦС посещал ведущий исламский университет Аль-Азхар и выступил там с лекцией. Визит можно охарактеризовать как прошедший в обстановке высокого взаимопонимания [11]. Начиная с конца 1990-х годов осуществляются контакты с суннитскими и шиитскими общинами Ирака. Близость позиций имеется с членами Королевского дома Иордании. Большую активность в диалоге проявляет верховный муфтий Сирии Ахмад Бадреддин Хассун. Кроме того, поддерживаются контакты с мусульманскими общинами в Европе.

Диалог с иудеями

Много лет Русская Православная Церковь ведет диалог с иудейскими общинами и организациями. На повестке дня стоят вопросы защиты ценностей традиционной семьи, противостояния кризисным явлениям в обществе.

Следует отметить длительную историю взаимоотношений в американском миротворческом фондом «Призыв совести» во главе с раввином Артуром Шнайером. Также Московский Патриархат осуществляет взаимодействие с Конференцией европейских раввинов. В декабре 2011 года в Вене была организована совместная конференция «Семья в кризисе», в которой приняли участие иудейские, православные, католические и протестантские богословы и эксперты в области социологии [12]. Этот опыт был признан удачным и имеет дальнейшее развитие.

Много лет представители Русской Православной Церкви принимают участие в православно-иудейских академических консультациях, которые проходят в Греции.

Также имеются контакты с Межрелигиозным институтом «Илия» во главе с раввином Алоном Гошеном-Готтштейном.

Участие в работе межрелигиозных организаций

Московский Патриархат принимает участие в деятельности ведущих международных межрелигиозных структур с момента их основания. Представители Церкви входят во Всемирный совет конференции «Религии за мир». Созданный в 1998 году Межрелигиозный совет России является ассоциированным членом этой организации.

В завершение выступления хотел бы упомянуть и о таком глобальном межрелигиозном проекте, как Всемирный саммит религиозных лидеров, прошедший в 2006 году в Москве в преддверии форума «Большой восьмерки». На форуме было представлено большое количество делегаций из разных стран мира, это была уникальная возможность собрать вместе самых видных религиозных лидеров, которые приняли по итогам совместную резолюцию против терроризма и экстремизма [13].

БИБЛИОГРАФИЯ

[1] *Митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев)*. Миротворческая деятельность русской православной церкви: межрелигиозные и межконфессиональные аспекты // Материалы III международной конференции «Религия и мир». Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2015/10/29/news124452/>

[2] Совет Европы предлагает запретить обрезание, но с некоторыми исключениями. Режим доступа: <http://www.sem40.ru/index.php?newsid=254526>

[3] В Дании запретили кошерный и халяльный забой животных. Режим доступа: <http://www.svoboda.org/content/article/25266747.html>

[4] Жирафа казнили по-европейски. Режим доступа: <https://rg.ru/2014/02/11/giraf-site.html>

[5] Исламский терроризм происходит от религиозного невежества - патриарх Кирилл. Режим доступа: <https://regnum.ru/news/polit/1759687.html>. Любое использование материалов допускается только при наличии гиперссылки на ИА REGNUM.

[6] Председатель ОВЦС встретился с руководством Центра по межрелигиозному диалогу Исламской Республики Иран. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2011/10/21/news50153/>

[7] *Кашицын И. Д.* О преследованиях христиан в мире в наши дни. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/68313.html>

[8] Председатель ОВЦС встретился с генеральным секретарем Организации исламского сотрудничества. Режим доступа: // <https://mospat.ru/ru/2015/06/11/news119967/>

[9] *Косач Г.Г.* Заседание группы стратегического видения «Россия — исламский мир» в Джидде: взгляд на проблему. Режим доступа: <http://www.iimes.ru/rus/stat/2008/03-11-08a.htm>

[10] Представители Русской Православной Церкви приняли участие в заседании группы стратегического видения «Россия – исламский мир». Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2015/06/12/news119998/>

[11] Митрополит Иларион выступил перед преподавателями и студентами Исламского университета Аль-Азхар В Каире. Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2011/06/14/news43030/>

[12] В Вене открылась межрелигиозная конференция «Семья в кризисе». Режим доступа: <https://mospat.ru/ru/2011/12/06/news54162/>

[13] Послание Всемирного саммита религиозных лидеров (Москва, 3-5 июля 2006 г.). Режим доступа: <https://mospat.ru/archive/2006/07/32132/>

МУСУЛЬМАНСКИЙ ВЗГЛЯД

ОСНОВАНИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В СОВРЕМЕННОЙ РОССИИ: МУСУЛЬМАНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА

Дамир Ваисович Мухетдинов

*Первый заместитель Председателя
Духовного управления мусульман
Российской Федерации, руководитель
аппарата ДУМРФ, кандидат
политических наук, ректор
Нижегородского исламского институт
имени Хусаина Фаизханова*

В своем докладе я хотел бы тезисно наметить основания межрелигиозного диалога. Мне представляется, что одна из бед, от которой может существенно пострадать диалог, заключается в стремлении видеть в межрелигиозных дискуссиях средство для продвижения собственных интересов, для выявления чужих ошибок и неверных интерпретаций и даже для прозелитизма. Такого рода намерений следует всячески остерегаться. Диалог должен быть построен на равноправии сторон, на признании допустимости иной точки зрения, на плюрализме. Он, кроме того, должен строиться на осознании различий. Мы действительно разные. За нами стоят многовековые традиции и мы в каком-то смысле ответственны за это наследие. Недооценка различий, громкие фразы о единстве, вызывающие призрак полного тождества, также контрпродуктивны, поскольку они сознательно упускают существенное различие и превращают диалог в пустую риторику – в обмен любезностями. Я думаю, этих крайностей нам следует избегать.

Межрелигиозный диалог имеет несколько аспектов. Во-первых, он позволяет объяснить друг другу наши позиции по ключевым вопросам. Во-вторых, он позволяет определиться с тем общим, что имеется у разных религий. В-третьих, он позволяет наметить совместную практическую стратегию. Но здесь нужно заметить следующее. В идеале чужую позицию мы и так должны знать – для этого существуют многочисленные религиозоведческие исследования и, по сути, это проблема образованности. Что касается совместной стратегии, то это уже чисто практический шаг, который должен делаться на заключительной стадии. Так что в концептуальном плане ядро диалога составляет, очевидно, второй пункт – вопрос о том, что нас объединяет. Этот вопрос я и хотел бы заострить.

Не нужно быть профессиональным религиоведом, чтобы понимать, что религии и даже течения внутри каждой из религий столь различны, что свести их друг к другу не представляется возможным. Да и что могло бы значить такое «сведение»? Фактически, оно бы означало потерю каждым религиозным учением своеобразия, той конкретной и пестрой реальности, которая стоит за

сухими религиозными дефинициями. Вряд ли кто-нибудь из представителей религии – если это ответственный человек – пошел бы на отказ от специфики собственной традиции во имя идеи единения, сколь бы гуманной она ни казалась. Как тогда должен ставиться вопрос об «общем», чтобы учесть принципиальность имеющихся различий? Я думаю, есть по меньшей мере два подхода, каждый из которых адекватен для своей сферы.

Первый подход можно назвать религиозным. Религиоведение сейчас смыкается с философией религии, так что, если имеется желание, то можно также обозначить этот подход как философский. Идеальное исследование такого типа – то есть компаративное исследование – должно попытаться выявить то общее, что имеется между религиями, прежде всего, в смысловой, символической и мистической сфере, а затем уже во всех частных областях. С тех пор как сравнительное религиоведение – во многом благодаря трудам Мирча Элиаде – приобрело высокую степень научности, у нас нет недостатка в исследованиях такого рода. Я думаю, подытожить результаты сравнительного анализа можно следующим образом: мировые религии в целом сходятся в области этики и в области онтологии [1]. Фундаментальные этические предписания, касающиеся благочестия, доброты, альтруизма, жертвенности и открытости сердца воистину универсальны, и здесь нет существенных различий между мусульманином, христианином, иудеем или буддистом. С другой стороны, базовые онтологические идеи – и, прежде всего, представление о Единственности и Единстве Первоначала – также являются общечеловеческими, хотя смысловые особенности здесь имеются как у разных традиций, так и внутри каждой традиции. Например, взгляды Ибн Араби на Аллаха отличаются от взглядов ал-Кирмани, апофатическая теология Дионисия Ареопагита отличается от перипатетической концепции блаженного Августина, а идеи Нагарджуны имеют явно иную логику, чем идеи Дхармакирти. Все это не влияет на факт признания Единства Первоначала – я намеренно не именуую Его Богом и не называю такое учение «монотеизмом», поскольку это предполагало бы ангажированность авраамическими традициями, ведь в буддизме, как известно, понятие «бога» имеет совсем иной смысл, и оно неприложимо к Первоначалу.

Представленный сравнительный подход важен как для науки, так и для человечества в целом, поскольку он реализуется на «нейтральной территории» и с помощью нейтрального аппарата (во всяком случае, он претендует на это). Однако межрелигиозный диалог не исчерпывается обращением только к этому подходу, иначе это была бы форма чисто светской дискуссии. Спецификой межрелигиозного диалога является то, что в этом диалоге каждый участник представляет *свою* религию и *свою* позицию. В этом основании *второго подхода*, согласно которому по-настоящему фундаментальной задачей является задача выявления возможностей для межрелигиозного диалога *внутри* каждой

из религий*. Иначе говоря, нужно попытаться обнаружить то измерение своей религии, которое делает диалог с представителями иной веры допустимым и даже необходимым. Если же окажется, что такое измерение отсутствует, то любые поиски «общего» обречены на провал.

Будучи мусульманином, я бы хотел указать на потенциал межрелигиозного диалога с точки зрения Ислама [2]. Наша религия учит, что Бог создал людей с правоверной природой. Сущность правоверности заключается в признании Единобожия (Единства и Единственности Первоначала) и в естественном стремлении к Богу. Однако это данное от рождения естество изменяется под влиянием внешних условий. Чтобы наставить людей на истинный путь, Аллах посылает им пророков и наставников, и в Коране указано, что Аллах внимателен в этом плане ко всем народам. Учение пророков со временем оказывается замутненным – сознательно или бессознательно – субъективными человеческими представлениями. Иначе говоря, если следовать Корану, то религиозное многообразие, с которым мы имеем дело, должно объясняться смешением божественного откровения и человеческих мнений. Таким образом, адекватный мусульманский подход к факту религиозного многообразия состоит в том, чтобы оценивать каждую религию с непредвзятых позиций и пытаться выделить в ней божественное измерение. При этом межрелигиозный диалог возможен для мусульманина именно в перспективе божественного измерения, которое тождественно сущности правоверия, то есть Единобожию и стремлению к благочестивой жизни (в этом основной смысл слова *ислам*, как оно употребляется в Коране). Нельзя, кстати, не заметить, что здесь кораническое откровение смыкается с результатами религиозно-научных исследований, на которые я указал выше: ведь как иначе понимать сходство между религиями в области этики и онтологии?

Если теперь обратиться к проблеме межрелигиозного диалога в России, то можно увидеть, что мировые религиозные традиции здесь объединены не только фундаментальными ценностями, но и тем, что я называю *общим религиозным стилем*.

Мусульман, христиан, иудеев и буддистов в рамках евразийской цивилизации связывает не только принадлежность к одному государству, но и обусловленное веками совместного проживания взаимовлияние и взаимопроникновение – как на бытовом уровне, так и на уровне культурном – результатом чего стало формирование особых мировоззренческих клише и особого религиозного стиля [3]. Иначе говоря, следует предположить существование уникального евразийского пространства духовности, о чем – пусть и несколько предвзято – говорили еще первые теоретики евразийства.

* Этой теме были посвящены III Бигиевские чтения, прошедшие 26-29 апреля 2016 года в Санкт-Петербурге. Представленная тема также является центральной в первом номере нашего ежегодника: Исламская мысль: традиция и современность. Вып. 1 / под ред. Д.В. Мухетдинова (пред.), Д.З. Хайретдинова (гл. ред.), С.Ю. Бородая (отв. ред.) и др. М., 2016.

На самом деле, тезис о том, что духовные традиции внутри евразийской цивилизации ближе друг к другу, чем к другим традициям за пределами этой цивилизации, имеет под собой давнюю историю мирного сосуществования язычества, буддизма, ислама и православия, благодаря которому и сложилась общая мировоззренческая почва, выработался уникальный стиль религиозности.

Что характеризует этот стиль? В первую очередь, евразийские традиции отличаются напряженным и искренним *богоискательством*. Богоискательство принимает форму *поиска Истины*. Ядро религиозности составляет не следование этическим установкам, не догматическая точность, не право, не ученость и не рассудочные философские схемы, а чистый и самоотверженный поиск Истины. Истина понимается как подлинное бытие, как *то, что есть*; в русском языке для так понятой Истины имеется хорошее слово — Правда. Религиозный человек, будь то православный, мусульманин, иудей или буддист, всегда ищет Правду и желает принести эту Правду в мир, чтобы сделать его справедливым. Это стремление к справедливости пронизывает всю религиозную литературу и получает причудливое воплощение в виде атеистического социализма второй половины XIX в., особенно в его народническом варианте (на что обращал внимание Н. А. Бердяев). Религиозный человек ищет Правду *самоотверженно*, он готов пожертвовать собой за Правду, и это раболепие оставило заметный след в правовой и социальной психологии евразийских народов.

Евразийское богоискательство отмечено особой *сердечной созерцательностью*. Это не рассудочный и не экзальтированный, мечтательный поиск, а именно трезвый духовный взгляд, который неизменно связывается с сердцем как органом познания. У Ильина имеется прекрасная формулировка «русской идеи», то есть той идеи, которая дарована народу свыше и которую он должен нести всему миру. Философу принадлежат такие строки: «Русская идея есть идея сердца. Идея созерцающего сердца. Сердца, созерцающего свободно и предметно; и передающего свое видение воле для действия, и мысли для осознания и слова. Вот главный источник русской веры и русской культуры. Вот главная сила России и русской самобытности. Вот путь нашего возрождения и обновления» [4]. Как и евразийцы, Ильин верно схватил базовую интуицию, однако безосновательно связал ее исключительно с православием. Я думаю, это следствие его недостаточного знакомства с другими духовными традициями. Сердце как орган познания занимает центральное место не только в православном исихазме, но и в основных направлениях суфизма и махаянского буддизма. В российском мусульманстве эта сердечная сторона суфизма получила особенно широкое развитие. Сердце является одним из отличительных знаков суфийского ордена накшбандия, внимание к вовлечению сердца в «ритм» и «дыхание» зикра является особенностью именно этого тариката. Изображения сердца с вписанным в него именем Бога часто встречаются в татарских шамаилах, эта же символика усматривается и в области формы мунаджатов. Можно сказать, что в

евразийских традиционных культурах сердце является как бы *центром бытия*, излучающим все конкретные аспекты социального быта [5].

Сердечное и сосредоточенное углубление в Истину обеспечило сдержанность евразийского характера, его недоверчивое отношение к сентиментальности, экзальтированности, показной религиозности, его *духовную трезвость*. Эта характеристика религиозного стиля явилась залогом последующего развития рациональности, способности интегрировать в себя элементы европейской образованности и перерабатывать их на свой лад. Показательно, например, что русская религиозная философия, имея явно трансрациональную и непонятную европейцам ориентацию — *область веры* — тем не менее всегда содержала сильный рациональный компонент и игнорировала при этом европейский сентиментализм и иррационализм. В случае татар эта духовная сдержанность и рациональность способствовала особому развитию наук акыды и калама. Стоит отметить, что рациональность никогда не выступала в евразийском характере вещью в себе, то есть она не была самодостаточной (что характеризует, например, европейскую рассудочность), но всегда оказывалась направленной на свои сердечные истоки, на область интуитивного, непосредственного знания, на область веры.

Еще одной важной чертой евразийского мировоззрения является особая *внимательность к посястороннему*. Это проявляется в стремлении очистить, освятить и спасти мир. Евразийская религиозность не склонна к радикальному аскетизму и отречению от материального; скорее, она стремится стяжать духовное и открыть его в материальном, то есть преодолеть утверждаемый авраамическими традициями разрыв посястороннего и потустороннего, максимально сблизить эти два измерения. Это проявляется в суфийском убеждении, что лучше быть в миру с Аллахом, чем в уединении с Аллахом. Шейх Бахаутдин Накшбанд выразил это в следующей фразе: «Сердце к Возлюбленному (Аллаху), а рука — к делу». И такой подход действительно возобладал в накшбандийском тарикате. Горячее желание облагородить, освятить, сакрализовать мир, то есть чаяние особой пансакральности, получило отражение во многих религиозных представлениях — в мусульманском учении о том, что вся вселенная живет и дышит именем Аллаха, в христианском учении о нетварных энергиях Бога, в специфичности философских систем русских мыслителей («религиозный материализм» С. Н. Булгакова, «конкретный идеализм» П. А. Флоренского и др.) и тех тем, которыми они интересовались (София, Вечная Женственность, Эрос и т. д.). Абстрактная, деистическая и оторванная от живой действительности «духовность» в целом чужда евразийскому мировоззрению.

Наконец, евразийский характер имеет удивительную способность впитывать в себя многие сторонние влияния, наделяя их при этом новыми смыслами. Эта *гибкость, всеотзывчивость* отмечалась многими исследователями. Именно благодаря данной черте, русская православная культура смогла сочетать в себе и традиции дохристианских народов, и греческую ученость, и новоевропейскую образованность, и восточные влияния.

Российская мусульманская культура, в свою очередь, смогла объединить домусульманские обычаи, элементы арабской, персидской и турецкой образованности, а в более поздний период — и европейской образованности.

Итак, я полагаю, что религиозная самобытность евразийских традиций заключается в сочетании следующих черт: напряженного и искреннего Богоискательства; углубления в Истину и выстраивания всех сфер жизни на основе сердечной созерцательности и любви; духовной трезвости и неприятия сентиментальности; внимательности к посюстороннему, особом чаянии пансакральности; гибкости, миролюбии и отзывчивости. В той или иной мере каждая из представленных черт характеризует и другие культуры, однако в таком составе и в такой пропорции они, как мне кажется, встречаются только на евразийском пространстве, и это тот способ воплощения духовности, который объединяет евразийские традиции.

Таким образом, мы должны учитывать этот потенциал при формировании концептуальных основ внутрироссийского межрелигиозного диалога, иначе имеется опасность, что диалог сведется к пустой риторике и не будет затрагивать существенных проблем, с которыми сталкиваются религиозные люди в современном мире.

БИБЛИОГРАФИЯ

[1] *Элиаде М.* История веры и религиозных идей. Т.1., М.: Критерион, 2002. К этой точке зрения в результате многолетних исследований пришли и представители традиционалистской школы. См., например, дискуссию по теме: *Chittick W.* (ed.) *The Essential Seyyed Hossein Nasr.* World Wisdom Inc., 2007. Об исламских корнях этого взгляда см.: *Chittick W.* *Imaginal Worlds: Ibn Al-Arabi and the Problem of Religious Diversity.* State University of New York Press, 1994.

[2] Более подробно об этом см. *Мухетдинов Д.В.* Основные принципы исламской философии религии в свете всеохватности божественной милости. Режим доступа: <http://dumrf.ru/upravlenie/speeches/10681>

[3] подр. *Мухетдинов Д.В.* Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

[4] *Ильин И.А.* О русской идее // Ильин И.А. О грядущей России. Избранные статьи. М., 1993. С. 319.

[5] подр. *Мухетдинов Д.В.* Суфийские элементы российской мусульманской культуры// Российское мусульманство: призыв к осмыслению и контекстуализации. М., 2015.

БУДДИЙСКИЙ ВЗГЛЯД

ОСНОВАНИЯ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ

Тензин Приядарши

*буддийский монах, философ, религиовед,
директор основанного под эгидой
Е.С.Далай-ламы Института этики и
ценностей, ведущих к трансформации, при
Массачусетском технологическом
институте*

Хотел бы особо подчеркнуть необходимость обсуждения религиозной тематики сегодня. В истории интеллектуального и культурного развития человечества религия переживала то взлеты, то падения: за последние двести лет в процессе секуляризации неоднократно и преждевременно уже объявляли о смерти религии. Было сделано множество попыток уничтожить религию: самые разные идеологии боролись с религией как пережитком прошлого, внедряя научно-материалистическое мировоззрение, но мы видим, что религия никуда не исчезла, она до сих пор здесь.

Как бы то ни было, верующий Вы человек или нет, Вы постоянно окружены явлениями, так или иначе связанными с религией. В большинстве сообществ религия стала массовым феноменом. При этом нередко можно услышать утверждение о том, что религия это только частное дело каждого, - позволю себе с этим не согласиться. К какой бы религиозно-культурной традиции Вы ни принадлежали, когда Вы делаете свои первые шаги на религиозном поприще, Вы предпринимаете усилия по преобразованию себя. Затем те преобразования, которые происходят внутри Вашей личности, неизбежно проявятся в Вашем поведении - в том, как Вы взаимодействуете с обществом в целом. Религия всегда играла очень важную роль в формировании различных сообществ, будь то племена, этносы, нации. И хотя во многих современных обществах предпринимаются попытки четко разграничить компетенции церкви и государства, эти попытки не всегда оказываются успешными.

Современные ученые, изучающие политические взгляды верующих людей в ареалах распространения той или иной религии (за кого люди будут голосовать, какую политику они будут поддерживать и т.д.), столкнулись с большими трудностями при проведении таких исследований. Если лет триста назад Вы с большой долей вероятности могли указать на какую-то территорию на карте мира и сказать – это христианская страна, это мусульманская, - то сейчас границы распространения религий становятся все более размытыми. Безусловно, взаимовлиянию религий способствует свобода перемещения людей и развитие средств массовой информации. Кроме того, уже существующие религии ежедневно дополняются новыми религиозными течениями.

Сегодня религия становится одним из важнейших факторов, влияющих на формирование мировоззрения человека, на его психологию: самоидентификацию, поведение, взаимодействие с окружающим миром. В связи с этим религия – чрезвычайно важная тема для междисциплинарного изучения. Вопросы войны и мира, этики и морали, добра и зла, так или иначе связаны с религиозно-культурными традициями.

При описании трудностей во взаимоотношениях, возникающих между религиозными сообществами, приведу аллегорию с дикобразом. До тех пор пока мы находимся в своем кругу, среди людей, которые разделяют общие с нами верования и имеют общие ценности, мы милы и дружелюбны, но стоит появиться чужаку, мы тут же оборонительно ошетиживаемся иглами во все стороны. Ошетилившийся дикобраз не сильно склонен к терпимости и диалогу с чужаком.

Конфликты и войны, происходящие в современном мире, сами по себе уже являются трагедией, но если подлить масла в огонь еще и религиозным рвением, то катастрофа может приобрести поистине чудовищные масштабы. Зачастую некоторым кажется, что социально-экономические причины, которые на самом деле лежат в основе большинства конфликтов, недостаточны, чтобы объяснить причины войн. В угоду чьим-то политическим или экономическим интересам, «истинной» причиной конфликта называют якобы существующие религиозные или цивилизационные различия. На деле же происходит подмена конфликта интересов конфликтом ценностей, что неминуемо превращает ситуацию в «конфликт с нулевой суммой», который не поддается разрешению путем переговоров. По иронии судьбы само слово религия означает «объединение», «соединение» (от латинского слова «religioso»), однако в истории мы вряд ли найдем какой-то другой фактор, которой бы столь часто назывался причиной раздоров и конфликтов, чем религия.

Если кто-то желает развязать войну, он всегда найдет повод для того, чтобы это сделать. Можно легко объяснять причины возникновения конфликтов с помощью теории столкновения цивилизаций. Однако эта теория предполагает отсутствие у нас необходимой доли интеллекта, чтобы понять других, оценить иную цивилизацию и культуру. Разве это так? Мне кажется, это не вопрос человеческого интеллекта и способностей. Как мы все сейчас знаем на собственном опыте, мы вполне способны понимать, ценить и уважать других людей, другие культуры. Я думаю, не это будет причиной войн. Основная причина здесь совсем иная, хотя она может явиться нам под маской религии. Религии, которые способны объединять людей, могут быть использованы для разделения. Но выбор все равно остается за нами: во что мы готовы превратить нашу религию – в источник конфликта или согласия.

У каждой религии есть своя структура, своя система верований, которые истинны для ее последователей. Но дальше возникает вопрос о том, как эта религия вступает во взаимодействие с внешним миром; и о том, как в наших смешанных поликультурных сообществах научиться не только быть

терпимыми к другим религиям, но, возможно, даже учиться друг у друга удачным формам взаимодействия с внешним миром.

Первопричина, которая способствует вступлению на путь диалога религий – это наш интерес к другим людям, любознательность и открытость ума. Такой диалог не должен восприниматься как угроза существованию нашей собственной религии, - мы должны быть прочно укоренены в своей вере, чтобы не ошестиниваться иголками всякий раз, когда мы сталкиваемся с тем, что для нас незнакомо. Уверен, что религия может стать важнейшим инструментом дипломатии, потому, что она касается не только политических вопросов, о которых мы, возможно, ведем переговоры, а затрагивает глубинные основы человеческого бытия.

Мой собственный опыт межрелигиозного диалога начался в возрасте тринадцати лет. Это произошло не вследствие моего личного интереса, а в силу необходимости. Я вырос в Индии – в полирелигиозном обществе. Родился в индуистской семье, с десяти лет стал обучаться в буддийском монастыре, также посещал христианскую школу. Мое участие в межрелигиозном диалоге только отчасти отражает мое желание разобраться в окружающем мире, но также иллюстрирует сложное многообразие религий в Индии.

С отрочества у меня было множество великолепных учителей. Моим коренным наставником является Е.С.Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. При этом я проводил немало времени и с христианскими созерцателями, некоторых из которых я также считаю своими учителями. Мне было одиннадцать лет, когда я познакомился с Матерью Терезой. Мне посчастливилось наблюдать за ее работой, за тем как она помогала бедным и обездоленным. С ее помощью я очень многое открыл для себя в отношении деятельного сострадания. До встречи с Матерью Терезой я воспринимал сострадание только как состояние ума, но когда я увидел как на основе сострадания создается целая организация, которая может по-настоящему изменять жизни людей, которые нуждаются в этом, я осознал истинную глубину этого понятия. Деятельность Матери Терезы очень вдохновила меня. Она поразительный человек. Будучи буддийским монахом, я стараюсь строить свою жизнь на основе сострадания и заботы о других.

Мне посчастливилось получить очень интересный и глубокий практический опыт христианско-буддийского диалога - с Римскими Папами Иоанном Павлом II, Папой Бенедиктом XVI, с архиепископом Десмондом Туту и другими религиозными лидерами. Я восхищаюсь духовным наследием Св.Франциска Ассизского, часто посещаю Италию, участвуя в диалоге с францисканской монашеской общиной. Меня вдохновляет то, что сегодня, по прошествии восьмиста лет, более тридцати миллионов человек посещают Ассизи - место рождения Св.Франциска, и далеко не все из приезжающих туда христиане. Я полагаю, что жизнь таких святых людей имеет особую вдохновляющую силу.

Буддизм является традицией внутреннего поиска, как и большинство других созерцательных традиций. Внутренний поиск касается вопросов

счастья, цели жизни, человеческого внутреннего потенциала. Эти вопросы в равной степени относятся ко всем другим крупным религиозным традициям. При этом каждая религия по-своему отвечает на вопросы о достижении счастья и подлинной духовной свободы. Например, с буддийской точки зрения счастье – это целый спектр состояний. Когда буддисты говорят о счастье, они рассуждают о некоем фундаментальном сдвиге в сознании, когда по мере ухода беспокойства и гнева, естественным образом проявляется ментальное умиротворенное состояние, которое можно поддерживать с помощью практики созерцания. При этом мы не считаем счастьем состояние удовольствия или удовлетворения, свойственное обществу потребления. Мы стремимся не только к собственному счастью, но и к счастью других, к поиску условий, которые способствуют этому счастью.

В буддизме путь нирваны – это путь взаимодействия и постижения. Нельзя подавить или избежать омраченных состояний ума и ошибок. Можно постараться их понять и освободиться от них. Буддийская вера не подрывает человеческих способностей, а помогает составить более целостную картину мира и достижения целей. Я довольно глубоко изучал другие религиозные традиции, но при этом мне трудно говорить о них, и тем более делать какие-то умозаключения. Полагаю, что духовным лидерам на сегодняшний день важно быть ответственными, просвещая свою паству о других религиях. Опасно пытаться представить полный портрет другой традиции, если Вы не полностью изучите эту традицию. Я бы не решился изложить философскую основу других религий, несмотря на то, что у меня есть академическое религиозноведческое образование. Убежден в том, что глубокий межрелигиозный диалог возможен и необходим. Он должен начинаться со взаимного уважения, любознательности и с чувства смирения как основополагающего качества для всех традиционных религиозных учений.

Е.С. Далай-лама XIV, Папа Римский Франциск, предшествующий папа Иоанн Павел II, архиепископ Десмонд Туту и другие ключевые религиозные лидеры прилагают усилия к эффективному осуществлению межрелигиозного диалога. Они по-настоящему стремятся понять, что может нам предложить практика межрелигиозного общения. В любой беседе трудно выстроить диалоговое пространство, если есть предустановленная и жестко фиксированная повестка дня. Если я пришел на диалог с желанием убедить Вас, что моя религиозная вера наилучшая для всех – это уже не диалог. В основе настоящего диалога должна лежать истинная любознательность.

Во всех религиозных традициях заложены ключевые общечеловеческие ценности – такие как любовь, сострадание, милосердие, служение людям. Глубокий диалог может идти на основе этих общих ценностей. Например, я могу задать вопрос христианскому священнослужителю о том, как он научился любить и прощать? У него есть тот уникальный опыт, которым он может поделиться с другими. Когда я узнаю об этом опыте, это породит во мне определенные мысли и прозрения. И я расскажу что-то со своей стороны, и так

мы будем постепенно углублять диалог, который будет способствовать постижению этих ценностей.

В завершении своего доклада, еще раз подчеркну, что вне зависимости от нашего отношения к религии, она представляет собой явление, от которого никуда не скрыться. Даже если Вы человек неверующий, Вам придется взаимодействовать с тысячами и сотнями тысяч людей, которые будут придерживаться тех или иных религиозных взглядов. Поэтому лично я призываю людей проявлять любопытство. А также предлагаю задаться более глубокими вопросами о том, каким мог бы стать мир, если бы он был основан на по-настоящему глубоких религиозных принципах.

Я работаю в научном учреждении – можно сказать, в храме науки. В научном сообществе принято опираться не на веру, а на научные данные, предполагая, что человек – существо рациональное, что однако не соответствует действительности: мы ежедневно совершаем множество иррациональных поступков. Как только дело доходит до наших чувств, эмоций в отношении с окружающим миром, мы забываем о рациональности. И все это уходит корнями в систему верований. Можно быть человеком, не придерживающимся какой-либо религиозной традиции, однако нельзя существовать вне какой-либо системы верований. Если Вы нерелигиозны – Вы просто избрали для себя какую-то иную систему верований, которая направляет Вашу мысль и Ваши чувства.

В заключении, хотел бы привести один маленький пример. Большинство из Вас знает об изменениях климата. Опять-таки в изменения климата можно верить или нет. Это вопрос выбора – доверять или не доверять каким-то данным. Можно выявить самые различные причины и последствия изменения климата, в том числе и социальные кризисы. Например, в силу изменения климата, сельские жители не могут выращивать достаточный урожай, вследствие чего уровень их достатка падает, затем наступает голод, и им приходится перемещаться в города, где происходит столкновение различных религиозно-культурных групп, и вот уже на лицо значительное перемещение народонаселения, а впоследствии полномасштабный кризис. Мы видим, что уже на протяжении многих лет ученые публикуют все новые данные об изменениях климата. Тем не менее, многие люди предпочитают об этом не думать, они говорят о том, что лично ничего такого не видят, несмотря на наличие большого массива данных. И вот Папа Франциск выпускает Энциклику об изменениях климата, и тут же все вокруг начинают об этом говорить и конечно же этому верить. Годы научных исследований и публикаций научных данных не произвели такого эффекта, как эта папская энциклика!

Итак, мы считаем себя людьми рациональными, однако где вся наша хваленая рациональность, если публикуемые годами научные данные ни к чему не приводят? Только когда авторитетный религиозный лидер что-то говорит нам, - мы верим. Получается, что, несмотря на всю нашу рациональность, мы все-таки нередко принимаем решения, основываясь на вере. Таким образом, в

нашем сознании есть точки пересечения между рациональностью и верой. Не стоит забывать и о том, что религия - это еще и целостная система знаний о мире, система координат, через которую люди смотрят на мир.

Сегодня мы должны стремиться наработать такую эффективную практику межрелигиозного диалога, которая будет способствовать достижению взаимопонимания и гармонии во взаимоотношениях между культурно-религиозными традициями мира как базового ценностного каркаса международной безопасности и стабильности.

ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ В МЕЖДУНАРОДНЫХ ОТНОШЕНИЯХ

ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ И МЕЖДУНАРОДНЫЕ ПЛОЩАДКИ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ*

И.В.Колосова

*кандидат исторических наук, доцент
кафедры политологии и политической
философии Дипломатической академии
МИД России*

Сегодня мы являемся свидетелями возрастания роли религиозного фактора в современной мировой политике. Религиозные организации различных вероисповеданий составляют существенный элемент формирующейся транснациональной среды мировой политики. Религиозный фактор выступает как совокупность процессов, в основе которых лежит сама религия и ее разнообразные формы (вплоть до религиозно-политических идеологий), ее ценности и нормы, определяющие ментальность и поведение людей, внешняя и внутренняя деятельность религиозных организаций, их взаимоотношения с государством и между собой. Все это многообразие форм проявления религии оказывается в фокусе внимания современных общественных наук.

В последнее время многие исследователи констатируют некоторые изменения в отношении секулярных режимов знания к религии – последняя больше не рассматривается ими как некий «ложный» тип сознания, как пережиток прошлого. Напротив, ей отводится легальное место в публичной сфере в рамках постсекулярной парадигмы [1], в задачи которой входит выстраивание новых диалогических отношений между светским и религиозным мировоззрением.

Сегодня мировому сообществу необходимо осмыслить роль и место религии в условиях глобализации. Глобализационные процессы способствуют формированию монокультурной модели общества потребления, стирая специфику и уникальность цивилизаций и культур, что приводит к ответной реакции последних, проявляющейся в росте фундаменталистских настроений. Активизируются процессы политизации религии, которая ведет к возникновению религиозно мотивированного экстремизма и терроризма[2]. Диффузия политики и религии становится мощным инструментом, обладающим огромной разрушительной силой, искажающей образ традиционных религий в глазах мирового сообщества [там же].

* Доклад подготовлен при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00870 – «Философия политического и реальная политика».

В условиях углубления межцивилизационных контактов нехватка знаний о других культурах, непонимание и давление стереотипов, порождающих страх перед «чужим», вызывает необходимость поиска политических механизмов для снятия напряженности. Одним из таких механизмов является межрелигиозный диалог.

Для формирования культуры мира, стабильности и безопасности во взаимозависимом мире требуются достижение межрелигиозного согласия. Перед лицом глобальных угроз, стоящих перед человечеством, активный практический диалог мировых культур и религий своевременен и необходим. Формирование диалогового пространства невозможно без отказа от стереотипов войны и насилия, доминирования отдельно взятых культур в ущерб другим. Ключевая роль в этом процессе возлагается на структуру ООН, которая является универсальным механизмом гармонизации интересов участников международных отношений и мировой политики. Универсальная природа ООН диктует необходимость учитывать духовные традиции и разнообразие мировых культур и религий [15].

Среди органов ООН главным катализатором коллективных усилий по реализации политики, направленной на укрепление диалога религий и сохранение Всемирного культурного наследия, является ЮНЕСКО. Организация уделяет пристальное внимание анализу сложной динамики духовно-этических и ценностных изменений в сфере сознания человека в условиях глобализации. Диалог культур и религий, проводимый организацией, призван снимать напряженность, создавать обстановку доверия и взаимного уважения, не игнорируя межцивилизационных различий, а напротив, содействуя их пониманию и уважению.

Важным подспорьем в разработке теоретико-методологических принципов межрелигиозного диалога является сеть кафедр ЮНЕСКО по изучению духовного наследия, созданная в профильных ВУЗах по всему миру. В программе сектора культурных политик и межкультурного диалога ЮНЕСКО отмечается, что главная цель межрелигиозного диалога состоит *«в развитии диалога между отдельными представителями и лидерами различных религий, вер и убеждений, приводящим, прежде всего, к накоплению знаний о духовных традициях друг друга, а также положенных в их основу ценностях, а в дальнейшей перспективе - и к установлению прочного взаимопонимания между более широкими культурными сообществами»* [3]. Являясь существенной основой культуры, религия имеет решающее значение для самоидентификации человека, заключая в себе глубинные основы этических норм, формируя понимание моральных правил как обществом, так и личностью. Проблемы национальной и культурной идентичности не могут рассматриваться вне обсуждения роли религии в самоопределении региональных, национальных и этнических единств, а также в становлении и развитии личностного мира, включающего иерархию базовых ценностей и понятий личной свободы и ответственности.

Особое внимание ЮНЕСКО уделяет тематике духовных традиций, сохраняющих и тождественно воспроизводящих духовную практику [4]. Особенность феномена духовных традиций состоит в том, что они не подлежат смешиванию, комбинированию между собой, поскольку каждая из них обязана строго сохранять свою идентичность и чистоту линии передачи учения. Любые произвольные трактовки и отклонения ведут к искажению учения, а в результате этого к утрате верных духовных ориентиров и феноменам деструктивного, ложного духовного опыта. В связи с этим каждая духовная традиция строго охраняется от любых привнесений, от всего стороннего и чуждого, поэтому нередко сама возможность глубокого контакта между духовными традициями, наполненного положительным содержанием, оказывается под сомнением и уступает место, т.н. «модели общения протоколов» - безличных формализуемых контактов, стремящихся к минимуму непосредственного общения [там же].

В связи с этим предпочтителен иной – не «протокольный», но личный, практический путь развития межрелигиозного диалога, который позволит представителям различных культур и религий максимально полно раскрыться в пространстве диалога при уважении целостного и уникального духовного опыта друг друга [там же].

В течение последнего десятилетия ЮНЕСКО накопила значительный опыт и заслужила всеобщее признание в вопросе межрелигиозного измерения диалога культур и цивилизаций. На сегодняшний день ЮНЕСКО - единственная универсальная межправительственная структура системы ООН, обладающая уникальным опытом принятия и реализации коллективных решений в исследуемой области [5].

Поскольку налаживание межцивилизационного партнерства, противодействие расколу мира по цивилизационному, культурному и религиозному признакам постепенно выдвигаются на одно из первых мест в строительстве нового миропорядка, в ООН также сформировано несколько дополнительных постоянно действующих площадок для проведения диалога в этих областях, которые могут стать важным подспорьем в деятельности ЮНЕСКО. Это, прежде всего, «Альянс цивилизаций», а также «Трехсторонний форум по межрелигиозному сотрудничеству на благо мира» и «Министерские встречи по межрелигиозному диалогу и сотрудничеству на благо мира».

«Альянс цивилизаций» (АЦ) представляет собой международную структуру, созданную в 2005 г. по инициативе генерального секретаря ООН Кофи Аннана в сотрудничестве с премьер-министрами Испании и Турции. Инициатива получила отражение в Итоговом документе Саммита мировых лидеров в Нью-Йорке в сентябре 2005 г. и была поддержана Генеральной Ассамблеей ООН в резолюции 60-й сессии «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями». Совместные усилия «Альянса» отражают волю большинства народов к отказу от экстремизма и поддержке уважения религиозного и культурного разнообразия.

«Альянс» призван преодолеть нарастание разделений между сообществами путем утверждения принципа взаимного уважения между людьми, принадлежащими к различным культурам и религиозным традициям. Задачи организации - консолидировать усилия государств и гражданского общества для преодоления разделения и отчужденности культур, разрабатывать пилотные проекты по налаживанию межнационального, межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, оказывать практическую помощь в борьбе с силами, усугубляющими поляризацию общества и разжигающими экстремистские настроения [6].

Проведенные экспертами АЦ исследования процессов взаимодействия стран Запада и исламского мира свидетельствуют о том, что не существует цивилизационно predetermined конфликта, поскольку сама по себе конфликтность не носит межрелигиозного характера, а имеет в основе своей сугубо политическую природу. В частности, отдельные религиозные деятели и группы в угоду своим интересам используют крайние интерпретации религиозных учений. Ключевую роль в создании атмосферы враждебности, недоверия и страха между Западом и исламским миром, согласно исследованиям АЦ, сыграл израильско-палестинский конфликт, политический и гуманитарный кризис на Ближнем Востоке и в Северной Африке, а также двойные стандарты, которыми руководствуются некоторые страны Запада в отношениях с исламским миром.

6 июля 2015 г. резолюцией 69/312 Генеральная Ассамблея ООН отметила важную роль «Альянса цивилизаций» в деле поощрения глубокого понимания и уважения между цивилизациями, культурами и верованиями. Представители России выступили соавторами резолюции Генеральной Ассамблеи ООН «Поощрение межрелигиозного и межкультурного диалога, понимания и сотрудничества во имя мира» от 3 декабря 2015 г. [7], в которой подчеркивалась ведущая роль ЮНЕСКО и «Альянса цивилизаций» в развитии диалога культур и религий и поощрении культуры мира, выражался призыв к государствам-членам рассматривать межрелигиозный диалог в качестве важного инструмента в деле обеспечения мира, социальной стабильности и достижения целей в области развития.

На сегодняшний день определено четыре основных направления деятельности «Альянса цивилизаций», которые отвечают интересам продвижения идей толерантности, диалога и межнационального согласия: работа с молодежью, вопросы образования, миграции и сотрудничество со СМИ. К настоящему моменту было проведено семь глобальных форумов «Альянса», последний из которых состоялся в Баку в апреле 2016 г. [8].

Россия с самого начала поддержала инициативу создания «Альянса цивилизаций», рассматривая ее как действенный ресурс мобилизации коллективной политической воли государств и международных организаций для налаживания взаимопонимания и преодоления недоверия между цивилизациями, культурами и религиями [9]. С 2009 г. в России действует Национальный план по развитию отношений с «Альянсом цивилизаций»,

одобренный президентом России, в соответствии с которым, на Министерство иностранных дел возлагается координирующая функция по осуществлению взаимодействия с «Альянсом» [10]. На сегодняшний день в рамках МИД сформирована междепартаментская рабочая группа по вопросам междивизиационного диалога и взаимодействию с «Альянсом цивилизаций» (МДРГ). Для реализации российского участия в «Альянсе» планируется на широкой основе привлекать российские неправительственные организации, общества, ассоциации, фонды и другие структуры, представляющие гражданское общество в нашей стране, а также научное сообщество для формирования при МДРГ специализированного Экспертно-консультативного совета НПО с привлечением к его работе представителей традиционных религиозных конфессий России [там же].

На встрече С.В.Лаврова с Высоким представителем Генерального секретаря ООН по «Альянсу цивилизаций» Н.Насером, посетившим в октябре 2015 г. Москву и Санкт-Петербург, рассматривался возможный вклад «Альянса» в урегулирование конфликтов в регионе Ближнего Востока и Северной Африки, а также миграционной ситуации в Европе [11].

Среди других переговорных площадок в области межрелигиозного сотрудничества следует выделить постоянно действующий «Трехсторонний форум по межрелигиозному сотрудничеству на благо мира», который был учрежден по инициативе Филиппин по итогам конференции «Расширение межрелигиозного диалога и сотрудничества в XXI веке» (Нью-Йорк, 22 июня 2005 г.). Форум представляет собой дискуссионный клуб, в рамках которого проходит обмен мнениями по религиозной проблематике, организуются тематические мероприятия. Партнерами Форума являются свыше пятидесяти государств (по большей части мусульманских), учреждения системы ООН и представители гражданского общества в лице религиозных НПО, среди которых представлена российская НПО - «Всемирный Русский Народный Собор».

Другая важная площадка межрелигиозного взаимодействия - Министерские встречи по межрелигиозному диалогу и сотрудничеству на благо мира, которые созываются по инициативе Министерства иностранных дел Филиппин. Встречи проводятся ежегодно в рамках «министерской недели» сессий ГА ООН для обмена мнениями о соответствующих шагах, предпринимаемых в данной области на национальном уровне.

Помимо универсальных ооновских организаций и форумов заметным инструментом взаимодействия в области диалога религий и культур стал Мировой общественный форум (МОФ) «Диалог цивилизаций», который берет свое начало от международной программы, инициированной в 2002 г. Россией, Индией и Грецией [12]. Форум «Диалог цивилизаций» стал практическим воплощением резолюции Генеральной Ассамблеи ООН «Глобальная повестка дня для диалога между цивилизациями», принятой 9 ноября 2001 г. по инициативе Президента Исламской Республики Иран Мохаммада Хатами. В 2002 г. соучредителями «Диалога цивилизаций» стали индийский

предприниматель и футуролог Джагдиш Капур, российский общественный деятель В.И.Якунин, а также американский бизнесмен греческого происхождения Николас Ф.С. Папаниколау. За свою четырнадцатилетнюю историю форум «Диалог Цивилизаций» провел более 100 семинаров, круглых столов и лекций, организовал свыше 30 региональных конференций в Европе, Азии и Америках. Крупнейшее ежегодное мероприятие МОФ «Диалог цивилизаций» - осенний Родосский Форум.

«Диалог цивилизаций» представляет собой международную неправительственную организацию, которая объединяет в единое сетевое сообщество ученых, интеллектуалов, политиков, бизнесменов, деятелей культуры и искусства, представляющих многообразие традиций, культур и верований из различных стран мира, работает с государственными, общественными и религиозными институтами на основах осуществления и развития принципов сотрудничества, взаимопонимания и диалога между цивилизациями. В настоящее время в деятельности сетевого сообщества Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций» участвуют представители ведущих международных неправительственных организаций, мировых средств массовой информации, крупнейших научно-исследовательских центров Северной и Южной Америк, Европы и Азии. Основные цели работы МОФ - объединение усилий мировой общественности для защиты духовных и культурных ценностей человечества, организация пространства конструктивного диалога крупнейших цивилизаций современного мира, содействие налаживанию многосторонних отношений между представителями всех сфер существования человечества. Деятельность Форума направлена на разработку, развитие и распространение культуры диалога, привнесение духа сотрудничества и понимания в повседневную жизнь людей из разных цивилизаций. Реализация программы «Диалог цивилизаций» связана с развитием межконфессионального диалога, цель которого - совместное самоопределение представителей мировых религий относительно глобальных вызовов сегодняшнего дня - экстремизма и терроризма, представляющих собой оборотную сторону процесса глобализации.

1 июля 2016 г. по инициативе президента МОФ В.И.Якунина был создан Исследовательский институт «Диалог цивилизаций» (со штаб-квартирой в Берлине и офисом представительства в Москве), в рамках которого будет проводиться дальнейшая работа «Родосских форумов» [13].

Также важную роль в развитии диалога религий выполняет Съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане, организованный по инициативе президента Казахстана Нурсултана Назарбаева. Важной задачей форума является сближение позиций основных религиозных организаций и усиление их взаимодействия в главных направлениях жизни человечества при неприкосновенности религиозных догматов верующих. К настоящему моменту было проведено пять встреч лидеров мировых и традиционных религий, последняя из которых состоялась 10-11 июня 2015 г., шестая намечена на 2018 г. [14].

Особо следует отметить уникальную роль России в развитии межрелигиозного измерения диалога культур и цивилизаций. Являясь крупнейшей евроазиатской страной мира и важнейшим связующим звеном между культурами Запада и Востока, Россия, с одной стороны, способна интегрировать в себе не только рационализм культур Запада, но и глубокую человечность тысячелетних культур Востока. Российская модель межрелигиозных отношений издавна строилась на уважении к вере, образу жизни и обычаям традиционных общин, в результате чего Россия не знала религиозных войн [15]. В нашей стране накоплен уникальный многовековой опыт межкультурного взаимодействия, поэтому российская модель диалога и взаимообогащения различных этноконфессиональных групп в рамках российской государственности может использоваться мировым сообществом в качестве успешной модели межрелигиозного диалога и согласия.

Россия активно работает на различных диалоговых площадках, стремясь сфокусировать внимание международного сообщества на необходимости создания партнерства культур и цивилизаций. В частности, Россия участвовала в подготовке «Белой книги Совета Европы» по межкультурному диалогу, в обсуждении межцивилизационной тематики в рамках ОБСЕ, предпринимала усилия для расширения взаимодействия с исламским миром. Россия выступает как партнер государств, принадлежащих к различным цивилизационно-культурным блокам, в частности, является наблюдателем в «Организации исламского сотрудничества».

С 1998 г. в нашей стране действует Межрелигиозный совет России (МСР) - общественная организация, созданная по инициативе Русской Православной Церкви на встрече глав и представителей Московской патриархии, Совета муфтиев России, Центрального духовного управления мусульман России и европейских стран СНГ, Конгресса еврейских религиозных организаций и объединений в России и Буддийской традиционной сангхи России. Межрелигиозный совет объединяет духовных лидеров и представителей четырех традиционных религий России: православного христианства, ислама, иудаизма и буддизма. Целью его деятельности является координация совместных шагов и противодействие использованию религиозных чувств для разжигания межэтнических конфликтов, утверждение в обществе традиционных духовных ценностей, согласия и стабильности, диалог с государственной властью России и других стран. Межрелигиозный совет активно внедряет в жизнь принципы бесконфликтного сосуществования последователей различных религий. В частности, он выступил инициатором проведения Всемирного саммита религиозных лидеров в Москве в 2006 г. в год председательства России в «Большой восьмерке». В работе саммита приняли участие более 300 религиозных лидеров из 49 стран мира. Участники встречи единодушно высказались в пользу системного диалога религиозного сообщества с ООН. По итогам саммита было опубликовано послание его участников, адресованное главам государств и религиозным общинам, в котором отмечалась ключевая роль религии в формировании мысли, культуры,

нравственности и общественного уклада. В Послании подчеркивалось, что религия призвана служить прочным основанием мира и диалога между цивилизациями и не должна использоваться в качестве источника распрей и конфликтов [16]. По итогам саммита Россия выдвинула проект о создании под эгидой ООН специальной площадки - Консультативного совета религий - для обмена мнениями между представителями основных мировых религий, о чем ранее было заявлено на заседании Диалога Высокого уровня в Нью-Йорке^{1**}. Деятельность Консультативного совета религий помогла бы не только укрепить фундамент межрелигиозного мира, но и обогатить процесс выработки и принятия решений мировым сообществом [15].

В целом, можно констатировать, что вопросам межкультурного диалога и его межрелигиозному измерению на сегодняшний день уделяется все больше внимания. Создано большое количество площадок для проведения диалога, при сохранении ключевой роли ООН в качестве координатора этого диалога.

Лидеры мировых религий сегодня однозначно высказываются за безальтернативность диалога в качестве стратегического ориентира дальнейшего развития человечества. Так, Святейший Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл указывает на то, что *«межрелигиозный диалог должен стать сегодня важной частью общих усилий, направленных на построение мирных, справедливых отношений между народами, людьми разных национальностей, религиозных и политических взглядов»* [17]. В свою очередь Председатель президиума Духовного управления мусульман европейской части России, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин подчеркивает принципы *«братского партнерства всех религиозных традиций России в деле отстаивания общих духовно-нравственных ценностей в многонациональной России»* [18].

Папа Римский Франциск, которого именуют человеком встречи и диалога, полагает межрелигиозное взаимодействие основой для спасения мира. Диалог религий он видит не как обсуждение религиозных догм, а как *«путь взаимного уважения в присутствии Бога»* [19]. Примером для Понтифика всегда был его предшественник Папа Иоанн Павел II, который в октябре 1986 г. совершил совместную молитву о мире в Ассизи (Италия), на которой присутствовали

^{**} «Диалог высокого уровня по межрелигиозному и межкультурному взаимопониманию и сотрудничеству на благо мира» (ДВУ) был проведен 4-5 октября 2007 г. в период 62-й сессии ГА ООН, в соответствии с резолюцией: «Поощрение межрелигиозного и межкультурного диалога, понимания и сотрудничества на благо мира» (A/RES/62/90) по инициативе Пакистана и Филиппин при поддержке России. В ДВУ приняли участие высокопоставленные государственные, религиозные и общественные деятели государств-членов ООН. С российской стороны в нем участвовали заместитель Министра иностранных дел России А.В.Яковенко и митрополит Оренбургский и Бузулукский Валентин. Целью ДВУ стало обсуждение проблематики межрелигиозного и межкультурного сотрудничества для поощрения терпимости, взаимопонимания и всеобщего уважения к вопросам свободы религий, убеждений и культурного разнообразия. Эстафета ДВУ была подхвачена мадридским Международным форумом по межрелигиозному диалогу «Альянса цивилизаций», проведенным в 2008 г. по инициативе Саудовской Аравии и состоявшимся в рамках Генассамблеи ООН заседанием Высокого уровня для разработки дальнейших направлений деятельности «Альянса».

представители различных христианских конфессий и тринадцати нехристианских религий. В своих выступлениях он подчеркивает, что современный мир нуждается в «духе Ассизи» для спасения человечества. В целом в отношении межрелигиозного диалога Римско-католическая церковь действует в русле принятой еще в 1965 г. на II Ватиканском соборе Декларации «Nostra Ætate» (лат. «В наш век») об отношении к нехристианским религиям, в которой говорится о том, что межрелигиозный диалог служит цели объединения народов [19, 20].

Особую приверженность диалогу выражает и духовный лидер буддистов Е.С. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо - лауреат Нобелевской премии мира, автор трудов по практической светской этике для нового тысячелетия, сформулированной на основе проповедуемых всеми традиционными религиями общечеловеческих ценностей – любви, милосердия и сострадания. Особое значение в рамках своей общественной миссии Далай-лама уделяет формированию культуры диалога между религиями. Далай-лама последовательно воплощает в жизнь «философию мира», в которой заложено глубокое уважение ко всему живому и чувство всеобщей ответственности в отношении будущего человечества [21].

На сегодняшний день в международном сообществе сформулированы ключевые принципы межрелигиозного диалога, соблюдение которых необходимо для эффективного формирования диалогового пространства.

Во-первых, это достижение открытости в диалоге, отказ от его протокольной имитации. Важен искренний практический диалог при уважении незыблемости основ духовных практик различных религиозных традиций, которые не подлежат синкретическим смешениям в духе суперэкуменизма, ведущего к искажению учений и феноменам ложного духовного опыта.

Во-вторых, это обсуждение проблемных узлов в межрелигиозном диалоге, в частности, территориальных проблем, возникающих в связи с прозелитической активностью одних религиозных конфессий на традиционных территориях других. Каждая из сторон должна четко озвучивать свои позиции, делая их предметом обсуждения, донести до партнеров по диалогу свои озабоченности, чтобы создать пространство для диалога и поиска взаимоприемлемых решений.

В-третьих, это перенос фокуса внимания в диалоге с теологических различий на общие цели и вызовы, стоящие перед всем человечеством – цели воспитания духовно здоровых людей на принципах любви и сострадания, цели глобальной безопасности и устойчивого развития в условиях единого, взаимозависимого и постоянно меняющегося мира.

В-четвертых, необходимо понимать ту негативную роль в межрелигиозном диалоге, которую могут сыграть сложившиеся стереотипы в отношении тех или иных религий и культур. Стереотипы подразумевают упрощенные ментальные репрезентации различных особенностей того или иного народа, культуры или

религии, всегда несут оценочный характер, эмоционально окрашены и, как правило, далеки от реальности.

В-пятых, это повышение осведомленности в ценностных ориентирах участников диалога и рост межкультурной и межрелигиозной компетентности. Необходимо формирование позитивного отношения к наличию в обществе различных этноконфессиональных групп и способности к эффективному общению с представителями любой из этих групп.

Практическая реализация принципов межрелигиозного диалога представляется действенной альтернативой экстремистским и фундаменталистским тенденциям в условиях глобализации.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Habermas J.* 2006 Religion in the Public Sphere // European Journal of Philosophy. Vol. 14. № 1; *Кукарцева М.А., Колосова И.В.*, Религия и границы светского общества // *Полития*, № 3, 2014, с.126-133; *Хоружий С.С.* Постсекуляризм и ситуация человека. Режим доступа: http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_postec_i_sit_chel.pdf. Дата обращения: 01.06.2016.

2. Подр. *Бажанов Е.П., Бажанова Н.Е.* Диалог и столкновение цивилизаций. М.: Весь мир, 2013, 272 с.; *Косиченко А.Г.* Глобализация и религия // *Век глобализации*, № 1, 2013, с.47-58; *Мещеряков Д.А.* Глобализация в религиозной сфере общественного бытия. Диссертация... кандидата философских наук : 09.00.13 Омск, 2007 143 с.; *Оздемир Эрдоган.* Межрелигиозный диалог в политическом процессе : история и современный контекст : диссертация ... кандидата политических наук : 23.00.02 / Оздемир Эрдоган; [Место защиты: Ин-т социологии РАН].- Москва, 2012.- 158 с.

3. Цит. по: *Альбернас Ф.* Сохранение разнообразия: преданность ЮНЕСКО принципам свободы и уважения // *Христианство и ислам в контексте современной культуры. Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке*, СПб-Бейрут, 2009, с. 156-159.

4. *Хоружий С.С.* Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания // *Христианство и ислам в контексте современной культуры. Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке*, СПб-Бейрут, 2009, с. 160-171.

5. Подр. *Колосова И.В.* Межкультурный диалог в эпоху глобализации, роль ЮНЕСКО и других многосторонних структур // *Дипломатическая служба*, № 3, 2010 (№ 3, с.45-47, № 4, с.33-38).

6. Подр. «Альянс Цивилизаций» // *Официальная страница Организации Объединенных Наций*. Режим доступа: <http://www.un.org/ru/peace/alliance/>. Дата обращения: 01.06.2016.

7. Поощрение межрелигиозного и межкультурного диалога, взаимопонимания и сотрудничества на благо мира. Резолюция №A/RES/70/19, принятая Генеральной Ассамблеей ООН 3 декабря 2015 г. Режим доступа: <http://www.refworld.org.ru/pdfid/5698aас64.pdf>. Дата обращения: 01.06.2016. Также см. A/RES/62/90.

8. В Баку состоялся VII Глобальный форум Альянса цивилизаций ООН // *Российская газета*, 29.04.2016. Режим доступа: <https://rg.ru/2016/04/29/v-baku-sostoialsia-vii-globalnyj-forum-aliansa-civilizacij-oon.html>. Дата обращения: 30.04.2016.

9. Выступление заместителя Министра иностранных дел России А.В.Яковенко на Первом Форуме «Альянса цивилизаций», Мадрид, 15 января 2008 г. Режим доступа: http://www.mid.ru/foreign_policy/un/-/asset_publisher/U1StPbE8y3al/content/id/352302. Дата обращения: 01.06.2016.

10. Национальный план по развитию отношений с «Альянсом Цивилизаций». Режим доступа:
http://www.unaoc.org/images/090622_russian%20national%20plan%20of%20action%20for%20the%20aoc_russian.pdf/. Дата обращения: 01.06.2016.
11. Подр. Обзор МИД России «Внешнеполитическая и дипломатическая деятельность Российской Федерации в 2015 г. Оpubл. 26.04.2016. Режим доступа:
http://www.mid.ru/foreign_policy/news/-/asset_publisher/cKNonkJE02Bw/content/id/2255624.
 Дата обращения: 01.06.2016.
12. См. официальный сайт Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций», режим доступа: <https://doc-research.org/en/>. Дата обращения: 07.10.2016.
13. Подр. Владимир Якунин позвал на «Родос» первых лиц//Коммерсантъ, 29.09.2016. Режим доступа: <http://www.kommersant.ru/doc/3101716>. Дата обращения: 30.09.2016.
14. Подр. В Астане прошел V Съезд лидеров мировых и традиционных религий, 11.06.2015. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4115476.html>. Дата обращения: 12.06.2015.
15. Подр. Об открытии Диалога высокого уровня по межрелигиозному и межкультурному взаимопониманию и сотрудничеству на благо мира. Сообщение для СМИ, 05.10.2007. Режим доступа: http://www.mid.ru/foreign_policy/un/-/asset_publisher/U1StPbE8y3al/content/id/361512. Дата обращения: 01.06.2016.
16. Послание Всемирного саммита религиозных лидеров, Москва, 3-5 июля 2006 г. Режим доступа: <http://civilg8.ru/6024.php>. Дата обращения: 01.06.2016.
17. Святейший Патриарх Кирилл заявил о намерении развивать межрелигиозный диалог, 23.07.2009. Режим доступа:
http://ruskline.ru/news_rl/2009/07/23/svyatejshij_patriarh_kirill_zayavil_o_namerenii_razviva_t_mezhreligioznyj_dialog/. Дата обращения: 01.06.2016.
18. Материалы круглого стола: «Межрелигиозный диалог как фактор мира и взаимопонимания в обществе: от толерантности к сотрудничеству и социальному партнерству», 16 мая 2016 г., конференц-зал Московской Соборной мечети. Режим доступа: <http://www.muslim.ru/articles/294/12909/>. Дата обращения: 01.07.2016.
19. *Маслакова-Клауберг Н.И.* Папа Римский Франциск: человек встречи и диалога // Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир. 2016. № 1 (7), с.183-197.
20. Текст декларации Второго Ватиканского собора Католической церкви об отношении Церкви к нехристианским религиям «Nostra Aetate». Режим доступа: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decl_19651028_nostra-aetate_lt.html. Дата обращения: 01.06.2016.
21. *Далай-лама XIV* без политики. «Азия нуждается в Западе, а Запад нуждается в Азии». Интервью Далай-ламы XIV журналу «Полис»// ПОЛИС. «Политические исследования» № 5, 2012, с. 1-7; *Колосова И.В.* Диалог сердца VS диалог протокола. Послесловие к интервью Далай-ламы XIV журналу «Полис»// ПОЛИС. «Политические исследования» № 5, 2012, с. 7-10.

ЧАСТЬ II. В ПОИСКАХ ХРИСТИАНСКОГО МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОГО СОГЛАСИЯ

БОГОСЛОВИЕ ДИАЛОГА VS БОГОСЛОВИЕ СТРАХА

**Иеромонах Иоанн (Джованни
Гуайта)**

*клирик Русской Православной Церкви,
филолог, историк, кандидат
богословия*

Хотел бы поделиться своими соображениями о взаимосвязи религии и диалога, в частности о взаимосвязи диалога и христианской веры, диалога и православия. Как свидетельствует история, вокруг религии всегда бушевали самые сильные страсти. Религии часто оказываются связанными с конфликтами, как об этом уже говорил мой брат - буддийский монах. Причиной такого положения дел, как мне кажется, служат с одной стороны политические амбиции, алчность религиозных лидеров, иногда и церковных иерархов, а с другой - исключительность, превозношение себя и своей конфессиональной принадлежности, осуждение, презрение, подчас демонизация всех остальных со стороны фундаменталистов. А со стороны необразованных верующих самых различных религий наблюдается фанатизм, ненависть к неверным и нечестивым. И не важно как их называют: инославные, еретики, гяуры, кяфиры и так далее, - одним словом, нечестивые.

Чудовищные преступления, в том числе против человечности, на протяжении всей истории нередко совершались, увы, во имя религии, используя религиозные чувства верующих и манипулируя ими! Даже если мы ограничимся историей Европы, то увидим большое количество религиозных и конфессиональных войн: от Крестовых походов до конфликтов между протестантами и католиками, прокатившихся по всей Европе со второй половины XVI – до первой половины XVII веков. Эти войны, как известно, разделили европейские государства на два вероисповедных лагеря. А позже возникло противостояние между католиками и протестантами в Северной Ирландии в XX веке и так далее... Мы не можем не признать тот факт, что из-за религии в истории человечества кровь лилась рекой.

Помимо войн нетерпимость на почве веры и религии выражалась и в других формах. История свидетельствует и об инквизиции, и о такой кошмарной резне столетия, как Варфоломеевская ночь в конце XVI века. А в истории русского православия – вспомните судьбу протопопа Аввакума - время преследования староверов, взятие штурмом Соловецкого монастыря и многое другое.

Что касается преступлений против человечества, к сожалению, и здесь религии сыграли страшную роль. Я изучал тему геноцида армян и посвятил две книги этой теме. Одна из них – свидетельства верующего человека –

мусульманина о том, что ислам непричастен к жутким событиям депортации армянского народа. Как известно, несколько дней назад Германия признала геноцид армян. Это чудовищное преступление против человека и человечности, изначально совершенное по этническим и политическим причинам, так как армян истребляли не потому, что они христиане, а потому, что они армяне. Но по ходу развития этих страшных событий геноцид переродился в христианоцид: помимо армян истребляли ассирийцев, сирийцев, греков и другие этносы по вероисповедному принципу.

Глядя на все это, можно подумать что религия - одна из главных причин конфликтов. Если ее характерной чертой является нетерпимость, религия просто не совместима с диалогом.

Однако на самом деле религия и диалог – это понятия родственные. Само слово религия происходит от латинского глагола «religare» – *связывать, соединять*. Религия, прежде всего, связывает человека с Богом, но не только. Время показывает, что в этом мире все взаимосвязано - как связаны человеческий разум и воля, душа и тело, так связаны обстоятельства жизни одного человека и судьбы мира, поколений, эпох... Каждый человек, осознанно или нет, стремится к миру, стремится к тому, чтобы жить в мире с собой, с окружающими, с природой, с историей. Этот поиск мира и есть поиск веры, есть стремление к Богу. На каждой Божественной Литургии верующие: православные, католики, все христиане читают Символ веры и в нем есть такие слова: *«Верую во единую святую соборную и апостольскую Церковь»*. Эти четыре прилагательных имеют разное значение. Например, прилагательное «соборная» среди прочего означает то, что Церковь вселенская, что она всеобъемлющая, но есть и другие значения этого прилагательного. Оно выражает универсальный характер Церкви для всех народов и культур мира, в том числе подразумевает и Поместные церкви как единство во множестве. Например, Русская Православная Церковь, будучи национальной, как и все православные церкви, имеет вселенский характер. Живое доказательство тому - моя судьба. Я - итальянец, во мне нет ни капли русской крови, но я принадлежу к Русской Православной Церкви, потому что Церковь есть действительно вселенский организм. Апостол Павел писал в Послании к Галатам: *«Все вы сыны Божию по вере во Христа Иисуса; все вы, во Христа крестившиеся, во Христа облеклись. Нет уже Иудея, ни язычника, нет раба, ни свободного; нет мужеского пола, ни женского: ибо все вы одно во Христе Иисусе...»* (Гал.3:26-28). Церковь превосходит этническую принадлежность верующих.

Церковь единая и живая. Она вмещает в себя как прогрессистов, так и консерваторов, как традиционалистов, так и либералов. Церковь едина в вероучении, в Таинствах, но не монолитна в том, что не касается догматики. Во всем остальном Церковь предполагает многообразие. Когда присутствует только одна группа, скажем только консерваторы, - церковь задыхается. То же касается и прогрессистов: устремляясь в будущее, церковь теряет связь с историей, с традицией. Апостол Павел написал в Первом Послании к

Коринфянам: *«Надлежит быть разномыслию между Вами...»* (1 Кор.11:9). Отсюда следует то, что религиозный человек, действительно верующий, по настоящему церковный человек, не только не боится диалога, а живет диалогом, он является специалистом в области диалога. Вот многообразие, которое должно быть в Церкви. Это значит, что ведение диалога уместно, и оно необходимо внутри самой Церкви.

Мы все сейчас переживаем, молимся о грядущем Всеправославном Соборе, и не знаем, состоится ли собор или нет. Пока это совершенно непонятно. Как Вы знаете, так Болгарская, Грузинская и Антиохийская церкви выражают сомнение в целесообразности проведения этого собора. Некоторыми православными был подвергнут критике документ об отношении Православной церкви с остальным христианским миром, полагая что у единой и истиной церкви нет и не может быть никаких отношений и никакого диалога с инославным христианским миром, который представляет собой исключительно ереси и расколы. Только Православная церковь сама по себе представляет христианский мир во всей его полноте. И тем более очевидно, что не нужен ей никакой диалог с другими религиями и со светской культурой.

Мне представляется, что существуют два различных взгляда на христианство и на церковь, два способа переживать нашу православную веру. Один способ, я специально утрирую, чтобы было сразу понятно: вот мы - православные, а православие, по крайней мере в переводе с греческого ὀρθοδοξία, означает «правильное учение», а уже славянский перевод подчеркивает богослужебный момент, как правильно Славить Бога. Оба перевода возможны, т.к. греческое слово δόξα означает и «славу», и «доктрину», «учение». И раз мы православные, раз мы правы - то подразумевается, что есть кто-то, кто по определению не прав. Получается, что мы определяем свою идентичность только в сравнении с другими. Только благодаря тому, что есть люди, которые ошибаются, которые не православные, инославные, иноверные, только благодаря им мы можем назвать себя православными. Но это несколько парадоксально. Получается, что нам нужны ошибки других для того, чтобы осознать свою правоту. Такой подход определяет очень многое. Дальше мысль развивается естественным образом: раз мы правы, а другие неправы, то наше - хорошо, а все, что не наше - плохо. Поэтому, например, все, что не относится к православной культуре - по факту греховно. Получается, что мы постоянно себя противопоставляем, кому-то другому, значит, мы нуждаемся в некоем внешнем враге. Чтобы понять, кто мы такие, нам нужен антагонист вне нашей церкви. Все, что делают другие, то есть неправославные: католики, протестанты, верующие других религий, неверующие, соседи, все те тысячи людей, с которыми мы каждый день сталкиваемся, все что эти люди делают - априорно плохо, потому, что они не из наших! Если взять культурный аспект, получается, что все неправославное, в том числе кино, литература, балет изначально плохо и греховно. Вот этот подход я бы назвал оборонительным, или реакционным, в том смысле, что наша самоидентификация исходит из некой реакции, мы реагируем на то, что

считаем внешним по отношению к церкви и противопоставляем себя и церковь внешнему миру.

Есть и другой подход. Мы – правы, и в этот раз, мы правы по определению, поскольку мы православные, но именно потому, что мы уверены, что правы, мы хотим нести эту правду другим. И для этого нам необходимо с этими другими разговаривать, и разговаривать так, чтобы быть понятыми. Нам не надо укрываться в башне из слоновой кости нашего православия. Наоборот, мы должны идти к людям. Мы правы, но если мы хотим благовествовать, свидетельствовать о Христе, мы должны говорить со всеми людьми на их языке! Мало того, мы должны ценить их культуру, уважать ее. Все хорошие, светлые ценности, которые дороги нашим собеседникам, должны быть важны и для нас. Если так понимать миссию Церкви в мире, очень много положительного можно увидеть вокруг себя: и в других церквях, и в других религиях, даже среди атеистов. Очень много можно увидеть того, что ценно, светло, важно, и все это принадлежит и нам, как ни странно, все это часть нас самих, все это православно, даже, если наши собеседники пока еще не нашли путь к церкви.

Сщмч. Иринея Лионский говорит очень интересную вещь: *«Ибо где Церковь, там и Дух Божий; и где Дух Божий, там Церковь и всякая благодать; а Дух есть Истина»*. А где Дух Божий? Он конечно везде, ибо *«Дух дышит где хочет»* (Ин.3:8). И поэтому везде, где мы находим какие-то по-настоящему духовные ценности, по-настоящему положительные, светлые - там Церковь. Таким образом, мы можем увидеть свою веру там, где люди не осознают ее. Потому, что так или иначе все, что связано со свободой, братством, служением, победой добра над злом – это от Христа. Все прекрасное, что творит человек, любые человеческие устремления к справедливости, красоте, прогрессу, все это имеет прямое отношение ко Христу и имеет прямое отношение к Церкви. Все это православно. Если принять этот второй подход - да мы правы, но мы хотим идти всем навстречу, мы хотим вести диалог со всеми, мы хотим всем проповедовать. Это значит, что Православная Церковь – это Церковь, несущая веру во Христа, которая не боится диалога, общения с кем бы то ни было, с другими христианами, с людьми всех убеждений и с людьми светской культуры.

По поводу диалога с культурой – это чрезвычайно важно и, к сожалению, этот диалог для нас бывает затруднителен. В деяниях святых апостолов мы находим замечательный рассказ о том, как апостол Павел находился в Афинах, и он пошел в ареопаг - место, где выступают философы, мыслители, в светский культурный центр города Афин, - там он проповедовал Евангелие, а вот для проповеди он использовал стихи греческого языческого поэта, тем самым показав, что он ценил другую культуру. Больше того, он использовал слова этого язычника как доказательства проповеди! Вот это, на мой взгляд, православное отношение к культуре, основанное не на жесткой цензуре, а на понимании и признании ее ценности.

Должен сказать, что из двух описанных мною подходов, чаще всего, к сожалению, встречается первый. Наше православие воспринимается только как оборонительная реакция. Это такое православие музейного типа. Но мне кажется, что православие, это что-то совершенно иное. Бывает так, что Православная Церковь с подозрением относится к тому, что ее окружает, с недоверием смотрит на современную жизнь. Действительно православные верующие нередко чувствуют себя довольно неуверенно, ведя диалог с современным миром. Вся современность им немного чужда. Мне кажется, что за этой неспособностью ко взаимодействию с современным миром кроется страх, в результате которого нами предпринимается отчаянная попытка остановить жизнь, как-то спрятать ее в сундук с нафталином, или идеализировать прошлое и укрыться в памяти о нем. Здесь уже не важно о каком прошлом идет речь: прошлом XIX века - то, что было в России до революции, или о еще более далеком прошлом – IV века - эпохи Вселенских Соборов. Православие не должно стать некоей идеализацией мифического Средневековья. На мой взгляд, Православие больше ассоциируется с настоящим и будущим, нежели с прошлым, благодаря любви к Литургии, - именно на Литургии время соединяется, и мы переживаем одновременно и прошлое, и настоящее, и будущее.

События вокруг Всеправославного Собора демонстрируют степень разделенности Православного мира. А разделение и противоборство происходит не столько между Поместными Церквями, сколько в нашем сознании, где противопоставляются два подхода: с одной стороны выступает богословие страха, а с другой стороны - богословие диалога. И дай Бог нам убедиться в том, что Богословие диалога в итоге окажется сильнее!

В заключение своего доклада, хотел бы отметить, что в диалоге религий для преодоления богословия страха важную роль играет образование. Ведь образованный мусульманин - не фанатик, и образованный православный тоже не фундаменталист. Необразованные мусульмане и православные могут быть фундаменталистами и фанатиками. Образование это вклад в будущее. Если мы хотим, чтобы религии были платформой для диалога – нужно поддерживать образование. К сожалению, попытки использовать религию в качестве национальной идеологии приводят к тому, что религия становится причиной возникновения конфликтов, и примеров тому очень много. Но, если верующие люди образованные, то они уже не поддаются на такие провокации. Готовность к диалогу или боязнь диалога – это феномены не столько религиозные, сколько психологические.

Господь Иисус Христос сказал, что основная – первая заповедь – *«Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим»*, а вторая: *«Возлюби ближнего твоего»*. А кто такой ближний? И тут Он рассказывает парадоксальную историю о добром самаритянине, который по меркам того времени никак не мог считаться ближним: он был из другого народа, самаритяне считались еретиками. Однако этот еретик и иностранец приводится в качестве примера сострадания - вот что

такое христианство. Поэтому христианство по определению не может быть замкнутым в самом себе. Закрытое христианство – это нонсенс, это противоречие, а ближний – это тот, кто готов к состраданию.

РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКАЯ ЦЕРКОВЬ В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОМ ДИАЛОГЕ: ПРАКТИЧЕСКИЙ ОПЫТ ДИАЛОГА ИНСТИТУТА СВ.ФОМЫ

о.Томас (Гарсиа Уйдобро Ривас, ОИ)

*директор католического Института
Св.Фомы (г.Москва)*

В начале своего выступления хотел бы сказать несколько слов об Институте Святого Фомы, директором которого я явлюсь последние несколько лет. Программа нашего Института непосредственным образом связана с тематикой проходящего круглого стола. Институт Св. Фомы в Москве существует под патронажем «Общества Иисуса» - ордена Католической Церкви, который известен во всем мире благодаря своему вкладу в развитие науки и образования. Институт Св. Фомы – один из 230 высших учебных заведений, принадлежащих «Обществу Иисуса». Его опыт в России в сфере образования составляет уже более двадцати лет.

В рамках своей уникальной образовательной программы Институт святого Фомы уделяет особое внимание диалогу в межкультурной, межэтнической, межконфессиональной среде в атмосфере взаимоуважения и свободы. Цель института состоит в том, чтобы предоставить людям качественное образование, которое научит их быть открытыми к диалогу. Диалог - для нас это очень важное понятие. Наш институт – католический, и мы не отходим от нашей католической идентичности, но, одновременно, хотим быть открытыми вовне, чтобы понимать друг друга и знать мнения православных, например, или протестантов по тем или иным вопросам. Мы хотим предоставить такое образование, благодаря которому люди были бы готовы лучше понимать себя самих, а также культуру, историю России и мира, быть открытыми для диалога с другими. Поэтому диалогическая составляющая - это основа всех наших программ и наша стратегия. Мы понимаем, что диалог – это не данность, понимать и слышать друг друга надо учиться. Преподаватели нашего института учат этому и сами, конечно, тоже учатся.

Недавно институт открылся в новом формате. Этот формат позволил внести важные коррективы. Каждая программа была разработана таким образом, чтобы в более сжатом виде передать основную специфику курса. В процессе обучения мы делаем особый акцент на методике диалога, что позволяет преподавателям и студентам наиболее эффективно обмениваться знаниями. Все вместе это повышает качество образовательного процесса. Одной из важнейших задач мы видим необходимость отвечать вызовам современного плюралистического мира и делать образование более открытым. Это особенно актуально, когда речь идет о богословии, психологии, духовности и искусстве. Вместе с тем, мы поддерживаем традиции института, особую дружескую атмосферу, практику сотрудничества и совместного участия в различных мероприятиях, семинарах, круглых столах.

Одна из программ, которая предлагается слушателям в этом году – это программа «Вера и диалог». Эта программа позволит углубить понимание своей веры посредством анализа Библии, догматики и других текстов. Важно отметить, что богословие помогает проникнуть в глубину человеческой души и понять себя сквозь призму культуры и истории. Когда страны Европы и Россия пытаются найти точки соприкосновения и нечто общее, что могло бы объединить их, несмотря на различия, особенно ярко проявляется ценность диалога. Открытость католической идентичности к подобному диалогу и побудила создать данную программу.

В дополнение предлагается программа «Христология в межконфессиональном диалоге», которая акцентирует свое внимание на понимании фигуры Иисуса Христа как исторического лица и как богословской категории, являющейся ключевой для понимания мировой культуры и компетентного участия в межрелигиозном диалоге в наши дни. А также предоставляет возможность ознакомиться с трактовками образа Иисуса Христа не только в каноническом христианстве, но и в еретических учениях, а также в иудаизме и исламе. Сопоставительный анализ христологии в теологии и философии, позволяет сформировать механизмы понимания различных мировоззренческих установок в современной многокладной и поликонфессиональной среде.

Несмотря на то, что институт католический, мы принимаем студентов разных конфессий, чтобы люди ощутили вкус Слова Божьего. Среди наших преподавателей есть православные священнослужители: в частности, дисциплину: «Личность и ее духовное развитие: интегративный подход» у нас преподает православный священник и психолог о. Андрей Лоргус.

Христиан разных конфессий объединяет Св.Писание - каждый христианин молится с Библией. Библистика – очень интересный предмет, который также преподается в нашем институте, исследуя различные толкования одного и того же текста Библии, предложенные разными богословами. При этом наш институт не является местом привлечения людей к католицизму - это место для встречи. Для того, чтобы человек полюбил Слово Божие, мы предлагаем такие предметы, как «фундаментальное богословие» или «богословие и наука». Студенты изучают историю христианства через православную, католическую и протестантскую перспективу, а также литургику, христологию, учение о Святой Троице. Все предметы преподаются с уважением ко всем христианским конфессиям.

Диалог особенно важен в современном мире, так как мы повсеместно сталкиваемся с религиозным и атеистическим фундаментализмом и секуляризмом. Мы верим в то, что диалог между людьми с разными взглядами и разного вероисповедания возможен - диалог в духе взаимоуважения, в стремлении лучше понимать друг друга. Мы хотим сохранять свою католическую идентичность, не навязывая ее другим, черпать бесценный опыт из богатой культуры этой страны и делиться тем богатством, которое принадлежит католической традиции. Стоит напомнить, что слово

«католический» (katholikos) - греческое по происхождению. Оно означает «вселенский». Именно так мы видим свое служение. Эта «вселенскость» предполагает, что мы не стремимся к унификации, но видим богатство в различиях. Уверен в том, что фундамент диалога - это религиозная свобода. Об этом же свидетельствуют решения Второго Ватиканского собора.

Человек имеет право искать истину - в этом состоит его призвание, именно это наделяет нашу жизнь смыслом. Нам постоянно не хватает понимания истины, мы все время стремимся к идеалу. Общество и церковь должны помогать человеку в этом поиске. Католическая церковь убеждена в том, что никто не имеет права заставлять нас во что-то верить - это касается свободы совести каждого человека. Ошибочно утверждать, что истину можно найти только в Православной или Католической церкви. Истина сама открывается человеку. Священники, общество и государство должны помогать человеку советами, как развиваться и в полной мере реализовывать свои права, что предполагает создание максимальных возможностей в реализации религиозной свободы. Католическая церковь не принуждает к вере, но демонстрирует те средства, которые могут помочь человеку разобраться, понять смысл этой жизни и стать более счастливым.

Мы убеждены, и об этом сказано в документах Второго Ватиканского собора, что государства и правовые законы каждой страны должны предоставлять средства человеку, с помощью которых он сможет узнать больше о различных религиях и культурах, о разных общинах. Такое знание наделяет человека свободой выбора и не препятствует его духовному возрастанию в рамках собственной общины. Государство призвано обеспечить уважение человеческого достоинства, создать условия для реализации прав человека в религиозной сфере.

При этом возникает и много тем для межконфессиональных дискуссий.

1. Например, проблема взаимосвязи семьи и религии, особенно в Европе, поскольку семья больше чем государство влияет на воспитание подрастающего поколения.

2. Насколько государство может влиять на религиозное воспитание ребенка? Встает вопрос о взаимодействии религиозных школ и государства. В частности, насколько религиозные школы имеют право субсидироваться государством?

3. Вопрос о том, как в России, где большинство населения осознает и воспринимает себя православными, относятся к религиозным меньшинствам, например к католикам?

4. Проблема секуляризма. Этот вопрос остается открытым, и он актуален в Европе и особенно в США. Папа Франциск и Патриарх Кирилл обсудили и высказали общую мысль о необходимости борьбы с секуляризмом.

Современный межрелигиозный диалог сопровождают две крайности. Одна из них - это закрытость, когда человек ощущает, что только он обладает истиной, только он ее понимает, и именно он призван ее всячески защищать. Здесь нужно быть очень осторожным, особенно со словами, которые мы

используем, потому что есть опасность оскорбить чувства представителей других конфессий, продемонстрировав свое неуважение к ним. И это непростительная ошибка. Нужно быть очень внимательными.

Другая крайность – это признание того, что все в мире относительно. Это положение требует пристального внимания, особенно когда ведется межрелигиозный диалог. Может возникнуть иллюзия, что межрелигиозный диалог – это попытка создать универсальную религию. Нет, каждая религия имеет свой путь, свою историю, свою традицию, и мы должны их уважать. Не все относительно. Это важно для понимания и построения диалога. Нужно уметь объединяться и одновременно быть верными своей традиции.

Подводя итоги, хочу подчеркнуть, что межрелигиозный диалог возможен, и я оптимистично смотрю в будущее. Добавляет оптимизма встреча Святейшего Патриарха Кирилла и Папы Римского Франциска в феврале 2016 года. Необходимо подчеркнуть, что это была не теологическая, а духовная встреча. Предстоятели обеих церквей не поднимали вопросы, касающиеся их возможного объединения. Они выступали от лица двух мировых конфессий, которые призваны помогать в решении многих международных проблем, и особенно, защиты прав христиан на Ближнем Востоке. Я считаю, что такие встречи очень полезны как для католиков, так и для православных, потому что они указывают направление совместного движения церквей.

Известно, что Римско-католическая церковь ведет диалог со всеми другими христианами - эта деятельность курируется Папским советом по межрелигиозному диалогу. До Второго Ватиканского Собора Католическая церковь была очень закрыта. Было распространено убеждение в том, что вне Католической церкви нет спасения. Но так было раньше. Открытость Католической церкви – результат работы Второго Ватиканского собора.

Уже когда я учился в семинарии, нас наставляли в том, что Православная церковь – это сестра Католической церкви и очень тепло о ней отзывались. И я ощущаю это сейчас в России, меня не покидает чувство, что я в гостях у родственников. Католическая церковь сегодня открыта к диалогу с религиями разных стран, и в этом диалоге Православная церковь занимает особое место.

Католическая церковь обладает традиционной независимостью от государства и не связана с национальной принадлежностью. Это очень важно в современной ситуации. Я, например, родился в Чили при Сальвадоре Альенде. После его свержения на долгие годы установилась диктатура Пиночета. Мне было всегда приятно видеть и осознавать то, как Католическая церковь при любой форме правления защищала права человека, безотносительно к его политическим убеждениям. Независимость от государства помогает Церкви выполнять свою миссию.

Существует два типа фундаментализма, которые очень опасны и близки между собой: это фундаментализм религиозный и национальный. Я чилиец, вырос в своей культуре. Но это не должно мешать оценивать и нейтрально относиться к другим культурам и другим национальностям. Необходимо эффективное распознавание этих типов фундаментализма и всяческое им

противодействие. В своих суждениях всегда нужно придерживаться золотой середины.

Проблема диалога церкви и государства также не утратила своей актуальности. Государство призвано обеспечивать свободу реализации основополагающих прав человека, в том числе и прав на свободу вероисповедания, и на первостепенное право семьи в воспитании своих членов. Например, государство не должно препятствовать религиозному самоопределению своих граждан. Но как быть с детьми? С одной стороны, ребенок должен самоопределиваться самостоятельно, но не происходит ли нарушение прав ребенка, если родители воспитывают его в лоне какой-либо религиозной традиции? Как можно разрешить это противоречие? С одной стороны – право человека на свободу совести, а с другой стороны – ребенок уже растет в семье с определенными религиозными традициями. Католическая церковь убеждена, что семья имеет право воспитывать своих детей, исходя из собственных семейных ценностей. Государство не должно вмешиваться в религиозные отношения между членами различных сообществ. По мере взросления человек уже самостоятельно решает: стать ему атеистом или обратиться к вере.

В разных странах государство играет различную роль по отношению к церкви и к инославью. В России католики составляют меньшинство, и государство всячески им помогает. Например, Институт Святого Фомы получил бессрочную лицензию на образовательную деятельность. Но и работа нашего Института, в частности, не предполагает ведения прозелитической деятельности на территории Российской Федерации.

Главная и основная миссия Общества Иисуса, а значит, и каждого иезуита - это забота об углублении веры и справедливости там, где мы присутствуем. Однако из этого не следует необходимость обращать кого-либо в католицизм. Мы делимся нашим переживанием веры с другими людьми разных конфессий и религий и всегда учимся чему-то у них. Особым источником для нас являются «Духовные упражнения» Игнатия Лойолы (своеобразная методика христианского созерцания – реколлекций, молитв и размышлений, которые помогают лучше познать себя и Бога - прим. ред.), которые переживает каждый иезуит. Из «Духовных упражнений» проистекает наше стремление находить знаки присутствия Бога во всем и везде, то, как Бог действует именно в той действительности, которая нас окружает, в конкретных людях, с которыми мы встречаемся. Одним из ключевых направлений деятельности ордена является образование. Во многих городах Европы мы основали первые университеты, и нашу образовательную деятельность обычно отличает индивидуальный подход, забота о развитии каждого конкретного человека, воспитание в духе открытости при сохранении своей идентичности.

Конечно, мы знаем и принимаем, что Россия - это, прежде всего, православная страна. Мы уважаем этот факт, и у нас нет ни малейшего желания заниматься прозелитизмом. Даже если православный человек приходит, чтобы заниматься по «Духовным упражнениям», мы с радостью принимаем его, но

как православного. Ведь православный человек — христианин, поэтому мы можем с ним сотрудничать, делиться, чему-то учить, не обращая в католицизм. Среди выпускников нашего института никто из студентов не стал ни иезуитом, ни католиком. Если студент приходил в институт как католик, то обычно и оканчивал его как католик. А если приходил как православный, то и оканчивал как православный.

Христианские Церкви, прежде всего, хотят служить Иисусу и своему народу. Таким образом, все мы идем тем же самым путем милосердия Божьего. Нас объединяет верность Христову в нас и наша вера Ему, которая гораздо больше того, что способно нас разделять. Помимо этого, нас объединяет общая история, то, что мы называем традицией, особенно в первых веках, когда складывались общие догматы христианства. Таинства обеих Церквей представляют собой выражение нашей веры. Сегодня нас объединяют и общие вызовы современности. Христианские Церкви осознают свою важную роль в борьбе за социальную справедливость и мир на Земле. Также секуляризация - общая опасность в современном обществе, с которой нам нужно бороться сообща.

Конечно, отличия между нами существуют, но, если мы стараемся узнать друг друга лучше, признать наши ошибки со смирением, тогда впереди нас ждет перспективный и плодотворный путь!

ДИАЛОГ РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ И РИМСКО-КАТОЛИЧЕСКОЙ ЦЕРКВИ

Е.Л. Бумагина

*кандидат философских наук, доцент
кафедры политологии и политической
философии Дипломатической академии
МИД России*

Современный полиэтничный и поликонфессиональный мир характеризуется учащением контактов представителей различных конфессий на самых различных уровнях, чему в немалой степени способствуют процессы глобализации, развитие современных коммуникаций, в том числе электронных. Учащение контактов в современном мире в свою очередь нередко сопровождается повышением конфликтности в различных регионах. Основными причинами конфликтных ситуаций выступают социально-экономические и политические причины, в первую очередь это борьба за обладание ресурсами, за доступ к власти.

Религиозный фактор, являясь неотъемлемым компонентом современного общества, несмотря на процессы секуляризации, в большей степени характерные для западного мира, может выполнять как роль стабилизирующего фактора в обществе, так и катализатора конфликтного взаимодействия, способствуя обострению конфликта, поскольку религии обладают высоким мобилизационным потенциалом [1]. В связи с этим в контексте усиления угрозы терроризма, в современных реалиях особое значение приобретает православно-католический диалог.

После Второго Ватиканского собора (1962-1965 гг.), целью которого являлось обновление Римско-католической церкви, заметно активизировался православно-католический диалог. В ходе работы собора был принят ряд документов, в том числе Декрет об экуменизме (*Unitatis Redintegratio*), который, в частности изменил отношение РКЦ к православию. В данном документе представителей отделённых Церквей называют «братьями», подчёркивается, что отделённые от РКЦ Церкви «облечены значением и весом в тайне спасения». Католикам разрешается участвовать в совместном молении о «единстве» с «отделёнными братьями»[2]. Признание спасительности таинств и апостольской преемственности Православных Церквей способствовало развитию диалога между православным и католическим мирами.

Эпохальным событием, оказавшим влияние на развитие диалога между православными и католиками, стала отмена взаимных анафем 1054 г. В октябре 1965 г. в ответ на переданное ранее пожелание Константинопольского патриарха Афиногора об исправлении ошибок Ватикан предложил создать совместную комиссию для рассмотрения проектов, подготовленных обеими сторонами, и выработке на их основе общего проекта отмены отлучений. Обсуждение документа в комиссии состоялось 22-23 ноября 1965 г., после чего

окончательный текст был передан на утверждение обеим Церквям. 7 декабря 1965 г. состоялась отмена взаимных отлучений 1054 г. В совместном заявлении выражалось сожаление «об оскорбительных словах, необоснованных обвинениях и достойных осуждения действиях», взаимных анафемах, приведших к полному разрыву церковного общения [3]. Отмена взаимных отлучений открыла принципиально новые возможности для развития отношений между католическим и православным мирами, способствовала дальнейшему развитию православно-католического диалога. Следующим импульсом, придавшим ускорение развитию диалога, явились извинения Папы Иоанна-Павла II перед православными за крестовые походы, совершённые против православных христиан.

Одно из ведущих мест в современном диалоге между различными христианскими направлениями занимает диалог Русской Православной Церкви с Римско-католической церковью. На современное состояние диалога и его последующее развитие в первую очередь определяющее влияние оказывают отличия между РПЦ и РКЦ в догматическом отношении, поскольку для любого религиозного объединения характерно трепетное отношение к догматам. Несмотря на наличие общей основы христианского вероучения, сформировавшейся на первоначальном этапе развития христианства, по мере его эволюции в католицизме и православии проявились определённые догматические различия, которые свидетельствуют о том, что единство в буквальном смысле между католиками и православными отсутствует. Догматические различия серьёзно осложняли отношения между христианскими церквями в различные исторические периоды. Особое место занимают разногласия между православием и католицизмом по вопросу об исхождении Святого Духа. Согласно католическому учению, Святой Дух исходит не только от Отца, как в православии, но и от Сына. Отсутствие согласия оказалось догматической причиной Великого раскола 1054 г., определившего характер взаимоотношения конфессий на долгие столетия. Не могут православные церкви согласиться и с догматами о верховенстве Папы Римского в христианской церкви и его непогрешимости, принятых на Первом Ватиканском Соборе в XIX столетии с целью укрепления авторитета главы Римско-католической церкви, в котором безошибочность Папы в вопросах вероучения объясняется тем, что он является преемником апостола Петра [4].

Отношения Русской Православной церкви и Римско-Католической церкви на протяжении многих лет осложняет проблема униатства. Дискуссии по поводу униатства в рамках диалога между РПЦ и РКЦ ведутся с начала 90-х годов XX столетия по инициативе православных.

Униатство как миссионерский проект РКЦ стал возможным после раскола 1054 года. Великая Схизма открыла возможность для осуществления «миссионерской» деятельности на канонической территории, принадлежащей церквям, обвиняемых в ереси [5]. На развитие отношений между Римско-католической и Русской Православной церквями значительное влияние оказал вопрос об Украинской греко-католической церкви, возникшей в результате

заклучения Брестской унии в 1596 г. В XVIII веке начинается процесс воссоединения униатских общин Украины и Белоруссии с РПЦ. К середине XIX века большая часть униатов была воссоединена с РПЦ [4].

В 1946 году было принято решение о прекращении существования греко-католической церкви как организации, запятнавшей себя сотрудничеством с немецкими нацистами в годы Великой Отечественной войны. В конце 80-х годов XX столетия в СССР заметно снижается уровень антирелигиозной пропаганды, что привело к активизации деятельности различных религиозных организаций, в том числе и прежде запрещённой униатской церкви в Западной Украине, сопровождавшийся негативным отношением к России и ростом национализма, насильственным окатоличиванием населения.

В этот период осуществлялся захват православных храмов несмотря на наличие действующих католических храмов. Были зафиксированы угрозы в адрес православных священников. Последние могли сопровождаться и физическим насилием. Всё это не могло не вызвать озабоченность РПЦ.

В связи с этими событиями делегация Русской Православной церкви, возглавляемая митрополитом Филаретом 25 августа 1989 года вручила Папе Иоанну-Павлу II послание патриарха Пимена с предложением, согласно которому христиане восточного обряда «призывались бы и благославлялись быть чадами РПЦ под окормлением Патриарха Московского и всея Руси, а духовенство, действующее подпольно, объявлялось бы непризнанным».

Патриарх со своей стороны обещал способствовать «благоприятному решению проблем Римско-католической церкви» [6]. Данное предложение не получило поддержки со стороны Святого Престола. Папа Иоанн-Павел II высказал мнение о законности существования униатской церкви на Украине, гарантом которой выступает Рим. Было отмечено, что в результате перестроечных процессов после принятия нового закона о свободе совести проблема католиков восточного обряда «разрешится сама собой» [6].

Дальнейшее развитие тема унии получила во Фрейзинге на встрече, состоявшейся в июне 1990 года. В ходе встречи было достигнуто единство между католиками и православными по вопросу об униатстве: «мы отвергаем его как метод поиска единства потому, что он противоречит общей традиции наших Церквей» [7]. Впоследствии согласие по этому вопросу получило подтверждение в 1993 г. в Баламанде. Было признано, что восстановление общения между православными и католиками не может осуществляться посредством метода униатства, используемого на протяжении столетий РКЦ, результатом которого стало возникновение восточных католических церквей посредством присоединения отдельных православных общин к Римскому Престолу.

В совместном заявлении нашло отражение признание католической церковью ошибочности политики униатства, осуществлявшейся в предшествующие столетия. Католическая церковь «не ставит более своей задачей переход верующих из одной церкви в другую, то есть не направлена теперь на прозелитизм среди православных», поскольку этот метод не только

не помог преодолеть разрыв между церквями, но и способствовал осложнению отношений между ними. В то же время в декларации подчёркивалось, что восточные католические церкви являются не только результатом политики униатства, но и частью католического мира и потому «имеют все права и обязанности», которыми обладают католики. В связи с этим необходимо уважать религиозную свободу верующих, то есть свободу выбора католической или православной церкви без какого-либо давления извне. С целью углубления диалога «необходимо, чтобы эти Церкви как на местном, так и на вселенском уровне включились в диалог любви в духе взаимного уважения»...[7]

Достижение согласия между католиками и православными на официальном уровне по вопросу об унии открывают принципиально новые возможности для развития православно-католического диалога, но не решают всех проблем, возникающих в ходе межхристианского общения, осуществляющегося на различных уровнях, в том числе на уровне взаимодействия отдельных общин. «Камнем преткновения в православно-католическом диалоге по-прежнему остаётся уния»[8]. Православно-католический диалог на современном этапе осложняют как непростые взаимоотношения, сложившиеся между Русской Православной Церковью и УГКЦ, так и разногласия между РПЦ и Святым Престолом в понимании и оценке событий, происходящих на Украине. Особую обеспокоенность у РПЦ вызывает активизация деятельности украинских греко-католиков за пределами Западной Украины на Юге и Востоке страны [9]. Участвуя в гражданском конфликте, греко-католики сблизившись с Украинской Православной церковью Киевского патриархата по оценке патриарха Кирилла «занимают одностороннюю позицию, возбуждают негативные чувства, натравливают одних на других, называя это защитой национальных интересов, захватывают православные храмы и превращаются в идеологическую силу, обслуживающую одну сторону гражданского конфликта»[10].

Современная политика, реализуемая руководством УГКЦ, представляет собой логическое продолжение метода «униатизма», осуществлявшегося в предшествующие столетия [11; 12]. Русская Православная Церковь по-прежнему выступает в качестве основной цели для ожесточённых нападков со стороны греко-католической церкви. Очередным поводом для агрессивных выступлений послужил Всеукраинский Крестный ход мира, любви и молитвы за Украину, состоявшийся в июле 2016 г. В крестном ходе, организованном по инициативе УПЦ Московского патриархата участвовали более 80 тысяч православных, двигавшихся одновременно с Запада и Востока, чтобы соединившись в Киево-Печерской лавры в день крещения Руси молиться о прекращении междоусобной брани, о торжестве мира и межконфессионального согласия на украинской земле. В связи с этим Верховный архиепископ УГКЦ Святослав Шевчук заявил, что Всеукраинский крестный ход является «политической пророссийской акцией» и предупредил, что если от участников молитвенного шествия прозвучат антиукраинские лозунги, «это станет концом

московского патриархата на Украине». Таким образом, уния в лице руководства УГКЦ продолжает демонстрировать враждебность по отношению к православному миру [13].

Позиция РПЦ и РКЦ по поводу греко-католической церкви на Украине не совпадают. Русская Православная Церковь воспринимает действия греко-католиков как существенную помеху, сдерживающую поступательное развитие православно-католического диалога, как ещё один крестовый поход против православного мира. Позиция Римско-Католической церкви по вопросу об униатстве носит двоякий характер. С одной стороны, Святой Престол ссылается на ограниченные возможности своего влияния на УГКЦ, так как она обладает автономией [14]. С другой стороны, оказывается моральная поддержка, так Папа Франциск в связи с 70-летием Львовского собора 1946 года в своём обращении к верующим Украинской греко-католической церкви охарактеризовал этот собор как «псевдособор», решения которого обусловлены политическими реалиями советской эпохи [15].

Вместе с тем, имеющиеся политические разногласия и отсутствие вероучительного единства не исключают необходимости развития практического православно-католического диалога и взаимодействия. Особое значение при этом приобретает развитие диалога между церквями перед одним из вызовов современности, связанным с усилением терроризма. Развитию диалога между РКЦ и РПЦ способствовала встреча Патриарха Кирилла и Папы Римского Франциска, состоявшаяся 12 февраля 2016 года в Гаване.

Встреча на уровне главных иерархов двух церквей определялась логикой межхристианского диалога, развивавшегося на протяжении XX - начала XXI столетий. С одной стороны, подготовка к встрече шла на протяжении длительного времени, осложняясь отсутствием богословского единства и болезненной для обеих церквей темой униатства. С другой стороны, обеспокоенность глав обеих церквей судьбой христианства на Ближнем Востоке, особенно в связи с событиями, связанными с деятельностью ИГИЛ, ускорила подготовку и организацию встречи между ними.

Основная задача провозглашённого «Исламского государства» - вести по приказу Всевышнего джихад против всех неверных, искореняя кафиры. Кроме того, террористами был возрождён институт рабства и работорговли, жертвами которого обычно оказываются в первую очередь иноверцы, среди которых шииты, курды-езиды и представители христианских общин [16].

Проблема дискриминации и гонения последних наиболее остро проявляется на Ближнем Востоке, о чём свидетельствуют следующие данные. В Ираке численность христиан начиная с 2003 года сократилась в 10 раз – с 1,5 миллиона до 150 тысяч. В Сирии с начала вооружённого конфликта численность христианского населения уменьшилась с 2,2 миллиона человек до 1,2 миллиона, то есть на один миллион [17]. За годы конфликтной ситуации на территориях, контролируемых террористами, в результате несоблюдения прав человека, в том числе права на свободу вероисповедания, были уничтожены сотни культовых зданий, в том числе христианских церквей, а члены

христианских и других общин подвергаются насилию, их продают в рабство, обезглавливают, в результате существование этих общин «само их выживание поставлено под вопрос» [18]. Так в сентябре 2013 года были похищены настоятельница монастыря Святой Равноапостольной Фёклы Иконийской в Маалуле Матушка Пелагея и 11 монахинь, которые впоследствии были освобождены усилиями правительственных войск в апреле 2014 г. До сих пор неизвестна судьба похищенного митрополита Алеппского Павла (Антиохийская Православная церковь), а также судьба митрополита Сиро-Яковитской Ортодоксальной церкви Григория-Иоанна-Ибрагима.

История Ближнего Востока неотделима от истории христианства, которое возникло и существует в этом регионе более 2000 лет. Так христианство на территории современной Сирии, проделав долгий путь, представлено целым рядом христианских церквей. Особое место среди них занимает Антиохийский Православный патриархат, а также две древневосточные церкви в лице Сирийской Православной церкви (дохалкидонская Сиро-Яковитская церковь) и Армянской Апостольской церкви. В разные периоды на основе этих церквей были образованы Мелькитская Католическая церковь, Маронитская Католическая церковь, Сирийская Католическая церковь, а также Армянская Католическая церковь, находящиеся в юрисдикции Папы Римского.

Конфликтная ситуация в Ираке и Сирии остро поставила вопрос о сохранении и выживании христианских общин на Ближнем Востоке, ускорила поиск форм межконфессионального взаимодействия. В совместном заявлении Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла вопрос дискриминации и вытеснения христиан с Ближнего Востока занял важнейшее место наряду с вопросами брака, эвтаназии, ситуации на Украине, отношений между двумя церквями. Папа Франциск и Патриарх Кирилл отметили, что несмотря на имеющиеся догматические разногласия, католикам и православным необходимо объединяться для совместного ответа на вызовы современного мира и призвали мировое сообщество сплотиться для борьбы с ИГИЛ и проявлениями терроризма во имя гражданского мира, для того, чтобы не допустить выдавливания христиан «из той земли, где началось распространение нашей веры и где они жили с апостольских времён вместе с другими религиозными общинами» [19].

Таким образом, современный диалог Римско-Католической и Русской Православной церквей не исчерпывается исключительно богословским диалогом. Обе церкви сходятся на том, что несмотря на наличие догматических различий, существуют и развиваются межконфессиональные взаимоотношения, разворачивающиеся в том числе и в политической сфере, что связано с современными вызовами и угрозами миру, с необходимостью противостоять им, отстаивая при этом традиционные христианские и общечеловеческие ценности [20].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Кукарцева М.А., Колосова И.В.* Религия и границы светского общества. № 3, 2014//Полития. С.126-133.

2. Декрет об экуменизме Второго Ватиканского Собора (текст). Режим доступа: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/128/page05.htm>
3. *Филонов В.А.* Начало православно-католического диалога и участие в нём Русской Православной церкви. // *Власть*, № 9, 2013, с.114-116.
4. *Колосова И.В.* Из истории взаимоотношений Русской Православной и Римско-католической церквей // *Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир*, № 4, 2016, с.201-219.
5. Митрополит Волоколамский Иларион. Православно-католические отношения на современном этапе. Лекция перед учащимися Московской духовной академии и семинарии. 01.11.2010.
Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1319482.html>
6. *Королёва Л.А., Королёв А.А., Мику Н.В., Мусеев И.С.* Взаимоотношения Русской Православной и Римско-католической церквей в 1980-1990 годы по вопросу униатской церкви.
7. Униатство, как способ объединения в прошлом и поиски полного единства в настоящем. Баламан, 1993.
Режим доступа: <http://www.agnuz.info/app/webroot/library/6/515/page01.htm>
8. Митрополит Волоколамский Иларион: Камнем преткновения в православно-католическом диалоге по-прежнему остаётся уния. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4394818.html>
9. *Сидорова Н.П.* Такая родная чужая Украина // *Дипломатическая служба*. 2010. № 3. С. 48-55.
10. *Маслакова-Клауберг Н.И.* Православие и католичество: межконфессиональный диалог в XXI веке. *Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир*, № 4, 2015. С.139-155.
11. *Сидорова Н.П.* Российско-украинские отношения // *Научно-аналитический журнал Обозреватель - Observer*. 2001. № 1. С. 41.
12. *Сидорова Н.П.* Россия - Украина: тернистый путь к гармонизации отношений // Москва, 2000.
13. Заявление Службы коммуникации Отдела внешних церковных связей от 01 августа 2016 г. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4579014.html>
14. Митрополит Волоколамский Иларион: «Уния была и остается спецпроектом Римско-Католической Церкви, направленным на обращение православных в католичество» / *Интервью / Патриархия.ru*
15. Митрополит Волоколамский Иларион: «Камнем преткновения в православно-католическом диалоге по-прежнему остаётся уния» / *Интервью / Патриархия.ru*
16. *Федорченко А.В., Крылов А.В.* Феномен «Исламского государства» // *Вестн.МГИМО Ун-та*, № 2(41), 2015. С.174-183.
17. *Серебрич А.А.* Судьбы мирового христианства: обзор конференции «Гонения христиан в современном мире: геополитический аспект» // *Проблемы национальной стратегии*, № 3(36), 2016.С.250-256.
18. Совместное заявлении 65 государств «В поддержку прав человека христиан и других общин, в особенности на Ближнем Востоке», сделанное по инициативе России, Ватикана и Ливана на 28-й сессии Совета ООН по правам человека, Женева, 13 марта 2015 года. Режим_доступа:http://www.mid.ru/foreign_policy/humanitarian_cooperation/-/asset_publisher/bB3NYd16mBFC/content/id/1092273/pop_up?_101_INSTANCE_bB3NYd16mBFC_viewMode=print&_101_INSTANCE_bB3NYd16mBFC_qrIndex=0
19. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла от 13 февраля 2016 г. Режим доступа: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074>
20. *Колосова И.В.* Межкультурный диалог в эпоху глобализации, роль ЮНЕСКО и других многосторонних структур // *Дипломатическая служба*, № 3, 2010.С.45-47.

21.Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.. М, "Издательство Прометей" 1997.

КОСМИЧЕСКАЯ ЛИТУРГИЯ – ОБЩАЯ МИССИЯ ХРИСТИАН

С.С.Хоружий

*Доктор физико-математических наук,
академик РАН, почетный профессор
ЮНЕСКО, директор Института
Синергийной Антропологии*

I. В разгар Второй мировой войны, в 1941 г., в центре сражающейся и бедствующей Европы вышла в свет книга католического богослова Урса фон Бальтазара под названием «Космическая литургия». Книга была посвящена творчеству великого православного мыслителя св. Максима Исповедника, бывшего тогда почти забытой и малоизвестной фигурой для европейской науки, и проводила новый взгляд на это творчество. Как показывал Бальтазар, согласно преп. Максиму, существование тварного мира по смыслу следует понимать как огромное литургическое действие, совершающееся во всей Вселенной и силой Божественных энергий через посредство человека возвращающее Вселенную к соединению с Богом. Так в современную христианскую мысль с помощью католического ученого вошла – или скорее вернулась – древняя православная идея космической литургии.

Яркая книга Бальтазара послужила началом поворота в исследованиях святоотеческого Предания на Западе, в патрологической науке, а затем и в развитии католического богословия в целом. Стало ясно, что у православного мыслителя представлен грандиозный «космический проект христианства», осуществление которого составляет предназначение и задание всего христианского человечества. Был привлечен большой интерес к творчеству преподобного Максима, который породил небывалый рост посвященных ему исследований, «ренессанс Максима». Постепенно этот интерес расширялся. Богословам, а также и более широким христианским кругам Запада начинал открываться мир православных Отцов Церкви, и они убеждались, что это – мир глубокой духовности, где современные христиане могут многое почерпнуть. Сюда присоединялся и рост интереса к русскому богословию Серебряного Века, к творчеству Булгакова, Бердяева, Флоренского, Вл.Лосского, которое приобретало на Западе известность благодаря усилиям русской церковной и академической диаспоры.

Этот процесс переоценки православного богословия и духовности стал важной частью того большого обновления католической традиции, которое принес Второй Ватиканский Собор. Как писал католический богослов Базилио Петра, в трудах Собора достигло кульминации «открытие православия» для католического сознания, которое было подготовлено возросшим интересом к греческим Отцам Церкви и включало в себя, по его словам, своего рода «ориентализацию» католического богословия, вхождение в него целого ряда православных идей, представлений, установок. В католичестве возникало намного лучшее понимание духовной специфики православия. Важным

элементом его служило осознание особой роли аскезы, которая в православии выступает, в первую очередь, в форме исихазма, школы живого опыта соединения со Христом. Исихастская практика признана ядром и стержнем православной духовности, личная приобщенность к ее опыту рассматривается как необходимый критерий достоверности богословского знания, и в целом духовная традиция православия представляется как единство и синтез богословия, стоящего на святоотеческих основаниях, и аскезы, базирующейся на практике исихазма. Такое двуединство богословия и аскезы впервые в полной мере представлено в трудах опять-таки преп. Максима Исповедника. Наряду с идеей космической литургии, это – один из самых значительных плодов его творчества. На базе этого двуединства постепенно складывается цельный Восточно-христианский дискурс, православный образ и способ постижения реальности.

Католическая духовность, какой она исторически сложилась на латинской и схоластической основе, носит иной характер. Идея космической литургии не была ей чужда, близко к этой идее подходит культура готики. Готический собор, место совершения литургии, мыслился одновременно как образ-символ христианского космоса. Современный философ (А.В.Ахутин) пишет: «Космос, понятый как собор и литургия,... представлен любым готическим собором. Данте дает художественный образ космической литургии». Однако важно то, что в католичестве богословская традиция и аскетическая традиция развивались раздельно. Это сочеталось и с другими различиями Восточного и Западного христианства, имевшими место во всех областях церковной жизни – в догматике и вероучении, в литургике и обрядности, в навыках благочестия. Сложились два существенно различных типа религиозности, и как известно, исторические обстоятельства рождали длительные периоды конфронтации между ними. Но тем не менее, вопреки старым тенденциям непримиримого разъединения, в минувшем столетии намечается заметное улучшение атмосферы межконфессиональных отношений. Описанные события и процессы в богословской сфере оказывают свое влияние на эти отношения, и постепенно над конфронтацией начинает преобладать диалог. Как мы видели, знакомство Запада с православной идеей космической литургии сыграло немалую зачинательную роль в углублении взаимопонимания двух духовных миров. В дальнейшем, в сложных, многогранных процессах межцерковного взаимодействия и богословского развития эта идея осталась несколько в стороне, однако в то же время исподволь созревало ее новое современное понимание. Сегодня, как мы сейчас убедимся, приходит пора выдвинуть ее снова на первый план. В современном мире, когда человек развивает все более активные отношения с космосом, космическая литургия может и должна послужить объединяющим началом для христиан, общим полем христианского действия.

II. Опишем, какой предстает древняя идея космической литургии для христианства в Третьем тысячелетии. Для этого сначала необходимо раскрыть

само богословское существо идеи, неизменное со временем. Цель христианской жизни – соединение со Христом, и в православном богословии оно рассматривается как совершенное соединение всех энергий человеческого существа с Божественными энергиями. При таком соединении Божественные энергии совершают всецелое преобразование человеческого существа, изменяя сам способ его бытия и претворяя это бытие в бытие Божественное, что передается понятием *обожения* (греч. *theosis*). По самой сути своей, обожение онтологично: это – преображение или, как говорят православные Отцы, «превосхождение естества», которое относится не только к индивидуальному человеку, но ко всему миру тварного бытия, охватывает весь Универсум. Таким образом, тварный мир должен восходить к соединению с Богом; но ведь при этом, прямую связь, «завет» с Богом имеет лишь человек! Отсюда следует, что достижение преображения и обожения мира может совершаться лишь с помощью некоторых усилий и действий человека в мире. И здесь мы уже на подступах к идее космической литургии: мы видим, что в своем восхождении к обожению, человек должен вовлекать в это восхождение и окружающий мир, Космос. Иными словами, обожение имеет космическое измерение, и действия человека в этом измерении – это его космическая миссия, составляющая необходимую часть его христианской жизни.

Рассмотрим ближе космическую миссию человека. Преображение человеческого существа получает продолжение и завершение в преображении мира. Преображение человека, как равно учат богословие и аскетическая практика, не может совершаться ни собственными его энергиями, ни природными силами, но только благодатью Бога, то есть Божественными энергиями; и равным образом, лишь Божественными энергиями может совершаться преображение мира. Однако стяжание Божественных энергий, достижение встречи с ними возможно только для человека, и поэтому преображение мира может совершаться только через посредство человека: он должен стяжать Божественные энергии и, действуя в мире, передавать их в мир. И из этого описания уже ясно выступает параллель космической миссии христианского человека с миссией священника, совершающего литургию. При совершении литургии священник силою харизмы, полученной им в таинстве рукоположения, выполняет священнодействия, в которых дары благодати Бога передаются сообществу верующих; тогда как в преображении мира человек должен выполнять действия, в которых преображающие Божественные энергии передаются миру. Как видим, здесь налицо не внешне-формальная параллель, но близость и подобие по существу: действия человека, которые составляют космическое измерение обожения, подобны действиям священника в таинстве литургии. Соответственно, само это измерение – необходимое космическое продолжение и завершение обожения человека – может рассматриваться как своего рода *космическая литургия*. (Но есть и различие с таинством литургии: в космической литургии существа и вещи мира, в отличие от человека в храмовой литургии, не приобщаются Телу и Крови Христа. Поэтому для человека, совершающего ее, не требуется иерейского рукоположения, и

космическая литургия не входит в круг таинств Церкви. В этом различии проявляется христианский антропоцентризм: во всем тварном мире лишь человек есть «сущее евхаристическое».)

Далее следует переходить к нашей действительности, к тому, каким образом космический проект христианства осуществляется в современном мире. Нам нужно обозреть поле деятельности современного человека, дабы определить, какие стороны этой деятельности, какие развиваемые им практики входят или могут войти в русло космической литургии. Христианское преображение мира человек может начинать лишь с себя самого. Чтобы передавать в мир Божественные энергии, человек должен сначала сам стяжать их. Этой цели посвящается аскетическая практика православного исихазма, в которой человек последовательно преобразует себя, достигая сначала встречи с Божественными энергиями, *синергии*, и затем продвигаясь ко все большему и большему соединению с ними. Путем исихастской аскезы человек обретает приобщение к Божественным энергиям и далее может выступать совершителем космической литургии в окружающем мире.

Нетрудно увидеть, что во всем многообразии практик действия человека в мире к задачам космической литургии наиболее близки те практики, которые служат установлению и поддержанию экологической гармонии. В самом деле, преобразование тварного мира, соответствующее космической литургии, восхождению мира к соединению с Богом, издавна мыслится в Православии как переход или перевод всего существования и устройства мира в некоторый иной способ устройства, который отличается совершенным ладом, согласием и гармонией. В представлениях о таком гармоническом способе устройства ориентиром для христианского сознания всегда служила библейская мифологема блаженного состояния мира до грехопадения Адама. Изменяя тварное бытие в направлении к подобному состоянию, человек в космической литургии раскрывает бытийные потенции вещей и живых существ, выявляет их сокровенную истинную природу и дает ей актуализоваться, исполниться. Если же практики человека в мире раскрывают собственную и истинную природу вещей, то эти практики тем самым сохраняют окружающую среду, в них достигается равновесие и гармония между природой и человеком. Иными словами, *космическая литургия – это христианская парадигма экологической гармонии.*

Но сразу надо сказать, что экологические практики, участвующие в космической литургии, должны иметь глубокие отличия от обычных, научно-технических практик охраны окружающей среды. Для христианского сознания, наш мир не только тварный, но и падший. Секулярная экология не признает этого фундаментального свойства, однако его учет не может отсутствовать в христианской экологии, в практиках космической литургии. Они вырастают из практик аскезы, в тесной связи с ними, и лежат в русле аскетической исихастской духовности. Божественные энергии, которые несет в мир космическая литургия, это не безличные космические и физические энергии, но энергии любви Христовой. Поэтому христианское отношение к окружающей

среде – всецело этицизированное отношение, оно основывается на любви и проникнуто умилением перед зернами доброго и прекрасного в тварном падшем мире, которые пробиваются всюду, однако хрупки, слабы и нуждаются в поддержке, в защите. Этот специфический характер православного экологизма ярко и сильно выражает один знаменитый исихастский текст, который был раньше общеизвестен и очень любим в России. Это – *Слово 48* преп. Исаака Сирина, где одно из главных понятий аскетической этики, чистота сердца, толкуется именно экологически: как «сердце, милующее всякую тварную природу», как умиление, сочувствие, жалость «о всем творении, о человеках, о птицах, о животных, о демонах... а также и о естестве пресмыкающихся».

В итоге, парадигма космической литургии несет в себе цельную экологическую этику, а также и свой образ экологической гармонии, отличный от обычных секулярных концепций экологического равновесия и связанный с христианскими заданиями исцеления падшего состояния мира. Что самое существенное, она содержит и определенную экологическую стратегию: как я показывал в своих работах, принципы космической литургии диктуют определенные установки по отношению к современной техногенной цивилизации, а также позволяют наметить пути преодоления экологического кризиса. Все это обеспечивается за счет ее неразрывной связи с аскезой.

Сказанное уже нами об этой связи можно дополнить. Экология и аскеза – два явления, которые близки и родственны по смыслу. Аскеза может рассматриваться как экология души, экология внутреннего мира, тогда как экология, в свою очередь, может рассматриваться как своего рода аскеза – стратегия воздержания, равновесия, гармонии – по отношению к природе и окружающей среде. И отсюда следует, что принцип космической литургии несет в себе идею экологии нового типа: интегральной и онтологической экологии, в которой соединяются воедино обычная экология окружающей среды и экология внутреннего мира человека, то есть аскеза. Эта интегральная и глобальная экология естественно соотносится со стержневой религиозной идеей *спасения*. Христианская аскеза раскрывается здесь в своем расширенном назначении: как практика, в которой человек стремится осуществить не только собственное спасение (обожение), но вовлекает всю совокупную тварь в икономию спасения как в космическое действие. Об этом говорит прямо уже сам Новый Завет: «Вся тварь совокупно стонает и мучится доньше... тварь с надеждою ожидает откровения сынов Божиих... тварь освобождена будет от рабства тлению» (Рим 8,22,19,21). Здесь перед нами жизненный нерв религии спасения как таковой: установка и долг человека по отношению к миру, ко всему живому – это вовлечение всего живого в единое мировое действие спасения. В этом и состоит космический проект христианства, который раскрывается как космическая литургия. Конкретные задачи проекта в наши дни расширяются: практики человека захватывают все новые пространства, становятся не только планетарными, но и подлинно космическими, а также выходят в виртуальную реальность – и эти новейшие виды практик также

необходимо осмыслить с позиций космической литургии и включить в ее орбиту.

Через посредство аскетической традиции тема космической литургии органично, прочно вошла в русскую духовность, в народную ментальность, в культуру, литературу. Ее богатые отражения мы видим в русской иконе, где многие традиционные типы варьируют «космические» мотивы преображения тварного мира и собирания всего творения «под главою» Христа – можно напомнить тут иконы Софии Премудрости Божией, икону Пятидесятницы «Царь-космос», многие Богородичные иконы, такие как «О Тебе радуется всякая тварь». В русской классической литературе эта тема заняла важное место у Достоевского, найдя глубокое выражение в «Братьях Карамазовых», в образах Алеши, старца Зосимы, его брата Маркела. Однако всего активней она развивалась в русской религиозной философии. Хотя идея космической литургии здесь и не формулировалась в явном виде, но на поверку почти у всех виднейших мыслителей Серебряного Века – Бердяева, Булгакова, Флоренского, Карсавина и др. – можно найти свой оригинальный подход к этой идее. Особенно близка к ней мысль авторов, исходивших, вслед за Вл. Соловьевым, из теологемы Софии Премудрости Божией (Булгаков, Флоренский, Е. Трубецкой). Хотя эта «русская софиология» обнаруживает отклонения от христианской догматики, но, утверждая принципиальную важность космических измерений христианства, она, несомненно, входит в русло поисков адекватных современных форм космической литургии.

III. Как мы подчеркивали, в современной христианской мысли идея космической литургии составляет часть общей почвы, часть поля встречи и сотрудничества католичества и православия. Но не только идея! По самому существу, практическое совершение, служение космической литургии, в котором христианство выступает в своих планетарных и космических измерениях, есть общая миссия всех христиан. В силу этого, необходимую предпосылку и необходимые подступы для развития практик космической литургии составляет развитие совместного сотрудничества христиан и, в первую очередь, сотрудничества двух наибольших христианских сообществ планеты – Римской Католической Церкви и Русской Православной Церкви. В связи с недавно прошедшей Встречей на Кубе – первой в истории встречей Глав этих сообществ, мы в заключение рассмотрим некоторые вехи деятельности двух Церквей и их взаимного сотрудничества, которые имеют значение для их общей миссии космической литургии.

Обе Церкви уже давно придают первостепенную важность экологической проблеме, и обе дают ей глубоко христианское освещение, вскрывая и подчеркивая духовные и антропологические корни тревожной экологической ситуации планеты. Еще в самом начале Третьего тысячелетия Русская Церковь посвящает этой проблеме специальный раздел в своем программном документе «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви». Давая конструктивный анализ растущего экологического кризиса, намечая пути и

меры его преодоления, этот раздел представляет и богословскую постановку экологической проблемы. Здесь можно увидеть прямую связь с принципами космической литургии. Документ свидетельствует: «С христианской точки зрения природа есть не вместилище ресурсов... но дом, где человек является не хозяином, а домоправителем, а также храм, где он – священник, служащий... Творцу». Звучит здесь и идея интегральной экологии, необходимой связи экологии и аскезы; и важно, что весь раздел завершает ссылка на преп. Максима, автора идеи космической литургии: «Антропогенная основа экологических проблем показывает, что мы изменяем окружающий мир в соответствии со своим внутренним миром, а потому преобразование природы должно начинаться с преобразования души. По мысли преподобного Максима Исповедника, человек может превратить в рай всю землю только тогда, когда он будет носить рай в себе самом».

В Католической Церкви экологическая проблема находилась в фокусе внимания для каждого из последних понтификатов; начиная с Иоанна XXIII, все папы отводили ей место в своих энцикликах и апостольских посланиях. Но деятельность Папы Франциска отличается особенной обращенностью к экологии. Эта экологическая направленность его служения обозначилась с самого начала, когда он принял имя св. Франциска Ассизского, имевшего дар великой любви и братства ко всему творению и признанного святым покровителем экологии. Одна из первых же его энциклик, “Laudato si” (2015), основательно и всесторонне развертывает христианскую экологическую позицию в современном мире. Названная по заглавию гимна св. Франциска, энциклика в своем начале описывает принципы его духовности. И нельзя не заметить близкой переключки, близкой тональности в отношении к твари св. Франциска Ассизского и св. Исаака Сирина; по праву можно сказать, что в гимнах св. Франциска, в его проповеди звучит тот же мотив «сердца милующего». Уже самой своей личностью и жизнью св. Франциск воплощает и символизирует единство экологии и христианской аскезы, и энциклика Папы Франциска полагает это единство в основу всей экологической концепции. Этой концепции Папа дает то же название «интегральной экологии», которое естественно возникало у православных авторов (в частности, и в моих работах). Его энциклика – цельный очерк христианской интегральной экологии, которая равно должна охватывать окружающую среду, человека и социально-экономическую сферу. Новым и важным моментом здесь является особый акцент на социальной справедливости, на положении бедных: «Подлинно экологический подход... должен дополнять дискуссии об окружающей среде справедливостью, чтобы слышать как *стенание земли*, так и *стенание бедных*» (п.49). И что столь же важно, финал энциклики, как и финал экологического раздела российского документа, подводит к космической литургии: «Человек призван привести все творения обратно к их Творцу... Соединенный с воплотившимся Сыном, присутствующим в Евхаристии, весь космос воздает благодарение Богу» (пп. 83, 236).

Вновь повторим: космическая литургия – миссия и назначение всех христиан, и ее служение требует их сотрудничества, имеет его своею необходимой предпосылкой. Поэтому в заключение мы окинем взглядом главные вехи, что были достигнуты в новейший период на пути сотрудничества Римско-Католической Церкви и Русской Православной Церкви. Можно считать, что началом нового плодотворного этапа в сотрудничестве двух Церквей, «перезагрузки», как говорят сегодня, послужил совместный конгресс «Дать душу Европе» (Вена, 2006 г.). Главой делегации Русской Церкви на конгрессе был митрополит Смоленский, ныне Святейший Патриарх Кирилл. Конгресс принял Послание, где говорилось: «Православная и католическая традиции принадлежат к одной европейской цивилизации... Европейские страны нуждаются в укреплении сферы нравственного воспитания, поскольку именно ее отсутствие или малоразвитость приводит к бедственным последствиям – росту разного рода экстремизма, падению рождаемости, загрязнению окружающей среды, насилию, унижению человеческого достоинства». В докладе митрополита Илариона (Алфеева) предлагалось развивать координацию и выработку общих позиций двух Церквей в таких проблемах как «социальные и этические вопросы... проблемы биоэтики и биотехнологий», а также утверждалась необходимость «расширения сотрудничества ... в тех многих областях, по которым мы никогда не переставали пребывать в единомыслии».

Как участник, я могу засвидетельствовать дружественный дух и высокую духовную энергию Венской встречи. Встреча принесла благие плоды. В ближайшие годы был осуществлен целый ряд важных совместных проектов в церковной, академической и культурной сфере. Из них я упомяну лишь один, в котором мне также довелось участвовать: выпуск фундаментального издания «Богословская антропология. Русско-православный / римско-католический словарь. На русском и немецком языках» (2013). Это – уникальный проект, итог длительных совместных трудов, где каждое из важнейших понятий христианской антропологии описано в двойной перспективе, с позиций как православного, так и католического богословия. Появление издания весьма содействовало и продолжает содействовать взаимному выяснению и сближению богословских позиций.

Но, вне сомнения, крупнейшей вехой сотрудничества и диалога двух Церквей явилась встреча их Глав, Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Московского Кирилла, состоявшаяся 12 февраля на Кубе. Это – первое событие такого уровня за всю историю отношений Римско-Католической и Русской Церквей, и оно, безусловно, открывает новые перспективы для их согласного христианского действия в современном мире. Совместное Заявление Глав Церквей уже в начале своем утверждает «необходимость совместных трудов католиков и православных» (п.3) и в конце вновь подчеркивает, что «католики и православные призваны братски соработничать... вместе нести свидетельство Духа истины» (п.28). Здесь указываются самые актуальные и насущные направления совместных действий,

и их круг показывает, что общая линия обеих христианских Церквей – это проведение принципов интегральной экологии, единой экологии окружающей среды, социально-экономической сферы и человека. Как мы видели, эта интегральная экология естественно и органично включается в русло космической литургии. И мы заключаем отсюда, что Встреча на Кубе, подтвердив верность православия и католичества космической миссии христиан, создает новые стимулы и возможности для исполнения этой миссии.

ЧАСТЬ III. РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

ПРАВОСЛАВНАЯ ПАРАДИГМА РОССИЙСКОЙ ГОСУДАРСТВЕННОСТИ

А.В. Гребенюк

кандидат исторических наук, доцент кафедры всемирной и отечественной истории МГИМО (У) МИД России;

И.В. Колосова

кандидат исторических наук, доцент кафедры политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России;

А.В. Скиженок

редактор сайта аналитического центра Свт.Василия Великого

Хотели бы уделить внимание теме церковно-государственного диалога в российской истории. Формирование российской государственности в отечественной историографии обычно тесно увязывается с масштабными реформами Петра I, хотя все авторы, так или иначе, немногословно признают, что первые камни в фундамент абсолютизма заложил его отец - царь Алексей Михайлович Тишайший. И только М.П. Погодин отметил, что «реформа началась в России задолго до Петра, чего никак не хотят понять многие противники Петра, сваливая на него всю вину за преобразования. Реформа началась с церкви, в лице патриарха Никона» [1]. Реформаторская деятельность патриарха Никона имеет давнюю предысторию, поскольку он завершил создание структуры Русской Православной Церкви как системообразующей основы государственных институтов Российской империи.

Крещение Руси многократно, всесторонне и тщательно исследовано многими видными учеными и богословами. В нашу задачу входит частная проблема – рассмотреть мировоззренческий аспект этого всемирно-исторического явления применительно к становлению ее государственных институтов.

Великая Киевская княгиня Ольга, принимая решение «обратиться в истинную христианскую веру», оповестила в 955 году о своем намерении и римского папу Иоанна XIII, и византийского императора Константина VII Багрянородного. В Константинополе через полтора года «девятого сентября, в среду состоялся прием ...по случаю прибытия старшей правительницы (ἀρχοντέσσα) Руси Ольги. Она вошла со своими родственницами-княжнами и

избранными высокородными прислужницами, причем она шла впереди всех других женщин, а они в порядке [чинов] следовали вослед одна за другою. ...Когда царь воссел с [супругой] Августой и своими порфиноносными детьми, княгиня была приглашена из триклина кенургия (кенургий — дворцовое здание с одноименным триклинием (залом), входившее в комплекс Большого дворца в Константинополе — примеч. ред.). и, сев по приглашению царя, высказала ему то, что желала» [2]. Согласно другим аутентичным источникам Ольгу крестил Вселенский патриарх Феофилакт, а ее крестным отцом стал сам император Константин. Он не пишет о крещении Ольги, во-первых, потому, что считает, что славяне были обращены в православие еще при Василии I Македоняnine. «И народ русов, воинственный и безбожный, посредством щедрых раздач золота, серебра и шелковых одежд, он [Василий I] привлек к переговорам и, заключив с ними мирный договор, убедил [их] сделаться участниками спасительного крещения и расположил принять архиепископа, получившего рукоположение от патриарха Игнатия» [3].

Император был убежден, что Ольга приехала в Царьград, будучи «оглашенной», то есть знакомой с основами православной литургии, что осуществили, скорее всего, моравские священники в Киеве. Церковные правила не обязывали «оглашенного» к немедленному крещению. Христиане в древности вообще «очень поздно принимали Святое крещение — отчасти по смирению, отчасти в том соображении, что, окрестившись незадолго перед кончиною, получают в крещении прощение всех грехов своих» [4]. Представляется, что княгиня приобщилась к великим истинам гуманистического вероучения после страшных языческих «древлянских казней». Ее демонстративное крещение в столице мировой империи должно было поддержать ее новый статус Великой княгини огромного государства, а не скорбящей мстительной вдовы. Во-вторых, Константин говорит о том, что Ольга посетила Константинополь вторично, хотя в русских летописях этот факт никак не отражен.

Великая княгиня получила христианское имя Елена, но византийские историографы по-прежнему величали ее Ольгой, что было общепринятой практикой при крещении «варварских» монархов, ибо далеко не все их подданные стали христианами, да и в древности, где бы то ни было, перемена имени означала потерю связи с родом, племенем или всем этносом. «И жена некогда отправившегося в плавание против ромеев русского архонта, по имени Эльга (Ελγα), когда умер её муж, прибыла в Константинополь. Крещеная и открыто сделавшая выбор в пользу истинной веры, она, удостоившись великой чести по этому выбору, вернулась домой» [5].

Это событие имело огромный международный резонанс, поскольку территориальные владения монарха, принявшего православие в Константинополе, попадали под патронат Византийской империи, которая всеми средствами, в том числе вооруженными силами, обеспечивала их суверенитет. Императорский титул «дочери», как показывают современные

исследования, ставил Русь в самый высокий ранг дипломатической иерархии государств [6].

В период проводимых Ольгой внутривосточных реформ при неизбежной трансформации структуры центральной власти, когда возрастала опасность внешнего вторжения, это был мудрый и своевременный дипломатический шаг. В 960 году крестился по католическому обряду польский князь Мешко I, в 974 году - датский король Гарольд Блотанд, в 976 году - норвежский конунг, а с 995 года - король Олаф Трюгвассон. Их претензиям на безраздельное господство над Прибалтикой была поставлена преграда в лице русско-византийского альянса. Наконец, в 985 году православным христианином стал венгерский герцог Гёза. Новообращенные монархи отныне должны были рассматривать все спорные внешнеполитические вопросы при третьей стороне римских и православных первосвященников. Не исключено, что такую «оборонительную задачу» намеревалась решить княгиня Ольга, пребывая в Византии [7].

Принявшая в 922 году ислам Волжская Булгария приобрела в лице Киевской Руси не только усилившегося военного, но и идейного противника. Авторитет Хазарского каганата, правящие сословия которого исповедовали иудаизм, среди народностей восточной Европы заметно пошатнулся.

Константин Багрянородный ничего не сообщил о высказанных ему «пожеланиях» высокой гостии из Киева. По мнению А. Трофимова, Ольга не смогла склонить императора к соглашению по двум важнейшим вопросам: о династическом браке Святослава с византийской царевной и об условиях восстановления существовавшей при Аскольде митрополии в Киеве [8]. Однако представляется, что Ольга тогда не могла вести речи об установлении междинастических брачных связей, ибо на Руси не существовало принципа майората, да и в византийских правовых нормах он в юридическом отношении был определен в весьма расплывчатых понятиях, допускавших к наследованию престола пасынков и племянников. Константин Багрянородный специально пишет о давнем завете императора Константина I Великого, который запретил «смешанные» браки с варварами: «Если когда-либо народ какой-нибудь из этих неверных и нечестивых северных племен попросит о родстве через брак с василевсом ромеев, т.е. либо дочь его получить в жены, либо выдать свою дочь, василевсу ли в жены или сыну василевса, должно тебе отклонить и эту их неразумную просьбу, говоря такие слова: “Об этом деле также страшное заклятие и нерушимый приказ великого и святого Константина начертаны на священном престоле вселенской церкви христиан святой Софии. Никогда василевс ромеев да не породнится через брак с народом, приверженным к особым и чуждым обычаям, по сравнению с ромейским устройением, особенно же с иноверным и некрещеным. ...А дерзнувший совершить такое должен рассматриваться как нарушитель отеческих заветов и царских повелений, как чуждый сонму христианскому — и предается анафеме» [9].

Существование же митрополии в Киеве времен князя Аскольда относится к области легендарных преданий. Наиболее вероятным является стремление

Великой Киевской княгини заставить императора отказаться от политики постоянного натравливания печенегов на ее земли. Но это в корне противоречило геополитическому вектору Византии. На склоне лет он напутствовал сына: [Знай], что пока василевс ромеев находится в мире с пачинакитами (печенегами – Авт.), ни росы, ни турки не могут нападать на державу ромеев по закону войны, а также не могут требовать у ромеев за мир великих и чрезмерных денег и вещей, опасаясь, что василевс употребит силу этого народа против них, когда они выступят на ромеев» [10].

Представляется, что отказ императора «попридержать» печенегов вынудил Ольгу совершить дипломатический демарш – направить германскому королю посольство с просьбой направить в Киев епископа-католика для создания христианской епархии. Этот шаг Великой княгини преследовал исключительно политические цели. В X-XI столетии Константинополь был не только центром православия, но и духовной столицей всей христианской ойкумены. Рим в это время был его периферией, хотя католические понтифики на Ватиканском холме, опираясь на неграмотных «варварских королей», уже пытались претендовать на доминирующее положение во вселенской «кафолической церкви».

После Никейского собора оформилось новое православное мировоззрение. Человечество стало восприниматься как целостность, созданная Богом. Греческое понятие ойкумена - οἰκουμένη, введенная в оборот логографом Гекатеем Милетским как «земля эллинов», то есть территории, заселённые греческими этносами, изменило содержание и стало трактоваться как человечество, объединенного посредством причастности каждого к общему вселенскому христианскому смыслу бытия.

Эллинистический мир, возникший на руинах античного полиса благодаря Александру Македонскому, сохранил корпоративное мироощущение, когда личная и семейная жизнь человека отодвигалась на задний план. Он знал, что нормальная жизнь возможна только в том случае, если община гарантировала его права при строгом соблюдении общественных, этических и религиозных норм общежития. Ойкумена как пространство, объединённое вокруг вселенских смыслов, отныне воплощается в форме единого государства - Imperium. Христианская Византийская империя уже не воспринималась подданными и окружающими «варварскими» народами частью Вселенной, а виделась Вселенной как таковой. Константинополь был столицей новой ойкумены - мира благочестивого христианского сообщества, преображённого Христом, и целостного в своём экуменическом единстве. Там сохранялись как в Иерусалиме, Александрии и Антиохии древние священные тексты, и велись *христологические* и *тринитарные* богословские дискуссии. В литературе возвышается фигура Дионисия Ареопагита, оставившего первые после Святого Августина Блаженного трактаты «О божественных именах», «О небесной иерархии» и «О церковной иерархии». Папа Григорий Великий приобрел сочинение Дионисия Ареопагита «О небесной иерархии», а французский

король Людовик I Благочестивый считал себя счастливейшим из смертных, когда император Михаил II преподнес ему этот трактат в 824 году в дар.

Для Ватикана вопросы веры и религиозной принадлежности православных народов был всего лишь утилитарным инструментом распространения своего геополитического доминирования над Восточной Европой. Для римской курии тогда это был поистине вопрос политического выживания. Католическое богословие нивелирует значение первородного греха и искупления. В католическом богословии первородный грех – не философская, а юридическая категория и вина человека, согрешившего перед Богом, которую он не может восполнить, так как не имеет в своём распоряжении ничего, что бы ни было создано Богом для него. Вину человека за грех искупает Христос, после чего Католическая церковь, наследующая искупительные заслуги Господа в такой трактовке закона Божьего становится Царством Небесным на земле.

Фактически в этом подходе католическое вероучение совпадает с христианской ересью хилиазма, в соответствии с которой тысячелетнее царство Христа, описанное в XX главе Апокалипсиса, имеет не духовно-символический смысл, а конкретно-исторический и политический подтекст [11]. Хилиасты, неверно интерпретируя учение Святого Августина Блаженного о Граде Божьем, утверждают, что католические христиане призваны построить справедливое теократическое государство, в котором правил бы сам Христос через своих первосвященников, помещенных якобы императором Константином Великим в Риме. Такой взгляд на мироздание, который постулирован самодостаточностью человека на земле, и в том, и в другом случае предполагает идеологический универсализм, в рамках которого цивилизация должна представлять собой некую всеобъемлющую и монолитную общность, или конгломерат унифицированных государств, распространяющую политическую и идеологическую гегемонию на всём протяжении земного шара. Это стремление исходит из самой логики антропоцентрической концепции хилиазма, прижившейся в неявной форме в католицизме. Человек, по определению свободный от первородного греха своей принадлежностью к Римско-католической церкви или по своему существу, распространяет свою власть как власть Бога по всей земле. Идея построения Царства Божьего на земле была изначально осуждена всеми патриархами Православной церкви как ересь. Несмотря на это, подобная чуждая христианскому мировоззрению идея реализуется Римской курией путем непрекращающейся канонической и военно-политической экспансии на суверенные территории, где большинство населения исповедует православие.

Религиозная, мистическая составляющая в католицизме подменяется чувственной экзальтацией и вырождается в схоластические проповеди, сложные и заимствованные из арсенала язычества ритуалы, правила куртуазности и эстетику светского искусства. Богословская мысль выхолащивается и подменяется логикой и рационализаторством. Это был промежуточный итог развития католической литургии на пути к

окончательному принятию первосвященниками Ватикана исходных принципов талмудического иудаизма: ожидания католического императора с мессианской целью увенчать собой могущество земного процветания христианского мира под эгидой Римского папы.

Православная интерпретация учения о Божественном начале, присутствующем в мировой истории *неслиянно и нераздельно* с этим миром, не переступая через свободную волю человека, но и не оставляющее человечество на произвол судьбы, разрушает эту концепцию мировой гегемонии в самом её основании. Даже замкнутая на сравнительно небольшом пространстве независимой полиэтнической Киевской Руси, Православная церковь представляла угрозу для относительно стройной монады – с точки зрения формальной логики - римско-католической конфедерации национальных государств [12].

Императоры Македонской династии не раз убеждали патриархов разорвать отношения с Римской курией во имя сохранения целостности Византии и поддержания добрососедских отношений с соседними православными государствами, которую можно было обеспечить только путем утверждения полной независимости церкви и повышения ее авторитета среди подданных и единоверных народов. Литургия в пределах Ромейской империи, как часто называли Византию, отныне велась только на греческом языке или на диалекте тех этносов, которые тяготели к древнейшей константинопольской патриархии, - латынь исключалась.

Наконец, основанное на римском праве, католическое мировоззрение освящало своим авторитетом абсолютный примат частной собственности над корпоративными формами землевладения, которые обеспечивали жизнеспособность Византийской империи и всех восточных государств на протяжении многих столетий. Сельская община и городские торгово-ремесленные сообщества являлись основой хозяйственной жизни и фундаментом политического устройства и в Киевской Руси и в Российской империи.

Верховным землевладельцем и главой церкви согласно Кодексу Юстиниана являлся император или суверенный православный монарх, который был вправе как наделять подданных земельными наделами и монастырскими угодьями на условиях несения военной, духовной или государственной службы, так и отбирать их в случае нарушения порядка исполнения своих обязанностей. Диакон Агапит полагал, что император получает свою власть непосредственно от Бога. «Хотя телесно император подобен всем иным людям, по власти своей он подобен Богу». Император Лев III провозгласил, что он – император и священник, и требовал от иностранных послов обращаться к себе не иначе как «Ваше Святейшее императорское величество». В Москве фраза Агапита была повторена игуменом Иосифом Волоцким (Саниным) в обращении к князю Ивану III Великому [13].

В Византии в отличие от католических империй и королевств рабовладение никогда не занимало ведущего места. Труд свободных

ремесленников в городах доминировал над принудительным производством, а сами процветающие огромные восточные города, застроенные величественными каменными зданиями, продолжали оставаться крупными экономическими и культурными центрами в отличие от западноевропейских поселений эпохи раннего европейского феодализма, состоявших из убогих деревянных построек, крытых соломой. О храмах и говорить не приходится. Собор Святой Софии, построенный гениальными греческими архитекторами Исидором Милетским и Амфинеом Троянским, воплотил в себе грандиозную и обозримую верующими идею совершенного в своей гармоничности христианского Космоса, увенчанного Богом-Пантократором.

Не случайно русские послы рассказывали князю Владимиру о поездке в Царьград: «Не знали, на небе или на земле мы, ибо нет на земле такого зрелища и красоты такой, и не знаем, как рассказать об этом, знаем только, что пребывает там Бог с людьми, и служба их лучше, чем во всех других странах. Не можем мы забыть красоты той, ибо каждый человек, если вкусит сладкого, не возьмет потом горького, так и мы не можем уже здесь пребывать в язычестве» [14]. Храмовая обрядность в болгарских мечетях и венгерских базиликах их оставила совершенно равнодушными. Тем самым влияние классического православия из Константинополя на социокультурную парадигму Древней Руси являлось, безусловно, прогрессивным процессом. В то время мало кто из коронованных особ и даже высшего духовенства в Западной Европе были грамотными, в Византии - и даже на таких ее окраинах, как Болгария, Сербия и Босния, - правители и епископы были не только «книжниками», но и философами, писателями и поэтами [15].

Производительность и товарность общественно-полезного ремесленного труда в Византии оставалась на самом высоком уровне. Окончательное отделение земледелия от ремесла и торговли толкало массу обедневших колонов в городские ремесленные эргастерии, превращавшиеся в мануфактуры с вольнонаемными работниками. У Византийской империи оказался поистине уникальный шанс миновать феодальный уклад, основанный на натуральном хозяйстве, чтобы успешно вступить в раннюю индустриальную фазу экономического развития. Это предусматривалось и «Кодексом Юстиниана», который всех подданных объявлял лично свободными. В классическом Римском праве сохранялся институт рабства, который в полном объеме отразился в юридических нормах католической Европы. В Западной Европе серваж фактически сохранялся до XVI столетия, а юридически – до Великой Французской революции. Вопреки заветам апостолов и «отцов церкви» рабовладение не осуждала и Римская курия, в отличие от православных иерархов. Немногим от католических понтификов в этом смысле отличались протестантские пресвитеры и пасторы.

В деревнях ведущую роль по-прежнему играло общинное землевладение. Пресловутые «крепостнические отношения» существовали во владениях монастырей для уголовных преступников, которые работали с целью отпущения грехов. На Руси они назывались «отпущенниками». При этом в

Византийской империи развивались товарно-денежные отношения в форме торговли и ростовщичества, банковского дела, а денежное обращение вытесняло натуральную ренту. В Западной Европе тенденция была диаметрально противоположной.

При Македонской династии были приняты законы для дальнейшего укрепления сельской общины: крестьяне получали преимущественное право на возвращение заложенных наделов и выморочных земель своих односельчан. Проданные в результате необходимости уплаты долгов наделы через тридцать лет безвозмездно возвращались бывшим владельцам или их прямым наследникам, в том числе и по женской линии. В новом «Земледельческом законе» справедливо утверждалось, что полученный с заложенных наделов доход за это время компенсировал затраты [16].

Византийская территориальная община не была насильственно разрушена, как на Западе, а, наоборот, существенно окрепла путем совершенствования законодательства. Она превращалась в корпорацию мелких землевладельцев-стратиотов. Те освобождались от всех налогов, кроме поземельного сбора. Община отныне могла нанимать учителей, пастухов и ремесленников-кузнецов за натуральную оплату. Рождался ставший характерным для Византийской империи и широко распространившийся на Руси после реформ княгини Ольги фемный строй. Из зажиточной сельской верхушки стал формироваться и средний командный состав, из стратиотов рекрутировались рядовые воины. Фемная знать складывалась быстро, и в начале VIII века прочно взяла власть в свои руки. Теперь основную роль в экономическом и социальном возвышении играла синекура - военная и государственная службы. Поэтому трудно предполагать, что западноевропейские реалии были привлекательными для киевского боярства и посадского люда.

В 959 году «пришли к королю [Оттону I] послы Елены, королевы русов (*Helenaе reginae Rugorum*), которая крещена в Константинополе, и просили посвятить для сего народа епископа и священников» [17]. В это время Оттон I по просьбе римского папы Иоанна XIII огнем и мечом успешно искоренял противников Ватикана в Ломбардии, и проблемы далекой Руси его мало занимали. С большим опозданием по совету папы он прямо в военном лагере назначил «епископом Русским» Либуция из монастыря святого Альбана в Майнце, но тот скончался от болезни 15 марта 961 года. Наконец, в 962 году немецкие рыцари овладели крепостью Павия, после чего 9 февраля Оттон I короновался железной императорской короной. Он объявил свои владения Священной Римской империей германской нации.

В ее состав были впервые включены северная Италия с Римом и Папской областью и православная Великая Моравия. Оттуда еще при Генрихе I Птицелове с помощью «лукавого перекреста» князя Святопулка начался массовый исход «книжников», который многократно вырос при Оттоне I, поскольку изгоями стали священники, монахи, небогатые рыцари и купцы. Они приходили в Киев, где находился храм Святого Ильи, и судьей над посадом

была княгиня-христианка Ольга. В составе же новообразованной католической Священной Римской империи им была уготована участь безвинных жертв или изгнанников. В Киеве иммигранты значительно пополнили ряды священников, «книжников», толмачей, торговцев и дружинников-отроков. Естественно, их антигерманские настроения и антипапские фобии быстро нашли благодарных последователей среди населения Руси, говорившего и писавшего на том же древнеславянском языке, как и моравские иммигранты [18].

Особенную неприязнь к католическим первосвященникам вызывала широко распространенная легенда о римском папе Иоанне VIII, который поддерживал территориальные притязания германских королей на славянские земли, но в действительности был переодевавшейся по достижении отрочества в мужские одеяния женщиной [19]. Тем более что этот факт был документально отражен в первоисточниках: «В год от Р.Х. 784 был папа Иоанн [VIII] женщиной, и был он тевтонцем, и вследствие этого установлено, что более никто из тевтонцев не может быть папой» [20].

Ведь именно в Великой Моравии начинали свою просветительскую и подвижническую деятельность создатели славянской письменности Кирилл и Мефодий [21]. Она сохранилась там даже после перевода письменности чехов и словаков на латинскую графику. Чтобы урегулировать права православных в католической империи, Киевский князь Ярополк Святославович в 973 году отправил послов с богатыми дарами к императору Оттону I, но безрезультатно [22].

Власть Римского папы в Священной Римской империи отныне значительно ограничивалась: он избирался синклитом по указанию германского императора и до появления неутомимого реформатора Католической церкви Григория VII Гильдельбранда исполнял его волю. Константинопольский патриарх предал папу Иоанна XIII и Оттона I анафеме. В русские земли с большим опозданием был отправлен Адальберт Трирский, которого новоиспеченный император «щедро снабдил всем нужным». Когда летом 962 года Адальберт появился в Киеве, он «не успел ни в чем том, зачем был послан, преуспеть и сразу увидел свои старания напрасными». На обратном пути «некоторые из его спутников были убиты; сам же он, после больших лишений, едва спасся» [23]. Посланец «проклятого императора» иного приема на Руси не заслуживал!

Неудачу миссии Адальберта католическая курия восприняла с тяжелым сердцем. «Хильдесхаймские анналы» свидетельствуют: «К королю Оттону явились послы народа Руси (Rusci) с мольбою, чтобы он послал кого-либо из своих епископов, который открыл бы им путь истины; они уверяли, что хотят отказаться от языческих обычаев и принять христианскую веру. И он [Оттон] согласился на их просьбу и послал к ним епископа Адальберта правой веры. Они же, как показал впоследствии исход дела, во всем солгали» [24].

Амбициям германского императора не суждено было сбыться. Отвоевать византийские владения в Италии ему так и не удалось, Моравию подчинили

своей власти православные венгерские князья, а ультиматум Римского папы Льва IX немедленно вернуть территорию южной Италии и Сицилии в конечном итоге привел в 1054 году к разделению христианской церкви.

Поэтому тезис о том, что отправка посольства к Оттону I была вызвана тем, что княгиня Ольга «искала новых контрагентов в политике и идеологии», выглядит, мягко говоря, необоснованным [25]. Факт культурной близости Руси и Византии отмечали и католические миссионеры: «Во всех обрядах своих они [русы], кажется, предпочитают подражать грекам, чем латинянам, ибо Русское море самым кратким путем приводит в Грецию» [26].

Последний император Македонской династии Константин IX Мономах (1042 - 1054 гг.) считал своей величайшей дипломатической победой замужество младшей дочери Марии. Ее супругом стал князь Переяславльский Всеволод – сын Ярослава Мудрого. Тем самым он предал забвению незыблемый для его порфириносного прашура принцип недопустимости браков с «варварами» и создал опасный для Византии прецедент, когда ее дети и потомки по мужской линии могли претендовать на константинопольский престол. Православная Русь становилась наследницей духовной имперской традиции.

Однако Титмар Мерзебургский в XII столетии все еще сокрушался по поводу неудачи миссии Адальберта: «Был в те времена Адальберт, [муж] славный и заслуженный, который некогда из братии монастыря святого Максимиана в Трире был поставлен епископом и послан проповедником к ругам. Но ожесточенный народ, свирепый видом и неукротимый сердцем, изгнал его из своих пределов, презрев благовествовавшего Евангелие мира» [27].

Князь Святослав из-за противодействия новому вероучению старшей дружины отстранил крещёную мать от власти. Он оставил Ольге право быть судьей в Киеве и разрешил свободно осуществлять православную литургию вместе с боярами-христианами. Не сумев убедить сына в преимуществах православия перед языческими культами, отставленная сыном от власти после возвращения из Царьграда княгиня Ольга с природной женской мудростью решила действовать иначе - путем достойного воспитания внуков. На правах матери, она следила за порядком в обширном гареме Святослава во время его длительных военных походов.

Гарем был обязательным атрибутом великокняжеской власти и символом его могущества. Он пришел из эпохи неолита, когда вождь, во-первых, был должен содержать вдов и дочерей погибших в бою соратников. Мальчики обязательно оставались на попечении всего рода и воспитывались отдельно от матерей после достижения семилетнего возраста. Во-вторых, князь получал жену из каждого зависимого племени. «А наложниц было у него [Владимира] 300 в Вышгороде, 300 в Белгороде и 200 на Берестове, в сельце, которое называют сейчас Берестовое. И был он ненасытен в блуде, приводя к себе и замужних женщин, и растлевая непорочных дев. Был он такой же женолюбец, как и Соломон, ибо говорят, что у Соломона было 700 жен и 300 наложниц».

Наконец, в гареме жили не только его жены, но и иноземные пленницы, вкусившие горькую долю наложниц, вдовы отца и братьев с их малолетними детьми, а также престарелые родственницы правителя. Так в многолюдном гареме князя Владимира Святославовича оказались все жены его брата Ярополка, погибшего в междоусобице, и в их числе безымянная «прекрасная гречанка» из взятых в плен монахинь. Ее в числе военных трофеев привез из Болгарии Святослав, и якобы нарек именем Пелагия сиречь «морская» [28]. Нестор пишет, что «Владимир же стал жить с женою своего брата — гречанкой, и была она беременна, и родился от нее Святополк. От греховного же корня зол плод бывает: во-первых, была его мать монахиней, а во-вторых, Владимир жил с ней не в браке, а как прелюбодей. Потому-то и не любил Святополка отец его (князь Владимир – Авт.), что был он от двух отцов: от Ярополка и от Владимира» [29].

Среди мальчиков, рожденных в гареме, княгиня-мать выбирала тех детей, которые отличались физическим здоровьем, одерживали победы в играх со сверстниками, отличались любознательностью и хорошей памятью. Поскольку по мере взросления с мальчиками могли происходить перемены, обусловленные детскими болезнями, приводившими к необратимым последствиям и даже смерти, то по ее решению и с согласия старших бояр менялся и вероятный претендент. Обычно их было несколько человек. Ольга отобрала для воспитания троих мальчиков – Ярополка, Олега и Владимира. Княжич Владимир был рожден Малушей, которая была ключницей в княжеском тереме в Вышгороде. В то же время летописная традиция называет ее дочерью Малка Любечанина и свояченицей боярина Добрыни, что свидетельствует о ее высоком сословном статусе. При ревливой матери Ольге Малуша была раздатчицей милостыни и, следовательно, христианкой. Ее матримониальная связь со Святославом и рождение мальчика за пределами гарема разгневали Великую княгиню, которая выслала ее за этот проступок из Киева в село Будятино [30]. Однако вскоре княжич был возвращен в столицу, где стал воспитанником Ольги.

В связи с этим представляется, что хронология «Повести временных лет» имеет существенные пробелы. Константин Багрянородный утверждает, что когда Игорь Рюрикович княжил в Киеве, его сын Святослав уже управлял Великим Новгородом [31]. Если верить Нестору мальчику было два года, что исключает саму возможность исполнения им даже представительских функций. Остается предположить, что летописное описание обстоятельств семейной жизни Ольги и Игоря Старого не соответствует фактам.

Игорь Рюрикович женился на десятилетней девочке Ольге в 903 году, которую ему сосватал в Изборске Вещий Олег [32]. Простые житейские расчеты показывают, что после вступления Ольги в женскую репродуктивную пору она родила сына Святослава в 928 или 930 году, учитывая неизбежные интриги жен внутри гарема, а не в 942 году, когда ей было без малого 40 лет. Тогда все факты становятся на свои места, а «три мести» древлянам овдовевшая княгиня по обычаю талиона осуществила сама по требованию

старшей дружины во главе со Свенельдом. И сыновья Святослава тогда оказываются как минимум на пятнадцать лет старше, и они были в состоянии воспринимать новозаветные истины.

Подтверждение этому выводу содержится в «Повести Временных лет», где сказано: «В год 6478 (970) ...пришли новгородцы, прося себе князя: “Если не пойдете к нам, то сами добудем себе князя”. И сказал им Святослав: “А кто бы пошел к вам?” ...И сказал Добрыня: “Просите Владимира”. ...И сказали новгородцы Святославу: “Дай нам Владимира”. Он же ответил им: “Вот он вам”. И взяли к себе новгородцы Владимира, и пошел Владимир с Добрынею, своим дядей, в Новгород, а Святослав в Переяславец» [33]. Трудно представить себе полновластным князем Великого Новгорода мальчика, недавно научившегося ходить и говорить. Однако через три года он самостоятельно набирал дружину за морем.

Святославичи после гибели отца в 972 году на днепровских Порогах стали князьями: Ярополк – в Киеве, Олег – в древлянском Овруче, а Владимир – в Великом Новгороде. Воспитание Ольги проявилось в том, что Ярополк всемерно покровительствовал христианам. В Иоакимовской летописи говорится, что он «христианам дал волю великую» [34]. В Киев, поэтому не случайно прибыли послы от римского папы Бенедикта VII. Вероятно, эта поездка имела ознакомительный характер, так как в числе делегации священнослужителей не было ни легата, ни епископа. Во всяком случае, становится понятной фраза князя Владимира, который к этому моменту сменил незадачливого Ярополка на киевском престоле, сказанная латинским послам – «идите назад, ибо отцы наши сего не принимали».

Неизвестно, почему возник конфликт между братьями, но ее следствием стала гибель Олега и бегство Владимира «за море к варягам». Для борьбы с единовластием Ярополка ему была необходима постоянная дружина, поскольку войско в Новгороде представляло собой ополчение из мореходов, ремесленников и купцов. Оно созывалось тысяцким в мирное время по решению народного вече для сезонных походов за «уроками» или кратковременных вылазок для пресечения волнений недовольных данников в окрестностях города. И хотя в количественном отношении оно представляло собой внушительную по средневековым меркам силу - более 700 человек, к длительным и дальним походам новгородское воинство было не приспособлено. Это и привело новгородских бояр и народное вече в 862 году к осознанию необходимости призвания Рюрика с братьями и дружиной.

В приморских селениях «норманнов», которых англосаксонские хронисты никогда не причисляли к шведам [35], Владимир набрал ватагу молодых «отходников», которая вряд ли превышала 200 человек. С таким отрядом нельзя было рассчитывать на победу над многочисленным киевским войском, в составе которой была конница.

Дружина Владимира по пути в Киев значительно увеличилась, пополнившись воинами из подчинившихся княжеской власти племен, и 11

июня 978 года Ярополк был убит боярином Добрыней. Владимир стал Великим князем.

Князь Владимир, как и его воспитательница Ольга, понимал, что для многоэтнической Руси православие и византийская система господства и подчинения не имеют альтернативы. Однако претворение этой парадигмы в реальность насильственным путем противоречило новозаветным заповедям в их исконной евангельской редакции. О жестоких методах обращения в христианство, применявшиеся первым католическим императором Карлом Великим в отношении упорных язычников саксов, он, безусловно, знал, но органически не принимал. Разноязыкие подданные, интересы которых в значительной степени выражали новые бояре в его увеличившейся - за счет родоплеменной знати северных племенных союзов - старшей дружине, должны были сами прийти к осознанию необходимости крещения по греческому обряду. Этим идейно-политическим мотивом, на наш взгляд, объясняется его первая религиозная реформа.

«Повесть Временных лет» гласит, что в 980 году «начал княжить Владимир в Киеве один, и поставил идолы на холме, вне теремного двора: деревянного Перуна с серебряной головой и золотыми усами, Хорса и Дажьбога, Стрибога, Симаргла и Мокошь» [36].

В Константинополе сообщения о столь значительном событии в религиозной жизни Руси вызвало серьезное беспокойство и стало предметом тщательного анализа. Энергичный киевский князь явно готовил какую-то значительную реформу, от которой, в конечном счете, зависело международное положение Византийской империи. После длительного и стоившего немалых жертв военного конфликта со Святославом в Болгарии, к настроениям в Киеве относились с пристальным вниманием. Внук православной Ольги мог быть хорошо осведомлен о римских традициях в вопросах религиозных преобразований; во всяком случае, она получила по собственной просьбе крещальное имя Елена в честь набожной супруги императора Константина Великого. Та была причислена к лику святых за находку в Иерусалиме креста, на котором был распят Иисус Христос.

В Риме как в столице многонациональной державы допускалось отправление различных религиозных культов, которым поклонялись выходцы из всех крупных провинций и муниципий. По словам Сенеки, на площадях и улицах столицы можно было увидеть «больше богов, чем людей» [37]. Пантеон же римских богов оставался неприкосновенным. Единственным условием совместного общежития различных этносов, начиная с принципата Нерона и оканчивая доминатом Диоклетиана, было религиозно окрашенное поклонение императору как государственному божеству – символ единства всех подданных. В официальное обращение к властителям империи *Dominius et Dei* вкладывался иной, чисто римский патриархальный смысл, что скоро осознали христианские апостолы и «отцы церкви».

Первохристиане, осознавали Христа «Царем и Богом», и поэтому отказывались признавать живого властителя в качестве божества. Но апостол

Павел признал, что сохранение императорской власти выступает как нормальное, не противоречащее христианскому учению, и определяющее условия для поддержания жизни вселенной. Ибо с крушением власти начнется окончательный виток насилия и зла в мире, которое и будет означать приближающийся конец мировой истории. «Тайна беззакония уже в действии, только не совершится до тех пор, пока не будет взят от среды удерживающий теперь, - и тогда откроется беззаконник, которого Господь Иисус убьет духом уст своих» [38].

По этому поводу основатель христианской патристики Тертуллиан сказал: «Мы всегда молимся за всех императоров, чтобы жизнь их была продолжительна, чтобы власть безмятежна, чтобы семья безопасна, чтобы войска храбры, чтобы сенат верен, чтобы народ честен, чтобы государство было спокойно, и обо всем том, чего желает человек и император. ...Есть и иная великая нужда нам молиться об императорах и о состоянии всей Римской державы и республики, существованием которых удерживается величайшая, всей Вселенной грозящая и на конец века страшные горести собирающая сила антихриста» [39].

Современные исследователи отмечают, что «и в самую пору преследования христианства со стороны империи среди христиан существовало сознание необходимости поддерживать бытие этой империи своими молитвами, именно потому, что с ее существованием, как последней мировой империи, связана необходимо продолжительность существования всего мира. Таково именно было мнение Тертуллиана» [40]. Император Константин Великий говорил подданным: «За нашу милость христиане должны молить своего Бога о нашем здоровье и благосостоянии общественном и своем собственном, чтобы и государство во всех отношениях процветало, и сами они спокойно обитали в своих жилищах» [41]. Архиепископ Константинопольский Иоанн Златоуст писал о Ромейской империи: «До тех пор, пока будут бояться этого государства, никто скоро не подчинится антихристу; но после того, как оно будет разрушено, водворится безначалие, и он будет стремиться похитить всю - и человеческую, и Божескую - власть» [42]. Он считал римскую императорскую власть удерживающей приход антихриста, или *катехоном*, не потому, что римская власть была властью императорской, а потому, что эта власть была вселенской.

Таким образом, в эпоху становления христианства власть императоров получила не только поддержку и одобрение от лица представителей нового религиозного учения, в короткий срок ставшего доминирующим среди населения Римской империи, но и приобрела сакральное значение как удерживающая мир от зла и нравственно необходимая для существования мира.

Обнародование Миланского эдикта императором Константином I, гарантировавшего всем подданным империи право на свободное исповедование любого вероучения, совпало с основанием новой столицы Вселенной - Константинополя. Будучи некрещеным, но сведущим в религиозных вопросах, Константин Великий сохранял равное влияние, как на христиан, так и на

язычников, не допуская гонений, ни на тех, ни на других по принципу вероисповедания. Император не случайно таинство крещения принял перед самой своей кончиной, дабы оставаться справедливым великим понтификом для всех подданных империи.

Его пример стал основоположным для многих поколений и нескольких императорских династий, совмещавших в себе покровительство Православной церкви в делах проповеди и нравственного просвещения народа и обособленность государственной власти от церковного организма в вопросах государственно-административного управления.

Его примеру мог последовать и князь Владимир, как справедливо считали в Константинополе, который откровенно симпатизировал христианам, но сохранял в неприкосновенности и «старинную веру», не преследуя язычников и не разрушая их храмов и изображений богов. Поставив своей целью привести своих многочисленных и разноплеменных бояр к пониманию необходимости принять православие, Владимир Святой водил дружину в военные походы, как Моисей евреев в пустыне, и против соседних язычников, и против хазар, исповедовавших иудаизм, и против камских болгар, принявших ислам. Значительных успехов на этом поприще князь не добился, и к этому, надо полагать, не стремился, но политической цели достиг – его высокородные соратники отныне неприязненно относились к этим системам религиозно-духовных ценностей.

И, несмотря на то, что многие исследователи считают летописный сюжет о княжеских послах в «иные страны» для изучения верований народов красивой дидактической новеллой, представляется, что он имеет реальную подоплеку. Князь не мог принять решение о «выборе веры» без согласия на то старшей дружины – этого требовали как неизжитые традиции военной демократии, так и почитаемая киевскими боярами торжественная практика византийского законотворчества, когда все нововведения принимались императором после их формального одобрения патрикиями из консистории, бывшей выхолощенным пережитком римского республиканского Сената.

На Русь отовсюду стекались миссионеры. «Повесть временных лет» сообщает: «В год 6495 (987) созвал Владимир бояр своих и старцев градских и сказал им: “Вот приходили ко мне (камские – Авт.) болгары, говоря: Прими закон наш”. Затем приходили немцы и хвалили закон свой. За ними пришли евреи. После же всех пришли греки, браня все законы, а свой восхваляя, и многое говорили, рассказывая от начала мира, о бытии всего мира. Мудро говорят они, и чудно слышать их, и каждому любо их послушать, рассказывают они и о другом свете: если кто, говорят, перейдет в нашу веру, то, умерев, снова восстанет, и не умереть ему вовеки; если же в ином законе будет, то на том свете гореть ему в огне» [43]. Но кроме проповедников мировых религий на прием к князю попали и религиозные диссиденты. Так, М.В. Ломоносов отметил: «Некоторые пишут, что послан был от Владимира в разные земли некто половчанин Иван Смирам, который, проехав разными землями Палестину и даже до Египта, и по долгом пребывании в Александрии

крестился. Оттуда писал к Владимиру, послав Новый завет и увещевая, чтобы он к грекам и римлянам не приклонялся ради излишеств в их вере и что он в Александрии нашел чистые апостольские ученья и предания. Чаятельно, хвалил он коптическую ересь, которая содержит обрезание, чего ради не удостоены Владимира внимания» [44]. Речь идет об арианском проповеднике, который рассчитывал на то, что по примеру готов славяне не смогут в силу культурной отсталости воспринять тринитарный символ православной веры. Но князь, просвещенный княгиней-христианкой Ольгой, не принял арианства как вероучения, а не потому, что ему была противна необходимость обрезания. Этот обряд арианские богословы, к слову, считали обязательным лишь для высших священнослужителей, и он не распространялся на светских правителей. Во всяком случае, император Константин Великий при крещении арианскими пресвитерами обрезанию не подвергался.

Вторым явился некий безымянный в летописи «философ, присланный греками», опровергнув в немногих словах другие системы вероучения, принес Владимиру икону. Она убедила князя больше, нежели проповеди преуспевших в богословии миссионеров. Восхищенный иконописным образом Владимир сказал: «Благо добродетельным людям, и горе злым». Философ посоветовал: «Крестись, и будешь в раю с первыми» [45]. Имя этого человека было негреческим - Кир, что каким-то образом стало известно просвещенной императрице Екатерине II [46].

Учитывая то, что иконопись в Византии возрождалась с большими трудностями, поскольку художники в течение столетия в период кампании иконоборчества подвергались либо изгнанию на периферию империи, либо были физически уничтожены, этот миссионер, вероятно, был представителем той части духовенства, которые оставались верны идеалам Никейского собора (VII Вселенского собора 787 г. – ред.). Восприятие сущности мироздания через иконописные образы станет доминантой русского стиля мышления. Напомним, что начало иконоборчеству положил император Лев III Исавр в 726 году. Концепция иконоборчества, исходившая из принципа неизобразимости Бога, подозрительно похожего как на иудаистский и мусульманский запрет изображать живых существ, так и на арианское еретическое неприятие священных реликвий, лишали императорскую власть конкретности и «богоизбранности». Дело дошло до абсурда - Константин V приказал заменить на апсиде главного патриаршего храма изображение заседания Никейского Вселенского собора мозаичным портретом своего любимого конюха и возничего. Политика иконоборчества продолжалась с небольшими перерывами до 843 года, когда император Феодор Исавр формально восстановил почитание «ликков святых», но иконописание в Византии получило материальную поддержку лишь благодаря патриарху Фотию после воцарения Македонской династии, да и то - ценой временного отлучения от сана. Однако пользоваться иконами как средствами убеждения византийские миссионеры тогда еще не умели. Константин Багрянородный пишет, что склонения русов к христианству епископ, посланный Фотием в Тмутаракань, вынужден был бросить в огонь

евангелие. Будучи вынутым из печи оно оказалось неповрежденным, и варвары, увидев это чудо, без колебаний начали креститься [47]. Надо полагать, уцелевшие древние иконы отправились в Киев, где их почитание стало мощным средством духовного просвещения.

Патриарх Фотий пишет в этой связи в «Окружном послании» православным архиереям: «Ибо не только этот народ (дунайские болгары – Авт.) переменял на веру Христову прежнее нечестие, но и тот слишком ставший известным и превосходящий всех жестокостью и кровопролитием, так называемая Русь, и этот народ переменял эллинское и безбожное учение (язычество – Авт.), в котором прежде содержался, на чистое и неповрежденное христианское исповедание ... И так возгорелись они ревностью и любовью к вере, что приняли к себе епископа и пастыря и с большим усердием и вниманием исполняют христианские обряды» [48].

Поэтому приходится констатировать, что к князю Владимиру пришел с иконой монашествующий подвижник из провинциальной сирийской епархии, где чиновные «иконоборцы» не столь ревностно исполняли указы константинопольских реформаторов.

Таким образом, без икон и священных реликвий, без постоянного и обязательного присутствия царствующей четы и церковных владык на литургии, без религиозных праздников, посвященным освященным преданиям символам православной веры, не могли обходиться, ни государственная власть, ни знать, ни народные массы. Представляется, что Владимир Святой это понял одним из первых русских монархов, но они, следуя его примеру, всегда придавали иконописанию большое значение. Икона для верующего есть соединение небесного и земного начала, вечного и исторического смысла. Как артефакт церковной живописи она принадлежит исторической реальности. Но она не просто указывает или символизирует иную, надмировую реальность. Она соединяет человека с тем первообразом, который на иконе воссоздан изобразительными средствами [49].

Православие изначально было избрано Владимиром в качестве государственной религии после долгих раздумий по поводу рассказов княгини Ольги. Не случайно он добился того, чтобы бояре, возвратившиеся из вояжа по изучению литургии в храмах разных конфессий, сказали ему сами: «Если бы плох был закон греческий, то не приняла бы его бабка твоя Ольга, а была она мудрейшей из всех людей» [50].

Киевский митрополит Иларион в книге «О Законе и Благодати» пишет, что «прославляет похвальными словами Римская страна Петра и Павла, которыми приведена была она к вере в Иисуса Христа, сына Божия; восхваляют Азия, Эфес и Патмос Иоанна Богослова, Индия — Фому, Египет — Марка. Все страны, и города, и люди чтут и славят каждого из своих учителей, которые научили их православной вере. Восхвалим же и мы, по силе нашей, своими малыми похвалами великого, и дивное совершившего — нашего учителя и наставника в великом; князя земли нашей — Владимира, внука Старого Игоря, сына же славного Святослава. ...Ведь правили они не в слабой и безвестной

стране, но в Русской земле, которая ведома и славится во всех четырех концах Земли. ...Воистину, сбылось на тебе [Владимир Святой] благоволение Господа нашего Иисуса, сказанное [апостолу] Фоме: «”Блаженны не видевшие и уверовавшие”» [51]. Митрополит намеренно связывает крещение Руси не с римской традицией, а с восточным менталитетом.

Князь Владимир принял решение креститься сам и крестить дружину в провинциальном Херсонесе (Корсуни), дабы не повторить дипломатической ошибки княгини Ольги, оказавшейся после крещальной церемонии в Константинополе на грани превращения Руси в провинцию Византийской империи. Оставляя в стороне хорошо известную живописную новеллу о конкретных событиях осады и сдачи византийской цитадели, остановимся на требовании князя выдать за него замуж принцессу Анну. Как отмечалось выше, браки с русами Константин Багрянородный запрещал. Однако Владимир хотел взять любой ценой в жены внучку этого императора, да еще бывшего крестным отцом бабки. Может быть, он исполнял ее волю...

И Киевский князь пошел по пути, проторенному Святой Ольгой с приглашением католического епископа Адальберта, – он оказал сходный психологический нажим на Царьград, теперь инсценировав намерение не перейти в католичество, а принять ислам.

С этой целью он дал понять византийским владыкам накануне похода в Крым, что после всех своих смелых начинаний намеревается принять ислам. Летопись сообщает, что камские болгары-мусульмане предложили Владимиру Святославовичу принять ислам. Как говорит летописец, князю весьма понравился мусульманский обычай иметь много жен, что выглядит малоубедительным аргументом, учитывая размеры княжеского гарема. Однако такой обряд, как обрезание крайней плоти, а также отказ от употребления свинины и вина, якобы сразу отвратили Владимира от ислама. Нестор приписывает ему слова: «Руси есть веселие питии, не можем без того бытии». Арабский историограф аль-Марвази в свою очередь пишет, что «таким образом воспитывались они [русы] до тех пор, пока не стали христианами в месяцы трехсотого года (эры хиджры – Авт.). И когда они обратились в христианство, религия притупила их мечи и вера закрыла им двери занятия, и вернулись они к трудной жизни и бедности, и сократились у них средства существования. Тогда захотели они стать мусульманами, чтобы позволен был им набег и священная война и возвращение к тому, что было ранее.

Тогда послали они послов к правителю Хорезма, четырех человек из приближенных их царя, потому что у них независимый царь и именуется их царь Булдумиром — подобно тому, как царь тюрков называется хакан, и царь болгар.... И пришли послы их в Хорезм и сообщили послание их. И обрадовался Хорезмшах решению их обратиться в ислам, и послал к ним обучить их законам ислама. И обратились они в ислам» [52]. Византийская дипломатия сиречь разведка была тогда самой совершенной в мире, и об этом факте стало сразу известно в Константинополе с соответствующими

профессионалам секретной службы комментариями. Понятное дело, рекомендаций императорам давать было не положено.

Если временную утрату богатого Херсонеса соправители Константин VIII и Василий II Болгаробойца перенести бы как-нибудь смогли, то появление на северных рубежах империи союзной агрессивным туркам-сельджукам исламской Русской державы было недопустимо. Да и сами они нуждались в военной помощи русского князя! Арабский историк Яхья Антиохийский отмечал: «И взбунтовался открыто Варда Фока и провозгласил себя царем, ...и овладел греческой страной до Дорилеи. И стало опасным дело его, и был им озабочен царь Василий [II] по причине силы его войск и победы его над ним. И истошились его богатства, и побудила его нужда отправить [послов] к царю Русов, хотя они были [его] врагами, чтобы просить их помочь ему в настоящем его положении. И согласился он на это. И заключили они между собою договор о свойстве, и женился царь русов на сестре царя Василия, после того как он поставил ему условие, чтобы он крестился и весь народ его страны, а они народ огромный. И не исповедовали они [русы] тогда [еще] ни один (богоданный – Авт.) закон. Они не признавали никакой веры (Великой книги – Авт.). И послал к нему царь Василий впоследствии митрополитов и епископов, и они окрестили царя и всех, кого обнимали его земли, и отправили к нему сестру свою, а она построила многие церкви в стране русов» [53].

Матримониальные условия Киевского князя немедленно были приняты императорами-соправителями. Порфиророжденная девица Анна вопреки своему желанию и другим выгодным предложениям руки, сердца и титула от короля франков Гуго Капета и болгарского царя прибыла на быстроходном корабле в Балаклавскую бухту. С рыданиями принцесса прощалась с близкими людьми, говоря: «Иду, как в плен, лучше бы мне здесь умереть» [54]. Арабский историограф Абу-Ходжа аль-Рудравери столь же лаконично сообщает: «Женщина [Анна] воспротивилась отдать себя тому, кто расходится с нею в вере. Начались об этом переговоры, которые закончились вступлением царя русов в христианство» [55].

Бракосочетание и крещение князя Владимира Святого сопровождалось невиданными небесными знамениями, как «видение небесного креста» императора Константина Великого перед сражением под Медиоланом в 318 году. Ими стали комета и «огненные столбы» на севере небосклона, наблюдаемые отовсюду. Византийский историограф Лев Диакон пишет: «И другие тягчайшие беды предвещал восход появившейся тогда [хвостатой] звезды, а также напугавшие всех огненные столбы, которые показались вдруг поздней ночью на северной части неба. Они предсказывали взятие тавроскифами (русскими дружинами – Авт.) Херсонеса и завоевание мисянами Верреи. Поднимаясь ко времени заката солнца при восхождении вечерней звезды и направляясь к западу, комета не имела какого-либо постоянного места на небе; распространяя яркие, видные на далеком расстоянии лучи, она часто передвигалась, показываясь то севернее, то южнее, а иногда лишь при восходе занимала свое положение на небе, производя внезапное, быстрое движение»

[56]. Арабский автор Рустем ибн-аль-Макин сообщает, что «над страной [Египтом] распространился до самого утра мрак, и не видно было прежде подобной тьмы. И в это время вышел с неба как бы огненный столб, и небо, и земля сильно покраснели от него, и явилось на воздухе столько пыли, что она препятствовала дыханию, и продолжалось это до четвертого часа дня, и тогда явилось солнце с измененным цветом» [57].

Возникновение христианской Руси сопровождалось неповторимыми космическими знаменами, что само собой свидетельствовало о том, что оно – одно из самых судьбоносных событий в человеческой истории, которое необратимо изменит ее ход.

Анна стала Киевской княгиней и крестной матерью новообращенных киевлян при крещальном очищении в водах Днепра жителей столицы Руси. Не исключено, что сам «водный обряд» она и подсказала Владимиру, ибо он высказал киевлянам категорическое требование – «аще не обрящется кто завтра в реке, богат ли он, убог ли, или нищ... противен мне будет» [58]. Так поступал Иоанн Креститель с неофитами в реке Иордан, среди которых к нему явился Иисус Христос. Англосаксонский король Нортумбрии Эдвин вместе с епископом Павлином из Йорка, который проповедовал идеи святого Патрика – крестителя Ирландии и Уэльса, в 625 году таким способом крестили подданных в водах рек Трент, Гвен и Суэйн по православному обряду.

Несомненно, при участии образованной княгини Анны стала разрабатываться оригинальная концепция русского православия, которая получила дальнейшее развитие в раннее новое время. В результате, она выразилась в форме «симфонии» церкви и государства, воплощенной в гармоничном союзе двух глав православного общества – патриарха и царя [59].

В ее основу легла преамбула к VI новелле императора Юстиниана Великого. Он писал: «Величайшие дары Божии, данные людям высшим человеколюбием, - это священство (ιερωσύνη) и царство (βασίλεια). Первое служит делам Божеским, второе заботится о делах человеческих. Оба происходят от одного источника и украшают человеческую жизнь, поэтому цари более всего пекутся о благочестии духовенства, которое, со своей стороны, постоянно молится за них Богу. Когда священство беспорочно, а царство пользуется лишь законной властью, между ними будет доброе согласие (συμφωνία) и все, что есть доброго и полезного, будет даровано человечеству. Поэтому (τοίνυν) мы усерднейшим образом печемся как о догматах божественной истины, так и о почете иереев, при наличии и вследствие которого, мы уверены, нам будут дарованы от Бога великие блага — причем те из них, которые уже имеются, мы сохраним в целостности, а те, что мы до сих пор не получили, приобретем. Но все это может совершиться по-доброму и подобающим образом, только если делу будет положено достойное и богоугодное начало. А оно, как мы полагаем, возможно, лишь при соблюдении священных канонов, каковое нам заповедали истинно воспеваемые и поклоняемые самовидцы и сподвижники Бога и Слова — апостолы, а святые отцы сохранили и истолковали» [60]. Патриарх Фотий прокомментировал слова

Юстиниана следующим образом: император «является законосозидающей властью (εὐνοίας), которая [направлена на] защиту общего благосостояния его подданных» [61].

В свою очередь «патриарх – живой и воплощенный образ Христа, выражающий истину в своих делах и словах.... Особо надлежит патриарху нести благовест [народу], одинаково относясь к вельможам и простолюдинам, быть мягкими в справедливости, умелыми в разоблачении неверных, открыто говорить правду императору и бесстрашно защищать догматы [веры] перед ним» [62].

Вскоре русским князьям пришлось сражаться с многотысячными воинством монголов, пришедшим из глубин Азии. Их сопротивление было сломлено из-за скудоумия и бесталанности Владимирского князя Юрия Всеволодовича, в результате чего установилось иго Золотой Орды. Только благодаря веротерпимости потомков Чингисхана в русских землях сохранилось и упрочилось православие, во многом способствовавшее сохранению будущей России.

С началом централизации русских земель вокруг Москвы при князьях Василии II Васильевиче Тёмном и Иване III Васильевиче Великом, в ней сосредоточились все государственные учреждения. В Кремле находилась и митрополичья кафедра Русской Церкви.

Митрополиты на Руси, начиная с Великого князя Владимира Равноапостольного, назначались или утверждались, за исключением первосвященников Иллариона и Алексия, константинопольским патриархом преимущественно из греков. Положение с главами Русской Православной Церкви изменилось в 1448 году, когда митрополиты Московские и всея Руси стали избираться на соборе русских епископов по рекомендации Великого князя.

Вопрос о православном понимании государственности был сформулирован в середине XIV века в ходе богословской дискуссии, вошедшей в историю под названием паламитские споры. В центре дискуссии стоял вопрос о способности человека постигать Бога и окружающую его реальность объективно, верно и истинно и во всей её полноте. Поводом к возникновению споров стали высказывания православного богослова и церковного деятеля Варлаама Калабрийского. Варлаам долгое время изучал античную философию и пришёл к выводу о том, что между человеком и Богом, а также между человеком и окружающим его миром существует граница, которая не позволяет человеческому разуму составить адекватное представление о Боге и о человечестве. Как следствие, философия и богословие занимаются достижением не абсолютной, а относительной истины, достаточной для того, чтобы познать невозможность достичь подлинного богопознания и стать членом Церкви, механическое послушание которой восполняет недостающее знание человека и компенсирует ограниченность схоластической гносеологии.

Это учение не было частным мнением отдельного учёного-богослова, много лет прожившего в западной Европе и увлекавшегося

западноевропейским учением номиналистов об априорной ложности и относительной истинности любого высказывания. Это учение было поддержано императором Андроником III Палеологом с мыслью о том, что такое учение будет близко утвердившейся парадигме апофатического богословия и беспрекословного послушания Церкви на западе, в Риме. Сближение богословских позиций хотели представить веским аргументом в пользу скорейшего примирения Константинопольской кафедры и Римской курии и организации крестового похода западноевропейских войск против турок. Интересно, что именно с этой целью Император неоднократно инициировал богословские диалоги с Ватиканом, представителем Константинополя на которых выступал именно Варлаам Калабрийский.

Учение Варлаама было решительным шагом Константинополя в сторону сближения богословских позиций с Римом и последующего признания правоты католического канона. Однако оппонентами западного богословия в Византии стали монахи Афона во главе с главным проповедником нового учения о богопознании и познании как таковом Григорием Паламой, развившим учение Великих Каппадокийцев, согласно которому Бог, «невидимый по естеству делается видимым в действиях (энергиях), усматриваемый в чем-нибудь из того, что окрест Его» [63]. Недоступность познания Божественной сущности не препятствует познать Бога в Его действиях, поэтому если в отношении сущности Бога возможны лишь апофатические высказывания, то в отношении Божественных энергий можно говорить катафатически – т.е. утвердительно. Афонские монахи утверждали, что они созерцают нетварный Божественный свет, тождественный тому свету, который видели апостолы Петр, Иаков и Иоанн в момент Преображения Господня на горе Фавор. Фаворский свет, по учению отцов Церкви и по исихастской практике, не есть самое существо Божие, но и не является сотворенным: это есть проявление Божественной сущности, то есть естественное свойство и энергия (φυσικὴ χάρις καὶ ἐνέργεια) Божества, - Варлаам же не принимал этого учения, полагая Фаворский свет лишь тварным.

Согласно учению Свт. Григория Паламы, подлинное, объективное и цельное познание Бога, человека и окружающего мира возможно благодаря подлинному единению полноты Божественного и человеческого в Иисусе Христе [64]. Божественное и человеческое, вечное и временное начала соединились нерасторжимо во всей полноте. Но и в этом полном, нерасторжимом и всецелом единстве Божественного и тварного не произошло смешения с потерей субъектности. Божественное во Христе соединяется с человеческим началом неслиянно и нераздельно. Также неслиянно и нераздельно существует божественное и человеческое начало в жизни Церкви. Эта мысль вытекала из богословской интуиции, утверждённой паламитам. Отныне любое отклонение от этого антиномичного равновесия единства и субъектности в божественном и человеческом началах жизни церкви, империи, народа и личности ведёт к искажению начала жизни и потери истинного понимания Бога, человека и окружающего мира.

«Так начались окрасившие всю эту эпоху долгие “исихастские споры” – конфликт двух индивидуалистических направлений в духовной и культурной жизни: внецерковно в конечном итоге направленного гуманизма. ... Конечно, под влиянием монахов усилилась настороженность ко всякому возможному проникновению в Церковь “светского гуманизма”. Но говорить, что с момента торжества исихастов “входит в моду сожжение сочинений, физическая расправа с идеологическими противниками”, нет никаких оснований: мы просто не знаем в XIV веке таких случаев, а мы довольно хорошо осведомлены об этом времени. Да и сочинения противников исихазма дошли до нас едва ли не в столь же полном виде, как и его апологетов. Опровергая их, писатели-исихасты часто помещали их непосредственно перед опровержениями в тех же рукописях. Получает распространение диалогическая форма полемической литературы. С гуманистами и западниками спорили, но никаких призывов к их уничтожению из источников мы не слышим. Да и противники исихастов не исчезнут до самого последнего дня Византии» [65]. После падения империи они нашли прибежище в России [66].

Тем не менее, С.С. Хоружий, считает некорректным нередко используемый в литературе термин «политический исихазм» и предлагает употреблять термин «примыкающий слой» относительно тех явлений общественной жизни, на которые оказало своё влияние учение о Нетварном Свете. К числу этого «примыкающего слоя» можно отнести теорию и практику выстраивания общественно-государственных отношений, которые претерпевают значительное видоизменение вместе с осмыслением новой «синергической антропологии». К числу «примыкающего слоя» исихастических духовных практик он относит и то, что в Византии, а затем и в России возникает идея неслиянного и нераздельного существования государственной и церковной власти. По аналогии двух самостоятельных сущностей, полностью единых и неделимых и в то же самое время субъектных, неслиянных, в Личности Богочеловека Господа Иисуса Христа, державное начало неслиянно и нераздельно сосуществует с церковным началом в жизни народа. Вообразить границу, где Церковь и государство расходятся или переходят друг в друга, согласно этому пониманию, не представляется возможным. Достаточно знать, что в теории эта граница должна быть, и она есть, так как Церковь и государство едины, но неслиянны. Так сформировалось представление об отдельном, но едином правлении церковного и государственного и нравственного начал в жизни общества. «”Монастырь в миру” означает (чаемую) совместимость исихастского пути – мироотношения и делания – с естественными измерениями жизни социума и формами самореализации человека, но отнюдь не с противоестественными, страстными явлениями – хотя бы оттого уже, что подвиг включает непременные нравственные предпосылки, и “чистая совесть” стоит на первом месте меж них. Решение исихастской апории означает для каждого не отмену необходимости духовной перемены, но заведомую возможность и открытость этой перемены, независимость ее от внешних препятствий. И по мере преодоления этих

препятствий, сами “естественные измерения жизни социума” должны будут изменять свое отношение к Духовному Процессу и свою природу: они будут претворяться в новые “теургические” измерения самого Духовного Процесса» [67].

В 1341 году Константинопольский патриарший собор утвердил учение Григория Паламы как единственно верное учение Церкви в отношении о нетварной энергии Бога и истинной природе богообщения и богопознания. Власть предрержащие, по мнению Паламы, не были обязаны вести аскетический образ жизни и отрицать светский образ жизни и естественнонаучные знания. «Ты не хочешь монахом беззаботно довериться мне. ... Не хочешь этого? И с целомудренной супругой, любимой тобой, я приветствую тебя и принимаю несколько не хуже.... Ты, пожалуй, боишься бедности и [монашеской] простоты жизни, тяжести поста, суровости иного лишения, стесненности во всем жития, необычности уклада, не можешь жить вне города, без домашнего очага, нестяжательным? Живи в своем городе, считая своим, какой хочешь; имей жилище, соответствующее характеру климата, имей пропитание и одежду и будь этим доволен. Я не принуждаю тебя сурово отрешиться от всего против воли: стремись к одному только необходимому и не придавайся стяжательству». Еще резче эта тенденция выражена у его последователя Николая Кавасилы, утверждавшего, что «и искусствами можно пользоваться без вреда, и к занятию, какому-либо нет никакого препятствия, и полководец может начальствовать войсками, и земледелец возделывать землю, и правитель управлять делами» [68].

В середине XIV столетия, параллельно деятельности Григория Паламы, в России происходили церковно-государственные процессы, родственные этому учению. Вместе со становлением общежительного монашества по образцу греческих монастырей, вдохновителем которого был игумен Троицкого монастыря Сергий Радонежский и митрополит Московский Алексий, на Руси начинается объединение народа, церкви и власти. Эта идея нашла свое символическое отражение в иконе Андрея Рублева «Троица».

В первой половине XV века московский князь Василий II Васильевич Тёмный, решив не нарушать традиций, направил к константинопольскому патриарху на формальное утверждение митрополита рязанского архиепископа Иону, убежденного паламита. Но патриарх Иосиф II и император Иоанн VIII Палеолог под нажимом Римского папы назначили московским митрополитом Исидора, игумена монастыря Святого Дмитрия Солунского.

Когда Исидор уезжал на Вселенский священный собор во Флоренции, Князь Василий Тёмный напутствовал его в дорогу словами: «смотри же, принеси нам древнее благочестие, какое мы приняли от прародителя нашего князя Владимира, а нового чужого нам не приноси; если же принесешь что-нибудь новое и чужое, то мы его не примем!»

Дискуссии во Флоренции были унижительными для Византийской империи – зная о наступлении османов на Константинополь и о большом количестве в войсках султана Мехмеда II западноевропейских наемников-

офицеров, римские кардиналы фактически вели речь об управлении одряхлевшей Ромейской империей легатами римского папы – имелся в виду капитул ордена тамплиеров. Тут вмешался Исидор, завивший, что «отказавшись от унии, мы должны будем покинуть Италию. Нет ничего легче, чем уехать. Но куда?!»[69]

Флорентийская уния была подписана 6 июля 1439 года. Император Византийской империи признал себя вассалом римского папы. Однако, «Флорентийская уния, наспех слепленная под давлением внешних обстоятельств, не получила большой поддержки в массах верующих восточной церкви» [70].

В Москву Исидор возвратился уже католиком. Его в Риме наделили полномочиями папского легата в Литве, Ливонии, Польше, кардинала собора святых Петра и Марцеллина в Риме и одновременно... митрополита Киевского!

Исидор 19 марта 1441 года в римской мантии явился на богослужение в Благовещенский собор в Кремле. Перед ним несли католический крест и три булавы – знаки кардинальской власти. Он начал речь с панегирика римскому папе. Затея «флорентийской католизации» Руси провалилась буквально через несколько минут. Князь Василий II закричал: «Остановись, ересный переметник! Ты не пастырь, а хищный волк! В темницу его! Под замок! На цепь!» Новоиспеченного «кардинала всея Руси» заперли в подвале московского Чудова монастыря, но князь способствовал бегству Исидора из темницы и сам утвердил митрополитом Иону [71].

Потерпев неудачу с Исидором, римский папа потребовал от нашедшего временное убежище в Италии патриарха Константинопольского назначить московским митрополитом Григория. Подписав в 1449 году мирный договор с Польшей и Литвой, князь Василий Тёмный написал Великому Литовскому князю и польскому королю Казимиру IV: «Старина же наша, которая ведется со времени прародителя нашего Владимира, крестившего Русскую землю, состоит в том, что выбор митрополита принадлежал всегда нашим прародителям, Великим князьям русским, и теперь принадлежат нам, а не Великим князьям литовским. Кто будет нам люб, тот и будет у нас на всей Руси, а от Рима митрополиту у нас не бывать, такой мне не надобен. И ты, брат, ни под каким видом не принимай. Если же примешь, то ты церковь Божию разделишь, а не мы» [72]. Казимир, тем не менее, принял Григория в качестве митрополита подданных Польши и Литвы. Православная церковь с его помощью была расколота на ортодоксальную Московскую и греко-католическую Киевскую епархию, архиереи которой в 1596 году подписали Брестскую унию, что окончательно разделило Русскую Церковь [73]. Однако такое духовное насилие над верующими скоро приведет к восстановлению православия в Киеве и на всей Германской Украине.

На Ватиканском холме, тем не менее, не могли расстаться с идеей превращения Московии в греко-католическое государство. В 1469 году в Москву к овдовевшему Великому князю Ивану III Васильевичу прибыл римский легат Виссарион, бывший униатом по убеждениям, с предложением

взять в жены принцессу Зою Палеолог, племянницу византийского императора Константина XI, который погиб в 1453 году при обороне Константинополя. Князь неожиданно ответил согласием, хотя отчетливо осознавал истинную сущность интриги папы Павла II: малолетняя принцесса после бегства с острова Корфу прибыла сначала на Родос, а затем в Рим, где приняла католическое вероисповедание. Не случайно ее с императорскими почестями сопровождал в Италию сам Великий магистр военно-монашеского Ордена Святого Иоанна Иерусалимского, или госпитальеров, Пьер д'Обюссон [74].

Однако Иван III интуитивно ощущал необходимость очередного приобщения к духу православной Вселенной, ибо благодаря византийской жене Владимира Святого была крещена Русь, а сын царственной гречанки Владимир Мономах сокрушил орды половцев и в последний раз сделал Русскую страну единой.

Зоя не была яркой красавицей, списанной с полотен живописцев эпохи высокого Ренессанса, но она соответствовала нормам женской красоты классической Эллады: темноволосая, невысокая, статная с правильными и строгими чертами лица [75].

Придворный поэт флорентийского тирана Лоренцо Медичи Великолепного, который вел свое происхождение от мелких и презираемых в средневековых городах ростовщиков, Луиджи Пульчи оставил ее описание, бездарно подражая стилю великого Франсуа Рабле:

«Мы вошли в комнату, где на высоком помосте сидела в кресле раскрашенная кукла. На груди у нее были две огромные турецкие жемчужины, подбородок двойной, щеки толстые, все лицо блестело от обильной помады, глаза распахнуты, как плоски, а вокруг глаз были такие складки жира и мяса, которые напомнили мне высокие дамбы на реке По. Ноги тоже далеко не худенькие, таковы же и все прочие части тела — я никогда не видел такой смешной и отвратительной особы, как эта ярмарочная жонглерша. Целый день она беспрерывно болтала через переводчика. ...Твоя жена [Клариче Орсини], будто заколдованная, увидела в этом чудовище в женском обличье красавицу, а речи переводчика явно доставляли ей удовольствие. Целый день, до самого вечера, она щебетала по-гречески, но, ни есть, ни пить нам не давали, ни по-гречески, ни по-латыни, ни по-итальянски. С тех пор мне каждую ночь снятся горы масла, жира, сала, тряпок и прочая подобная гадость» [76]. Не удивительно, что голодный итальянский поэт бредил деликатесами, потому что отобедать принцесса Зоя ему не предложила. Интересно, в каких выражениях он описал бы Венеру Милосскую?

Опуская внутрисемейные коллизии великокняжеской четы в Москве, отметим, что Софья привезла с приданым не только Ромейскую императорскую печать с двуглавым орлом и знаменитую библиотеку, где было не менее сорока книг, как у английского короля Эдуарда III, но и привнесла в церемониал двора Ивана III византийскую торжественность и протокол. Старшая дружина оформилась в подобие императорской консистории со сходными функциями «одобрять решения монарха» — Боярскую думу. С деятельностью Софьи

связано появление Судебника 1497 года, где в отличие от татарской «Ясы» и «Правды Русской» появилась юридическая терминология и тематические разделы. Это позволяет говорить о привлечении к работе над этим нормативным памятником «Кодекса Юстиниана».

В дипломатической переписке, которая обычно велась на латинском языке, в организованном по совету княгини Софьи Посольском приказе к многочисленным титулам Ивана III добавлялось русифицированное понятие «царь», происходившее от титула caesar – император. Впрочем, «царями» русские называли и ханов Золотой Орды, как в свое время владык Хазарского каганата. Московское княжество стало именоваться Россией [77]. Официальным военным знаменем русской армии стало красное знамя кавалерии Восточной Римской империи с православным крестом в верхнем правом углу полотнища.

В этой атмосфере выкристаллизовалась новая религиозно-социальная идея святого христианского Православного Царства. «Старец» Филофей из псковского Свято-Елиазарова монастыря в первой четверти XVI века определил новую православную философскую доктрину в послании к князю Ивану III Васильевичу. Согласно Филофею, Москва является «Третьим Римом» - центром христианского мира. «Церкви старого Рима пали из-за неверия Аполлинариевой ереси; двери церковей второго Рима, города Константинополя, внуки Агари секирами рассекли. Теперь же это - третьего нового Рима, державного твоего царства святая соборная апостольская церковь, которая до края вселенной православной христианской верой по всей земле сильней солнца светится. Пусть знает твоя держава, благочестивый царь, что все царства православной христианской веры сошлись в одно твое царство: один ты во всей поднебесной христианам царь. ...И теперь молю тебя, и снова молю, о чем выше писал: помни, ради Господа, что все христианские царства сошлись в твое царство, а после этого ожидаем царства, которому нет конца. Это я писал, любя тебя, взывая, умоляя милостями Божьими, - перемени скупость на щедрость и немилосердие на милость: утешь плачущих и вопиющих день и ночь, избави обиженных от руки обидчиков. ...Помни и слушай, благочестивый царь, - все христианские царства сошлись в твое единое, два Рима пали, а третий стоит, а четвертому не быть; твое христианское царство иным не заменится» [78].

Поскольку, по мысли Филофея, Великий князь, названный «православным царем», стал наследником византийского императора в православном христианском мире, на него возлагаются и обязанности византийского императора относительно церкви. Новое русское царство должно быть, подобно Византийской империи, симбиозом церкви и государства, прочно связывающим духовную и мирскую сферы [79].

Но тогда вслед за Филофеем признавали опеку Великого князя над церковью только такие убежденные паламиты, как митрополит Московский Даниил, архиепископ Новгородский Геннадий и игумен Волоколамского монастыря Иосиф Волоцкий. Великая Московская княгиня и «царица

византийская», как она величалась в Боярской думе, Софья превратилась в преданную последовательницу концепции «третьего Рима», о которой ей было известно из общения с православными иерархами [80].

Характерно, что как только объединительные процессы стали разворачиваться в России, великокняжеская власть сталкивается с альтернативой единству и идентичности в самой своей основе – в недрах церковной организации.

В 1470 году в Великом Новгороде появились три ганзейских купца – Схария (Захария), Шмойла Скарывый и Моисей Хапуша. Главный разоблачитель еретиков Иосиф Волоцкий говорит, что они были «научены всякому изобретению злодейства». Очевидно, еретики владели навыками убеждения, что позволяет видеть в них представителей духовного ордена иезуитов [81]. В короткое время они обратили в свою веру двух новгородских священников – Дионисия и Алексия. Эти священники были уже готовы сложить с себя духовный сан и обречься, как вдруг «жидовствующие хулители веры» им запретили это делать. Они велели им втайне проповедовать «талмудическую скверну», как выразался митрополит Московский Макарий, под видом обновления православия [82].

«В том, что ересь получила название “жидовства”, нет, по нашему убеждению, никакого преувеличения, ...а тем более – никакой тенденциозности, мифотворчества и фантастики. ...Запад и сосредоточенные там антиправительственные силы были очень встревожены появлением Русского единого государства, но взять Россию посредством военной силы не могли и потому навязали ей более изощренную форму войны – идеологическую войну, забросив сначала в Новгород, а затем и в Москву семена “ереси жидовствующих”. ...Она быстро превратилась в серьезную угрозу основам православной веры и церкви, а в ближайшей перспективе – и самодержавию» [83].

Основным текстом, который изучали «жидовствующие» еретики, был «противоиудейский трактат Самуила Евреина», переведенный в Новгороде Митей (Дмитрием) Герасимовым. Этот источник написан от лица иудея, – правда, собирающегося креститься, и не понятно как, в католичество или православие, но еще не выкреста. Скорее всего, эта недосказанность должна была благоприятно влиять на русское обыденное сознание, обычно оперирующее аксиоматическими понятиями, – отсутствие богословской догматики освобождало автора от необходимости сглаживать католическо-православные противоречия [84].

Однако тезис о богоизбранности еврейского народа - почти каждое свое письмо автор заканчивает утверждением, что «несмотря ни на что, мы [все еще] народ Божий», - вызвал впоследствии справедливую критику со стороны Максима Грека: «Не Божии вы теперь, как мы показали, и надежда ваша не прочна, ибо написано: “пожрите жертву правды” и тогда “уповайте на Господа”. Вы же, убив Его, стали Его врагами и убийцами, а не сынами, не

друзьями, и не людьми Его паствы. Как же вы на Него надеетесь? Суетно ваше упование и богомерзко» [85].

Тайное еретическое учение стало распространяться такими темпами, что за считанные годы уже располагало высокопоставленными адептами как на архиерейских кафедрах, так и при дворе Ивана III. «Жидовство», мимикрировавшее под православие, исподволь выступало за упразднение православной иерархии и уничтожение монашества. Характерно, что именно беспоповство и отсутствие монашества станут характерными и для старообрядчества. Бесспорно, в торговых и ремесленных кругах Москвы и Великого Новгорода корпоративные идеи протестантизма как в гуситской и лютеранской, так и кальвинистской их редакции, были популярны. Академик Д.С.Лихачев прав, когда пишет: «По-видимому, ересь эта не имела какого-либо законченного и упорядоченного учения... Вероятнее всего, это даже была не ересь, сколько движение вольнодумцев. Это было по всей вероятности гуманистическое течение» [86]. Ересь «жидовства» набирала силу и могла бы взять верх, если бы не усилия Великой княгини Софьи и игумена Иосифа Волоцкого, разоблачившего действия еретиков и добившегося смертной казни для главных представителей секты.

Софья разгадала интригу жены соправителя супруга князя Ивана Ивановича-молодого, Елены Степановны Валашанской, которая, будучи дочерью ее тетки Марии Палеолог, по «праву старшего сродства» после скоропостижной смерти мужа стремилась занять место Великой княгини в ближайшем окружении Ивана III, в появлении в Москве «Сказания о Дракуле-воеводе». Ее автором считается дьяк Посольского приказа Федор Курицын. В образе вурдалака графа Дракулы ощутимо видится иудейский бог Ягве. «Сказание» гласит: «И толико ненавидя в своей земли зла, яко кто учинит кое зло, татьбу, или разбой, или какую лжу, или неправду, той никако не будет жив»; а в равенстве всех жителей «Мунтянской земли» перед судом воеводы – отсутствие сословных барьеров и юридическое равноправие еврейской общины – «Аще ль велики болярин, иль священник, иль инок, или просты, аще и велико богатство имел бы кто, не может искупиться от смерти» [87].

Ересь была осуждена Поместным собором и побеждена, но была ли она искоренена – остается неизвестным, так как Иван III казнил не всех, замешанных в деле о «жидовствующих», а только наиболее ярких представителей секты. «Лишь с помощью “прехищрения” и “коварства” Геннадию и Иосифу удалось доказать принадлежность православных вольнодумцев к иудаизму... Сжечь их без такой лжи было невозможно» [88]. Впрочем, аутодафе до воцарения в 1676 году Федора Алексеевича, который правил совместно с сестрой царевной Софьей, в России не практиковались. Скорее всего, Иван III помиловал членов кружка «жидовствующей» снохи Елены Валашанской, которую он отправил после длительного заключения в подземелье на родину, чтобы не осложнять дипломатических отношений с Великим господарем Молдавии Штефаном III. Ее сын князь Дмитрий Иванович вскоре умер в темнице.

После падения Константинополя в 1453 году Османская империя была объявлена восприемницей античного Рима и Византийской империи. Султан Мехмед II Фатих принял титул падишаха, что являлось вольной транслитерацией титула императоров. «Падишах Мехмед Фатих стремился объединить в своём лице мусульманскую, тюркскую и римскую традиции “вселенского” суверенитета и сохранить Константинополь в качестве центра новой мощной империи» [89]. Согласно геополитическим воззрениям Фатиха все православное население на территории России воспринималось как подданные. Для управления христианами в пределах Османской империи были сохранены все патриархии, хотя на их содержание запрещалось собирать с верующих церковную десятину, но не возбранялись пожертвования. Турецкая администрация способствовала объединению церковной иерархии вокруг Константинополя и Иерусалима за счёт избрания на архиерейские кафедры лиц греческого происхождения и вероисповедания. При помощи султанов, для которых Ватикан был политическим противником, они преодолели последствия Флорентийской унии и возвратили контроль над общехристианскими святынями на Ближнем Востоке. Значительным подспорьем в этом деле для турок являлась тысячелетняя византийская традиция со всей её богословской и историософской полнотой и разнообразием в осмыслении и осуществлении завещанного патриархом Фотием единства церковной и царской власти как «симфонии» двух нераздельных и неслиянных основ духовного и цивилизационного единства Вселенной.

Церемониал венчания на царство в 1547 году Ивана IV, судя по всему, был продуман и осуществлен при участии митрополита Московского Макария и протопопа Благовещенского собора Сильвестра (Медведева) [90]. Впоследствии он не раз говорил, что государство – это православный храм. Земский и Стоглавый церковный соборы были призваны «смирять всех в любовь». Для обеспечения органического единства власти Иваном IV было принято судьбоносное для России решение – взять за основу государственной иерархии принцип церковной организации. Собор представляет собой реальное и полное единение людей независимо от сословий. Оно достижимо только в церкви, которая является «Единым Телом Христовым». В православной России, где общество и народ являются глубоко религиозными, когда все люди, составляющие собой государство, составляют собой в то же самое время и церковь, это было вполне рациональным походом.

Иван IV пытался воплотить идею неслиянности и нераздельности светской и духовной власти, сконцентрировав их в одних руках. Во время опричнины «грозный царь» объявил себя «архиепископом и игуменом всей России», которая является великим монастырем, где все подданные – монахи. Убежденный паламит, он создал свой «двор» в Александровской Слободе, куда входили казначей, дьяк, два подьячих, шесть стряпчих, понытчик, домоправитель, мытарь, ключник, хранитель даров, столяр, духовник с диаконом, хранитель писцовой палаты (канцелярии), протопоп с клиром, сторожа и звонари. Опричники носили черные одежды и клобуки, проводили

свободное от ратных дел время в молитвах и ревностно соблюдали религиозные посты. Женщины-монахини являлись поварихами, прачками и птичницами, и ухаживали за больными и ранеными. Это, разумеется, не исключало случайных сексуальных связей и даже оргий давших обет безбрачия «черных стрельцов». Если в XI–XIV веках на Руси было открыто 90 монастырей, а в XV столетии построено еще 100 новых обителей, то при Иване IV открылось сразу 250 монастырских комплексов. Они стали опорными пунктами опричного воинства и резиденциями архиепископа [91].

Эта попытка закончилась неудачей и возвращением к традиционной политике. Но «хотя всемогущий Бог и наказал Русскую землю так тяжело и жестоко, что никто и описать не сумеет, все же нынешний великий князь достиг того, что по всей Русской земле, по всей его державе — одна вера, один вес, одна мера! Только он один правит! Все, что ни прикажет он, — все исполняется и все, что запретит, — действительно остается под запретом. Никто ему не перечит: ни духовные, ни миряне» [92].

В период Ливонской войны царь возвратился к мысли о создании православной Вселенной. Иван Грозный писал римскому папе: «И греческий император Иван Мануилович (Иоанн VIII – Авт.), и патриарх Константинополя Иосиф присутствовали на этом соборе, равно как и русский митрополит Исидор. И они постановили, что греческая вера будет тождественна римской литургии. Почему же тогда твои паны возражают против распространения греческой веры в Ливонии? Их папа Евгений постановил, что греческая вера тождественна латинскому (римско-католическому – Авт.) вероучению, и теперь они разрушают это [единство], и они отвращают людей от греческой веры в пользу латинства. И разве это христианство? Мы не заставляем тех в нашей земле, кто принадлежит к латинской вере, отбросить ее, но сохраняем их на нашей службе, так же, как и православных, сообразно с доблестями каждого и послужным списком – пусть хранят свою веру, какую желают» [93].

Однако идейный конфликт Ивана Грозного с митрополитом Филиппом (Колычевым), приведший того к гибели в Твери, и внешнеполитические неудачи России отодвинули реализацию этой задачи царем [94].

Борис Годунов с помощью патриарха Константинопольского Иеремии II, в 1589 году, добился автокефалии русской церкви [95]. Английский посланник Д. Флетчер писал: «В бытность мою здесь в 1588 году в Москву приехал патриарх Константинопольский по имени Иероним, изгнанный, как говорят некоторые, турками, а, по словам других — лишенный своего сана греческим духовенством. ...[Он] прибегнул к переговорам, замыслив отказаться от патриаршества и перенести патриарший престол из Константинополя в Москву. ...Во-первых, престол патриарший находился под властью турок, врагов веры, почему и следовало его перевести в какое-нибудь другое государство, исповедующее веру христианскую. Во-вторых, ...Русская Церковь оставалась в это время единственной законной дочерью Церкви Греческой, следуя одному с ней учению и одинаковым обрядам, между тем как прочие единоверцы подчинились туркам и отступились от истинной религии. ...[Иеремия] старался

прельстить царя честью, какая будет ему и его народу от перенесения патриаршего престола в главный город и столицу его царства. Что касается до права перенесения престола и назначения себе преемника, то он нисколько не сомневался, что это право вполне принадлежит ему» [96].

Предложение об управлении Константинопольской церковью из Москвы казалось привлекательным. Пребывая в Москве и оставаясь одновременно патриархом Константинопольским, Иеремия мог бы содействовать укреплению мира между Россией и Турцией, смог бы перевести много средств на благоустройство греческих приходов. Но в Москве православные архиереи, не оправившиеся от потрясений опричнины и мученичества митрополита Филиппа, опасались, что под видом возвеличивания Русской церкви Константинопольский патриарх может лишить ее, по существу, автокефалии, поглотив ее в лоне Вселенского патриархата [97].

Иван Грозный эту идею, несомненно, поддержал бы, поскольку стремился к утверждению Вселенского православного царства. Однако для зятя опричного изувера Малюты Скуратова-Бельского «худородного» боярина Бориса Годунова с кругозором удельного князька, который возвысился до высшего чина постельничего благодаря невероятной удаче – женитьбе наследника престола Федора Ивановича на его родной сестре Ирине, такой ход мысли был недоступен. Секретарь прусского посольства Иоганн-Готгильд Фоккеродт верно подметил, что «невыгодно было для духовенства уважение к такому главе, который не имел ни воли, ни силы защищать их от государя, да еще при всяком случае и выдавал их ему. Это заставило духовных думать о средствах, как бы избавиться от этого чужеземного бича и добыть себе верховного вождя в своем отечестве, имеющего с ними общие выгоды и по собственным делам принужденного действовать заодно с ними против государя. ...[Но] взошел на царский престол сын Ивана Грозного — Федор Иванович. Он не имел ни способностей, ни охоты к правлению. Его лучшее удовольствие было лазить по колокольням да звонить в колокола, а правительственные заботы возложил он на своего первого министра Бориса Годунова. При таком слабом государе духовенству нетрудно было получить все, что только оно хотело. Да и первый министр с удовольствием взялся за случай привязать к себе это сильное сословие, которое могло когда-нибудь помочь ему, а также много и повредить в исполнении его властолюбивых замыслов, уже в то время бывших у него на уме» [98].

Возвышение Русской православной церкви вело к возникновению ее претензий на духовное руководство всеми единоверцами в мусульманских и католических странах. Однако Иов, будучи человеком «книжным», более всего стремился к просвещению верующих и к их духовному очищению от всяческой «зломудренной скверны», чем к международным делам патриархии. Он руководствовался тезисом: «Единство верных истине создается путем их отделения от еретиков».

В период Смутного времени патриархи самоотверженно боролись с насаждением польско-литовскими интервентами чуждых православию

вероисповеданий, подчас жертвуя собой, как Гермоген и Филарет (Романов). И если первое ополчение, овладев Китай-городом, сразу распалось из-за «Земского приговора его идейного вдохновителя Прокопия Ляпунова, который предложил управлять Россией без царя с помощью Земского собора, что стало причиной его убийства казаками, то Минин и Пожарский, возглавив второе ополчение, изгнали поляков из Москвы под лозунгом «За царя и веру православную!» [99]

После изгнания польских интервентов из Москвы и Калуги, когда митрополит Филарет находился в польском плену, патриарх Иерусалимский Феофан, а вместе с ним и экзарх патриарха Константинопольского Арсений прибыли в Россию. В Москве Феофан объявил о начале приведения обрядности и богослужебного чина в русской церкви, которые были «порushены» иноземным нашествием, в соответствие с древнейшими греческими образцами.

Из Москвы Феофан направился в Речь Посполитую, где «Киевская область, будучи формально частью Польского государства, так и не пустила к себе унию, осталась гонимой, лишённой легального епископства, но православной, народно-русской веры не утратила. ...При этом здесь народное сопротивление было выражено в двух формах: создание русской богословской и философской школы и создание казачества как самоутверждающей свою русскость народной силы» [100]. Сечева старшина ко времени приезда Иерусалимского патриарха была психологически готова вернуться в лоно православия. Духовная жизнь казачьего войска и православных верующих в Речи Посполитой теплилась внутри различных просветительских братств, которые занимались богословской и издательской деятельностью. По меткому замечанию В.И. Шемякина, православные просветительские братства Киевского воеводства были главной формой подготовки и самоорганизации защитников веры от «ползучего давления униатов и католиков» [101].

В начале 1620 года, накануне прибытия в Киев из Москвы патриарха Феофана, гетман Запорожской Сечи Пётр Сагайдачный объявил о вступлении всего войска в состав Киевского Богоявленного братства. Это решение было невероятным событием: многотысячное войско вступило в состав немногочисленного православного «книжного» братства.

Патриарха при пересечении границы встретил лично Сагайдачный во главе вооруженного «киевского Богоявленного братства», которые, согласно Густынской летописи, «обточиша его стражбою, яки пчелы матицу свою» [102]. Всё Запорожское войско добровольно подчинилось православным патриархам, которые в то время требовали возвращения казаков под руку московского царя. Патриарх Феофан «отечески укорил гетмана Сагайдачного и казаков за их недавний поход против православного русского государя и запретил им впредь так поступать» [103]. После гетманского покаяния Феофан восстановил православную епархию в Киеве. На митрополичью кафедру взошёл энергичный борец с унией Иов (Борецкий). В 1621 году Сагайдачный от ошеломленного таким поворотом событий короля Яна-Казимира IV добился

внутренней автономии для Киевского воеводства и Запорожской Сечи в составе Речи Посполитой [104].

Церковная реформа, вошедшая в историю, прежде всего в связи с патриархом Никоном, начиналась в той или иной мере уже патриархом Филаретом после его возвращения из польского плена в 1619 году. А. Майерберг сообщает о том, что до его избрания на патриаршество, «московский царь Годунов сослал его в монастырь святого Антония на Северном океане при реке Сискаге и принудил дать монашеский обет под именем Филарета. Однако он вскоре выбрался оттуда, получив сан митрополита Ростовского. Потом он состоял в посольстве от имени московских бояр к польскому королю Сигизмунду III, осаждавшему тогда Смоленск. ... Но Сигизмунд отправил Федора Романова под стражей в Каменку. После в Мариенбурге в Пруссии его держали, где и услышал он, что на Московский престол взяли его родного сына Михаила, при котором и был возведен на русское патриаршество» [105].

Одновременно с избранием на патриарший престол ему был присвоен титул Великого государя. «Эта духовная особа, при многих других великих качествах обладавшая в то же время неограниченным властолюбием, сумела так воспользоваться отеческой властью над сыном, что во всем царстве правила неограниченно всем и не оставляла ничего для управления молодому царю, кроме одного только имени. Так же, как и сын, Филарет носил титул “Великого государя”, с той незначительной разницей, которую по-немецки совсем нельзя выразить, а по-французски она в случае необходимости может быть выражена словами *Grand Seigneur* – “Великий государь” и *Grand Sieur* – “Великий господин”. У него были свои бояре, или государственные министры, и все другие придворные служители, какие обыкновенно бывают при царском дворе; он даже отправлял от своего имени посланников в Польскую республику (Речь Посполитую – Авт.) и к Константинопольскому патриарху. [Филарет] сумел превосходно воспользоваться уважением, какое предоставлял ему сан его в глазах суеверного [русского] народа, так что он один, опекая сына, удерживал власть в своих руках в течение всей жизни. В этом качестве он самовластно распоряжался всеми делами: сведя на нет, под разными предлогами, республиканские настроения и ничего больше не оставлял [Земскому] Собору, кроме чести одобрять его меры и распоряжения» [106].

Все высочайшие указы царя Михаила Федоровича начинаются словами «По совету отца нашего Святейшего Патриарха и Великого Государя Московского и всея Руси Филарета, мы, постановляем...» Даже после смерти Филарета в 1641 году указы царя Михаила Федоровича сохраняют апелляцию к его авторитету: «Как было при совете со Святейшим патриархом и Великим государем Московским и всея Руси Филаретом, мы постановляем...» Более того, патриарх играл определяющую роль в формировании внешнеполитического курса страны, реформ в её административном управлении и обеспечения её безопасности. Патриарх Филарет прибегал как к услугам родственной боярской аристократии, так и к назначенцам из дворян,

иностранцам на русской службе, представителям земства или купечества. При нем были образованы Патриаршие приказы: судный, приказ церковных дел, казенный, ведавший «сборами с духовенства, и дворцовый, заведовавший церковным хозяйством. Это свидетельствовало об активной административной и хозяйственной деятельности Московского патриархата.

Филарет активно занимался укреплением международных связей России, в первую очередь с Нидерландами, что было бы невероятным при патриархе Иове или Гермогене, порицавших религиозных отступников. Голландским посланникам А. Бурху и И. Фелдтрилю предписывалось по прибытии в Москву «просить о разрешении представиться патриарху, чтобы вручить его святейшеству верительные грамоты, чтобы засвидетельствовать ему должное почтение, преподнести назначенные для него подарки». 24 декабря 1630 года они были приняты в Кремле, где присутствовал патриарх Филарет. Голландцы пожелали ему «всякого счастья и долголетнего здравия» и просили его, «чтобы нидерландский народ и наши купцы, здесь проживающие, все более и более пользовались покровительством и обороной Вашего Святейшества». [107] Протестантское по вероисповеданию правительство Нидерландов имело возможность по торговым каналам лично обращаться к православному патриарху Филарету и его преемникам, а через них – и непосредственно к царю. Ими же воспользовался после неудачи Великого посольства и Петр I, отправившись в Голландию [108].

Патриарх Филарет первым создал в столице два полка «иноземного строя». Первым подразделением стал рейтарский конный полк Гендрика ван Дама, набранный в основном из голландских протестантов. Вторым был пехотный полк Карла Эберса, в составе которых преобладали выходцы из западной Швейцарии, Чехии, Бранденбурга, Саксонии и восточной Трансильвании, которых на родине преследовали за приверженность к протестантизму. Он доброжелательно принял в Кремле четырнадцать английских аристократов во главе с герцогом Эктоном с семьями, многочисленными родственниками и слугами, и одиннадцать английских дворян, которые бежали от преследований Кромвеля. Среди них был полковник Александер Лесли. Иное отношение у Филарета было к полякам и «немцам». На службу их брали, только если «польские и немецкие люди, полковники или иных больших чинов начальные люди, приедут на рубеж, и скажут, что они великих думных людей дети, братья и племянники, и собой добры и зажиточны, и приехали они на наше царское имя на вечную службу» [109].

Французский наемник капитан Маржерет сообщает, что в начале XVII столетия в русской армии насчитывалось 2 500 иноземцев. В течение 1631-1632 годов из иностранцев было сформировано несколько пехотных, один рейтарский полк и отдельная кавалерийская рота. Ими командовали полковники Лесли, ван Дам, Росформ, Унзен, Краферт, Кинемонт, Гордон и капитан Фарбес [110].

Патриарх Филарет своим первосвятительским авторитетом поддерживал царскую власть своего сына Михаила Федоровича. После Великой Смуты,

подорвавшей русское государственное устройство, это влияние патриарха Филарета на укрепление верховной власти было его подвижнической заслугой.

В 1648 году в Запорожской Сечи началось массовое восстание казаков. Его возглавил гетман Богдан Хмельницкий. Причиной выступления стало похищение польским подстаростой Чаплинским «Елены прекрасной», с которой Хмельницкий тайно венчался по католическому обряду [111]. И если во времена Гомера подобный поступок Париса привел к гибели Трои, то теперь это привело к воссоединению Гетманской Украины с Россией.

Хмельницкий получил благословение Киевского митрополита Сильвестра, экзарха Константинопольской церкви на объявление войны Варшаве, который поддержал идею расширения прав православных в Речи Посполитой.

17 декабря 1648 года состоялся торжественный въезд войск Богдана Хмельницкого в Киев. В Киеве Богдана встречал Иерусалимский патриарх Паисий. Когда-то прашуры Хмельницкого, находясь под сводами Константинопольской Софии, «не знали, находились ли они на Небе или на земле», и восприняли всю полноту восточно-христианского вероучения через символическую структуру византийского храма как системы образов и иконы Небесного Иерусалима. Теперь Паисий под сводами Святой Софии Киевской и в присутствии народа, благословил гетмана на борьбу с римско-католической властью до окончательного освобождения Руси из-под ига всех еретиков! Патриарх ехал в Москву «за милостыней» к царю, и предложил Хмельницкому передать царю Алексею Михайловичу его челобитную о принятии Гетманской Украины «под высокую государеву руку». Ликованию и воодушевлению народа не было предела. Современник событий Павел Тетеря напишет позднее польскому королю Яну-Казимиру IV: «Вся Украина решила умереть во имя царя московского» [112].

Адам Кисель, приехавший в Киев для второго раунда переговоров с Богданом Хмельницким, с изумлением описывает его новые настроения. Гетман говорил: «Правда есть, что я маленький незначительный человек, но это Бог мне дал, что ныне я единовладец и самодержец русский. ...Выбью из лядской неволи весь русский народ, а что раньше я воевал за свой вред и неправду, то отныне я буду воевать за нашу веру православную.... Отрекитесь от ляхов и с казаками оставайтесь, потому что Лядская земля сгинет, а Русь будет господствовать... Свободно мне там распоряжаться, мой Киев, я хозяин и воевода Киевский, дал мне это Бог... с помощью моей сабли» [113].

В отличие от Сагайдачного, Хмельницкий, при посредничестве патриарха Паисия, попросил царя Алексея Михайловича принять Гетманскую Украину в Россию. Однако в начале восстания «в Москве не решались принять «под высокую государеву руку» восставшую против Речи Посполитой Украину. Ведь восстали против короля! Обращения гетмана Богдана Хмельницкого хоть и принимались с пониманием, но не получали официальной поддержки» [114].

Тогда же состоялся знаменитый Московский собор 1649 года, на котором по настоянию царя было утверждено единогласие, чему противился патриарх

Иосиф, назвав единогласие «новой ересью» и был готов бороться за право служить многогласно, по-старому. Иосиф не стремился расширить ареал влияния православия, посмотреть на русскую церковь шире, чем через призму общерусского единства. Богослужбная реформа, необходимость которой уже осознал Алексей Михайлович, опираясь на авторитет своего духовника Стефана (Вонифатьева) и Никона, встречала у патриарха противодействие. Российское царство как истинный и подлинный светоч православия, как многонациональное государство, основанное царем Иваном IV Грозным - помазанником Божьим, в глазах современников была столь величественным и совершенным творением, устоявшим в тяжелую годину Смутного времени, что они не только не желали ничего менять, но и самоотверженно сражались с новыми веяниями. Такими последовательными противниками реформ стали бояре и священнослужители, отстаивавшие принципы «старой веры». Так, в понимании протопопа Аввакума Россия до воцарения Романовых была единственной в мире хранительницей истинной православной веры. Именно благодаря своей вере Россия заняла выдающееся место в мире и была «сподоблена Благодати». В этом отношении важной для старообрядцев была идея России, как «третьего Рима», всех в мире превосходящей своим благочестием, а русский царь считался единственным во всей Вселенной истинным христианским царем.

Поэтому Паисий возложил миссию объединения православных верующих на близкого ему по образу мысли человека. В 1649 году он познакомился с архимандритом Ново-Спасского монастыря Никоном (Миновым), в обители которого находилась усыпальница рода Романовых, и где бывал царь Алексей Михайлович. Никон, «привыкший к простоте северно-русского пейзажа, был очарован византийским патриархом, от которого веяло зноем сирийского солнца» [115]. В письме к царю Паисий признаётся: «В прошлые дни беседовал с архимандритом Никоном, и полюбились мне беседы его», и просит царя предоставить возможность ему «постоянно переписывать с Никоном» [116].

Фраза «о постоянной переписке» означает пастырское увещевание царю Алексею Михайловичу возвысить Никона до уровня патриарха, так как церемониал церковного протокола, особенно строгий в те времена, предполагал переписку равных людей по чину.

В 1650 году, «вернувшись на Балканы, патриарх Паисий начал широкую пропаганду среди православного населения, готовя его к восстанию против Османской империи и союзу с Россией». В его свите говорили: «Царьградом будет владеть русский царь» [117].

Архимандрит Никон был назначен на митрополичью кафедру в Великий Новгород. Новый архиерей после смерти патриарха Иосифа, по царскому волеизъявлению был избран патриархом Московским и всея Руси. В апреле 1652 года к Никону прибыли послы с жалованными грамотами от Богдана Хмельницкого с просьбой ходатайствовать перед царем о принятии Гетманской Украины в состав России, и патриарх добился от Земского Собора решения

принять ее «под свою государскую высокую руку для православной христианской веры и святых Божиих церквей» [118].

В состав России вошли Левобережная Украина со столицей в Переяславле и Правобережная Украина с центром в Батурине, и кондоминиум Речи Посполитой - Запорожская Сечь. Наконец, существовала на южных рубежах России Слободская Украина, или Червонная Русь. Царь вместо одной территории получил четыре многоукладных и многонациональных удела, которые претендовали на политическую автономию. Для руководства ею был создан Малороссийский приказ во главе с опытным дипломатом - боярином А.С. Матвеевым.

Никон ввел жесткую дисциплину в церкви и монастырях. С этой целью Никон опубликовал и разослал по своей епархии декреталий, имевший целью подчинить назначение белого и черного духовенства на соответствующие должности архимандриту или архиерею. Одним из его нововведений стало создание строгой иерархии внутри церковных служащих – от архиепископа до простого послушника.

Творчество Никона имеет ярко выраженные христо-эклесиоцентричные корни – он был носителем исихастской богословской традиции. Никон был человеком, обладавшим символическим мышлением. Он не раз говорил, что «я русский, сын русского, но моя вера греческая». Его понимание мира как иконы Царствия Небесного, спорное в своём буквальном прочтении и непосредственной рецепции, тем не менее, окрасило собой начало исторического процесса перехода русской церкви в новое положение - положение светоча Вселенского православия [119]. Осуществлялся этот переход вместе и благодаря параллельному преобразованию российской государственности, который превратил Россию из многонационального царства раннего нового времени во вселенскую империю и православную ойкумену.

В своей первой патриаршей проповеди в Успенском соборе московского Кремля, после своего поставления в патриархи, Никон сказал царю Алексею Михайловичу: «Я буду молиться за то, чтобы во всей Вселенной ты был единственный царь, и царство твоё было едино по всей земле, как и сказано в Святом евангелии: “Едино будет стадо и един пастырь”», Патриарх есть жив и одушевлен образ Христа, дела и словеса живописуя в себе истину. Первее убо он должен ихже от Бога принят, в благочестии и чистоте, житие сохранить» [120].

Чтобы эти слова не были воспринимаемы буквально, патриарх Никон осуществил строительство Ново-Иерусалимского, или Воскресенского монастыря, где в строго символической форме запечатлел внутреннее содержание и историософскую интуицию своей концепции. Комплекс его зданий не являлся копией аналогичной православной обители в Святом городе в Иудее. Однако Ново-Иерусалимский монастырь не просто «воссоздавал» святыни Палестины. Монастырь, построенный Никоном, назван Ново-Иерусалимский, то есть принадлежащим Новому Иерусалиму, который не

тождественен Палестине. Москва уже однозначно отождествлялась русскими верующими с «третьим Римом», а значит и со вторым Иерусалимом.

Москва как «третий Рим» олицетворяет мощь и величие древнего античного Рима, а Новый Иерусалим – особое заветное отношение народа с Богом. «Третий Рим» имеет мирскую, светскую направленность, авторитет царства, а Новый Иерусалим – ориентацию на авторитет священства, духовную избранность, христо-эклесиологическую модель бытия. Идеологеме «третьего Рима» присуща имперская экстравертная направленность, а Новому Иерусалиму – метаисторический вектор существования в виде последнего перед вторым пришествием царства, Русь как новый Израиль является частью и продолжением библейской истории. Христиане Русского государства – «люди Господни», а Русская земля – избранная Богом и в этом смысле аналогичная земле Израиля.

Ново-Иерусалимский монастырь связан с историческим Иерусалимом, только символически. Он построен как воплощение идеи вечной жизни. Монастырь является иконой, отображающей сопряжение вечности и брэнной жизни, небесного и земного царств.

Весной 1654 года Алексей Михайлович по предложению патриарха созвал церковный собор, на котором присутствовали 5 митрополитов, 5 архиепископов и епископов, 11 архимандритов и игуменов и 13 протопопов. Никон объявил, что многие богослужебные обряды не соответствуют древним греческим текстам, и их следует восстановить согласно сохранившимся древнегреческим оригиналам.

В общем, в ходе реформы, предпринятой Никоном, богослужебная традиция претерпела незначительные изменения.

В Москву для исправления церковных книг были приглашены видные православные богословы – патриарх Антиохийский Макарий, патриарх Сербской автокефальной церкви Гавриил, «святогорец» из Афонского монастыря Дионисий, киевские иеромонахи Епифаний (Славинецкий) и Арсений (Ситиановский), митрополит епархии Газа Паисий Лигарид, болгарский протопоп Софроний Македонский и переводчик Арсений Грек. «Исправление священных книг» сказалось, в частности, в принятом в Русской православной церкви тексте перевода Никейского символа веры: убран союз - противопоставление «а» в словах о вере в Сына Божия «рождена, а не сотворена»; о Царствии Божиим стали говорить в будущем («не будет конца»), а не в настоящем времени («несть конца»); из определения свойств Духа Святого исключено слово «Истинного», а в слово «Исус» была добавлена ещё одна буква, и оно стало писаться «Иисус». Латинские варианты догматов Священного писания Никон запретил рассматривать в качестве источников, ибо они искажены иезуитами [121].

Двоперстное крестное знамение сменилось трёхперстным. Противники Флорентийской унии пользовались троеперстием в знак несогласия с ее канонами в восточных епархиях. Патриарх Никон объяснял верующим, что двуперстный крест символизировал два естества Христа – божественное и человеческое. Троеперстный крест, по убеждению Никона, символизировал

Святую Троицу, и соответствовал древнегреческому обычаю, ибо «предание прияхом с начала веры от святых апостолов и святых отцов, и святых седмиин соборов творити знамение честного креста первыми перстами десныя руки. И кто от христиан не творит креста тако, по преданию восточныя церкви, еже держа с начала веры даже до днесь, есть еретик и подражатель арменов» [122]. Креститься русскому православному отныне следовало справа налево, а не наоборот, как у католиков и протестантов.

Были отменены «метания», или малые земные поклоны. Крестные ходы Никон распорядился проводить в обратном направлении (против солнца, а не посолонь). Возглас «аллилуйя» во время пения в честь Святой Троицы стали произносить не дважды (сугубая аллилуйя), а трижды (трегубая). Наконец, изменилось число просфор в сторону их уменьшения на проскомидии и начертание печати на просфорах.

Отныне самоидентичность Русской православной церкви строилась не путем сохранения старых обрядов, а вокруг догматов, канонов и воспроизводящих их монашеских деяний. Никон исповедовал христологическое богословие, направленное на выражение единства Господа Иисуса Христа при одновременном утверждении Его истинности и совершенства как Бога и истинности и совершенства как человека. В христологическом богословии, в отличие от раннего тринитарного богословия, в рассмотрение непосредственным образом включается человек. Если бы стержень обрядоверия не был сломан Никоном, Россия вряд ли бы устояла под натиском культурных и этических вызовов нового времени.

Первая супруга царя Алексея Михайловича Мария Ильинична, происходившая из семьи князей Милославских, была на стороне тех бояр, которые были противниками церковной реформы. Это были образованные вельможи – Б.И. Морозов, С.Л. Стрешнев, А.Л. Ордин-Нащокин, А.С. Матвеев, князь Н.И. Одоевский, князь Ю.А. Долгорукий, князь П.М. Салтыков, князь И.А. Хованский, княгиня Н.П. Урусова и боярыня Ф.П. Морозова. Против них начались «опалы», и большинство бояр впоследствии «одумались». Однако обе знатные раскольницы так и не раскаялись в старой вере, и умерли в далеком городе Боровске.

Для патриарха Никона церковная иерархия есть отражение Божественного порядка, он не отождествлял православие с обрядностью, а церковное общество - с политическими институтами. Не придавая церковному обряду такой неизменности как догмату, патриарх Никон почитал его подлежащим изменению и исправлению со стороны власти Поместного собора, особенно когда получил одобрения восточных патриархов. Борьба Никона за обновление догматов и канонов была направлена к тому, чтобы государство возглавлялось истинною царскою самодержавною властью, при которой только и возможно осуществление «симфонии» властей и, следовательно, процветание Церкви и Государства силою православной веры.

Сам царь, желавший укрепления и расширения своего влияния в мире, которое простиралось практически на все стороны света, от Китая до Балтики,

поддерживал преобразования, возвышавшие его до статуса покровителя и защитника всех православных народов. Он любил повторять слова Ивана Грозного: «Бог благословил и предал нам, государю, править и рассуждать люди своя, и на востоке, и на западе, и на юге и на севере вправду» [123]. Церемониал дворцовых приемов в Грановитой палате благодаря патриархам Филарету и Никону полностью воспроизводил строгий византийский императорский протокол.

Австрийский посланник Майерберг писал: «Наши приставы поставили нас в десяти шагах от царя. Тут мы и поклонялись ему, ставши, по нашему обычаю, на колени, из уважения к царю. В некотором расстоянии позади нас также стояли все члены нашего общества. ...Потому что все без различия москвитяне оказывают почтение своему князю, стоя на коленях и челом касаясь пола; такого же уважения от низших требуют себе при случае и все высшие лица. ...Этот царь при всей своей власти над народом, привыкший к полному рабству [подданных], ни разу не посягнул, ни на чье-либо имущество, ни на чью-либо жизнь, ни на чью-либо честь». Однако далее он сомневается в религиозности русского народа, отождествляя ее только со знанием текстов Священного писания, зная, что католики на его родине уже не понимали латынь и, конечно, не читали Библию. Он утверждает, что «русские знают только самые простые молитвы, довольствовались по двести раз в день: “Господи, прости нам наши прегрешения!” На вопрос, известны ли им еще другие молитвы, они отвечали, что “Отче наш” и “Богородица” - это дело высшей науки, которую знают только царь, патриарх и бояре. Лишь один из опрошенных московитов знал, кто такой новозаветный Иуда. Этому не стоит удивляться – только один из тысячи жителей столицы умел читать по слогам» [124].

Без реформирования церкви по вселенскому образу и подобию царю Алексею Михайловичу было невозможно привлекать отовсюду образованных иностранцев на русскую службу. Из южных Нидерландов по причине террора испанцев в отношении мятежных «лесных гёзов» они стали массами бежать в Россию, а из Франции – гугеноты. В 1648 году Алексей Михайлович уже издал первый воинский устав «Учение и хитрости ратного строя пехотных людей» для подразделений «иностранный строй». Однообразных по количеству штыков полков в допетровской армии не существовало – в них могло быть от 300 до 600 человек. Иноземные или рейтарские полки делились на сотни, или роты, по национальному признаку. Число полков «нового строя», судя по архивным спискам, постоянно колебалось по количеству военнослужащих. Так, рейтар было 25 рот. Когда в Англии произошла революция, в Архангельск хлынули на переполненных кораблях шотландские католики-роялисты с семьями. Из шотландцев были сформированы Бутырский и Первомосковский, позже - Лефортовский полки.

Православные иммигранты из Османской империи принимались в отдельные «гусарские роты». По росписи 1681 года в Новгородской земле на границе со шведскими владениями было официально расквартировано 6 рот по

500 сабель в каждой. О национальной принадлежности «гусар» говорят сами названия этих подразделений: Сербская, Валашанская, Венгерская, Молдавская, Киевская и Грузинская роты. Для удобного обустройства иностранцев в России были созданы отдельные приказы - Иноземный, Казачий, Панский, Ратных и даточных людей, Денежного и житного сбора и Немецких кормов [125].

Со своей второй женой Наталией Кирилловной Нарышкиной, родившей Петра I, царь Алексей Михайлович познакомился в доме дьяка Посольского приказа А.С. Матвеева. Тот в бытность Архангельским воеводой женился на юной беглянке из Шотландии - графине Марии Гамильтон, которая, приняв православие, стала крестной матерью царевича. Для забав «львенка Нарышкиных» Тишайший царь приказал сформировать рейтарский Петровский полк, насчитывавший полторы сотни шотландцев. Малолетний Петр Алексеевич назначался его полковником, и им командовал опытный военачальник Павел Мезениус (Макенис) [126].

Хорватский просветитель Юрий Крижанич, живший в Москве во время проведения церковной реформы, пострадал от Никона: «Некто Софроний, называвший себя митрополитом Филиппополя и Драмы, а в народе известен под именем Македонского, принуждал меня сочинять подложные грамоты от имени патриарха Иоанникия, как будто бы он был отправлен им по делам церковным. Когда я не соглашался, то он вместе с другим каким-то митрополитом хотел меня высечь, но я вырвался и убежал к городскому писарю» [127]. Тем не менее, он считал царя Алексея Михайловича идеалом национального государственного деятеля. «Сие правоверное, преславное королевство боголюбивого нашего царя, государя и великого князя Алексея Михайловича, всея Великой, и Малой, и Белой Руси самодержца, потому безмерно уважаемо, удачливо и счастливо, что в нем имеется совершенное самовладство. И, следовательно, можно исправить все ошибки и изьяны, которые из-за нерадивости и исполнителей могли доселе войти в обычай и из-за которых печалится народ. ...На Руси, по Божьей милости, нет чужеземных королей, и это одна из наибольших удач, и почестей, и милостей, кои Бог обычно дает людям. Ибо иметь чужеземного короля — это одно лишь зло, и несчастье, и позор, самый худший и отвратительный из всех зол.... Таким образом, преобразование должно идти сверху, от самодержавной власти: русские сами себе не захотят добра сделать, если не будут принуждены к тому силой» [128].

Против церковной реформы выступили и священнослужители, вошедшие в историю как раскольники. Боговдохновенными книгами для них были те, которые писались с разрешения первых пяти патриархов – Иова, Гермогена, Филарета, Иосафата и Иосифа. В их среде муссировалась мысль о необходимости разрыва евхаристического общения с патриаршей Церковью. Обоснованием этого решения в связи с «повреждением» Церкви стала идея об утрате ее священством благодати: оно было соотнесено с «волкопастырями»,

слугами антихриста новозаветных апокалипсических пророчеств, призванными «прельщать шатких в вере», а «стойких» - преследовать.

Одни скрывались в лесах, где строили свои небольшие монастыри, в которых в литургии сохранялась старая обрядность. Раскольники сами расчищали площади для поселений, строили деревянные храмы, жилые и хозяйственные здания, разводили лошадей и домашний скот, иногда краденый, иногда приведенный как вклад единоверцев, сеяли рожь, ячмень и просо и дешево продавали их заезжим купцам, как правило, тоже староверам. Миряне посвящались в монахи без епитимьи: достаточно было надеть скуфью и рясу. Игумены и протопопы избирались на сходе верующих. Обычно в таких монастырях проживало от 20 до 100 человек.

Другие староверы селились в поселениях рядом с казаками, которые реформы Никона также не признавали. И в период восстаний, возглавляемых казачьими атаманами, повстанцы шли в бой с царскими войсками и погибали под знаменами с восьмиконечным крестом. После поражения социальных выступлений раскольники обычно бежали в северные леса российского Поморья, на Урал и в Сибирь, где основывали трудовые общины с выборным клиром, или уединялись в дальних скитах [129].

Они избегали общения с «никонианами» и проповедовали аскетизм и регламентированный образ жизни, основанный на постоянной трудовой деятельности, и отказывались от мирских развлечений и утех, в том числе печатных книг. Их мировоззрение во многом повторяло уставы английских пуритан, «женевских святых» и французских гугенотов, что позволяет говорить об общей идейной основе реформаторских и антиаристократических движений [130].

Крупнейшим идеологом «старообрядчества» стал протопоп Аввакум (Петров) [131]. Его отличало не только глубокое знание традиций русской православной литургии, но и широкая осведомленность об учении протестантов во всех его формах и методах их борьбы с римской курией. Искусствовед А.С. Елеонская предложила использовать два образа для понимания мировоззрения Аввакума: «чужая земля» и «свое Отечество». Думается, что эти образы, как никакие другие, хорошо подходят для обозначения глубинного противоречия, как его понимал сам протопоп Аввакум. «Никонианская» Русь — это и есть «чужая земля», отринувшая все традиционное и устоявшееся. Здесь царит «озлобления много», обитают «враги благочестия», а предводительствует сам сатана. Эту «чужую землю» он сравнивает с огромной темницей, где беспрестанно «льется кровь мученическая», и даже с могилой. «Воистину и на свободе люди те в нынешнее время равны с погребенными. Во всех концах земли ох и рыдание, и плач, и жалость». Главным виновником превращения России в «чужую землю» оказывается Алексей Михайлович — отступник (Алостата) от истинной веры и, следовательно, потерявший право быть царем. Патриарх Никон — это совратитель царя, который затем сам превратился в простого исполнителя его воли [132].

Аввакум выступил защитником «свободной любви», отождествлявшийся им «с любовью Христовой», и совместные омовения мужчин и женщин в банях он по этой причине не считал грехом. Никон громогласно обвинил его в потворстве «блуду» и отлучил от церкви. Аввакум в ответ устроил всенощную в сарае на том основании, что в «некоторое время и конюшня де иные церкви лучше». Он прямо назвал патриарха «антихристом». «А ты, никониан, чем похвалишься? - вопрошает Аввакум, - Скажи-тко? Антихристом своим нагим разве да огнем, да топором, да виселицею». Протопоп говорил о себе: «Аще я и не смышлен гораздо, неученый человек, не учен диалектике и риторике и философии, разум Христов в себе имею, яко же и апостол глаголет еще и невежда словом, но не разумом» [133].

Русский «невежда» прекрасно знал, что чешский религиозный реформатор Ян Гус объявил римского папу «антихристом» за то, что великий католический понтифик Иоанн XXIII «рукоположил» одного из своих любимцев в сан епископа на конюшне [134]. После публичного судилища при одобрении австрийского императора в Констанце Гус был приговорен к сожжению на костре!

За этот проступок протопоп был сослан сначала в Тобольск, а затем в Пустозерск. Он сетовал в обращениях к царю Алексею Михайловичу: «Тогда при царе Иване быша на соборе знаменосцы Гурий и Варсонофий, казанские чудотворцы, и Филипп, Соловецкий игумен, от святых русских. ...А наши, что волчонки, вскоча, завыли и блевать стали на отцов своих, говоря: "глупы-де были и не смыслили наши русские святые, не ученые-де люди были, - чему им верить? Они-де грамоте не умели!" ...Церковь – православная, а догматы ее от Никона-еретика во всем противны. А государь наш Алексей Михайлович православен. Но только простой своею душою принял от Никона книги, думая, что они православны. Не рассмотрел [ты] в них плевел еретических.... Чем больше ты нас мучишь, тем больше мы тебя любим» [135].

Протопоп Аввакум защищал догмат о телесном сошествии Христа в ад, отстаиваемый крайними монофизитами юлианитского толка - актиститами. Староверы сосредоточены на свойствах отдельных ипостасей Бога, на роли Христа в спасении людей - «крест Христов, а не Троицын», - малейшее отступление от этой точки зрения расценивается как ересь - «Отца и Сына сливают во едино лице». Патриарх Никон трактовал догмат Троицизма и роли в спасении людей не только Христа, но и всей Святой Троицы.

В Пустозерске был составлен свод «хулительных» рассказов о патриархе Никоне под общим заголовком «О волке и хищнике и богоотметнике Никоне достоверно свидетельство, иже бысть пастырь во овчей кожи, предотека Антихристов», где патриарх описывался как «еретик, богохульник», «антихрист, сатана, рог антихриста», «волхв, алхимик, нечестивец, прелюбодеец», «властолюбец, убийца Павла Коломенского». Идея «вины» патриарха Никона за раскол разработана его бывшим помощником в «исправлении» церковных книг Паисием Лигаридом. Образ опального патриарха как «захватчика» царской власти, «русского папы», так и объяснение поступков Никона его необъятной

гордыней стало творческим апогеем Лигарида в его «Истории суда над патриархом Никоном» [136].

Царь старался сохранить раскольникам жизнь, пока был в состоянии это делать. Все ссыльные раскольники вместе с Аввакумом были сожжены в деревянном срубе после смерти Алексея Михайловича 14 апреля 1682 года «за великие хулы на царский дом» по приказу царя Федора Алексеевича и его сестры Софьи.

Стремление к экклесиологичности, или оцерковлению всех сторон жизни были общей основой идеологии русского православия XVII века, как староверов, так и патриарха Никона. Однако патриарх, властный и прямой по складу ума, чересчур откровенно отстаивал евангельское учение об ограничении царской власти законом Божиим, отстаивая право Церкви на роль внутренней оппозиции в случае нарушения «симфонии» властей.

Император Петр I так говорил о подобных вольнодумцах: «Они почитают себя умнее других людей, а не понимают даже того, что дерзкими своими речами обнаруживают только свое нечестие, невежество и гордость: нечестие потому, что явно презирают откровенное в Священном Писании слово Божие, на котором религия основывается; невежество потому, что не имеют столько разума и просвещения, сколько потребно для познания истины христианской религии; а гордость и высокомерие потому, что почитают себя умнее и хотят быть уважаемы более других людей в обществе и ученых мужей, доказавших основательно в своих сочинениях истину христианской религии, и даже предпочитают себя целым соборам церковных Отцов, из которых самый последний имел больше разума и достоинства, нежели целая толпа таких безрассудных и наглых проповедников глупости и злобы, которых правила необходимо должны произвести в гражданском обществе беспорядок и неустройство» [137].

Он вообще был противником публичного наказания еретиков. Он говорил: «Когда уже нельзя их обратить от суеверия рассудком, то, конечно, не поможет ни огонь, ни меч; а мучениками за глупость быть — ни они той чести не достойны, ни государство пользы иметь не будет» [138].

Никон пробыл в должности патриарха всего семь лет. Он хотел, чтобы царь Алексей Михайлович сохранил для него прежний титул «Святейшего Патриарха и Великого Государя Московского и всея Руси», принятый его отцом царем Михаилом Федоровичем для Филарета, но тот был в отличие от Никона не только «страстотерпцем в польском узилище», но еще князем и родоначальником новой династии. Алексей Михайлович, тем не менее, разрешил ему создать по примеру Филарета особые Патриаршие приказы. Так появились Духовная, Церковных дел, Тиунская Дворцовая и Судная избы. Патриарх даже угрожал царю публично отречься от патриаршего престола. И получилось так, что 10 июля 1658 года Никон действительно не явился на службу и якобы «самовольно оставил кафедру»!

Высшие российские духовные иерархи в присутствии патриарха Антиохийского Макария и патриарха Иерусалимского Паисия потребовали его

добровольной отставки перед клиром и отъезда в Кирилло-Ферапонтов монастырь. Однако на Великом церковном соборе 1666–1667 годов в присутствии царя Алексея Михайловича, патриархов Антиохийского и Александрийского и избранного патриарха Московского Питирима все богослужебные инновации, проведенные опальным патриархом Никоном, были признаны правильными. На соборе была одобрена книга киевского иеромонаха Симеона (Полоцкого) «Жезл правления», где все они излагались в систематизированном виде и подлежали строгому исполнению.

Патриарх Никон вслед за Филаретом своими действиями в области реформирования литургии упростил дальнейшую европеизацию Российского государства и преодолел византийское высокомерие в отношении представителей иных религиозных конфессий. Не случайно Петр I при всей его импульсивности не затронул церковных и богословских традиций, установленных Никоном.

Так, первый российский император был разгневан, узнав, что «один ученый чиновник» (В.Н. Татищев - Авт.) публично обсуждает противоречия в тексте Библии и обличает корыстолюбие духовенства, и укорял его: «Как же ты осмеливаешься ослаблять такую струну, которая составляет гармонию всего тона? ...Ты бездельник, и успел соблазнить многих из бывших с тобою в компании. Я тебя научу, как должно почитать оное (Священное писание - Авт.), и не разрывать цепи, все в устройстве содержащей... Не соблазняй верующих честных душ; не заводи вольнодумства, пагубного благоустройству; не на тот конец старался я тебя выучить, чтоб ты был врагом общества и церкви» [139].

Петр I вслед за отцом и патриархом Никоном осознал тот факт, что Россия не сможет сохранить целостность и суверенитет не став мировой державой, а с этой целью предложит миру новую гуманистическую, и в то же время православную парадигму развития. «Я сравниваю ход наук с кругообращением человеческой крови и надеюсь, что они скоро переселятся к нам, и утвердят у нас своё владычество. ...Я предчувствую, что русские когда-нибудь, а может, ещё при нашей жизни, пристыдят самые просвещённые народы своими успехами в науках, своею неутомимостью в трудах и имя своё вознесут наверх славы» [140].

Ф.И. Тютчев не случайно писал «западнику» П.Я. Чаадаеву о православных обрядах: «В этих обрядах, столь глубоко исторических, в этом русско-византийском мире, где жизнь и обрядность сливаются, и который столь древен, что даже сам Рим, сравнительно с ним, представляется нововведением, — во всем этом для тех, у кого есть чутье к подобным явлениям, открывается величие несравненной поэзии... Ибо к чувству столь древнего прошлого неизбежно присоединяется предчувствие неизмеримого будущего» [141].

Россия, по мнению выдающегося русского философа В.С. Соловьева, стала в XX веке средоточием вселенской гуманистической мудрости и царством духовной человеческой свободы - Софии. Она представляет собой «единство истинное, не противопологающее себя множественности, не исключющее ее, но... всё в себе заключающее», и, ни одно из противостоящих

начал - авторитет и свобода, традиция и прогресс - не подлежит насильственному упразднению. «Правовое принуждение не принуждает никого быть добродетельным. Его задача — препятствовать злему человеку стать злодеем, опасным для общества». Общество не может жить исключительно только по нравственному закону. Для защиты всех интересов нужны юридические законы и государство. София является творцом всего нового, неповторимого, независимого от западноевропейского индивидуализма и восточного религиозного национализма [142]. Привнесенный в Россию западный «принцип высшего культурного признания есть принцип жесткий и неистинный» [143]. Евразийская Россия как «третья сила, - пишет В.С. Соловьев, - долженствующая дать человеческому развитию его безусловное содержание, может быть только откровением того высшего божественного мира, и те люди, тот народ, через который эта сила имеет проявиться, должен быть только *посредником* между человечеством и сверхчеловеческой действительностью, свободным сознательным орудием этой последней» [144].

Став императором Российской империи по воле Сената, Петр I приблизил к себе последнюю наследницу византийских василевсов Палеологов Марию Кантемир. Представляется, что, вовсе не исключая взаимного любовного влечения, таким путем Петр Великий мог претендовать на роль законного правителя Вселенной, как и Иван III, ставший православным катехоном после бракосочетания с Софьей Палеолог. В случае рождения сына, тот был бы провозглашен Византийским императором по праву рождения, и Россия возглавила всю христианскую ойкумену. Но «княжна Мария преждевременно [в 1723 году] разрешилась недоношенным младенцем. Есть известие, что эти роды были искусственно ускорены мерами, которые принял Поликала, врач семьи Кантемиров. ...Руководил же действиями Поликалы не кто иной, как ...П.А. Толстой, ...а царица [Екатерина I], вопреки всему повсюду сопровождавшая царя, снова одержала победу» [145].

Не случайно Петр I после смерти местоблюстителя патриаршего престола Стефана (Яворского) упразднил патриаршество в России. Он учредил Святейший Синод – коллегия высших церковных иерархов во главе с обер-прокурором. Им был назначен граф И.А. Мусин-Пушкин, управлявший до этого Монастырским приказом. «Историки полагают колыбель всех знаний в Греции, откуда (по превратности времен) они были изгнаны, перешли в Италию, а потом распространились было и по всем Европейским землям; но невежеством наших предков были приостановлены и не проникли далее Польши; а поляки, равно как и все немцы, пребывали в таком же непроходимом мраке невежества, в каком мы пребываем доселе, и только непомерными трудами правителей своих, открыли глаза и усвоили себе прежние греческие искусства, науки и образ жизни, - говорил Петр Великий. - Настал и наш черёд. Если вы, русские люди, будете мне в том помощниками и споспешниками, то совсем скоро настанет время, когда все науки придут и к нам на нашу землю на несколько столетий, чтобы затем возвратиться на свою Родину – в Грецию» [146]. По мысли Петра новый патриарх Греко-Российской православной церкви

будет избран только в соборе Святой Софии, когда русские войска освободят Константинополь. Петр воздвиг новую - Петербург, который сам потом не случайно назовет Северной Пальмирой. Пальмира историческая возникла еще в шумеро-ассирийский период как центр мироздания. Она пережила Мидо-Персию, державу Александра Македонского и расцвела в Римскую и Византийскую эпоху. Царь символически перенес ее на берега Невы, как Никон - Новый Иерусалим на Истру вместо Иордана. Они оба ощущали мир одинаково как икону. Но Петр мыслит более глобально – православие оформилось в Константинополе, а значит, патриарха Вселенского надо избирать там. Россия окончательно стала новым Израилем и новым древним Римом, всегда бывшим интернациональным по своему содержанию империумом. Петр назовет новую столицу в честь Святого апостола Петра. Как сказано в Писании: «Тогда Иисус сказал: “Ты, Петр, камень (petra), и на сем камне Я создам Церковь свою, и врата ада не одолеют ее”» (Мф.16:18-19). Это и есть изначальная Православная Вселенская Церковь!

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Погодин М.П.* Петр Первый и национальное органическое развитие // Русский вестник. 1863. Т. 46. № 7-8. С. 397.
2. Константин Багрянородный. О придворных церемониях, II, 15.
3. Константин Багрянородный. Жизнь императора Василия, 111.
4. Житие Василия Великого. // Великие Четы-Минеи. Книга 5. Часть 1. М., 1903. С. 22.
5. Иоанн Скилица. Хроника, 240.
6. См. подробнее: Сахаров А.Н. Дипломатия Древней Руси. М., 1987; Рапов О.М. Русская церковь в IX - первой трети XII веков. Принятие христианства. М., 1988; Кузьмин А.Г. Падение Перуна. М., 1998.
7. См. *Рыбаков Б.А.* Рождение Руси. М., 2003. С. 147-149.
8. См. Трофимов А. Святые жёны Руси. М., 1994. С. 16-17.
9. Константин Багрянородный. Об управлении государством, XIII, 6.
10. Константин Багрянородный. Об управлении государством, IV, 1.
11. См. подробнее: *Булгаков С.* Апокалипсис Иоанна. Опыт догматического истолкования. Париж, 1948; *Рожков В.* Очерки по истории римско-католической церкви. М., 1994; *Кириянов Б.* Полное изложение истины о Тысячелетнем царстве Господа на Земле. СПб, 2001; *Ким Н.* Тысячелетнее Царство. Экзегеза и история толкования XX главы Апокалипсиса. СПб, 2003.
12. См. *Нарочницкая Н.А.* Россия и русские в мировой истории. М., 2003. С. 100.
13. См. *Носов Н.Е.* Очерки по истории местного управления русского государства первой половины XVI в. М. – Л., 1957. С. 39.
14. Повесть временных лет, II, 61.
15. См. *Гумилев Л.Н.* В поисках вымышленного царства. М., 1992. С. 85-86.
16. См. подробнее: *Скалабанович Н.* Византийское государство и церковь в XI веке. СПб, 1884; *Суворов Н.* Византийский папа. Из истории церковно-государственных отношений в Византии. М., 1902; Левченко М.В. История Византии. М., 1940; *Удальцова З.В.* Италия и Византия в VI веке. М., 1959; *Каждан А.П., Литаврин Г.Г.* Очерки истории Византии и южных славян. М., 1958; *Александров В.А.* Сельская община в России XVI- начала XIX вв. М., 1976; *Сюзюмов М.Я.* Историческая роль Византии и её место во всемирной истории (в порядке дискуссии). // Византийский временник. Т. 29. М., 1968; *Лихачева В.Д.* Искусство Византии IV–XV веков. М., 1981; *Исаев М.А.* Лекции по истории русского права и государства. М., 1996.

17. Пострегинон, DCCCCLVII.
18. См. *Королёв А.С.* Загадки первых русских князей. М., 2002. С. 180.
19. См. *Гондис Э.* Женщина - Папа. Пер. с греческого. Минск, 1991.
20. Годфрид Буссерский. Хроника, IV, 33.
21. См. подробнее: *Власов В.Г.* Кирилл и Мефодий. М., 1991.
22. См. подробнее: *Назаренко А.В.* Древняя Русь на международных путях. Междисциплинарные очерки культурных, торговых, политических связей IX–XII вв. Сб. статей. М., 2001.
23. Пострегинон, DCCCCLXI.
24. Хильдесхаймские анналы, 21-22.
25. См. *Брайчевский М.Ю.* Утверждение христианства на Руси. Киев, 1989. С. 115.
26. Гельмгольд. Славянская хроника, V, 33.
27. Титмар Мерзебургский. Хроника, 9.
28. См. Екатерина II (Романова). Записки касательно российской истории. СПб, 1794. С. 18.
29. Повесть временных лет, II, 43.
30. См. *Прозоровский Д.* О родстве Святого Владимира по матери. // Записки Императорской Академии наук. СПб, 1864. Т. V. Кн. 1. С. 19.
31. Константин Багрянородный. Об управлении государством, IX, 60.
32. *Татищев В.Н.* История Российская. М. – Л., 1962. Т. 1. С. 99.
33. Повесть временных лет, I, 29.
34. *Татищев В.Н.* История Российская. М. – Л., 1962. Т. 1. С. 92.
35. См. Орозий короля Альфреда, 27.
36. Повесть временных лет, II, 56.
37. Сенека. Тускуланские беседы, I, 44.
38. Павел. 2-е послание Солоникийцам 2:1-4, 6-8.
39. Тертуллиан. Апологетик, XXX.
40. *Мазурин К.М.* Тертуллиан и его творения. М., 1992. С. 33-34.
41. Евсевий Памфил. Церковная история, 17.
42. Иоанн Златоуст. Толкование на послание Титу, 3.
43. Повесть Временных лет, III, 12.
44. *Ломоносов М.В.* Сочинения. М. - Л., 1952. Т. VI. С. 264-265.
45. Повесть Временных лет, III, 11.
46. См. Екатерина II (Романова). Записки касательно российской истории. СПб, 1794. С. 22.
47. См. Константин Багрянородный. Жизнь императора Василия, 111.
48. Фотий. Послание 689, 61.
49. См. Деяния Вселенских соборов. Казань, 1909. Т. 7. С. 284-285.
50. Повесть временных лет, II, 61.
51. Иларион. Слово о Законе и Благодати, 1, 6.
52. Цит. по: *Толстов С.П.* По следам древнехорезмийской цивилизации. М. - Л., 1948. С. 258.
53. Цит. по: *Голубинский Е.* История русской церкви. Т. I. Период 1. М., 1901. С. 253.
54. Цит. по: *Морозова Л.Е.* Великие и неизвестные женщины Древней Руси. М., 2010. С. 194.
55. Цит. по: *Кримський А., Кезма Т.* Оповідання арабського історика XI в. Абу Шоджі Рудраверського про те, як охрестилася Русь. // Ювілейний зб. на пошану акад. Д. Багалія. Київ, 1927. С. 383-395.
56. Лев Диакон. История, X, 7.
57. Цит. по: *Кузьмин А.Г.* Начальные этапы древнерусского летописания. М., 1977. С. 273.
58. Повесть временных лет, II, 63.
59. См. *Зимин А.А.* Реформы Ивана Грозного: очерки социально-экономической и политической истории России XVI в. М., 1960. С. 201-207.
60. Цит. по: *Максимович К.А.* Церковные новеллы Святого императора Юстиниана I в современном русском переводе. // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Вып. 17. М., 2007. С. 30-31.

61. Фотий. Основа сущностей, II, 1.
62. Фотий. Основа сущностей, III, 1, 4.
63. Григорий Нисский, свят. О блаженствах. Слово 6 // Григорий Нисский, свят. Экзегетические сочинения. 2009. С. 446.
64. См. подробнее: *Васина М.В.* Спор Варлаама Калабрийского со св. Григорием Паламой о Боговидении и русская религиозная философия // *Начало*, 1999, № 8; *Красиков С.В.* Спор между Варлаамом Калабрийским и Григорием Паламой о соотношении веры и науки//*Античная древность и средние века*. Сб. статей. Вып. 32. Екатеринбург, 2001; *Реутин М.Ю.* «Христианский неоплатонизм» XIV века. Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. М., 2011.
65. *Прохоров Г.М.* Повесть о Митяе. Русь и Византия в эпоху Куликовской битвы. М., 1978. С. 123-124.
66. См. подробнее: *Петрунин В.В.* Политический исихазм и его традиции в социальной концепции московского патриархата. М., 2009.
67. См. *Хоружий С.С.* Исихазм в Византии и России: исторические связи и антропологические проблемы//*Страницы*, 1997, № 2, с. 48-61, 189-203. См. также: *Медведев И.П.* Современная библиография исихастских споров в Византии XIV века//*Античная древность и средние века*. Сб. статей. Вып. 10. Свердловск, 1973. С. 270-274; *Кришталева Л.Г.* *Хоружий С.С.* Библиография мистико-аскетической (исихастской) традиции православия//*Синергия. Проблемы аскетики и мистики православия*. М., 1995. С. 295-361.
68. Цит. по: *Соколов И.И.* Святой Григорий Палама, архиепископ Фессалоникийский. Его труды и учение об исихии. СПб, 1913. С. 27-28.
69. *Абеленцева О.А.* Митрополит Иона и установление автокефалии Русской Церкви. СПб, 2009. С. 70-72; *Акишин С.Ю.* Митрополит Исидор Киевский и проблема церковной унии в поздней Византии. //*Вестник Екатеринбургской духовной семинарии*. Вып. 1. Екатеринбург, 2011. С. 70-101.
70. *Пирлинг О.* Россия и папский престол. М., 1912. С. 120.
71. См. *Голубинский Е.* История Русской Церкви. Т. 2. Период II. М., 1902. С. 422; *Борисов Н.С.* Русская церковь в политической борьбе XIV-XV веков. М., 1986. С. 158.
72. Письма русских государей и прочих особ царского семейства. В 4-х томах. Т. 1. СПб, 1861. С. 154-155.
73. См. *Skarga P.* *Żywoty swietych Starego i Nowego zakonu*. Krakow, 1936. S. 56-61.
74. См. Михаил Дука. История, XVI, 39; Георгий Сфрандизи. Большая хроника, III, 3.
75. См. подробнее: *Евстратова А.И.* (ред.) Женщины в исторических судьбах России. Сб. статей. Кострома, 1995; *Успенская В.И.* (ред.) Женщины в социальной истории России: Сб. научных трудов. Тверь, 1997; *Васильева Л.Н.* Жены русской короны. Кн. 1. М., 1999.
76. Цит. по: *Клулас И.* Лоренцо Великолепный. Пер. с французского. М., 2007. С. 101.
77. См. *Тихомиров М.Н.* Средневековая Москва в XIV—XV вв. М., 1957. С. 93-96; *Соловьев С.М.* Чтения о древней и новой России. М., 1994. С. 134-135.
78. *Гольдберг А.Л., Дмитриева Р.П.* Филофей. // *Словарь книжников и книжности Древней Руси*. Л., 1989. Вып. 2. Ч. 2. С. 471-473.
79. См. *Бенешевич В.Н.* Сборник памятников по истории церковного права, преимущественно русской церкви до эпохи Петра Великого. Пг., 1915. С. 78.
80. См. *Вернадский Г.* Византийские учения о власти царя и патриарха. Сб. статей, посвященных памяти Н.П. Кондакова. Прага, 1926. С. 143-154.
81. См. *Сушко О.* Езуїти в заведенню унії на Русі в доберестейській добі. Львів, 1902. С. 29-32.
82. См. Макарий (Веретенников). Жизнь и труды святителя Макария, митрополита Московского и всея Руси. М., 2002. С. 130.
83. *Фроянов И.Я.* Драма русской истории: на путях к опричнине М., 2007. С. 57, 928-929.
84. См. *Соболевский А.И.* Переводная литература Московской Руси XIV—XVII вв. СПб, 1903. С. 396.

85. Максим Грек. Возражение против глав Самуила Евреянина, 2.
86. *Лихачёв Д.С.* Развитие русской литературы X—XVII веков. Эпохи и стили. //Избранные работы в 3-х томах. Т. 1. Л., 1987. С. 159.
87. *Лурье Я.С.* (ред.) Изборник: сборник произведений литературы Древней Руси. М., 1969. С. 432-445.
88. *Скрынников Р.Г.* Государство и церковь на Руси XIV—XVI вв. Подвижники русской церкви. Новосибирск, 1991. С. 181.
89. *Якушев М.И.* Антиохийский и Иерусалимский патриархаты в политике Российской империи, М., 2013. С. 48.
90. См. *Пятницкий П.П.* Сказание о венчании на царство русских царей и императоров. М., 1896. С. 5-12.
91. См. *Вернадский Г.В.* Московское царство. М., 1969. С. 68-71.
92. *Штаден Г.* Записки немца-опричника. М., 2002. С. 202.
93. Послания Ивана Грозного. М., 1951. С. 229-230.
94. См. подробнее: *Зимин А.А.* Митрополит Филипп и опричнина // Вопросы истории религии и атеизма. Вып. 11. М., 1963; *Кобрин В.Б.* Иван Грозный. М., 1989; *Скрынников Р.Г.* Иван Грозный. М., 2002; *Колобков В.А.* Митрополит Филипп и становление московского самодержавия: опричнина Ивана Грозного. СПб, 2004.
95. См. подробнее: *Платонов С.Ф.* Борис Годунов. Мудрец и преступник. М., 2006; *Козляков В.Н.* Борис Годунов: трагедия о добром царе. М., 2011; *Боханов А.Н.* Борис Годунов. М., 2012.
96. *Флетчер Д.* О государстве Русском, или Образ правления русского царя. Пер. с английского. СПб, 1909. С. 114-115.
97. См. *Августин (Никитин).* Русское патриаршество в период Смутного времени // Нева, 2012, № 10, с. 229.
98. Россия при Петре Великом, по рукописному известию Иоганна-Готгильда Фоккеродта. Пер. немецкого. М., 1874. С. 6.
99. См. подробнее: *Платонов С.Ф.* Очерки по истории Смуты в Московском государстве XVI—XVII веков (опыт изучения общественного строя и сословных отношений в Смутное время). М., 1937; *Скрынников Р.Г.* Социально-политическая борьба в Русском государстве в начале XVII века. Л., 1985; *Морозова Л.Е.* Смута начала XVII века глазами современников. М., 2000; *Селезнев Ф.А.* Нижегородцы и преодоление Смуты (1606—1618). Нижний Новгород, 2015.
100. *Карташов А.В.* Очерки по истории Русской Церкви. М., 2009. Т. 2. С. 340.
101. *Шемякин В.И.* Никон, Святейший Патриарх Всероссийский и основанный им Новый Иерусалим, М., 1897. С. 33.
102. Густынская летопись, 172.
103. *Тальберг Н.Д.* История русской церкви. М., 2008. С. 326.
104. См. *Яворницкий Д.И.* История запорожских казаков. Киев, 1990. Т. 1. С.166.
105. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга и Горация Вильгельма Кальвуччи, послов Августейшего Римского Императора Леопольда к Царю и Великому Князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. М., 1874. С. 109-110.
106. Россия при Петре Великом, по рукописному известию Иоганна-Готгильда Фоккеродта. Пер. немецкого. М., 1874. С. 7.
107. Отчет Альберта Бурха и Иоганна ван Фелдтриля о посольстве их в Россию в 1630—1631 гг. // Сборник императорского Русского Исторического Общества. СПб, 1902. Т. 116. С. 7, 35, 57—64;
108. см. *Колосова И.В.* Про-русское голландское лобби. Наследие Петра в российско-нидерландских отношениях // Родина. № 9. 2007 С. 46-49; *Колосова И.В.* Голландский протестантизм и политика Петра I// Актуальные проблемы международных отношений в

- начале XXI века. Материалы X научно-практической конференции молодых ученых. Под ред. В. Цыкало. М.: ДА МИД РФ. 2007. С.70-86.
109. См. подробнее: *Мулюкин А.С.* Приезд иностранцев в Московское государство в XV-XVII веках. // Из истории русского права. СПб, 1909.
110. См. Записки о России капитана Маржерета. М., 1980. С. 48-50.
111. См. *Яковенко В.И.* Богдан Хмельницкий, его жизнь и общественная деятельность. СПб, 1894. С. 49-52.
112. Цит. по: *Север А.* Русско-украинские войны. М., 2009. С. 79-80.
113. *Новицкий И.П.* Адам Кисель, воевода киевский, 1580-1653 гг. Киев, 1885. С. 27.
114. *Преображенский А.А., Морозова Л.Е., Демидова Н.Ф.* Первые Романовы на российском престоле. М., 2007. С. 178.
115. *Зеньковский С.А.* Русское старообрядчество: духовные движения XVII века. Мюнхен, 1970. С. 64.
116. *Николаевский П.Ф.* Из истории сношения России с Востоком в первой половине XVII столетия. СПб, 1882. С. 163.
117. *Суханов А.* Статейный список // Чтения в Императорском Обществе истории и древностей российских при Московском Университете. М., 1882. Т. 2. С. 45.
118. *Тальберг Н.Д.* История русской церкви. М., 2008. С. 341.
119. См. *Зызыкин М.В.* Патриарх Никон. Его государственные и канонические идеи. Варшава, 1931. С. 99-101.
120. «Рай мысленный»: Никон. Жизнь и труды Патриарха Всероссийского и основанный им Новый Иерусалим. М., 2014. С. 73.
121. См. подробнее: *Дмитриевский А.А.* Исправление книг при патриархе Никоне и последующих патриархах. М., 2004.
122. Никон. Труды. М., 1997. С. 77.
123. Послания Ивана Грозного. М., 1951. С. 248.
124. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга и Горация Вильгельма Кальвуччи, послов Августейшего Римского Императора Леопольда к Царю и Великому Князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. М., 1874. С. 141-143.
125. См. подробнее: *Лаппо-Данилевский А.С.* Иноземцы в царствование Алексея Михайловича. // Журнал Министерства народного просвещения, 1885, № 9; Середонин С.М. Известия иностранцев о вооруженных силах Московского государства в конце XVI в. СПб, 1891; *Сторожев В.* Подарки царя Алексея полковнику Лесли «для крещения и за подначальство» в 1652 г. М., 1895; *Бородин А.В.* Иноземцы – ратные люди на службе Московского государства. Пг., 1916; *Чернов А.В.* Вооруженные силы русского государства в XV-XVII вв. М., 1954; *Орленко С.П.* Выходцы из Западной Европы в России XVII века (правовой статус и реальное положение). М., 2004.
126. См. *Вильбоа Ф.* Рассказы о дороссийском дворе. // Вопросы истории, 1991, № 12, с. 189-190.
127. Юрий Крижанич. Записка о миссии в Москву, 17.
128. Юрий Крижанич. Политика, XXII, 7, 11.
129. См. подробнее: *Покровский Н.Н.* Урало-сибирская крестьянская община XVIII в. и проблемы старообрядчества // Крестьянская община в Сибири XVII — начала XX в. Новосибирск, 1977; Урушев Д.А. Возьми крест свой: история старообрядчества в событиях и лицах. Барнаул, 2009.
130. См. подробнее: *Смирнов П.С.* Внутренние вопросы в расколе в XVII веке. СПб, 1898; *Ясевич-Бородаевская В.И.* Борьба за веру. СПб, 1912; *Карцов В.Г.* Религиозный раскол как форма антифеодального протеста в истории России. В 2-х томах. Калинин, 1971; *Синявский А.* Очерк русской народной веры. Париж, 1991.
131. *Бороздин А.К.* Протопоп Аввакум. Очерк из истории умственной жизни русского общества в XVII веке. СПб, 1900; *Демкова Н.С.* Житие протопопа Аввакума (творческая

- история произведения). Л., 1974; Бубнов Н.Ю. Старообрядческая книга в России во второй половине XVII в. Источники, типы и эволюция. СПб, 1995; Воробьева Н.В. Историко-канонические и богословские воззрения патриарха Никона. Омск, 2008; Паскаль П. Протопоп Аввакум и начало раскола. Пер. с французского. М., 2010.
132. Елеонская А.С. Русская публицистика второй половины XVII века. М., 1978. С. 27-32.
133. Житие протопопа Аввакума, 3-4.
134. См. *Парадисис А.* Жизнь и деятельность Балтазара Коссы. Папа Иоанн XXIII. Пер. с греческого. М., 1966. С. 51.
135. Житие протопопа Аввакума, 7, 19, 45.
136. См. *Воробьева Н.В.* Церковные реформы в России в середине XVII века: идейные и духовные аспекты. Омск, 2002. С. 128-131.
137. Подлинные анекдоты о Петре Великом, собранные Якобом Штелиным. Пер. с немецкого. СПб, 1830. Ч. I. С. 181.
138. Цит. по: *Соловьев С.М.* История России с древнейших времен. М., 1965. Кн. IV. С. 246.
139. *Голиков И.И.* Деяния Петра Великого, мудрого преобразителя России, собранные из достоверных источников и расположенные по годам. СПб, 1789. Т. XV. С. 176; также см.
140. Цит. по: *Коган М.С.* Град Петров в истории русской культуры. СПб, 2006. С. 31-32.
141. *Чаадаев П.Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма. Том 2. М., 1981. С. 277.
142. См. *Соловьев В.С.* Россия и Вселенская Церковь. М., 1911. С. 303-304; его же. Русская идея. М., 1911. С. 8-29; его же. Три разговора о войне, прогрессе и всемирной истории. // Сочинения. В 2-х томах. М., 1990. Т. 2. С. 135.
143. *Соловьев В.С.* Национальный вопрос в России. // Полное собрание сочинений в 6-ти томах. Т. 5. СПб, 1912. С. 7.
144. *Соловьев В.С.* Философские начала цельного знания. // Сочинения. В 2-х томах. М., 1990. Т. 2. С. 172.
145. *Майков Л.* Княжна Мария Кантемирова // Русская старина, 1897. Т. 89 №1. С. 49-50.
146. Записки о Петре Великом и его царствовании Брауншвейгского резидента Вебера, 1071.

К ВОПРОСУ О КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ИЗМЕРЕНИИ ПОЛИТИЧЕСКОГО КОНФЛИКТА НА УКРАИНЕ

А.В. Ишин

*доктор исторических наук, профессор
кафедры истории России Таврической
академии Крымского федерального
университета имени В.И. Вернадского
(г. Симферополь)*

Государственный переворот на Украине, осуществленный в феврале 2014 года, со всей очевидностью выявил остроту конфессиональной проблемы, на протяжении нескольких лет находившейся на периферии внимания государственных институций официального Киева.

Вместе с тем, в событиях конца 2013 – начала 2014 годов религиозные / псевдорелигиозные структуры сыграли исключительную роль.

Во-первых, следует отметить весомую духовно-идеологическую поддержку доктрины украинского неонацизма со стороны псевдоправославной церковной группировки «Киевский патриархат», образованной в период президентства Л. Кравчука (в начале 1990-х годов) при непосредственной государственной поддержке. При этом вполне закономерно, что участвуя в организации «майдана» и духовно окормляя неонацистские группировки, «Киевский патриархат» выступил в связке со своими традиционными союзниками – «Украинской автокефальной православной церковью» и структурами «Украинской греко-католической церкви».

Во-вторых, опорной силой в подготовке государственного переворота стали т. наз. «неправительственные организации» (НПО), финансируемые США и их сателлитами в Европе. Среди них особое значение приобрели протестантские и неопротестантские секты, выполняющие тройную роль: сбор информации в интересах западных государств (т. наз. «мониторинг соблюдения религиозных прав и свобод» и т.п.), аккумуляция финансовых потоков, идущих из-за рубежа, и, наконец, обкатка технологий психологического зомбирования населения (в этой связи, глубоко примечательно, что т. наз. «украинские киборги», пытавшиеся в нарушение Минских соглашений захватить донецкий аэропорт, имели аудиозаписи проповедей протестантских пасторов). Показательно также, что согласно официальной статистике, все последние годы именно протестантизм развивался на Украине опережающими темпами.

В-третьих, вполне очевидны попытки использования в политических целях «исламского» и «пантюкистского» факторов, а также откровенно тоталитарных и деструктивных сект, получивших после «майдана» вполне легальную прописку в конфессиональном пространстве Украины (показательна реанимация деятельности т. наз. «Белого братства», официальная регистрация сатанинских и неоязыческих структур).

На наш взгляд, именно широким участием перечисленных выше организаций в событиях конца 2013 – начала 2014 годов можно объяснить весьма своеобразную «конфессиональную палитру» персонального состава нового руководства Украины.

Вместе с тем, отмеченные нами факторы отнюдь не являются спонтанными проявлениями превратно понятой «религиозной свободы». Не вызывает сомнений, что конфессиональная составляющая вооруженного захвата государственной власти с последующей эскалацией вооруженного противостояния на юго-востоке Украины – результат внедрения продуманных и долгосрочных стратегем геополитики Запада.

При этом главной целью выступает фрагментация пространства Русского мира, недопущение политического, хозяйственного и культурного взаимодействия братских восточнославянских народов, вышедших из единой исторической колыбели – древнерусской народности, этноконфессиональная «зачистка» украинского пространства с последующим превращением Украины в колониально-буферную зону между Западом и Россией, зону, откровенно враждебную Русскому миру и контролируруемую евро-атлантическими структурами.

Реализация этой задачи предполагает, в первую очередь, комплексное разрушение ведущей традиционной конфессии Украины – Украинской православной церкви Московского Патриархата (УПЦ МП), растворение ее в конгломерате нетрадиционных для Украины религиозных общин.

Отметим, что по состоянию на конец 2015 года, именно УПЦ МП является наиболее многочисленной конфессией Украины, насчитывая 12 251 зарегистрированных религиозных единиц (из которых – 11 952 религиозные общины, в которых несут служение 9 680 священников). Среди других конфессий, относимых в литературе к «православному» спектру, вторую позицию занимает УПЦ Киевского Патриархата (УПЦ КП), официально не признанный ни одной из Поместных православных церквей. УПЦ КП насчитывает 4 508 зарегистрированных объединений, из которых 4 371 являются религиозными общинами с количеством священнослужителей – 3 021. Третью позицию занимает Украинская автокефальная церковь (УАПЦ), каноничность которой также не признана в православной мире. Эта структура насчитывает 1 227 зарегистрированных религиозных объединений, в том числе 1 190 приходов с количеством священников – 699. Кроме того, на Украине зарегистрированы 57 общин Русской старообрядческой православной церкви, которые объединены в Киевскую архиепархию, а также 11 общин старообрядцев-беспоповцев [1].

Не вызывает сомнений, что в борьбе с каноническим Православием на Украине геополитическими оппонентами Русского мира задействованы следующие механизмы: 1) беспрецедентное политическое давление, репрессии в отношении приверженцев Московского Патриархата, создание атмосферы страха и религиозной нетерпимости; 2) многочисленные разрушения православных храмов в ходе карательной операции на юго-востоке, силовые

захваты экстремистами православных культовых сооружений на западе и в центре Украины; 3) форсирование при непосредственной поддержке правительства Украины процессов по созданию независимой «поместной церкви», враждебной самой идее Русского мира; 4) инкорпорация в число православных священнослужителей УПЦ МП сторонников концепции религиозного первенства Киева и исторического старшинства украинского народа по отношению к русскому.

По оценке главы УПЦ МП – Митрополита Онуфрия, в результате конфликта в Донбассе было разрушено девять православных храмов, 77 получили «различного рода повреждения», погибли три священника [2].

К этому следует добавить, что во время пасхального приема в МИД РФ 2 июня 2016 г. Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл отметил, что на Украине радикальными силами захвачен 31 храм УПЦ МП, а над 12 храмами сохраняется угроза захвата. Предстоятель Русской Православной Церкви (РПЦ) призвал защитить структуры канонической церкви: «По-прежнему продолжают рейдерские захваты храмов представителями неканонических религиозных образований при поддержке, к сожалению, боевиков-националистов, а зачастую и местных властей», – отметил, в частности, Его Святейшество [3]. При этом немаловажно, что именно каноническая церковь, по сути, выступает «единственной общественной силой, сохраняющей реальный миротворческий потенциал» [4].

В конце апреля 2016 г. в Верховной Раде Украины был зарегистрирован законопроект № 4511 (от 22 апреля 2016 года) с характерным названием: «Проект Закона про особливий статус релігійних організацій, керівні центри яких знаходяться в державі, яка визнана Верховною Радою України державою-агресором» (цитируется на языке оригинала – А.И.). Авторами законопроекта являются депутаты от «Блока Петра Порошенко». Согласно проекту, для регистрации уставов таких религиозных организаций (безусловно, под ними имеются в виду, в первую очередь, православные общины Московского Патриархата), будет введена особая процедура. В частности, назначение руководителей этих общин должно будет в обязательном порядке согласовываться с властями.

Эксперты вполне обоснованно полагают, что «после принятия этого законопроекта нардепами Верховной Рады киевского режима, основная масса которых представлена ультра-правым националистическим большинством, этот закон фактически станет «юридической дубиной (или битой)» в рейдерских войнах по захвату, а также вытеснению с канонической территории всех структур УПЦ МП»[5].

На этом фоне глава Украинского государства П. Порошенко, как и его предшественники – Л. Кравчук и В. Ющенко активизируют усилия по вопросу о создании «независимой от Москвы» автокефальной Украинской церкви. В частности, неоднократно предпринимались попытки использовать с этой целью административное влияние Константинопольской Патриархии, хотя последняя проявляет в этом отношении разумную сдержанность.

Тем не менее, нельзя исключить перманентного возвращения к этой теме «не мытьем, так катаньем», когда наряду с попытками «обойти» существующие церковные каноны, последует продолжение навязывания силовым путем доктрины воинствующего украинского национализма на территориях, где традиционно сильны позиции РПЦ. Параллельно можно ожидать продолжения «выдавливания» пророссийски настроенных клириков с их приходо́в.

Вместе с тем, еще в 2010 году авторы работы «Федерализация Украины: к единству через разнообразие» отмечали: «Восточноукраинская культура формировалась под влиянием России, православия и двуязычия (русского и украинского языков). За 350 лет со времени воссоединения Украины и России на этой территории образовалась своя особая украинско-русская культура, составные элементы которой взаимно дополняли друг друга. После Переяславской рады 1654 года восток и юг Украины, а в какой-то мере и центр сумели сформировать свою особенную культуру, в которой вполне органично слились наиболее яркие и самобытные черты Украины и России – украинцев и русских. Именно эту культуру представители западных регионов третируют и третируют как «не украинскую» и «имперскую», хотя Восток Украины является таким же уникальным в культурном отношении формированием, как и Запад страны» [6].

По нашему убеждению, недопущение уничтожения этой уникальной культуры – задача не только тех, кто ассоциирует себя с Русским миром, а всей мировой цивилизации, для которой русская культура всегда являлась одной из осевых [7]. Сохранение культурного многообразия и защита связанных с этим неотъемлемых прав человека всегда должны оставаться незыблемым приоритетом международного сообщества в целом.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Новороссия – духовно-патриотический союз. Режим доступа: <http://www.novorossia.org/religia/9302-v-rpc-prokomentirovali-ideyu-prazdnovat-rozhdestvo-kak-vsya-evropa.html>. - 31.12. 2015.
2. <https://ria.ru/religion/20160203/1369123504.html>. - 03.02.2016.
3. <https://ria.ru/religion/20160602/1442036291.html>. - 02.06.2016.
4. Там же.
5. Подробнее см.: Киевский режим готовит создание «единой украинской автокефальной церкви» [Электронный ресурс] – Режим доступа: <http://www.novorossia.org/obshestvo/9664-kievskiy-rezhim-gotovit-sozдание-edinoy-ukrainskoj-avtokefalnoj-cerkvi.html>. - 4.05.2016.
6. Григорьянц В.Е., Жильцов С.С., Ишин А.В. Федерализация Украины: к единству через разнообразие. – М.: Изд-во МГОУ, 2010. – С. 9.
7. Подробнее см.: Какую Европу мы выбираем? (интервью Ишина А.В. газете «Крымские известия») // Крымские известия. – 26 января 2007. – № 14 (3733).

РОЛЬ И МЕСТО ПОЛИТИЧЕСКОГО ИСЛАМА В СОВРЕМЕННЫХ ТРАНСФОРМАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ В КРЫМУ

В.И. Волохов

*кандидат военных наук, доцент
Дипломатической академии МИД России;*

О.А. Тютчева

сотрудник МИД России

Крым является одним из стратегически важных регионов РФ, поэтому процессы внутрорегионального развития, в том числе и в религиозной сфере, способны существенно повлиять не только на стабильность региона, но и на уровень национальной безопасности государства. Современные трансформационные процессы в Крыму свидетельствуют о необходимости анализа общественно-политических процессов на региональном уровне, а также требуют осмысления, актуализируя вопросы безопасности государства, поиска векторов его развития, взаимоотношений социальных, этнических групп и конфессий. В данном аспекте особо акцентируется проблема политизации и радикализации ислама, так как религия «по силе и глубине своего воздействия на умонастроения и чувства людей» «выступает одним из мощных рычагов управления общественным сознанием и поведением», что необходимо принимать во внимание.

Целью настоящего доклада является определение места и роли исламского фактора в контексте современных трансформационных процессов в Крыму, а также анализ базовых угроз и рисков безопасности региона и Российской Федерации, среди которых особо выделяются радикализация и политизация ислама.

Крым является уникальным полиэтническим и поликонфессиональным регионом, в котором этнические процессы тесно переплетены с религиозной компонентой. Состав населения Крыма с течением времени изменился с преимущественно крымскотатарского в XVIII в., к смешанному многоэтническому в конце XX - начале XXI вв. Согласно переписи населения 2014 г. основной этнической группой полуострова являются русские (67,9%), следом идут украинцы (15,68%), крымские татары (10,57%), татары (2,05%), белорусы (0,99%), азербайджанцы (0,2%), немцы (0,08%), евреи (0,14%), греки (0,13%), армяне (0,5%), турки (0,07%), караимы (0,02%) и др. Примерно 95% всех мусульман полуострова являются представителями одной этнической группы - крымско-татарской [3].

Пограничное положение полуострова не только обеспечивает своеобразие этнокультурных смыслов и ориентаций населения, но и делает его ключевым игроком в черноморской геополитике. Так, согласно социологическим опросам, проведенным Региональным институтом политических коммуникаций (РИПК), 61,8 % жителей столицы Республики

Крым придерживаются в своей жизни религиозных ориентиров и только 8,4 % игнорируют их [3]. Необходимо отметить, что 86,6 % всего количества крымских татар причислили себя к последователям ислама. Тем не менее, большинство мусульман все же воспринимают ислам в качестве культурной традиции (79,5 %); глубоко верующими называют себя только 18 % респондентов [12, с.120]. Таким образом, люди остаются верующими, но не связывают религию с осуществлением религиозных предписаний, что также вписывается в магистральные тренды изменения роли религиозного фактора.

События весны 2014 г. резко повысили градус напряжения в межэтнической и межконфессиональной среде полуострова, чему способствовало и способствует и до сегодняшнего дня ряд факторов.

Во-первых, законодательство Украины в отношении религии было либеральным. Так, Закон Украины «О свободе совести и религиозных организациях» (1991 г.), применяемый при регистрации религиозных объединений, позволял существование и регистрацию различных религиозных организаций, в том числе радикального и деструктивного толка (отсутствие предварительной экспертизы при регистрации религиозных организаций). Украинская власть практически не вмешивалась в дела религиозных организаций, пустив все на самотек, так как в рамках государства отсутствовала разработанная стратегия в религиозной и национальной сфере [17, с. 49; 18, с. 41; 19, с. 28-29].

Однако с 2015 г. в РК и Севастополе вступили в силу более строгие законы РФ, в том числе и для исламской уммы [7, с. 114]. Также стоит отметить, что 21 апреля 2014 г. в РФ был подписан «Указ о реабилитации крымско-татарского населения Крыма, армянского населения, немцев, греков» - всех, кто пострадал во время сталинских репрессий. Но крымские татары хотят, чтобы они в указе были выделены отдельно. В процессе реализации данного указа возникают определенные трудности в отношении социально-экономического обустройства некоторых территорий.

Во-вторых, в Крыму отсутствует единство мусульман. Самым влиятельным на полуострове исламским объединением остается Духовное управление мусульман Крыма (ДУМК), однако его бессменный глава, муфтий Эмиралли Аблаев, до недавнего времени был подконтролен Меджлису [4, с.61]. Данная ситуация негативно воздействует на исламскую умму путем привнесения политической составляющей в религиозный процесс.

Также стоит отметить, что в 2014 г. был создан параллельный Таврический муфтият во главе с муфтием Русланом Сайтвалиевым, что формирует потенциальные условия для противоречий и раскола между новообразованным муфтиятом и ДУМК. Директор правозащитного центра Всемирного русского народного собора Роман Силантьев считает, что в этот новый муфтият вошли мусульмане, настроенные на более тесную интеграцию с Россией [10, с. 57].

Наряду с этим латентным конфликтом существует противостояние между православными и ДУМК. Конфликтный потенциал имеют отношения между

Украинской православной церковью Московского патриархата (УПЦ МП) и ДУМК: «крестоповалы», противоречия вокруг Успенского монастыря, установление поклонных крестов и многое другое. По заявлениям ДУМК, УПЦ МП целенаправленно проводит «христианизацию» детей и молодежи, в том числе и посредством образовательной системы: преподавание в школах Крыма «Основ православной культуры», навязывание христианских ритуалов мусульманам (например, «окропление») [1, с.213]. И хотя большинство таких конфликтов разрешается, тем не менее нельзя гарантировать их отсутствие в будущем. Также в Крыму действуют и автономные (независимые) общины, не входящие ни в один официальный духовный центр.

В-третьих, остается проблема Меджлиса, представительного органа крымских татар, который функционировал вне правового поля (и украинского, и российского), поскольку не был зарегистрирован как общественно-политическая организация. Меджлис возник после развала СССР в 1991 г. как альтернатива Национальному движению крымских татар под программу строительства «исконно украинского Крыма». Можно утверждать, что на момент создания организации многие её основатели рассчитывали воплотить в ней альтернативную, а возможно, и единственную власть в Крыму. От начала основной задачей деятельности меджлиса провозглашались радикальный принцип «восстановления национальных и политических прав крымско-татарского народа и реализация его права на свободное национально-государственное самоопределение на своей национальной территории». Васви Абдураимов, председатель правления общественной организации Милли Фирка (Народная партия), утверждает, что это был исключительно украинский властный проект, с «турецкими корнями». Меджлис фактически являлся продолжением украинской власти в Крыму, где она имела очень слабые позиции.

Особую обеспокоенность для российской безопасности носит деятельность лидеров Меджлиса. Так, муфтий ДУМК Э. Аблаев и глава меджлиса Р. Чубаров, М. Джемилев и ряд других представителей крымско-татарского сообщества не единожды высказывались в пользу евроинтеграционного вектора украинской политики, поддерживали и посещали акции на Майдане Независимости [4, с.65]. В марте 2014 г. М. Джемилев встречался с представителями Европейской службы внешних действий и лидерами НАТО и призывал ввести миротворческие войска ООН в Крым и не принимать во внимание результаты предстоящего референдума. В апреле 2014г. он обращался к правительству Турции с просьбой закрыть Босфор для российских военных кораблей, а также встречался с вице-президентом США Дж. Байденом. 13 апреля 2016 г. прокуратура Крыма прекратила деятельность Меджлиса [8]. Губернатор Крыма Сергей Аксенов причинами запрета Меджлиса назвал его полную утрату авторитета и влияния в крымско-татарском сообществе, также Меджлис был обвинен в пособничестве распространению экстремистских идей и ведении подрывной работы против России и Крыма. Прокурор Крыма Н. Поклонская отметила также активное

сотрудничество с террористическими организациями, такими как «Серые волки» и «Хизб ут-тахрир», диверсионные акты (подрывы опор ЛЭП) на границе с Крымом со стороны Херсона, высказывание угроз о нападении вооруженным путем и т.д. Что касается сотрудничества с «Серыми волками», основной деятельностью которых является насилие и террор, - они имеют связь с высшими структурами Турции, и это вызывает особую озабоченность у антитеррористических структур, ведь по некоторым данным, «Серые волки» взаимодействуют с Партией националистического движения Турции. Все это несет прямую угрозу безопасности нашей страны.

В общем, запрет Меджлиса вызвал большой резонанс в мире, так как представители Госдепартамента США, Совета Европы выразили обеспокоенность в отношении дискриминации части крымско-татарского народа и призвали Россию отменить запрет, что вызвало протесты властей Крыма о недопустимом вмешательстве во внутренние дела России. Европейский Союз запрет Меджлиса назвал наступлением на права крымских татар в целом и принял резолюцию, призывающую ЕС распространять санкции на лиц, причастных к этому запрету. Нильс Мужниекс, комиссар Совета Европы по правам человека, призвал власти Крыма отменить введенный запрет. Похожее заявление сделала Парламентская ассамблея ОБСЕ. Председатель Комитета по демократии, правам человека и гуманитарным вопросам Парламентской ассамблеи ОБСЕ, Изабель Сантос, указала на дискриминационный характер решения Верховного суда Крыма. Достаточно жестко отреагировала на запрет Меджлиса Турция. Министерство иностранных дел Турции заявило, что запрет деятельности Меджлиса крымско-татарского народа «оккупационными» властями является попыткой запугать крымских татар. Но в настоящее время Турция старается не акцентировать на этом внимание.

Ожидалось, что одним из возможных последствий запрета может быть «глухое раздражение», и крымско-татарский народ почувствует себя объектом давления и репрессий и может создать почву для радикальных выступлений. Поэтому решением данной проблемы является создание альтернативы Меджлису. Новый коллегиальный представительный орган должен ставить проблемы крымских татар перед властью и совместно искать пути их разрешения, заниматься развитием крымско-татарского народа, его общности. При этом необходимо учитывать и интересы крымских татар проживающих в других регионах России, ближнего и дальнего зарубежья.

Стоит отметить, что в среде крымских татар нет единства в оценке роли Меджлиса. Наглядный пример тому - как отмечалась 72 годовщина депортации крымских татар 18 мая 2016 г. Официальные мероприятия проходили в Симферополе и на железнодорожной станции «Сирень» (Сюрень), Бахчисарайский район. Сторонники Меджлиса пытались организовать свои памятные мероприятия в Ялте, Евпатории, Алуште. Оппозиция Меджлиса существовала и в украинский период, однако не имела сильного веса. Сегодня она представлена рядом общественных организаций, высказавшихся о

намерении конструктивного взаимодействия с российской властью. Так, 4 ноября 2014 г. в Симферополе был учрежден «Общественный Совет крымско-татарского народа», в который вошли руководители 22 общественных организаций, среди них: «Милли Фирка», «Къырым бирлиги», «Крым-Юрт», «Койдешлер», «Иллери», Совет старейшин Алушты и др [13, с.60]. Председатель «Общественного совета» Сейтумер Ниметуллаев заявил, что данная организация не только будет официально представлять крымско-татарский народ в России, но и взяла на себя ответственность за организацию в 2015 г. выборов в Курултай крымско-татарского народа [7, с.107].

В то же время бывшие лидеры Меджлиса и ДУМК всегда стремились заручиться поддержкой внешних игроков, например Турции. На сегодняшний момент турецкое правительство выступает за «территориальную целостность» Украины и официально не признает воссоединение Крыма с Россией, хотя воздерживается от явной антироссийской риторики и стремится прагматически выстроить отношения с полуостровом. Так, 25 ноября 2014 г. в Турции на встрече правительства и президента Турции с делегацией крымско-татарского народа (в ее числе были народный депутат Украины, уполномоченный президента Украины по делам крымско-татарского народа М. Джемилев, бывший глава Меджлиса крымско-татарского народа Р. Чубаров, муфтий ДУМК Э. Аблаев и др.) [12, с.120], Турция подтвердила финансирование строительства Соборной мечети в Симферополе. Муфтий ДУМК выразил надежду на возобновление работы турецких преподавателей религии в Крыму (большинство из них прекратили свою деятельность из-за нового правового поля) [11, с.62].

Реальное присутствие Турции в Крыму имеет три направления. Первое - это помощь, оказываемая турецким правительством крымским татарам через Агентство международного сотрудничества и развития Турции (ТІКА) на обустройство, национальные культурные и образовательные программы. Так, в течение 2006-2009 гг. ТІКА профинансировало 41 образовательный проект на сумму более 3 млн. долларов; выполняется долгосрочная программа поддержки университетов, где изучается тюркология и турецкий язык. Второе направление - сотрудничество в сфере религии [5, с. 34]. Наибольшую активность среди турецких религиозных организаций оказывает Департамент по делам религии Турции (Диянет), который обеспечивает мусульманские общины ДУМК учителями религиозных дисциплин. С Департаментом тесно связан благотворительный фонд «Диянет Вакуфы», представительство которого открылось в 2010 г. При поддержке Диянет строятся мечети, готовятся кадры духовенства и распространяется литература духовного содержания [2, с.334].

В Крыму работают также негосударственные турецкие исламские организации, например, фонд Азиза Махмуда Хюдаи, который вдохновляется идеями суфизма и консервативная религиозная община «Сулейманджи», занимающаяся преимущественно образовательными проектами. В последнее время активизировались представители общины последователей ведущего религиозного деятеля Ф.Гюлена - общественно-политическое движение

«Хизмет» («Служение»). Как оказалось, что М. Джемилев является одним из доверенных лиц Ф.Гюлена и не просто доверенным лицом, а тем кто вручал «однодолларовые купюры» (знак принадлежности к «Хизмету») активу Меджлиса. «Хизмет» («Джамиа», «Джемаат») – это один из деструктивных факторов борьбы против России, предусматривающий продуцирование межконфессиональных и внутриконфессиональных конфликтов.

Некоторые исследователи отмечают, что именно благодаря усилиям Турции, в Крыму появились проповедники радикального исламского фундаментализма. Распространение пантюркистских и радикально-фундаменталистских идей среди крымско-татарской молодёжи осуществлялось турецкими общественными организациями с целью укрепления крымско-татарской национальной идентичности и утверждения антироссийских настроений в Крыму.

Стоит отметить, что проблемой для региональной безопасности является тот факт, что большой крымско-татарской диаспоре в Турции подаются искажённые факты о ситуации жизни в Крыму, о давлении на крымских татар, об ущемлении их религиозных прав.

В-четвертых, активно муссируется тема наличия «ликвидационных списков» и подогреваются страхи в среде крымских татар относительно повтора сталинских репрессий. М. Джемилев заявлял, что служба в Российской армии будет «добровольной депортацией крымско-татарского народа». Все страхи и стереотипы обостряются на фоне обысков учебных заведений, процесса изъятия экстремистской запрещённой литературы в РФ. Например, 21 ноября 2014 г. на Центральном рынке Симферополя Управлением по противодействию экстремизму МВД РФ было задержано 15 человек по подозрению в причастности к религиозному экстремизму и т.д [12, с.112].

Возрождение ислама в Крыму первоначально обусловило турецкий вектор его развития. Однако со временем стала все более заметно просматриваться «арабская линия» ислама, и теперь налицо арабо-турецкое соперничество за влияние на мусульман Крыма. Традиционно крымские татары придерживаются одного из направлений исламской правовой школы - ханафитского мазхаба, однако в современных условиях часть из них переориентировалась на нетрадиционный мазхаб и нетрадиционные течения ислама (ваххабизм (салафиты), «Джамаат Таблиг», которая подозревается в сотрудничестве с экстремистскими исламскими организациями, «Ихван аль-Муслимун» и др.). Сведения о присутствии в Крыму представителей «Джамаат Таблиг» стали появляться в 2008 г., однако определить истинные цели их пребывания на полуострове пока трудно [11, с.70].

Сегодня некоторые организации официально запрещены, однако продолжают осуществлять свою деятельность. Особенно серьезные опасения вызывает быстрый рост приверженцев радикальных и экстремистских идей в молодёжной среде, в том числе рост поддержки «Партии исламского освобождения» («Хизб ут-Тахрир»), использующей религию в политических целях.

Также отмечается, что появление в РК отделения «Хизб ут-Тахрир», в отличие от других многочисленных движений подобного образца, можно частично отнести на счёт влияния Центральной Азии. Сейчас страны Центральной Азии имеют ограниченное влияние на ситуацию в Крыму, которое, однако, при определённых условиях может возрасти. Речь идёт, прежде всего, о контактах между представителями крымско-татарского сообщества, которые вернулись в Крым, и их соотечественниками в странах диаспоры и бывшего окружения. Из Узбекистана в Крым продолжается сравнительно небольшая односторонняя сезонная миграция [8]. С этим фактором связаны определённые риски. Наличие подобных связей может способствовать влиянию активных в регионе Центральной Азии политических сил исламистского толка на мусульман Крыма.

Согласно российскому законодательству «Хизб ут-Тахрир» является террористической организацией. И хотя часть её приверженцев покинула территорию Крыма, тем не менее, по заявлению руководителя информационного офиса её украинского отделения Фазыла Амзаева, эта организация «продолжит свою деятельность на территории Крыма». Цели «Хизб ут-Тахрир» и Меджлиса в данных условиях могут совпадать. Лидер «Милли Фирка» В. Абдураимов считает, что «Меджлис готов использовать боевиков Хизб ут-Тахрир для отстаивания своих интересов силовыми методами, поскольку у него отсутствуют собственные боевые единицы. С этим связано и прекращение критики Хизб ут-Тахрир со стороны Духовного управления мусульман Крыма» [15].

Иногда в публичное пространство попадает и деятельность такой запрещённой религиозной организации, как «Нурджулар», основной целью которой является воссоздание религиозного турецкого государства в границах Османской империи (в период её наивысшего расцвета), куда должен войти и Крым. «Проповедники «Нурджулар» делают ставку на наиболее образованные слои молодежи, особенно на тех, кто имеет шансы получить работу и закрепиться в начальственных и силовых структурах власти». Представители «Нурджулар» используют различные возможности установления контактов, расширяют свою деятельность через обучение в духовных и светских учебных заведениях Турции, распространяют пантюркистские и панисламистские идеи. Определить в Крыму реальное количество приверженцев этой организации практически невозможно. В 2010 г. под Севастополем сотрудники Службы безопасности Украины выявили склад с экстремистской религиозной литературой, принадлежащей «Нурджулар» [11, с.62].

Ваххабиты в Крыму не были замечены в проявлении террористической активности, однако недооценивать опасность, исходящую от этой части исламского спектра, не стоит. По некоторым данным, их число в Крыму может достигать 500 чел.

«Политизация ислама представляет собой попытку переноса части нерешённых социально-экономических и духовно-идеологических проблем в политическую сферу» [1, с.215]. Данный факт подчёркивает не только

значимость названных проблем, но и «неспособность субъектов принятия политико-управленческих решений справиться с ними при помощи общепринятых методов воздействия». Имеются в виду нерешённость обустройства репатриантов, земельные вопросы и др. Например, большая проблема Республики Крым - самовольный захват крымскими татарами земли - вышла на новый виток развития. Руководители так называемых «полян протеста» (занятых территорий) скрывают списки участников самозахватов и не намерены решать земельную проблему. Уже сегодня правительство Крыма решило само составить списки граждан, нуждающихся в земле. Так, земельная комиссия обязала руководителей крымских «полян протеста» предоставить списки их участников, однако это сделали только на 10 самозахватах из 59 существующих. Кроме того, крымские татары слабо представлены в законодательной и исполнительной власти [12, с. 120]. Так, в результате выборов 14 сентября 2014 г. в крымском парламенте оказались три крымских татарина (все по спискам «Единой России»). В относительных показателях это составляет 2,25 %, а ведь крымских татар на полуострове 13 %. [12, с. 123]

Прогнозируя развитие ситуации, можно отметить, что проблема радикального исламизма для России в Крыму занимает одно из ключевых мест. Антитеррористические структуры активно приступили к работе, и уже с момента вхождения Крыма в состав России на полуострове вчетверо сократилось количество членов «Хизб ут-Тахрир», все приверженцы нетрадиционного «ислама» на полуострове известны поимённо и находятся под тщательным контролем.

По мнению старшего научного сотрудника Центра цивилизационных и региональных исследований РАН, кандидата исторических наук Наимы Нефляшевой, возвращение Крыма поставило перед федеральным центром новые вызовы - от экономической интеграции республики и до обеспечения безопасности на новых границах России. По её мнению, проявления «нового ислама» в Крыму неизбежны [6]. По мнению российского политолога, исламоведа, эксперта Центра Карнеги Алексея Малашенко, «исламский терроризм» в Крыму не был востребован. Однако в случае ухудшения социальной или межэтнической обстановки на полуострове может сработать исламский религиозный фактор [9].

21 марта 2016г. Секретарь Совета Безопасности РФ Н. Патрушев, выступая на выездном совещании в Ялте заявил, о создании «очага гражданской нестабильности» в Крыму. Активную работу по созданию дестабилизирующей обстановки в Крыму ведёт Украина.

Возможный прогноз развития событий – очаговые акции радикально настроенных сторонников Меджлиса, на фоне «гражданской блокады» проводимой Киевом. Время появления «очагов гражданской нестабильности» ноябрь-декабрь 2016 г. Сроки выбраны вполне определённо, окончание работ агропромышленном секторе и закрытие курортного сезона - традиционные сферы занятости крымско-татарского населения, выборы в Государственную

Думу и начало работ по очистке стометровой прибрежной зоны от незаконной застройки (6.5тысяч объектов самостроя).

Таким образом, можно сделать вывод о том, что «крымская весна» запустила механизмы трансформации социально-политических процессов, актуализировала проблемы этнической и религиозной идентификации в обществе и государстве, обусловила изменение модели государственно-конфессиональных отношений, заставила по-новому взглянуть на проблему распространения религиозного радикализма. Сегодня первоочередной задачей является проведение грамотной и взвешенной политики, так как происходящие события требуют глубокого осмысления в контексте реализации региональной стратегии безопасности нашего государства.

Политизация ислама в Республике Крым усиливается на фоне нерешённых социально-экономических проблем (вопрос земли, имущество религиозных организаций, восстановление исторической памяти), низкой инкорпорации крымских татар во власть, а также неспособности ДУМК активно удовлетворять современные духовные потребности исламской уммы. Также процесс радикализации ислама в Крыму во многом определяется экзогенными факторами: влияние «турецкого ислама»; деятельность «ваххабитских групп», ориентирующихся на исламские центры в некоторых странах Ближнего и Среднего Востока; активизация радикальных исламистов на Северном Кавказе и Центральной Азии.

С целью преодоления негативных стереотипов и ассоциаций образа крымских мусульман с радикалами и экстремистами необходимо осуществлять мониторинг и разъяснительную работу для правильного понимания сути данной религии, профилактические мероприятия среди населения полуострова, в первую очередь среди молодёжи крымско-татарской народности. Также властям полуострова следует активно поддерживать процесс формирования альтернативной Меджлису организации, которая будет представлять интересы крымско-татарского народа, особое внимание уделить лидерам вновь создаваемой общественно-политической организации. Для сохранения мира и стабильности должна быть задействована интегративная функция религии. Конечно, религия не изолирована от политической жизни, а втянута в водоворот всех трансформационных процессов, однако главная задача сегодня - предотвратить усиление политизации религии и отождествление межконфессиональных отношений с межэтническими. Только продуманная и адекватная государственная политика, базирующаяся на нормативной базе и историческом конструктивном опыте региона и государства, способна нивелировать вероятные деструктивные проявления религиозного фактора.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Баранов А.В.* Этнополитические движения Крыма: тенденции конфликтологических исследований в Украине // *Sochi Journal of Economy*. 2012. № 4. С. 213-219.
2. *Булатов А.* Некоторые аспекты этноконфессиональной жизни Автономной Республики Крым // *Центральная Азия и Кавказ*. 2008. № 3-4 (57-58). С. 332-347.

3. *Губа К.* Ислам в Крыму: вчера и сегодня. Вызовы и угрозы мусульманской общине Крыма исходят извне [Электронный ресурс]. 27.08.2015 Режим доступа: <http://svpressa.ru/politic/article/139735/> (дата обращения: 01.05.2016)
4. *Вакулова Т.В., Гарас Л.Н., Маковская Д.В.* Особенности религиозной идентичности крымчан в контексте национальной безопасности России // Теория и практика общественного развития. 2014. № 14. С. 61-65.
5. *Жеребцова Е.* Этноконфессиональный фактор как одна из главных причин социокультурной конфликтности в крымском регионе // Вопросы культурологии. 2007. № 7. С. 34-39.
6. Крым радикализируется, если силовики РФ повторят опыт Северного Кавказа, заявили участники дискуссии на "Кавказском узле"[Электронный ресурс]. Кавказский узел. Режим доступа: <http://www.kavkaz-uzel.ru/articles/244906/> (дата обращения: 01.05.2016)
7. *Кашаф Ш.Р.* Вызовы национальной идентичности: мусульманский ответ, российский случай // Власть. 2015. № 4. С. 107-115.
8. *Макаров В.* Исламисты зарятся на Крым [Электронный ресурс]. 27.08.2015 Режим доступа: <http://www.ritmeurasia.org/news--2015-08-27--islamisty-zarjatsja-na-krum-19328> (дата обращения: 01.05.2016)
9. Малашенко: Москве нужно остерегаться провокаций в Крыму [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.islamnews.ru/news-432444.html> (дата обращения: 01.05.2016)
10. *Мухетдинов Д., Хабутдинов А.* Крым: мусульманская община в контексте общего развития региона // Ислам в современном мире: внутрисударственный и международно-политический аспекты. 2014. № 4. С. 51-58.
11. *Мухетдинов Д.* Крым и крымские татары в российской политике в марте-мае 2014 г // Ислам в современном мире: внутрисударственный и международно-политический аспекты. 2014. № 2. С. 62-72.
12. *Нунуев С.-Х. М.* Политическая институционализация исламских объединений в условиях многосоставного общества (по материалам Республики Крым) // Грамота, 2015. № 11 (61): в 3-х ч. Ч. I. С. 120-125.
13. *Яковлев А.Н.* Территориальные особенности социокультурных конфликтов в российском Крыму (2014 г.) // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И Вернадского. География. Геология. 2014. Т. 22. № 3. С. 52-60.
14. *Яковлев А.Н.* Религиозный фактор межэтноконфессиональной конфликтности в современном Крыму. Этапы развития, локализация // Ученые записки Крымского федерального университета имени В.И Вернадского. 2009. Т. 22 (61). № 2. С. 288-296.
15. *Temnenko Z.* Islam and Hizb ut-Tahrir's activities in Crimea [Электронный ресурс]. Centro Argentino de Estudios Internacionales Режим доступа:<http://www.isn.ethz.ch/Digital-Library/Publications/Detail/?id=125726> (дата обращения: 01.05.2016)
16. <http://tass.ru/politika/2758713>
17. *Сидорова Н.П.* Такая родная чужая Украина // Дипломатическая служба. 2010. № 3. С. 48-55.
18. *Сидорова Н.П.* Российско-украинские отношения // Научно-аналитический журнал Обозреватель - Observer. 2001. № 1. С. 41.
19. *Сидорова Н.П.* Россия - Украина: тернистый путь к гармонизации отношений // Москва, 2000.
20. Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.. М, "Издательство Прометей" 1997.

ВЛИЯНИЕ ИСЛАМА НА СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРОЦЕССЫ В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ*

Г.А. Рудов

*доктор политических наук,
профессор, Чрезвычайный и
Полномочный Посол Российской
Федерации, советник Центра
евразийских исследований
Института актуальных
международных проблем
Дипломатической академии
МИД России*

С каждым годом усиливается влияние ислама на социальные и политические процессы в странах Центральной Азии (ЦА). Ситуация в регионе такова, что большинство экспертов оценивают исламизацию как вызов стабильности существующим здесь режимам. Превращение ислама во внешний вызов связано с активностью в регионе мусульманских стран: ЦА уже давно стала легитимной частью мусульманского мира, который всячески поощряет воспитание в исламском духе молодежи, привносит религиозную идеологию, щедро финансирует создание системы исламского образования и строительство мечетей. Имманентным аспектом исламизации является распространение религиозного радикализма: на территории стран ЦА давно ведут активную деятельность международные радикальные организации.

Одновременно рост исламизации следует рассматривать и как внутренний вызов, т.к. процессы, происходящие в самой ЦА, ведут к формированию на смену «советской идентичности», продолжавшей существовать в первое десятилетие постсоветского периода, новую исламскую идентичность или *homoislamicus* (пусть даже в разных странах он выглядит по-разному). Причем, процесс исламизации имеет в регионе асинхронный характер: наиболее ярко он выражен в Таджикистане и Узбекистане.

За последние годы произошли заметные сдвиги в популяризации и распространении ислама в Центральной Азии. При этом следует учитывать, что существует *политический ислам* – использование ислама в политических целях с курсом на переустройство самой государственности; *исламский радикализм* – это, прежде всего, неприятие отклонения от нормы ислама в общественной жизни; *исламский экстремизм* – воинствующее неприятие отклонений от этих норм; и совсем особая статья – собственно *терроризм*, как преступная деятельность, направленная против основ светского государства и самого конституционного строя в той или иной стране.

* В докладе использованы материалы статьи автора «Ислам в Центральной Азии. Масштабы влияния и перспективы», опубликованной, в научно-аналитическом журнале «Обозреватель Observer» №6, 2014, с.57-66.

По оценкам многих исследователей, одним из важных результатов возрождения ислама явилась его политизация. Ислам, что вполне доказуемо, является «оружием политики», и в этом качестве его роль возрастает с каждым годом. Центральная Азия в цивилизационно-культурном плане остается неотъемлемой частью исламской цивилизации. А возрождение ислама и возвращение к былым традициям и культуре способствует самоидентификации народов, населяющих Центральную Азию.

Важно, что проблемы, связанные с масштабами исламизации, прекрасно понимает политическое руководство стран ЦА. В тоже время конкретных шагов по локализации и сдерживанию распространения ислама практически не предпринимается. Более того, в целом ряде случаев именно политической властью создаются условия, благоприятствующие его распространению и укоренению. В регионе сложилась двойственная ситуация. С одной стороны, руководство стран ЦА высказывает озабоченность возможностью проникновения радикальных исламских группировок из-за рубежа, прежде всего из Афганистана, но с другой – активно способствуют развитию исламского самосознания собственного населения.

Все без исключения правительства стран ЦА видят своими главными противниками исламских радикалов, призывающих к джихаду против отступников от заветов Корана и созданию центральноазиатского халифата. Опасения руководства стран ЦА в дестабилизации ситуации в регионе подогреваются не только внутренними, но и внешними факторами.

При этом вполне очевидно, что один из главных потенциальных очагов волнений, замешанных на принципах радикального ислама, – густонаселенная Ферганская долина, где сходятся границы трех государств – Узбекистана, Таджикистана и Киргизии.

В современных условиях исламизацию в различных регионах мира следует рассматривать как глобальный проект, составной частью которого является Центральная Азия. Наиболее опасными в плане дестабилизации ситуации в регионе являются организации, имеющие ярко выраженный воинствующий характер. Прежде всего, это Хизб ут-Тахрир аль-Ислами (ХТИ) и ряд подпольных салафитских организаций, которые многие называют ваххабитскими. Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) и Исламское движение Узбекистана (ИДУ), также в первые годы своего существования, являвшиеся выразителями идей радикального ислама, в последнее время перешли на более умеренные позиции, а ПИВТ вообще стала парламентской, хотя и оппозиционной, партией.

Главная программная задача ХТИ или, как ее иначе называют – Исламская партия освобождения, – создание исламского халифата на территории всей Центральной Азии. В начале 90-х годов XX века партия декларировала свою приверженность к мирным, политическим методам борьбы и сосредоточилась на пропаганде своих идей и создании разветвленной организационной инфраструктуры. Декларация несиловых методов борьбы, тем не менее, не помешала многим членам ХТИ активно участвовать в годы гражданской войны в

Таджикистане (1992-1997) в боевых действиях на стороне Объединенной таджикской оппозиции (ОТО). И если в первой половине 90-х годов ХТИ не пользовалась поддержкой значительной части населения Таджикистана, то постепенно ей удалось вовлечь в свои ряды достаточное число сторонников.

В настоящее время ХТИ – транснациональная партия, состоящая из крайне мало связанных в организационном плане, практически автономных национальных организаций. Все они объединены одной идейно-политической платформой: ХТИ гораздо в большей степени, чем ИДУ и ПИВТ, является идеологической партией. Значительную часть ее программных установок составляют труды основателя партии, палестинского исламиста Таки ад-Дина ан-Набхани (1909-1977), известного пропагандиста идеи создания исламского государства.

Согласно его книге «Халифат», конечной целью партии является строительство исламского государства в мировом масштабе, а борьба за осуществление этой цели подразделяется на несколько основных этапов. Первый этап – пропаганда идей партии, создание организационных ячеек, максимально широкое привлечение населения в ее ряды. Второй этап начинается тогда, когда идея создания халифата овладевает массами. В этой фазе происходит якобы бескровная революция, в ходе которой массы требуют, чтобы правящие классы страны добровольно, но под мощным давлением народа, оставили свои посты. Наконец, на третьем этапе должны пройти выборы халифа, в которых примут участие все взрослые мусульмане - мужчины и женщины.

Анализ ситуации в странах ЦА свидетельствует, что ХТИ медленно, но последовательно движется к намеченной цели (прежде всего, в Таджикистане). За годы своего существования партия доказала, что может довольно успешно соединять мирные и силовые методы борьбы. Поэтому нельзя исключать возможности применения ее сторонниками силы в борьбе за власть.

Более детально остановимся на анализе ситуации в трех странах ЦА – Казахстане, Таджикистане и Узбекистане.

Казахстан. Развитие ислама в Казахстане – самой неислаимизированной до недавнего времени республики ЦА – идет ускоренными темпами. Как свидетельствуют сами казахстанцы, «мечети в крупных городах переполнены прихожанами, большую часть которых составляет молодежь», и это относится, прежде всего, к южным областям. Более того, из-за постоянного роста количества прихожан, действующих мечетей именно в этом районе явно не хватает. Так, 32 действующие в городе Алматы мечети уже давно не решают проблему вместимости. А вот в Астане и других городах Севера республики, граничащих с областями России, обстановка гораздо спокойнее.

Роль имамов в современном Казахстане возросла в разы. Имамы уже давно не ограничиваются исполнением религиозных ритуалов, а активно участвуют в общественной жизни, выступают с докладами на научных конференциях, широко представлены в информационном поле. С 1991 г. при Духовном управлении мусульман Казахстана (ДУМК) действует Высший Исламский институт по подготовке имамов-хатыбов, а с 2001 г. на основе межправительственного

соглашения между РК и Египтом работает Египетский университет исламской культуры «Нур-Мубарак». В ноябре 2012 г. по инициативе египетской стороны он был переименован в Казахско-египетский исламский университет «Нур». В период 2004-2011 гг. только этот университет выпустил 262 специалиста по исламоведению. Из них 163 выпускника работают имамами и наиб-имамами мечетей во всех регионах Казахстана.

Помимо этого, в стране действуют 10 медресе, ведущих подготовку религиозных деятелей, а в 2002 г. по инициативе Верховного муфтия страны шейха Абсаттара-хаджи открылся Исламский институт повышения квалификации имамов РК. К 2012 г. только в этом институте получили образование 1036 имамов и было подготовлено 18 хафизов (чтецов Корана).

Как и в других странах ЦА в Казахстане огромными тиражами публикуется религиозная исламская литература, которая, как правило, раздается бесплатно. В РК активно работает несколько исламских издательских центров, а также издательств, занимающиеся публикацией журналов и газет на религиозную тематику. Например, тысячными тиражами издается газета «Ислам және өркениет», журналы «Иман», «Шапағат Нұр», «Мұсылман» и др.

В Казахстане с 2012 г. работает первый телевизионный канал исламского вещания «Асыл Арна», целью которого, по словам заместителя муфтия М.-Х. хаджи Алсабекова, является «пропаганда истинных ценностей ислама, национальных традиций и общечеловеческих ценностей, основанных на мусульманской культуре и этике». В интернет-пространстве действует множество исламских сайтов. По инициативе правительства РК был создан Фонд поддержки исламского образования и науки. В его задачи входит издание и бесплатное распространение религиозной литературы, оказание финансовой поддержки исламским студентам в форме оплаты их обучения и выплаты стипендий.

Недавно при ДУМК начал работу Фонд «Закят». Среди прочего Фонд выделяет стипендии для студентов религиозных учебных заведений Казахстана; финансирует строительство религиозных учебных заведений и их техническую базу; занимается подготовкой, изданием и распространением религиозной литературы; оказывает «финансовую поддержку распространению ислама на должном уровне».

В РК, как и в Таджикистане и Узбекистане, государство поддерживает именно ханафитский ислам. (Ханафитский мазхаб — одна из четырёх правовых школ в суннитском исламе, получившая широкое распространение в том числе и в ЦА). Поэтому особое внимание на современном этапе уделяется популяризации трудов ханафитских богословов.

Впервые в истории Казахстана подготовлен государственный стандарт по специальности «исламоведение». Данная специальность с июня 2011 г. официально введена в классификатор специальностей высшего и послевузовского образования Казахстана. Как полагают казахстанские власти, такой подход к исламу позволит на идеологическом уровне предотвратить и нейтрализовать причины, порождающие проявления религиозного радикализма. В тоже время с самых высоких трибун открыто провозглашается, что «в XXI веке исламская

религия в Казахстане будет играть всевозрастающую роль в деле консолидации общества» (выступление М.-Х. хаджи Алсабекова на VIII Мусульманском форуме «Консолидация мусульманского сообщества стран СНГ: достижения и цели», прошедшего 27 ноября 2012 г. в Москве).

Государство в РК также стало больше внимания уделять проблемам распространения знаний об исламе. Например, если в 2011 г. для подготовки по специальности «Исламоведение» Министерством образования и науки РК было выделено 100 грантов, в 2012 г. – 128 грантов, в 2013 г. – 150 грантов, на 2014 г. предусмотрено уже 200 грантов, то в период 2014/2015 учебного года большинство студентов, получающих высшее религиозное образование, будут полностью обеспечены государственными грантами.

Если же вернуться к роли в подготовке исламоориентированных кадров университетом «Нур», то осенью 2012 г. на его базе были открыты три новых факультета: «Основы религии и исламское проповедование», «Шариат» и «Арабская филология и исламская цивилизация». Проректор вуза Ш. Керим отмечает, что «задача новых факультетов – более углубленная подготовка исламоведов, религиоведов, преподавателей арабского языка и филологов.

В настоящее время высшее религиозное образование в университете «Нур» получают 638 студентов, преподавание для которых ведут, в частности, 17 египетских преподавателей из таких известных учебных заведений, как «Аль-Азхар», «Айн-Шамс», Каирский университет, Александрийский университет и университет «Аль-Миния». Огромное внимание уделяется арабскому языку, на котором преподаются все исламские предметы. Кроме того, студенты проходят практику, тренинговые курсы в египетских университетах «Аль-Азхар», «Александрия», «Аль-Миния». Таким образом формируется интеллектуальная и религиозная элита, которая в самое ближайшее время может занять политические и хозяйственные должности в стране. Последствия таких кадровых перестановок вполне предсказуемы – Казахстан все больше втягивается в структуру мусульманских стран.

Таджикистан. Реальной оппозицией властям Таджикистана в настоящее время являются ХТИ (Хизб ут-Тахрир аль-Ислами) и ПИВТ. Эти две партии, а также многочисленный ряд салафитских групп охватывают практически весь спектр оппозиционных сил в республике. Более того, согласно неофициальным источникам, некоторые члены ХТИ уже работают в правительственных структурах. Сегодня ХТИ, находясь на нелегальном положении, активно распространяет свои религиозные идеи почти во всех крупных и средних населенных пунктах Таджикистана. Ряды этой организации часто пополняются бывшими членами других исламских организаций, в том числе ПИВТ. Успешно функционирующая подпольная сеть ХТИ является временным или постоянным прибежищем для многих исламистов, которые подвергаются преследованиям со стороны светских властей республики.

Партия исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) – не только серьезная в идейном и организационном плане, но и легальная, в отличие от ХТИ, структура. Возникновение этой организации связано с именем известного

таджикского богослова Саида Абдулло Нури (Саидов Абдулло Нуриддинович, 1947-2006)**. Еще в начале 70-х годов XX века Нури предложил генеральную стратегию исламского движения: деятельность организации должна быть направлена на изменение существующего строя и создание исламского государства на территории Таджикистана. Реализация этой генеральной линии потребовала установления тесных контактов с исламскими организациями Афганистана, Ирана и других стран Ближнего Востока. В результате такой противоправной по законам СССР деятельности в 1986 г. он и более 40 членов этой организации были арестованы и осуждены на различные сроки. Однако уже в 1988 г. Нури был досрочно освобожден (по неясным причинам) и вернулся в Таджикистан, где продолжил свою активную политическую деятельность против советской власти в республике.

В скором времени на базе молодежной организации «Нахзати Исломи» была создана «Хизби Нахзати Исломии Тоҷикистон» (Партия исламского возрождения Таджикистана), руководителем которой стал Нури***. ПИВТ принимала самое активное участие в гражданской войне в Таджикистане. После заключения мира между ОТО и Народным фронтом (НФТ) ПИВТ отказалась от тактики вооруженной борьбы и постепенно превратилась в парламентскую партию. Многие бывшие члены ПИВТ влились в ряды Международного исламского движения «Салафия», которое широко развернуло свою деятельность на территории Таджикистана и Узбекистана.

В последние годы религиозная ситуация в Таджикистане формально регулируется Законом «О свободе совести и религиозных объединениях» (принят 5 марта 2009 г.), согласно которому исламская правовая школа «Ханафия» признана официальным религиозным течением. По данным на 2009 г., в республике действуют около трех тысяч мечетей, из которых 259 являются соборными, а также 18 религиозных образовательных учреждений. Все они зарегистрированы как последователи ханафитского течения в исламе – подавляющее большинство мусульман Таджикистана – более 95 %, – исповедуют ислам ханафитского толка.

С принятием закона и провозглашением «ханафитского ислама» официальным течением в республике, светские власти фактически перешли в контрнаступление, запрещая другие исламские организации, прежде всего, движение «Салафия». Однако деятельность этого движения не прекратилась.

**Нури еще в конце 60-х годов XX века в Душанбе познакомился с Мавлави Хиндустани (Мухаммаджан Рустамов, 1892-1989) – крупнейшим богословом ханафитского мазхаба в Центральной Азии - и стал посещать его подпольную школу. В дальнейшем Нури организовал свою собственную подпольную школу в совхозе «Туркменистан», куда стали прибывать ученики из долины Вахье и Каратегина. В начале 70-х годов между Нури и Хиндустани произошел идейный раскол: Нури стал приверженцем идей ваххабизма. В 1973 г. Нури был арестован за нелегальную пропаганду ислама. Через год после освобождения он создал в республике подпольную молодежную организацию исламистов-радикалов – «Нахзатиисломи» («Возрождение ислама»).

*** По вопросу создания партии существуют разные версии – одни утверждают, что первый съезд (учредительный) ПИВТ состоялся в 1990 г. в г. Астрахани. Другие – что партия была создана в конце 1992 г. на территории Афганистана, куда перебрался в разгар гражданской войны сам Нури. Тогда она называлась Движение исламского возрождения Таджикистана (ДИВТ). Однако это не меняет сути вопроса

В июне 2013 г. вышел на свободу по амнистии лидер таджикских «салафитов» С. Абдурахмонов, который в 2009 г. был приговорен к семи годам лишения свободы. До ареста Абдурахмонов в своих проповедях резко критиковал традиционный (ханафитский) ислам в республике, считая его не «истинным». Выход на свободу главного салафита республики, скорее всего, будет способствовать активизации деятельности течения «Салафия» в республике и в регионе в целом.

Особую активность сторонники этого течения проявляют в Душанбе, Согдийской и Хатлонской области. «Салафиты» регулярно получают крупные денежные средства из-за рубежа, в том числе из США и ряда европейских государств, объясняя при этом свое материальное благополучие успешной предпринимательской деятельностью. Возрастают финансовые потоки в поддержку данного течения влиятельными кругами Саудовской Аравии и ОАЭ. Оттуда же в Таджикистан поступает религиозная литература на таджикском и арабском языках. Кроме того, арабские страны активно спонсируют обучение в зарубежных клерикальных центрах граждан ЦА, для их активного использования после возвращения на родину.

Сегодня первостепенной задачей таджикские «салафиты» считают привлечение в свои ряды как можно больше сторонников, которые в нужный момент поддержат их идею превращения Таджикистана в исламское государство. Политика же официальной власти относительно радикальных исламистских группировок свидетельствует о недопонимании ею всей серьезности возрастающих масштабов деятельности «салафитов» в республике.

Узбекистан. Устойчивая исламская оппозиция, состоящая из множества группировок, существует в стране с момента провозглашения независимости. Главная цель исламистов, действующих на территории республики, мало чем отличается от их аналогичных структур в других странах региона, и предполагает создание в ЦА наднационального халифата, территориальным ядром которого должна стать Ферганская долина. Официальный Ташкент рассматривает религиозную оппозицию как основную угрозу своему существованию.

В то же время в стране официально действует множество образовательных и религиозных структур, в той или иной степени способствующих формированию сознания *homoislamicus*. Например, 7 апреля 1999 г. указом президента РУ И. Каримова при Кабинете министров республики был создан Ташкентский исламский университет (ТИУ). Главной целью университета как государственного и светского вуза провозгласил изучение уникального духовного и культурного наследия ислама и передача этих знаний молодому поколению, обогащение знаний народа страны и подготовка высококвалифицированных специалистов в области религии.[1]

По словам ректора ТИУ Р. Абдуллаева, основными задачами университета наряду с изучением основ религии, истории и философии ислама, его роли в решении современных проблем является «ознакомление с опытом авторитетных высших учебных заведений мира и повышение эффективности образовательной системы Узбекистана». Подготовка через призму ислама ведется на трех

факультетах – истории и философии ислама; исламского права, экономики и естественных наук и факультете повышения квалификации и переподготовки кадров, где студенты углубленно изучают ислам, фикх, мазхабы, специальные религиозные дисциплины.

Подавляющее большинство российских и зарубежных экспертов уверены в том, что все страны ЦА в ближайшем будущем ожидает настоящее исламское пробуждение. В связи с этим обсуждение вопросов о месте и роли ислама в Центральной Азии, о масштабах и перспективах его влияния на население региона приобретают исключительно важное значение.

Отмечая увеличение масштабов влияния ислама в странах ЦА, не следует забывать, что этот процесс связан не только с активной миссионерской деятельностью имамов и различных исламских институтов. Интерес к исламу среди различных социальных слоев связан с падением авторитета светской власти, с ее коррумпированностью и клановостью, с общей деградацией политических систем стран региона.

В процессе исламского пробуждения важную роль могут (и скорее всего, будут) играть религиозные лидеры. Именно улемы (ученые ислама) могут стать ядром для легитимного процесса исламского пробуждения. Представители исламской общественной мысли становятся более влиятельными для населения, чем светские политики. Они активно внедряют в сознание населения тезис о неотделимости ислама от политики. Поэтому особое внимание уделяется именно подготовке высококвалифицированных исламских кадров.[2]

Например, известный идеолог мусульманского мира шейх Юсуф Карзави так характеризует понятие политики в исламе: «В том исламе, который послал нам Аллах, политика является его неотъемлемой частью. Ислам, который принес нам Пророк, не позволяет нам разделять человеческую жизнь, интеллект, талантливость между Богом и королем и не делает разницы между ними перед законами... Ислам без политики не ислам, если отделить политику от ислама, то это не ислам, а другая религия».[3]

Исламизация оказывает заметное влияние на такие общественные институты как брак и семья. Так, в Таджикистане и в Узбекистане сегодня все больше распространение получает священный венчальный обряд «никах». После его проведения молодых уже считают мужем и женой. На основе этого мусульманского брака часто развивается многоженство, которое запрещено светским законом. Причем эта шариатская форма заключения брака имеет больше значения для новобрачных, чем официальный брак. Хотя государство старается как-то влиять на эту ситуацию, и муллы не имеют права заключать мусульманский брак без свидетельства о заключения брака в ЗАГСе, эту тенденцию взять под контроль не удастся.

В региональных СМИ все активнее поднимается вопрос о легализации многоженства. Также в информационном пространстве широко обсуждается проблема ношения молодыми девушками и женщинами традиционного исламского головного платка «хиджаба». Причем желающих носить «хиджаб» в странах ЦА становится все больше.

Увеличивается количество верующих, посещающих пятничную молитву. Среди них все чаще встречаются работники государственных учреждений и студенты, которые пропускают работу или занятия, чтобы совершить пятничный намаз. Не исключено, что в скором времени этот день – пятница – будет официально признан выходным, как в других мусульманских странах. Население все чаще для обсуждения общественно и социально-политических тем идет в мечеть. В мечети обсуждаются любые проблемы, начиная от межличностных отношений и заканчивая глобальными темами международной политики и экономики. Сегодня в Таджикистане, Узбекистане и все чаще в Казахстане именно муллы дают ответ на все социально значимые вопросы, и именно в мечетях формируется общественное мнение населения.

Уже в ближайшем будущем ислам может стать не только определяющей и доминирующей ценностной и мировоззренческой доктриной для населения центральноазиатских стран, но и источником права. Такое положение способно серьезно изменить политическую карту региона и поставить Россию перед необходимостью пересмотреть свой подход к нему.

Библиография

1. См.: Рудов Г.А., Пономарева Е.Г. Среднеазиатский узел противоречий. // «Свободная мысль» – 2010, №10. С.30-46
2. См.: Пономарева Е.Г., Рудов Г.А. «Принцип домино»: мировая политика на рубеже веков. – М., Канон⁺, 2016. С.237-238.
3. цит. по: Усмон Д. Исламский фактор в политических процессах России и стран Центральной Азии.– М.: Издатель Воробьев А.В., 2009. С.42-43
4. .Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.. М, "Издательство Прометей" 1997.

ПОЛОЖЕНИЕ ХРИСТИАН В РЕГИОНЕ БЛИЖНЕГО ВОСТОКА И СЕВЕРНОЙ АФРИКИ

О.Г. Пересыпкин

*доктор исторических наук, профессор,
Ученый секретарь Императорского
Православного Палестинского общества*

Ближний Восток в настоящее время находится в центре внимания мировой общественности. Это связано с появлением «Исламского государства» и теми злодеяниями, которые творят его боевики над мирным населением Сирии и Ирака, прежде всего христианами. Христиане на Ближнем Востоке являются коренным населением этого региона. Лидер православной общины Иордании Рауф Абу Джабер в беседе со мной несколько лет назад подчеркнул, что христиане являются коренным населением этого региона, а не пришлым, как например, пакистанцы-мусульмане в Англии, и поэтому заслуживают уважение и поддержку со стороны официальных властей тех государств, где они проживают, так и мирового сообщества.

Что касается боевиков «Исламского государства», то они не только преследуют и публично казнят взятых в плен христиан, но и расправляются с мусульманами-шиитами и представителями других религиозных конфессий. Тем самым они нарушают заповедь основателя ислама пророка Мухаммеда и его ближайших последователей. В мусульманской догматике есть такое понятие «Люди книги», т.е. последователи религиозной доктрины, в основе которой лежит почитаемое им священное писание. У иудеев – это Тора, у христиан – Библия, а у мусульман – Коран. В сборнике хадисов о жизни пророка Мухаммеда и четырех праведных халифов есть рассказ о том, как халиф Омар наставлял своих воинов, отправлявшихся на войну в Сирию. Халиф говорил – «не убивайте священников, женщин и детей, не рубите деревья, не засыпайте колодцев». Боевики «Исламского государства» делают все наоборот с криками «Аллах велик». Тем самым они дискредитируют ислам и его каноны.

Главными жертвами исламских боевиков становятся христиане. Число христиан в районах Ближнего Востока и Северной Африки не поддается точному определению, поскольку они, представляя религиозное меньшинство даже до появления «Исламского государства» уклонялись от официальной переписи населения. Это не дает возможности оперировать официальными статистическими данными. Так, в Сирии паства православного Патриарха Великой Антиохии и всего Востока насчитывает около 3 млн. человек. Но кроме православных в Сирии и Ираке имеются католики, признающие главой Папу римского, сторонники Халдейской Католической Церкви, Ассирийской церкви Востока, униаты и другие последователи небольших христианских восточных церквей. Все они рассматриваются, как противники суннитской

ортодоксальной версии ислама и поэтому, по мнению лидеров «Исламского государства», подлежат уничтожению. В число противников попали и египетские христиане копты, которых в Египте насчитывается около 8 млн. человек.

Расправа и казни христиан исламскими радикалами на Ближнем Востоке и в Северной Африке (в Ливии) вызывают осуждение не только священнослужителей христианских конфессий, но и государственных деятелей. Президент РФ В.В.Путин в своей речи в Кремле по случаю празднования 1025-летия Крещения Руси обращаясь к Патриарху Московскому и всея Руси Кириллу и представителям Православных поместных церквей в июне 2013 года, заявил: «С тревогой и болью отмечу, что во многих районах мира, особенно на Ближнем Востоке и в Северной Африке, множатся межконфессиональные трения, ущемляются права религиозных меньшинств, в том числе и христиан, включая православных христиан. Считаю, что эта острая проблема должна быть предметом пристального внимания всего международного сообщества» [1].

Информация о казнях неверных боевиками «Исламского государства», помещаются на страницах печати. В Дейр-Халиф, городе в сирийской провинции Алеппо, казнили восемь мужчин, которые не были последователями суннитского толка ислама. В иракской провинции Анбар, боевики казнили водителей грузовиков, которые не смогли доказать, что они являются последователями ортодоксального ислама [2]. В Мосуле боевики казнили 130 иракских солдат, попавших в плен. Более 80 церквей и христианских школ в Египте были захвачены исламистами из движения «Братьев мусульман». Коптская католическая церковь имеет 200 школ, в которых обучаются христиане и мусульмане. Коптская католическая церковь в Египте насчитывает около 170 тыс. верующих [там же]. Копты - одна из самых древних христианских общин в мире, - стала объектом преследований со стороны исламских радикалов в Египте.

Расправы боевиков «Исламского государства» над христианами оказались в центре внимания, прежде всего христианских иерархов. 7 августа 2014 г. в Бейруте в резиденции маронитского патриарха Бешара Бутроса ар-Раи собрались патриархи христианских церквей Ближнего Востока. В этой встрече приняли участие Патриарх православной Антиохийской церкви Иоан Х, Киликийский Католикос Армянской Апостольской Церкви Арам I, Сиро-Яковитский Патриарх Мар Игнатий Ефрем II, Мелькитский (греко-католический) патриарх Григорий III, Армяно-католический патриарх Католикос Нерсес Бедрос XIX и Сиро-Католический Игнатий Иосиф III. Причиной созыва столь представительной встречи стал захват боевиками Исламского Государства в Ираке крупнейшего христианского города Каракоса. Исламисты взяли под контроль все христианские поселения в Ниневийской долине на севере Ирака, вынудив к бегству 100 тысяч местных христиан и представителей других религиозных меньшинств. По окончании встречи представитель Халдо-католической церкви зачитал заявление, в

котором, в частности, говорилось: «Где совесть мирового сообщества, которое столько говорит о правах человека? Где его реакция на судьбы христиан Мосула» [3].

По информации Халдейского Патриарха Вавилона Луиса Рафаэля Сако, ссылавшегося на сведения очевидцев, боевики срывают кресты с колоколен церквей, жгут старинные рукописи и уничтожают предметы, имеющие огромную историческую ценность. Здесь уместно напомнить о разрушениях памятников в сирийской Пальмире. Причем, жертвами боевиков-исламистов становятся все, кто исповедует другую веру – христиане, курды, шииты и езиды.

Архиепископ Маронитской церкви в Бейруте Булос Матар призвал Совет Безопасности ООН принять «категорическую резолюцию, требующую возвращения исконных хозяев захваченных исламистами территорий – любыми способами и в кратчайшие сроки. Маронитский иерарх призвал всех мусульман осудить действия боевиков «Исламского государства», а духовных лидеров мусульман-суннитов и мусульман-шиитов – издать фетвы, запрещающие насильственные действия в отношении христиан. Он призвал международное сообщество положить конец гражданской войне в Сирии, ведущейся с 2011 г. и добиться освобождения православного Митрополита Алеппо Павла (Язиджи) и Сиро-яковитского Юханны Ибрагима, похищенных исламистами в 2013 году [4].

Осуждение злодеяний исламистов содержится в заявлениях и других видных деятелей христианского мира. Так, 6-9 марта 2014 г. в Стамбуле состоялось собрание представителей Православных церквей, в котором принял участие Патриарх Московский и Всея Руси Кирилл. Он заявил: «В первую очередь собрание адресовалось к миру и выразило свою позицию по ситуации на Ближнем Востоке и Северной Африке. Были произнесены очень сильные слова в связи с происходящим в Сирии. Это стало выражением общеправославной солидарности с угнетаемыми сегодня христианскими меньшинствами, с тысячами невинных жертв, чья кровь проливается в Сирии и других странах, в том числе на Ближнем Востоке и в Северной Африке» [5].

Папа Римский Франциск, совершавший в мае 2014 г. свою поездку в Святую Землю, встретился с Православным Патриархом Константинопольским Варфоломеем в Восточном Иерусалиме в храме Гроба Господня. Во время этой встречи основной темой обсуждения стала ситуация на Ближнем Востоке и преследовании христиан со стороны исламистов. Они заявили: «Мы выражаем нашу глубокую общую озабоченность положением христиан на Ближнем Востоке и выступаем за их право оставаться полноправными гражданами своей родины... Мы молимся за Церковь в Египте, Сирии и Ираке, которые пострадали наиболее тяжело в ходе недавних событий» [6].

Положение христиан на Ближнем Востоке и меры, которые нужно предпринять по их спасению, обсуждались в сентябре 2016 г. Патриархом Московским и Всея Руси Кириллом в беседах с королевой Елизаветой II и архиепископом Кентерберийским Джастином Уэлби, в ходе визита Патриарха в

Великобританию по случаю 300-летия присутствия РПЦ в Великобритании и 60-летия освящения русского Успенского собора.

Информация о зверствах исламских радикалов в отношении христиан и последователей других религий привела к тому, что во всем мире на официальном и общественном уровне началось движение в поддержку христиан. Наиболее активно вели работу христианские организации, взявшие на себя сбор и отправку гуманитарной помощи в Сирию и Ирак. В числе первых были российские организации, что было воспринято с большой благодарностью. Так, Патриарх Великой Антиохии и всего Востока Иоанн Х направил послание Патриарху Московскому и Всея Руси Кириллу, в котором благодарил за усилия, предпринимаемые Русской Православной Церковью для защиты христиан на Ближнем Востоке. Активную роль в этом играет старейшая неправительственная организация - Императорское Православное Палестинское Общество, основанное в 1882 г. В его рамках работает специальный Комитет, который занимается сбором и отправкой гуманитарной помощи в Сирию, в Ливан для сирийских беженцев, в иракский Курдистан. Комитет активно сотрудничает с ОБСЕ и другими структурами для организации активной защиты христиан Ближнего Востока и Северной Африки.

В складывающихся условиях, по-видимому, можно было бы продолжить оказывать гуманитарную помощь христианам Ближнего Востока и Египта. По-видимому, можно попытаться расширить круг участников оказания этой помощи. Например, можно было бы установить контакты с суверенным Мальтийским орденом, который оказывает масштабную медицинскую помощь зарубежным организациям.

Лидеры «Исламского государства» исповедуют ислам суннитского толка. Поэтому было бы целесообразно, на мой взгляд, побудить авторитетных исламских богословов выступить с фетвой² в отношении происходящих на Ближнем Востоке и Северной Африке событий и преследования христиан - «людей книги» и призвать к диалогу религий и цивилизаций. Среди этих влиятельных богословов я бы назвал муфтия Египта и шейха старейшего мусульманского университета «Аль-Асхар», муфтия Саудовской Аравии и Катара и возможно, короля Иордании, считающегося прямым потомком пророка Мухаммеда.

В складывающейся ситуации следует активизировать работу существующих структур, занимающихся диалогом культур и цивилизаций. Такие организации существуют в России, Иордании, Ливане и других странах. В исламском мире, сегодня насчитывающем 1,5 млрд. человек, есть здоровые силы, с которыми можно и нужно вести диалог не только на официальном, но и общественном уровне. В этом важную роль может сыграть Комитет солидарности с народами стран Азии и Африки, возглавляемый сегодня

² Фетва – решение высшего религиозного авторитета (муфтия) о соответствии того или иного действия Корану и Шариату

авторитетным сенатором Ильясом Умахановым. Свою роль могут сыграть организации диалога религий и научные учреждения РАН и МИД России. Поиск здоровых, конструктивных сил в исламском мире должен быть сегодня одним из важных треков внешней политики России и ее друзей на международной арене.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Владимир Путин встретился с Патриархом Московским и всея Руси Кириллом и представителями поместных православных церквей, прибывшими в Москву для участия в праздновании 1025-летия Крещения Руси. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.kremlin.ru/events/president/news/18942>. Оpubл.: К единству, № 5, 2013.
2. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://ippo.info/christians> 11.06.2015. PADIN 2= 2
3. Где совесть мирового сообщества? Восточные Патриархи призывают защитить христиан Ирака//Вера и время. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.verav.ru/common/message.php?table=news&num=35671>
4. Подр. К единству, № 5, 2014.
5. Подр. К единству, № 4, 2014.
6. Папа Франциск и Патриарх Варфоломей по итогам встречи выпустили совместную декларацию. Электронный ресурс. Режим доступа: www.sedmitza.ru/text/4768655.html

СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКИЕ ПРИЧИНЫ РАСПРОСТРАНЕНИЯ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА В СТРАНАХ СЕВЕРНОЙ АФРИКИ И БЛИЖНЕГО ВОСТОКА*

О.А.Тимакова

старший преподаватель кафедры политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России

Страны Северной Африки и Ближнего Востока, находящиеся на южном берегу Средиземного моря, сегодня стали эпицентром международной напряженности, переживая сложнейшие социально-экономические последствия глобализации, что привело к гражданским войнам и революциям, подрывающим международную безопасность и стабильность.

Отчеты ООН демонстрируют насколько бедными являются арабские страны Южного Средиземноморья [1]. В экономической сфере этим странам не удалось полностью интегрироваться в глобальные экономические структуры. Результаты реформ, нацеленных на независимость от международной финансовой помощи и предоставление молодежи перспектив для заработка и реальных возможностей работы, оказались не столь значительны. В том, что касается социальных, общественных или политических возможностей, большинство арабских стран также находится в конце рейтингов, по отношению к странам со схожим этапом развития [2, р. 10].

Что касается сферы безопасности, то здесь существуют два острых конфликта [3, pp. 71-73] – Арабо-израильский конфликт с одной стороны и напряженность между правительством Турции и курдскими сепаратистами – что делает Южное Средиземноморье большой пороховой бочкой.

На протяжении пятнадцати лет Запад ведет на Ближнем Востоке войну с терроризмом и ее итог на данный момент – более полумиллиона убитых и раненых, более 8 млн. беженцев и вынужденных переселенцев, продолжение распространения экстремистских исламистских движений в арабских странах, в особенности, в Сирии, Йемене, Ираке и Нигерии. В такой ситуации, по мнению экспертов, «перспектив умиротворения враждующих и гармонизации ситуации не просматривается, а также существует реальная опасность расползания этой гигантской конфликтной зоны на все новые пространства» [4, стр.22].

До окончания холодной войны, на протяжении более полувека Ближний Восток был разделен между двумя полюсами силы – СССР и США. Левант всегда был зоной стратегического противоборства – региональные гегемонические устремления Ирана, соперничество Турции и Греции в

* Доклад подготовлен при поддержке гранта РГНФ № 15-03-00870 – «Философия политического и реальная политика».

Эгейском море, влияние России на Средиземноморье через Черное море, Арабо-израильский конфликт.

Северная Африка до недавних пор была менее спорной территорией. Пост-Кэмп Девидский Египет, Алжир после гражданской войны, Ливия под властью Каддафи, королевская власть Марокко – все это создавало пояс стабильности и безопасности, которому не было эквивалента на Востоке. Несмотря на отсутствие интеграции Магриба как такового, наличие противоречий, например, относительно территории Западной Сахары, Северная Африка считалась предположительным базисом для построения Средиземноморского сообщества безопасности.

С момента получения независимости в середине XX века, государства региона либо же сформировали некую выборную, парламентскую или квазидемократическую политическую систему, которая вскоре была уничтожена военным переворотом (Сирия, Египет, Ирак, Судан) или гражданской войной (Ливан, Судан); либо авторитарно-конституционную монархию (Иордания, Марокко, Кувейт, Бахрейн) или абсолютную монархию (Саудовская Аравия, Оман, Катар, ОАЭ); либо же однопартийную систему власти (Алжир, Йемен) как результат успешной либерализации.

Так называемая, третья волна демократизации так и не коснулась Арабского мира. Наоборот, по сравнению с революциями и сменами режимов в других частях света, четыре десятилетия после 1970 года стали самыми стабильными в истории современного Ближнего Востока.

Согласно ежегодному рейтингу организации «Фридом Хаус», оценивающему по семибальной шкале политические и гражданские свободы, показатели Ближнего Востока в целом за 30 лет не изменились – 10,5 в 1980 году и 10,6 в 2010, что отражает сохраняющиеся сильные авторитарные тенденции в данном регионе [5].

Неверно говорить, что основа политического устройства в регионе не изменялась. Наоборот, сильная авторитарная власть в регионе сохранялась не благодаря инертности, апатии и политическому застою, но благодаря процессу адаптации, когда авторитарные режимы «совершенствовались», в ответ на социальные, экономические, технологические и международные изменения, модифицируя способы и формы правления [6, р. 21]. В некоторых случаях использовалась частичная и временная политическая открытость – контролируемый уровень политической либерализации и ограниченный политический плюрализм, который заменял собой полную демократизацию общества.

Такие ограниченные реформы стали очень популярны с середины 80-х годов. В Египте и Тунисе Мубарак и Бен Али соответственно пытались осуществлять более либеральную политику, чем их предшественники. Иордания возобновила парламентские выборы в 1989 году, легализовав возвращение многопартийности. В Алжире с 1988 года начались реформы, которые должны были прекратить правление одной партии. В Кувейте после

окончания иракской оккупации в 1991 году был восстановлен парламент, что должно было подвигнуть другие страны Залива к демократизации.

Но уже к концу 1990-ых годов стала видна ограниченность данных реформ. Многопартийность в Египте контролировалась правящей партией. В Тунисе начались притеснения оппозиционных партий. В Иордании и других странах политическая открытость остановилась. В Алжире, после срыва выборов началась гражданская война. В Кувейте парламентаризм едва развивался, но в других странах Персидского залива было еще меньше изменений.

После терактов 11 сентября 2001 года и последующих войн в Афганистане и Ираке, Западные страны проявили вновь обретенный интерес к продвижению демократии в регионе.

Администрация Буша не мешала коррупции в правительстве Египта и манипуляции результатами выборов 2005 года – во-первых, Египет был слишком значимым партнером, чтобы рисковать стабильностью, во-вторых, ни США, ни Европейские страны не хотели, даже косвенно, помогать партии «Братья мусульмане», которые обязательно получили бы большинство голосов на выборах.

Когда в 2006 году в Палестине ХАМАС получил большинство голосов на выборах в Законодательный совет, Израиль, ФАТХ и западные спонсоры постарались подорвать власть кабинета.

Что касается Ирака, то в результате интервенции и оккупации США, страна погрузилась в хаос насилия – что не стало блестящим примером выгоды поставторитарной политики [7, р. 129]. Администрация Б.Обамы предпочла не замечать нарушений прав человека. Во время очередных парламентских выборов в 2010 году, США лишь выразили «озабоченность» [8,9] случаями коррупции и запугивания.

Таким образом, причинами «стабильности» авторитарных режимов и продолжающегося отсутствия демократии можно назвать следующие условия:

- экономические структуры государства-рантье;
- нео-патримониальные политические системы, встроенные в патриархальные социальные системы;
- международная система, чьи интересы безопасности заключаются в поддержании стабильных режимов.

Протесты «Арабской весны» - серии революции, прокатившихся по всей территории Арабского мира и требующих изменения политических систем стран Госдепартамент США сравнивал с Революцией в Америке и войной за гражданские права 1950-ых и 1960-ых годов. «После десятилетий принятия мира, каким он есть в регионе, мы получили шанс достичь мира, каким он должен быть» [10], говорил президент США Б.Обама. При возобновлении насилия и беспорядков на Ближнем Востоке, США начали сотрудничать с военными, разведками и автократическими лидерами, которых несколько месяцев назад называли анахроническими.

Революции начались с Туниса в 2010 году и в скором времени распространились на Египет, Ливию, Йемен, Сирию и Бахрейн, а правительства все чаще стали использовать военную силу для их подавления. Иордания, Иран, Саудовская Аравия, Марокко, Алжир – тоже сталкиваются с беспорядками, но в гораздо меньшем масштабе.

Но справиться с десятилетиями стагнации, коррупции и авторитаризма не просто. Изначальный оптимизм, с которым многие встречали протесты и демонстрации 2011 года, уступил место мрачному осознанию, что медленные и недействующие социально-экономические реформы в переходных странах становятся благоприятной средой для развития религиозного раскола, экстремизма и политического насилия. Надежды и идеалы, способствовавшие свержению авторитарных режимов, уступили место ужасам гражданских войны в Сирии, Ливии и Йемене.

Происходящее в регионе, вне зависимости от того, осуществляется ли оно в институциональных рамках, как в Египте, Тунисе или Марокко, или же вне их – как в Ливии, вовлекает в политику традиционные слои общества. Это означает большую или меньшую традиционализацию политических отношений.

В случаях, когда процесс идет по «мягкому» сценарию – без разрушения институтов, – он может в будущем обернуться повышением эффективности государства. Когда же сценарий жесткий, как в Ливии, Сирии или Йемене, расширение политического участия оборачивается разрушением или, по меньшей мере, деградацией государственности, политическая сфера обрекается на полную традиционализацию. В зависимости от конкретной ситуации она может оборачиваться ростом трайбализма (как в Ливии), этноконфессионализма (как в Сирии) или же того и другого вместе (как в Йемене и Ираке).

В данный момент, стабильность региона Северной Африки находятся под ударом. Северная Африка рассматривается как потенциальный источник рисков, вызванных нелегальной миграцией и религиозным экстремизмом. Справиться с распространением джихадистских группировок и давлением внутренней оппозиции относительно удалось лишь Марокко.

Алжир все еще поддерживает стабильность в большей степени благодаря исторической памяти ужасов гражданской войны, но если энергетические доходы продолжают сокращаться, такая тенденция не продержится долго.

Ливия погружена в хаос гражданской войны, где небольшие родоплеменные общности сражаются за контроль над ресурсами страны. Ослабленные государственные структуры, милитаризованность страны, распространение криминальных группировок – все это превратило Ливию в Средиземноморскую Сомали.

События 2016 года показывают, что даже Тунис – единственная страна, совершившая демократическую передачу власти – борется за сохранение

позиций, так называемого «острова реформ» и умеренного ислама на Ближнем Востоке.

Распространение региональных террористических группировок делает более явным ослабление государственных режимов арабских стран. Террористическая организация «Исламское государство» (ИГ), например, нацелено на кардинальное перекраивание карты региона, для того, чтобы стереть территориальные границы, созданные договором Сайкса-Пико в начале прошлого века. ИГ представляет угрозу всем странам, территории которых входят в их, так называемый, «халифат», хотя многие правительства арабских государств пытаются использовать данную террористическую организацию для своих прокси-войн. Дезинтеграция Ирака и Сирии – худший, но возможный сценарий для их соседей.

В условиях быстро меняющегося политического ландшафта, когда международно-признанные границы более не отражают военных и политических реалий, риск распространения кризиса очень велик. Более того, дуга кризиса идет далеко за пределы Ближнего Востока. На юге, в Сахеле, собственные радикальные группировки привлечены Ближневосточной идеологией и акторами. На востоке, жестокость ИГ может найти последователей среди Афганских племен, противостоящих внешним силам на протяжении десятилетий.

Коалиция против ИГ, борющаяся с квази-государством на территории Ирака и Сирии, столкнулась с тем, что нынешнего противника невозможно сдерживать. Политика угроз «последствиями» не действует на террористов «Исламского государства». Опыт нескольких десятилетий подтверждает, что такие группировки не могут быть устранены. Их можно сдерживать, их возможности уменьшаются, но они эволюционируют: адаптируются к новым порядкам, используют новые возможности и меняют свою структуру, приспособивая её под новое окружение.

Со своей стороны, монархии Залива, вовлеченные в региональные конфликты, но разделенные в позициях между собой, находятся в центре опасной игры, которая легко может выйти из-под контроля и обернуться против них самих.

Хотя монархии и обладают ресурсами, несравнимыми с запасами других стран региона, их стабильность может быть поставлена под угрозу усиливающимися сектантскими противоречиями, подогреваемыми самими же странами Залива. Исламистские группировки суннитского толка, хотя и сдерживают распространение влияния Ирана, в конце концов, представляют угрозу государственным системам стран Залива и их правителям.

Турция находится сейчас в очень сложной ситуации, хотя еще несколько лет назад она стремилась занять место регионального лидера, восстановив свои гегемонистские устремления, унаследованные от Османской Империи. Когда правительство Анкары осознало, что членство в ЕС не будет получено, Турция обратилась к Ближнему Востоку как к потенциальному рынку сбыта товаров и альтернативной арене влияния.

С началом «Арабской весны», турецкие элиты воодушевились возможностью использовать данный «исторический шанс», чтобы Турция стала примером трансформации, используя идеологические, дипломатические и экономические рычаги влияния. Гражданская война в соседней Сирии сделала эти планы невыполнимыми.

Дуга нестабильности разрастается также кризисными точками в Евроатлантическом и Евразийском регионах. Радикалы, «одинокие волки», сотрудничающие с террористическими сетями, планируют атаки. ИГ использует арабские сообщества в странах Европы, чтобы вербовать новых adeptов, которые ввиду неспособности интегрироваться в европейских странах, не имея экономических и социальных перспектив в европейском обществе, становятся легкой добычей для террористических сетей [11, стр.154].

Невозможно добиться установления коллективной системы безопасности в регионе без достижения единого подхода к данной цели всеми странами региона. Преимущественный ответ коалиции Западных стран на кризисы Ближнего Востока – военный, что лишь создает замкнутый круг вызовов и угроз. В таких условиях, чрезвычайно сложно добиться конструктивных решений при урегулировании множества противоречий региона. Ведь проблемы арабского мира не военного характера, а социально-политического и социально-экономического [12. с.45-46]. Они порождают риски терроризма и религиозного экстремизма, справиться с которыми можно лишь с помощью широкого политического диалога и комплексной системы реформ в странах региона.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. United Nations Development Program, 2009, Summary Human Development Report 2009, [Electronic Resource]. – URL: http://hdr.undp.org/en/media/HDR_2009_EN_Summary.pdf
2. *Loewe M.*, Die Diskrepanz zwischen wirtschaftlicher und menschlicher Entwicklung in der arabischen Welt, Politik und Zeitgeschichte, 2010, №24, pp.10-22.
3. Conflict Barometer 2015, Heidelberg Institute for International Conflict Research, [Electronic Resource]. – URL: <http://www.hiik.de/en/konfliktbarometer/>
4. *Бажанов Е.П.* Россия между Западом и Востоком /Е.П. Бажанов //Современный мир и геополитика / под ред. М.А. Неймарка. – М.: Канон+, 2015, стр. 9-47.
5. Freedom in the World Comparative and Historical Data 2016, Freedom House, [Electronic Resource]. – URL: <https://freedomhouse.org/sites/default/files/Country%20Status%20%26%20Ratings%20Overview%2C%201973-2016.pdf>
6. *Heydemann S.* Upgrading Authoritarianism in the Arab World. Washington, DC: Brookings Institution, 2007, p. 40.
7. *Lamani M., Momani B.*, From Desolation to Reconstruction: Iraq's Troubled Journey, Waterloo: Wilfred Laurier University Press, 2010, p. 258.
8. Remarks by the President on a New Beginning, The White House, President Barack Obama, Cairo, 4 June 2009, [Electronic Resource]. – URL: http://www.whitehouse.gov/the_press_office/remarks-by-the-president-at-cairo-university-6-04-09.

9. State Department on Egypt's Partliamentary Elections, US State Department, 29 November 2010, [Electronic Resource]. – URL: <http://www.america.gov/st/texttrans-english/2010/November/20101130105621su0.6068951.html#ixzzl1AZwx7m9c>.
10. Речь президента США на выпускной церемонии в Военной академии Соединенных Штатов / Иносми [Официальный сайт]. – Режим доступа: <http://inosmi.ru/world/20140531/220697692.html> (дата обращения 10.10.2016).
11. *Кукарцева М.А.* Философия гуманитарной безопасности и современная мировая политика / М.А. Кукарцева // Россия и современный мир /под ред. М.А. Неймарка. – М.: Канон+, 2016, стр. 141-163.
12. *Колосова И.В.* Межкультурный диалог в эпоху глобализации, роль ЮНЕСКО и других многосторонних структур// Дипломатическая служба, № 3, 2010, стр.45-47.
13. *Колосова И.В.* Лабиринты «сетевой дипломатии» // Проблемы постсоветского пространства. 2014. № 2 (2). С. 173-180.

СОЦИАЛЬНО-ИСТОРИЧЕСКИЕ АСПЕКТЫ РЕЛИГИОЗНОГО ЭКСТРЕМИЗМА

И.В. Сурма

*кандидат экономических наук,
профессор кафедры государственного
управления и национальной безопасности
Дипломатической академии МИД России*

Шангараев Р.Н.

*кандидат экономических наук,
научный сотрудник Института актуальных
международных проблем Дипломатической
академии МИД России*

О.А.Жангазин

*слушатель магистратуры Дипломатической
академии МИД России*

Радикальные исламисты делят мир на две части - на «мир войны» и «мир ислама». Их целью является всемирная террористическая война против тех, кто не исповедует их ценности — глобальный джихад [1]. Предельным воплощением идеи глобального джихада в современном мире стало «Исламское государство Ирака и Сирии/Леванта» (ИГИЛ), запрещенная в России организация, которое, по сути, является военизированным религиозным сетевым квазигосударством и имеет все признаки устойчивой государственности: постоянно контролируемые земли и население, механизмы управления и принуждения, армию, устойчивую политическую систему, в основе которой стоит исламский экстремизм и террористическая деятельность [2]. Помимо Сирии и Ирака, ИГИЛ или подконтрольные ему группировки также участвуют в боевых действиях в Ливане, Афганистане, Алжире, Пакистане, Ливии, Египте, Йемене, Нигерии, ведут террористическую деятельность в других странах.

Успех ИГИЛ стоит на «трех китах» - глобализации, радикальном исламе и современных коммуникативных технологиях, причем эти факторы только в своем единстве смогли произвести такой разрушительный эффект. В условиях глобализации, вдохновляемые исламским фундаментализмом и используя Интернет, воины нового джихада смогли одержать такие впечатляющие победы над мировой цивилизацией.

Глобализация разрушает национальный суверенитет государств, в результате глобализации мир становится более связанным и более зависимым от всех его субъектов. Происходит как увеличение количества общих для группы государств проблем, так и расширение числа и типов интегрирующихся субъектов. В политике глобализация заключается в ослаблении национальных

государств и способствует изменению и сокращению их суверенитета. Наблюдается процесс трансформации национальных государств в постсовременные. С одной стороны, это происходит из-за того, что современные государства делегируют всё больше полномочий влиятельным международным организациям, таким как Организация Объединённых Наций, Всемирная торговая организация, Европейский союз, НАТО, МВФ и Мировой Банк. С другой стороны, за счёт сокращения государственного вмешательства в экономику и снижения налогов увеличивается политическое влияние крупных транснациональных корпораций. Из-за более лёгкой миграции людей и свободного трансграничного перемещения капиталов снижаются властные функции государств по отношению к своим гражданам. Мир становится более открытым и более уязвимым одновременно.

Также значительную роль играет тот факт, что глобализация, характеризующаяся либерализацией торговых потоков и потоков капитала, усиливает международную конкуренцию. Чтобы выиграть конкурентную борьбу международные корпорации стремятся снизить стоимость труда в своих издержках, представители бизнеса начинают требовать от своих государств упрощения трудового законодательства, утверждая, что слишком жесткое трудовое законодательство не отвечает требованиям глобализации, для которой нужен гибкий рынок труда. Это приводит к «гонке на дно», то есть к тому, что права трудящихся в развитых странах становятся менее защищенными. В развитых странах наблюдается тенденция превращения ранее гарантированных трудовых отношений в негарантированные и незащищенные, что включает такие виды занятости как подрядная работа, трудовой контракт на ограниченный срок, занятость на неполное рабочее время при малых или вообще отсутствующих социальных гарантиях, мнимо самостоятельный труд, работа по вызову и т. д. Все это вызывает социальную фрустрацию в когда-то благополучных странах Запада, и провоцирует некоторые слои населения (в основном, молодежь) на поиск иной социальной и личностной реализации, которую они находят, в том числе, в рядах бойцов ИГИЛ.

По данным американских спецслужб, опубликованным в октябре 2014 года, каждый месяц к организации присоединялось не менее 1000 иностранных добровольцев, помимо мобилизации населения в Ираке и Сирии, а общее число иностранцев — достигало не менее 16 тысяч [3]. На стороне организации в Сирии и Ираке действуют добровольцы из 80 стран мира, в том числе Франции, США, Канады, Марокко, Германии, России.

В настоящее время во всех существующих концепциях становления радикального ислама и его взглядов на политику, а также на общественное устройство и социальную справедливость, лежит принцип идеализации раннего мусульманского общества и объяснение несправедливости современных обществ отходом от идеалов раннего ислама; подчеркивание необходимости возвращения к истокам для построения справедливого общества в современных условиях; указание на джихад (в основном джихад слова, но допускалось и

обращение к джихаду меча) как на способ построения справедливого государства.

Подробный анализ представлений, содержащихся в работах как суннитских, так и шиитских религиозных мыслителей XX века позволил конкретизировать мысль о том, что характерной чертой исламского фундаментализма новейшего времени является переориентация с проблем религиозной этики на социально-политические проблемы [4]. Фактически, после краха мировой социалистической системы и утраты коммунистической идеей своей привлекательности, исламский фундаментализм стал, чуть ли не единственной глобальной идеологией, которая ставит коллективные интересы выше личного благополучия. Преследуя свою специфическую цель построения всемирного халифата, эта идеология предлагала борьбу за социальную справедливость, утверждала ценность самопожертвования ради достижения идеала, приветствовала бескорыстное стремление к истине и поощряла готовность сражаться с оружием в руках за эти принципы. Это вызвало мощный пассионарный всплеск, в соответствии с теорией пассионарности Л.Н. Гумилева, а так же с теорией асабии арабского философа и историка XIV века Ибн Халдуна, что в данном случае особенно интересно, так как строилась эта теория на материале исламского общества.

На теорию политических циклов Ибн Халдуна до сих пор опираются многие современные исследователи общественных процессов³. Эта теория была разработана для условий Магриба, где жили «люди Пустыни» и «люди Города»: для «людей Пустыни» характерны малые политические образования (род, племя), «люди Города» организованы в государства и империи. Теория основана на том, что человек не может жить вне группы. Следующий постулат заключается в том, что различные группы имеют различные способности для совместных действий. Здесь Ибн Халдун вводит ключевое понятие своей теории – асабия, т.е. характеристика общества, связанная со способностью группы самоорганизовываться, жертвовать индивидуальными преимуществами ради общего блага. Асабия «дает способность защищать себя, оказывать сопротивление и предъявлять свои требования». Сильная асабия дает группе преимущество над другими группами. У «людей Пустыни» в силу естественных причин (борьба за выживание) асабия выше, чем у «людей Города» [5]. Жизнь «людей Пустыни» с ее постоянной борьбой за выживание и, следовательно, потребностью в сотрудничестве создает условия для роста асабии. «Городское» общество контролирует множество людей и, в том числе, рабочую силу, производящую помимо продукта, необходимого для выживания общества, еще и предметы роскоши. Рост тяги к роскоши разрушает асабию и делает «людей Города» уязвимыми. Племена «Пустыни» с высокой асабией побеждают цивилизованных «горожан» с низкой асабией.

Вся эта теория удивительным образом накладывается на процессы, происходящие сейчас в глобальном социуме при его столкновении с

³ В частности П. В. Турчин использовал теорию асабии в своих работах по Клиодинамике.

носителями идей исламского фундаментализма, ведущими «джихад» за мировое господство.

Можно сказать, что популярность ИГИЛ во многом вызвана качественно новой трактовкой ислама. В первую очередь это относится к сознательной и демонстративной изуверской жестокости, которую нельзя отнести к проявлению неконтролируемой ненависти к противнику и иноверцам. Так же вряд ли эту жестокость можно рассматривать, как примитивное стремление запугать противника. Демонстративная жестокость (публичные кровавые казни, транслируемые на весь мир через Интернет) и варварское разрушение памятников мирового культурного наследия (храмы Пальмиры и Нимруда, статуи Будды в Афганистане и другие) – это послание всему человечеству, говорящее о том, что адепты ИГИЛ не считают себя его частью, и готовы уничтожить все, что стоит на их пути.

В исламе, как и в большинстве других религий, проповедуется самоограничение и скромность земного существования, сулящая все блага загробной жизни. Идеологи ИГИЛ предлагают своим сторонникам насладиться этими благами уже сегодня, став вершителями людских судеб⁴, что само по себе противоречит основным исламским догмам.

Совершая похищения женщин и девушек, превращая их в секс-рабынь, бойцы ИГИЛ получают возможность обладать «райскими гуриями» не в иной жизни, а «здесь и сейчас», а, участвуя в жестоких казнях, они доказывают свою принадлежность к другому миру и готовность идти до конца в войне за него.

В ИГИЛ приходят люди из различных социальных групп, с различным имущественным и образовательным статусом, с различной степенью вовлеченности в ислам. Среди завербованных встречаются не только маргинальные личности с финансовыми и другими проблемами социализации, часто в ИГИЛ вступают состоявшиеся и вполне благополучные люди, граждане европейских стран. Они могут иметь престижное образование, не испытывать финансовых затруднений и не являться ярыми приверженцами ислама (в рядах ИГИЛ встречались и выпускники Оксфорда, и выходцы из семей европейских банкиров). Эти люди могли отправиться воевать в Сирию или Ирак в поисках самореализации, поскольку разочаровались в западном мироустройстве, но изменить его или повлиять на что-то не в их силах, поэтому они решили под черными знаменами «строить халифат всеобщей справедливости».

Все эти особенности возникновения и распространения радикального ислама, вплоть до его варварских форм, выразившихся в создании глобального террористического образования – ИГИЛ, заставляют обратиться к истории исламской религии и исламского социума, в которой уже фиксировались случаи возникновения крайних радикальных течений, использующих такое оружие, как терроризм, для достижения своих целей, в частности, к истории крупной общины мусульман шиитов — исмаилитов и низаритов.

⁴ Казнь иорданского пилота Моаза Аль-Кассабеха, заживо сожженным террористами, мало того, что транслировалась в Интернет, но и сам способ казни был выбран путем интернет-голосования.

Шииты по своим убеждениям были имамами, считавшими, что рано или поздно мир возглавит прямой потомок четвёртого халифа Али. Имамитами верили, что когда-нибудь воскреснет один из ранее живших законных имамов, чтобы восстановить попорченную суннитами справедливость. Главное направление в шиизме основывалось на вере в то, что в качестве воскресшего имама выступит двенадцатый имам, Мухаммед Ибн Аль-Хасан (Абуль-Касым, бен Аль-Хосан), появившийся в Багдаде в IX веке и бесследно исчезнувший в 12-летнем возрасте. Большая часть шиитов свято верила в то, что именно Абуль-Касым являлся «скрытым имамом», которому в будущем предстоит вернуться в человеческий мир в виде мессии-махди («скрытый имам» - спаситель). Последователи двенадцатого имама впоследствии стали называться «двунадесятниками». Примерно по этому же принципу формировались и остальные ответвления в шиизме.

В X веке исмаилитами был основан Фатимидский халифат. К этому времени исмаилитское влияние распространилось на Северную Африку, Палестину, Сирию, Ливан, Йемен, Сицилию, а также на священные для мусульман города Мекку и Медину. Однако в остальном исламском мире, включая ортодоксальных шиитов, исмаилитов-низаритов считали опаснейшими еретиками и при любом удобном случае жестоко преследовали.

Лидером исмаилитов низаритов был Хасан Рашид ад-Дин ас-Синан ас-Саббах, носивший титул «Горного Старца». Хасан Ас-Саббах, примкнувший к исмаилитам в молодости, а позднее побывавший в Каире, столице Фатимидского халифата, приобрёл необходимые знания и опыт проповедника (да'и) и к 1080-м гг. он постепенно сплотил вокруг себя большое число почитателей, учеников и последователей. В 1090 г. им удалось без боя овладеть крепостью Аламут неподалёку от Казвина, в горных районах Западной Персии. В последующие годы сторонники Ас-Саббаха захватили или получили ряд крепостей в долине Рудбар и Кумисе, городов в Кухистане, а также несколько замков на западе — в горных районах Ливана и Сирии. Со временем было создано исмаилитское государство, история которого была прервана в 1256 году монгольским завоеванием.

Ибн Ас-Саббах установил в Аламуте для всех без исключения суровый образ жизни. Первым делом он демонстративно, в период мусульманского поста Рамадан, отменил на территории своего государства все ранее действующие законы. За малейшее отступление грозила смертная казнь. Он наложил строжайший запрет на любое проявление роскоши. Ограничения касались всего: пиров, потешной охоты, внутреннего убранства домов, дорогих нарядов и т.п. Суть сводилась к тому, что в богатстве терялся всякий смысл. Зачем оно нужно, если его нельзя использовать? На первых этапах существования Аламутского государства Ибн Ас-Саббаху удалось создать нечто, похожее на средневековую утопию, которой не знал исламский мир и о которой даже не задумывались европейские мыслители того времени. Таким образом, он фактически свел на нет разницу между низшими и высшими слоями общества. По мнению некоторых историков, государство исмаилитов-

низаритов сильно напоминало коммуну, с той разницей, что власть в ней принадлежала не общему совету вольных тружеников, а все-таки авторитарному духовному лидеру-вождю.

С именем Ибн Ас-Саббаха связана и деятельность секты ассасинов (Al-Hashshashin), протекавшая в XI веке нашей эры на Ближнем Востоке, практически повсеместно в Персии. Вся история Ассасинов или их цитатадели «Аламут» окружена огромным количеством мифов. Так, во времена Крестовых походов в Европе получила распространение легенда о том, что низариты совершали террористический акт в состоянии опьянения гашишем. Само слово «ассасин», употребляемое по отношению к низаритам, восходит к арабскому «хашиший» («употребляющий гашиш»). Исследователи отмечают высокую по тогдашним временам культурность низаритов или, во всяком случае, их верхушечного слоя. У ассасинов или низаритов сформировалась практика террористических убийств, которое приобрело важное политическое значение. Такой практике способствовала слабость суннитских государств рассматриваемого периода, в связи с чем устранение ряда лиц – султанов, визирей, государственных деятелей – способствовало общей дестабилизации того или иного региона мусульманского мира. Выбор жертвы был обусловлен ее отношением к Ассасинам и их деятельности, реже – соображениями самозащиты или мести.

Подвергавшиеся суровым преследованиям, в практике политической борьбы низариты стали сами широко применять террористические методы. За всю историю секты низаритов ими было совершено около сотни громких политических убийств. Обыкновенно убийство совершали смертники-фидаи (фидаи от араб. – «человек, готовый к самопожертвованию»). Порой между вынесением приговора и приведением его в исполнение проходили годы, в течение которых фидай прилежно выслеживал свою жертву.

К убийствам низариты готовились долго и тщательно, проводя много времени в ежедневных интенсивных тренировках[6]. Ассасин должен был в совершенстве владеть мастерством стрельбы из лука, метания ножей и фехтования на саблях, рукопашного боя. Существует версия, что терпение и сила воли претендента на роль убийцы подвергались тщательным испытаниям: будущий ассасин должен был по несколько часов неподвижно стоять или сидеть на корточках, как в жару, так и в холод. Более того, ассасин проходил специальную подготовку для выполнения задания в конкретном регионе, заключающуюся в оттачивании навыков актерского мастерства, а также знания языка и обычаев нужного региона [7]. В совершенстве владея талантом перевоплощения, ассасин при необходимости мог до неузнаваемости изменить свой облик – от бродячего циркача или торговца до монаха и лекаря[8].

Непреренно стоит обратить внимание на примечательный факт – низариты боролись за свое существование во враждебном исламском окружении, против которого они применяли жестокий террор, или так называемый «Джихад», направленный не только на мусульман других толков,

но и на идеологически близких шиитов и исмаилитов в частности. По факту становясь государством - тираном и изгоем одновременно.

По отношению к традиционному исламу *ассасины составляли секту внутри секты* – низаритское ответвление исмаилитского крыла шиитского толка, секту, достаточно сильную, чтобы образовать собственное государство, существовавшее больше полутора веков (до 1256 года) на территории нынешнего Ирана. Само появление ассасинов неразрывно связано с именем вышеупомянутого Хасан ас-Саббаха (перс. حسن صباح , араб. حسن الصباح ; середина 1050-х — 23 мая 1124, Аламут). Как полагают исследователи, Хасан ас-Саббах был весьма искусным оратором; благодаря этому ему достаточно быстро удалось сплотить вокруг себя весьма значительное число почитателей и последователей. Умело манипулируя чаяниями тех или иных слоёв населения, призывая сплотиться против турков-сельджуков и, тем самым, спекулируя на национально-освободительных настроениях, ас-Саббах сумел заручиться поддержкой значительного числа сторонников: интеллектуалов (которых подкупали в его идеях веротерпимость, а также открытость к знаниям, не связанным с религией), местных феодалов (которые видели в нем эффективное средство борьбы за собственную независимость как от сельджукидских султанов, так и от багдадского халифа), простых людей (которые уповали на низаритов в своих чаяниях создать справедливое общество)[9].

Данный шиитский проповедник сформировал собственное вероучение, которое стало известно как Да'ват-и джадид («Новый призыв»). Учение давало уверенность в том, что только исмаилиты идут правильным путем, внушало им уверенность в своем превосходстве над врагом, что способствовало укреплению единства [10]. Отличие «Дават-и джадид» от старого фатимидского исмаилизма состоит в том, что из этого (самой сложной в своей философской части) учения Хасан ибн Саббах взял только учение об имаме, простое по своей сущности, вполне доступное любому неподготовленному слушателю и стороннику. Так, М. Дж. С. Ходжсон утверждает, что имам – вождь низаритов – обожествлялся, воля его считалась проявлением некоего божественного разума, а приказ его воспринимался как высочайшая милость Господа, сошедшая на него через «Горного Старца» [11]. Ему внушалось, что он появился на свет лишь для выполнения своей «великой миссии», перед которой меркнут все мирские соблазны и страхи

Также, можно предположить, что догмы вероучения Хасана ас-Саббаха представляют собой одностороннее продолжение и развитие до логического конца, а иногда и до абсурда более менее распространенных шиитских идей и взглядов. Эти идеи, вырванные из контекста и возведенные в абсолют, впоследствии, обросли рядом следствий и выводов, в том числе и практического характера.

Рассматривая исторический контекст вероучения, можно выделить интересные предпосылки формирования общей для всех экстремистских течений идеологической платформы: «черно-белый» взгляд на мир и категоричное деление на «свой» - «чужой», «добро» - «зло», без каких либо

промежуточных или переходных восприятий. Следствием чего можно считать столь категоричную для ассасинов позицию – «кто не с нами, тот против нас».

Хашашины одни из первых ввели понятие «вербовка». Гашиш имел место в подготовке фидаев на этапе «предварительной обработки» – для создания осязаемых райских видений фидаи должны были проникнуться мыслью, что рай есть и он доступен после выполнения воли Горного Старца. Также, интересным является способ вербовки молодых людей в секту ассасинов описанный древним путешественником Марко Поло (1254 – 1324 гг.). Суть его заключается в том, что «Горный Старец» обустроил некий сад, внушая будущим ассасинам, что этот сад и есть тот самый рай, обещанный Мухаммадом своим последователям, – с прекрасными гуриями, реками из вина, молока, меда и воды. Планируя послать юношу на убийство, «Горный Старец» приказывал одурманить его и перенести в свой сад, который воспринимался опьянённому земным раем, а затем превращал их в своих адептов. Проснувшись, уже, будучи не в «раю», будущий ассасин был готов выполнить любой приказ «Старца», лишь бы иметь возможность вернуться в «райский сад» [12].

Немаловажным социологическим фактом является то, что данная секта получила достаточно большую поддержку среди простых слоев общества. В частности на начальном этапе у низаритов не было резкой имущественной дифференциации между правителями, представителями государства и простым народом. Суровый, аскетический образ жизни, установленный Хасаном ибн Саббаху для всех без исключения, соответствовал извечным мечтам крестьянских масс об уничтожении разницы между богатыми и бедными, об имущественном равенстве. Некоторое время даже просуществовало подобие «утопии», а жизнь в крепостях напоминала некую справедливую «коммуну» или «братство», а молодые люди сознательно стремились стать членами секты.

Ряды секты, в частности, пополнялись за счет детей, которых выкупали у нищих и воспитывали в духе абсолютной преданности и беспрекословного повиновения правителям секты. Ученик приносил клятву, что никогда не предаст «братьев», не изменит тайным заповедям секты. Его тщательно, готовили, психологически обрабатывали, проверяли и лишь после этого решали, станет ли он проповедником, тайным агентом или пополнит ряды смертников. Фидаи изучали иностранные языки, актерское мастерство, искусство изменения внешности. В зависимости от поставленной задачи они меняли вероисповедание, становились дервишами, солдатами, торговцами, врачами и даже монахами, проникая в самые охраняемые дворцы и замки [13].

В наше время о секте ассасинов - древнем орудии радикальной исламской теологии - вспомнили после теракта 11 сентября 2001 года. Сам масштаб теракта, его неожиданность, личности террористов и способ их «натурализации» в западном обществе, а так же то, что спецслужбы США слишком долго не могли внятно ответить на многочисленные вопросы общественности, породили различные, в том числе и конспирологические

теории, среди которых большой резонанс получила книга американского эзотерика и писателя Джеймса Вассермана «Тамплиеры и Ассасины», вышедшая в США в том же 2001 году [14]. Эта книга быстро стала бестселлером, вызвав огромный интерес и породив множество реплик, в том числе и неплохо сделанную компьютерную игру (Assassin's Creed) [15].

Разумеется, Джеймс Вассерман опирался в своей книге на давно устоявшиеся научные выводы, в том числе и те, которые фиксируют специфику идеологии исмаилитов, базирующуюся на двух доктринах: захир (внешней) — для большинства и батин (внутренней) — для избранных. Вассерман, перефразируя учение исмаилитов, утверждал, что для них «истины нет: все разрешено», на самом деле в их учении говорится, что «всевышний бог — „Единый“ (Ахад), неопределим и непознаваем для людей; общение с ним для людей и молитва ему невозможны» [16]. Но неизменным остается факт, что современные исламские террористы-шахиды вполне успешно мимикрируют в социуме, оставаясь практически невидимыми для спецслужб различных стран вплоть до момента совершения ими очередного кровавого преступления.

В свое время Америку потрясла история Рамзи Юсефа — секретного «агента» Бен Ладена⁵. Ничего не говорило о приверженности этого человека к исламу: Юсеф был неразборчив в сексуальных связях, пил спиртное, не пропускал ночные дискотеки и не постился в месяц Рамадан. Тем не менее, он представил себя — в суде и в жизни — как фанатичный воин ислама. Так же и главный исполнитель терактов в Париже в ноябре 2016 года Абдеслам Салах вел далекий от норм ислама образ жизни, в его аккаунте в социальных сетях были обнаружены многочисленные сэлфи, по которым видно, что он не отказывал себе ни в выпивке, ни в общении с противоположным полом, ни в посещении злчных мест.

По мнению некоторых конспирологов, это не просто прагматичное и демонстративное поведение, с целью ассимиляции в цивилизованном обществе для дальнейшего выполнения полученного приказа, а традиционная практика специфического религиозного учения исмаилитов-назаритов, использовавшего терроризм, как основной инструмент своего влияния, и берущая свое начало в XI-м веке в Персии. Конечно, древние убийцы-ассасины и современные исламисты-боевики не могут исповедовать одни и те же религиозные принципы хотя бы потому, что они принадлежат к различным и резко конфликтующим между собой ветвям Ислама: назариты были шиитами, а боевики ИГИЛ - сунниты. Но, тем не менее, события последних лет свидетельствуют о том, что на смену тактике масштабных терактов, характерных для Аль-Каиды, пришли точечные акты-убийства, совершаемые современными «ассасинами-одиночками», бороться с которыми, как сейчас стало ясно, очень трудно.

⁵ Рамзи Юсеф — исполнитель теракта против Международного торгового центра (ВТЦ) в Нью-Йорке в 1993 году, приведшего к гибели шести и ранениям сотен человек. Член организации Аль-Каида

На сегодняшний день можно сказать, что ассасины немного романтизированы последователями компьютерных игр и любителей жанра. Однако мало кто задумывается, что в основе деятельности низаритского государства, как и в основе ИГИЛ, была заложена террористическая экспансия.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Ганор Б. Угроза глобального джихада и международных криминальных сетей // Глобальный терроризм и международная преступность : Материалы 4-го Всемирного антикриминального и антитеррористического форума. — Герцлия: Институт международной политики по борьбе с терроризмом, 2008. — С. 53. — ISBN 9789659127702.
2. Колосова И.В. Новые религиозные движения в России и СНГ. Обозреватель-Observer, 2016, № 11, с. 25-27.
3. Более тысячи иностранцев пополняют ряды ИГ в Сирии ежемесячно// <http://vesti.az/news/224002>
4. <http://constitutions.ru/?p=6148&page=2>
5. Бухарин С.Н., Малков С.Ю., Эволюция элиты
6. Moghadam A., Fishman B. Fault Lines in Global Jihad
7. Rahman F. Revival and Reform in Islam: A Study of Islamic Fundamentalism. — Oxford: Oneworld Publications, 2000. — 241 p.
8. Строева Л.В. Государство исмаилитов в Иране в XI- XIII вв. М.: Наука, 1978. - с. 153
9. Moghadam A. The Globalization of Martyrdom: Al Qaeda, Salafi Jihad and the Diffusion of Suicide Attacks. — Baltimore: JHU Press, 2011. — 360 p
10. Учение Хасана ибн Саббаха “Дават- и джадид”<http://www.uniquegeo.ru/unigoss-334-1.html>
11. Hallaq W. The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament. — New York: Columbia University Press, 2012. — 272 p
12. Hallaq W. A history of Islamic legal theories: an introduction to Sunnul al-fiqh. — New York: Cambridge University Press, 1997. — 294 p.
13. Французов С. Легенда об ассасинах и историческая реальность. // URL: <http://magazines.russ.ru/zvezda/2008/11/fr10.html>
14. James Wasserman, The Templars and the Assassins: The Militia of Heaven. Destiny Books, 2001. ISBN 978-0-89281-859-4
15. Шапошников Г.Д., Шангараев Р.Н. Взаимодействие на сознание масс с помощью трендов видеоигровой индустрии // В сборнике: Научные записки молодых политологов и экономистов М/, 2016. С. 69-81.
16. Петрушевский И.П. Ислам в Иране в VII-XV веках. Ленинград, Издательство ленинградского университета, 1966 Ан-Наубахти, аль-Хасан ибн Мусса. ... М., Наука, 1974.

ЕВРЕЙСКАЯ ДИАСПОРА В ЕВРОПЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ

А.Г. Задохин

*доктор политических наук, кандидат
исторических наук, профессор
Дипломатической академии МИД России;*

В.В. Илюхина

*преподаватель кафедры социально-
гуманитарных, экономических и естественно-
научных дисциплин РАНХиГС при Президенте
Российской Федерации*

Мировоззренческая система любой религии состоит из ряда образов окружающего мира, сформировавшихся в процессе возникновения и эволюции этой системы [1]. Этот ряд включают в себя неосознанный и осознанный опыт прошлого, настоящее и, наконец, “образ потребного будущего” [2]. Более того, в системе убеждений, образы желаемого будущего “присутствуют в такой форме, что не подвергаются сомнению или ревизии” [3]. Дело в том, что человеку и человеческой группе присуще образное восприятие и мышление, когда “картина мира или его фрагментов включает самого субъекта”, воспринимающего этот мир [4, 5]. В этом смысле мир и субъект неотделимы. Безусловно, если не включить процесс рефлексии [6].

Соответственно, следует исходить из того, что иудаизм и христианство взаимосвязаны друг с другом. Вопрос стоит в том, в какой форме происходила эта взаимосвязь. Истоки диалога представителей двух религий – иудаизма и христианства, берут свое начало в Сиро-Палестинском субрегионе в ту историческую эпоху, когда происходит выделение христианского направления монотеизма из иудейского монотеизма и по сути сформировались контуры и ныне существующих в регионе этносов и религиозных общин. Причем в их памяти сохранились как первичная борьба между собой за выживание, так и взаимные обиды и психологические стереотипы.

Важно отметить роль эпохи эллинизма в создании предпосылок для возникновения синкретических и универсалистских религий. В эллинистическом культурном и геополитическом пространстве происходит сопряжение эллинской религии и философии с другими религиями. Известно, что походы Александра Македонского «перемешали» народы и религии. В империи Александра и царствах его приемников возникают новые социальные группы и религиозные мировоззрения. Такие условия способствовали обмену информацией и конвергенции ценностных систем и распространению синкретической культуры по всему Ближнему Востоку и Средиземноморью. Но речь шла не просто о синтезе культур, а о сопряжении и конкуренции новых и старых культов. В результате наблюдался нарастающий “синкретизм,

забвение первоначального значения, соединения атрибутов божеств”. Более того, “возникает культ бога высочайшего” (стоящего над родовыми божествами, но не отрицающего их) и возникают институты для его “почитания” [7] как переходная форма от политеизма к монотеизму. Происходило обращение многих «эллинов» в иудейство или среди иудеев появляются грекофилы [8]. Причем эта тенденция была присуща всем регионам эллинистического пространства. Переход в другую религию мог быть вызван рядом причин. Это – разочарование/протест, средство выживания/приспособления, поиск нового или познавательность и, наконец, - давление внешней среды т.д. Взаимное влияние культур эллинизма и иудаизма стало предпосылкой становления ранней христианской культуры. Христианство сумело интегрировать элементы эллинизма и иудаизма в значительной степени благодаря тому, что иудейская культура еще до рождения Иисуса Христа подверглась процессу эллинизации. Опыт взаимодействия христианства с греческим интеллектуальным наследием был предвосхищен в эллинизированном иудаизме, который продемонстрировал возможность синтеза монотеистической религии с эллинистической философией.

В дальнейшем в процессе распространения и утверждения христианства в Европе отношения иудеев и христиан в Европе строились как отношения религиозного меньшинства и утверждающего себя пока в языческом многообразии Европы большинства [9]. Как отмечает французский историк М.Фуше, “под давлением воинствующего ислама зародившееся в Средиземноморье христианство распространилось по Европе” [10], естественным образом «увлекая» за собой и все первичные подсознательные образные оппозиции и, а именно оппозицию христианства и иудаизма. Как указывает С. Эфрон: «У христианских народов установилось убеждение, что Израиль остался верен Ветхому Завету и не признал Новый из-за приверженности религиозной к установившимся формам, что в ослеплении своём он не рассмотрел Божественности Христа, не постиг Его. <...> Напрасно установилось понятие, что Израиль не понял Христа. Нет, Израиль понял и Христа, и Его учение в первый же момент появления Его. Израиль знал о Его пришествии и ждал Его. <...> Но он, гордый и своекорыстный, считавший Бога Отца своим *личным* Богом, отказался признать Сына за то, что пришёл Он взять на Себя грех мира. Израиль ждал *личного* Мессию для себя только одного...» [11].

Отторжение иудеев, выражаемое самыми различными способами, стало одним из путей, следуя которым Европа пыталась изнутри определить и утвердить себя как христианскую общину. Оппозиция «Мы христиане – они чужие - иудеи» не просто воспроизводила первичный универсальный психологический архетип, но придавала ему религиозно-ценностный характер. Для христианского мировоззрения иудей “был тем «чужим», который противопоставлялся христианскому миру. Внутренний конфликт ценностей вкупе с присутствием всем народам комплексом неполноценности, христиане

пытаются преодолеть через распространение пресловутой «вины» Иуды на всех евреев. То есть умножения локальной оппозиции «мы – не мы» на бесконечный ряд подобных, сделав ближневосточный феномен возникновения христианской религии универсальным и особенно сакральным. Теперь при любых критических ситуациях любой европейский христианский народ знал своего единственного чужого, «виновного» во всех своих бедах. Тем более, что ему об этом постоянно напоминали в проповедях европейские христианские священники.

В свою очередь для евреев-иудеев нееврей – это тот «другой», “в котором, как в зеркале, отражается суть еврейского общества. Точно так же, как отрицательный образ христианина составлял часть представлений евреев о самих себе” [12].

Общие библейские источники двух религий и неизбежность контактов между собой, так или иначе, вызывали взаимное беспокойство и опасение. Это нашло свое проявление, например, в решениях IV Латеранского собора по поводу ограничений в контактах между религиозными конфессиями. Отношение христианской Церкви к евреям сформулировал еще Августин Блаженный – один из богословских авторитетов в Римско-католической церкви и папа Григорий I (590 – 604 гг.), которые оказали значительное влияние в целом на создание христианской догматики. “По их мнению, христиане должны терпеть присутствие евреев, ибо последние являлись живыми свидетелями и доказательством древности Священного Писания. А также потому, что своим униженным состоянием презираемого меньшинства евреи-иудеи постоянно подтверждают свою отверженность Господом. Более того, они доказывают этим правильность христианской благой вести, и их переход в новую веру станет заключительной стадией победы христианства в этом мире, а также последним этапом истории спасения” [там же]. Другими словами, было понимание необходимости существования евреев для процессов внутреннего самоутверждения христианской церкви в Европе и Папского престола.

В то же время в ранний период для принявших христианство романо-германских народов Европы, евреи были «чужими» не только по вере, но и этнически. Кроме того, христианская церковь, стремясь подвести черту под своей дохристианской иудейской предысторией, настойчиво культивировала миф о «предательстве евреем Иуды Христа». Поощрялись массовые стереотипы: обвинения евреев в ритуальных убийствах: в убиении христианского младенца для употребления его крови в мацу, появляются и обвинения в надругательстве над христианскими символами и т.п. Более того, речь идет о разработке законодательства, которое должно было ограничить связи между евреями и христианами с обеих сторон.

С раннего Средневековья в Европе “усиливался антисемитизм и на этой почве возникают погромы... Вполне вероятно, что дух крестоносного движения мог придать антисемитизму дополнительную страстность. Первые погромы начались около тысячного года, а число их удвоилось во время I крестового похода. Так, в Вормсе и в Майнце «враг рода человеческого не замедлил,—

сообщают «Саксонские анналы»,— посеять плевелы к пшеницу, породив лжепророков, смешав с воинством Христовым лжемонахов и распутниц, сеющих смуту в войске Господнем своим лицемерием и ложью, нечестивым развратом. Они сочли удобным отомстить за Христа язычникам и евреям. Поэтому они перебили 900 евреев в Майнце, не пощадив ни женщин, ни детей” [13]. IV Латеранский собор (1215 г.) обязал евреев носить обязательный опознавательный знак в виде кружка [14].

В социальной и этнической структуре средневекового европейского общества иудейское меньшинство занимало маргинальное положение, евреи были, образно выражаясь, сверх-чужими. Собственно говоря, в любом тоталитарном обществе во все времена все социальные группы и индивидуумы, не принявшие практикуемый властью универсализм, приобретали статус маргинала, отступника и изгоя, и на этом основании они подвергались дискриминации. Большинству казалось, что таким образом они выдавят иудеев из христианского мира.

В то же время, английский социолог Э.В.Стоунквист, отмечал, что в своем стремлении выжить и сохранить самобытность многие маргинальные группы, народы или их представители приобретают навыки выживания и достигают больших успехов. Маргинальность, с одной стороны, ставила евреев в весьма сложное положение, а с другой – необходимость выживания развивала у них соответствующие навыки и умения [15], которые нужны были европейскому обществу. В конечном итоге, евреи занимают достаточно высокое положение среди групп большинства [16].

Так, несмотря на все преследования, евреи-иудеи интегрировались в европейское христианское общество, в европейскую цивилизацию пусть и с отрицательным знаком. Причем это было единственное этно-религиозное меньшинство, которое не просто терпели, но и нуждались в нем. Иудеи занимались теми видами деятельности, которые Церковь запрещала христианам, или европейское большинство считало низменным, в частности, ростовщичеством, торговлей, врачеванием и проч. Одновременно евреям покровительствовали некоторые короли и герцоги, аббаты и папы и особенно германские императоры, ибо для всех них они были теми самыми кредиторами, которым можно было не возвращать свои кредиты. В случае настойчивых требований и отказов против них запускался «механизм» погромов. Инициатором могла быть власть, а также церковь. Первой необходимо было закрыть проблему долгов, а другой - убрать конкурента. Как известно, монастыри, как и евреи-ростовщики, выполняли роль «кредитных касс» [17].

Одной из причин изоляции и самоизоляции евреев являлась и феодальная экономика Средневековья. Иудеев невозможно было включить в систему вассальных даннических отношений, ибо они по религиозным причинам не могли приносить вассальную клятву. Они не могли быть приняты и в городские коммуны ремесленников и купцов. Таким образом, иудеям “оставались лишь маргинальные или незаконные виды ростовщичества и торговли” [18].

В XII и XIII вв. европейское общество в ходе социально-экономической

эволюции обретает иную и более сложную структуру. Возникает конфликт между консервативной идеологией, которая пыталась сохранить Европу в ее сложившемся виде и возникшими силами, толкавшими общество на путь перемен. Причиной возникших противоречий и трудностей в обществе объявили евреев. С XIV века началось преследование евреев в различных европейских государствах. Власти с «благословения» Церкви повсеместно изгоняют евреев.

Однако, по-видимому, вскоре было осознано, какой вред влечет за собой эта мера: кроме потери значительных доходов, поступавших от евреев, страна лишилась многих умелых ремесленников. Тогда король Франции провозглашает политику компромисса, позволяя евреям остаться в стране, но отныне последние должны утратить свою религиозную идентичность. Были отданы распоряжения насильно крестить еврейских детей, иудеям отказывали в предоставлении судов и лодок для исхода морским путем (что было равнозначно отказу в выезде, поскольку передвигаться по территории соседней Испании евреям было запрещено). Такие меры были очевидным насильственным обращением евреев в христианскую веру. Синагоги были превращены в церкви, а евреи официально причислены к христианам. Чтобы различать их, одних стали называть «новыми христианами», других «старыми христианами». С 1434 г. гонения на евреев приобретают постоянный и систематический характер, что привело к формированию двух враждебных друг другу идеологий: старохристианской — «правильной», не приемлющей новшества, нетерпимой к чужим ошибкам, догматичной и репрессивной; и новохристианской - гонимой и втайне мятежной, противной национальному единению, отвергающей его и в глубине души не признающей.

Как представляется, в конфликте иудаизма и христианства, «более молодая религия - христианство претендовала (а некоторые её направления претендуют и сейчас) на то, что она-то и является истинной наследницей древнего иудаизма. Согласно этому доминировавшему в течение веков подходу — «теологии замещения» - христианство признавало, что оно происходит от еврейского учения, но стремилось при этом как бы отодвинуть его в сторону и занять его место в том диалоге, который, согласно обеим религиям, Бог ведет с человечеством» [19].

Положение евреев в христианском мире усугубилось в связи с решениями Тридентского собора 1545 г. Основной целью созыва этого собора было поднятие авторитета католицизма и его упрочнение как реакция на кризис католической церкви, выразившийся в появлении реформаторского (с националистическим уклоном) движения. Одним из способов выхода из кризиса был избран путь репрессий по отношению к инакомыслию, в т.ч. к иудаизму, - надлежало продолжить насильственное обращение евреев в христианство. Против евреев проводился целый комплекс мер: изгнание, сожжения рукописей Талмуда и других еврейских книг. Постепенно ужесточается изоляция евреев от христиан, во многих городах были созданы особые еврейские кварталы - «гетто». С одной стороны, это в какой-то степени

означало конец массовым насильственным изгнаниям, хотя не исключало отдельных и локальных повторений. А с другой, - евреев самих понуждали к самоизоляции. Булла Папы Римского Павла IV от 14 июля 1555 г. и его политика введения религиозных и экономических ограничений для евреев на территории Папской области отразили еще более суровое отношение Папского престола к евреям [там же].

Наиболее заметным результатом движения Реформации стал пошатнувшийся авторитет Римской католической церкви [20]. Далее последовали Вестфальские соглашения 1648 года, которые уравнивали реформаторские христианские церкви с Католической церковью и положили начало формированию национального государства в Европе, в котором историческое этно-территориальное стало главным интегрирующим фактором [21].

Правда, все это пока обходило стороной еврейское население. Самоутверждение разнообразных европейских этно-территориальных сообществ и их самоопределение в ходе Тридцатилетней войны (1618 – 1648 гг.) во многом осуществлялось не без участия еврейской диаспоры. Власти, как это происходило и до этого, облагали евреев многочисленными налогами, ибо военные действия требовали все больших финансовых затрат. С одной стороны, у еврейских банкиров нарабатывался опыт организации финансового дела, а с другой, - укреплялся их авторитет в политике и экономике. При всех коллизиях было очевидно, что евреи были нужны Европе и с ними необходимо было считаться.

Тем не менее, изменения, хотя и незначительные, в положении евреев в Европе происходили. Развитие экономики и промышленности Европы требовало новых и практических знаний и технологий. Параллельно распространялось критическое отношение к религии и отказ от религиозного миропонимания. Причем это имело место и у христиан, и у иудеев. Еврейскому просвещению способствовала реформация иудаизма, который претерпевал собственные внутренние трансформации, - еврейское самосознание, ориентированное на Тору и заповеди, со всей Европой переживало время перемен.

В начале 1782 г. император Священной Римской империи немецкого народа Австрии Иосиф II издал «Эдикт о терпимости». Во вступительной части эдикта провозглашалось равенство представителей всех религиозных конфессий Империи. Евреям теперь позволялось заниматься свободными профессиями, владеть мануфактурами и нанимать рабочих - христиан, иметь свободу передвижения и право жить в имперских городах (за исключением горнозаводских), учиться в высших учебных заведениях. Евреям было разрешено создавать начальные школы на немецком языке и посылать детей в общеобразовательные школы и т.д.

Еврейские элиты положительно встретили эдикты Иосифа II, видя в них экономическую выгоду и рассматривая все эти решения в контексте процесса эмансипации и возможности расширения своей экономической деятельности.

Многие еврей-финансисты (включая венских Ротгильдов) вложили капиталы в разные отрасли промышленности. Для развития еврейского национального самосознания имел значение тот факт, что еврейские банкиры основали еврейское книгопечатание и еврейскую прессу. При всем этом власти европейских государств и само население продолжали относиться к евреям как к общественно опасной группе, а христианское население по-прежнему придерживалось антисемитских взглядов.

Французская революция – это не только водораздел в жизни европейского общества, но и еврейских общин Европы. Многие евреи восприняли идеи Французской революции с надеждой на перемены в их положении в обществе. В эпоху Просвещения, революций и с началом европейской эмансипации у евреев Европы зародилась надежда, на то, что наконец-то настало и их время. Действительно, с одной стороны, ряд европейских государств заявил о своей приверженности равенству граждан – представителей различных религий. С другой стороны, сами евреи решили осуществить попытку выйти из многовековой изоляции.

Однако процесс европейской эмансипации шел неровно, противоречиво, с откатами назад. Во-первых, равные гражданские права не распространялись на евреев или отменялись ранее предоставленные права. Нередко осуществлялись попытки использовать всегда существовавшие у обывателя антисемитские стереотипы в различных политических целях. Безусловно, революции не могли моментально изменить существовавшее в течение нескольких столетий отношение христиан и даже атеистов к евреям. Но начало все-таки было положено. Тем более, что всю Европу сотрясали волны национальных восстаний.

Очевидно, что самоопределение народов – это не только тот или иной политический акт образования собственного национального государства, но и результат действий этнических элит. Вопрос о самоопределении народов необходимо рассматривать не только в юридическом и политическом аспектах, но и шире, как процесс национальной самоидентификации, осознания своей самобытности и особых интересов, как стремление к выделенности из окружающей социальной среды и сохранение этой выделенности различными способами. Процесс самоопределения любого народа есть результат развития его сознания, то есть осознания себя и своей самодостаточности. В какой-то степени, самоопределение конкретного этноса, народа – это всегда оппозиция к внешнему миру, отражение первичного восприятия через известную парную категорию «мы - они». Соответственно, самоопределение еврейского народа как явления представляет собой часть глобальных этно-культурных и социально-психологических процессов.

Изначально идея самоопределения народа рождается в эпоху Просвещения, как оппозиция народа, как социальной группы, имперской власти [22]. Впоследствии идея была подхвачена, принята этническими элитами Османской, Австро-Венгерской и Российской империй. Но теперь

речь шла об оппозиции многонациональному государству со стороны этнических меньшинств.

Еврейский вопрос был поднят на международном Берлинском конгрессе 1878 г. в рамках обсуждения положения ряда этнических меньшинств, проживавших в Османской империи. Если по проблемам армянского и курдского населения Османской империи Конгресс не принял даже каких-либо символических решений, то под давлением самого активного участника Конгресса премьер-министра Англии Бенджамина Дизраэли, был рассмотрен особый меморандум о тяжелом положении евреев на Балканах. Отметим, что Бенджамин Дизраэли был крещеным евреем и его самосознание не могло не повлиять на его позицию по еврейскому вопросу на Берлинском конгрессе. Попутно также отметим, что в адрес Берлинского конгресса группой евреев была направлена петиция с просьбой разрешить евреям создать в Палестине конституционную монархию! Петиция также была включена в портфель документов для возможного рассмотрения Берлинского конгресса, но не была включена в его повестку.

В 1896 г. «право наций на самоопределение» было признано Лондонским (социалистическим) Конгрессом II Интернационала, среди участников которого было много представителей еврейского народа из разных стран.

С началом XIX века активизируется процесс ассимиляции части еврейского населения как результат урбанизации и секуляризации общественного сознания. В этом процессе частично теряются “мессианские и национальные элементы иудейской религии” [23]. Более того, часть евреев переходит в христианство. “Искренность подобных обращений весьма сомнительна ... , но евреи в то время почти ничего не знали об иудаизме, а то, что они знали им не нравилось” [24].

«Просвещенная» Европа менялась, закономерно менялись и европейские евреи. В 70-х годах XVIII века под влиянием европейского Просвещения в кругах еврейской интеллектуальной элиты сформировалась идеология Хаскалы – еврейского просвещения.

Автоинтеграция

Еврейская интеллектуальная элита, стремясь к изменению положения еврейских общин в Европе, выбирает путь, т.н. «автоэмансипации» или «автоинтеграции» [25] - т.е. преодоления еврейской обособленности и самообособленности от нееврейской среды и приобщения евреев к процессу европейского Просвещения. Так, еврейские интеллектуалы пропагандировали обучение евреев светским наукам, а также изучение языков страны проживания. Одновременно говорилось о необходимости развивать у евреев стремление к гражданскому равноправию и гражданской лояльности по отношению к государству проживания. Раздавались призывы даже изменить традиционный внешний облик еврея и его поведение, чтобы таким образом стать ближе к европейцам. С течением времени в идеологии Хаскалы наметились внутренние разногласия. В центре разногласий находилась

проблема будущего развития еврейского этноса в Европе. Одни, вслед за Львом Пинскером, настаивали на интеграции в начавшийся процесс реформирования европейского мира. Другие были озабочены сохранением традиционных ценностей.

Провозглашенный еврейскими интеллектуалами призыв к интеграции не был поддержан массовым еврейским обывателем или не был им услышан. Было очевидно, что столетия изоляции не прошли даром. Евреи свыклись со своим положением довольствоваться малым, терпеливо сносили дискриминацию как естественную и, более того, всегда были готовы к самому худшему. В результате те еврейские интеллектуалы, кто действительно осознавал свою национальную маргинальность и пытался ее преодолеть – могли только констатировать, что им не удалось осуществить задуманное.

Вследствие национальных брожений и революций в Европе возникают взаимные страхи народов по отношению к друг другу и беспокойство во властных структурах европейских государств. И опять крайними оказались евреи. К началу XX столетия сосредоточением евреев была Центральная Европа и ее восточная периферия, где проживало около 7,5 млн евреев [27].

В 70-х годах XIX века возникает осознанная идеология антисемитизма, причем наиболее выражено она проявлялась как раз в странах Центральной Европы, которые переживали кризис своей идентичности как результат начавшихся дезинтеграционных процессов в многонациональной Австро-Венгерской империи.

Как термин «антисемитизм» был, введен в оборот австрийским журналистом Вильгельмом Марром, основавшим в 1879 г. Лигу антисемитов [28]. После дезинтеграции Австро-Венгрии, Австрия переживает кризис национальной идентичности, который усиливается «постимперским синдромом комплекса неполноценности». В силу этого маленькая Австрия ищет новые ориентиры и одновременно обращается к старым антисемитским стереотипам.

Причины антисемитизма и иудеофобии, как и поводы для гонений на евреев могли быть различными и конкретными. Главной причиной являлась архетипическая оппозиция «Мы - Они» с представителем другой веры, и не просто другой, а с представителем народа, с которым олицетворялась гибель Христа. И это происходило на уровне архетипа в течение многих столетий.

Сионизм

Ответом на антисемитизм стал провозглашенный в Вене Сионизм Теодора Герцля – буквально движение за возвращение на Сион, в античный Израиль. Книга Герцеля «Еврейское государство» (1896) оформила идеологию сионизма. Но первоначально было осознание, как было отмечено, краха попыток авто-эмансипации евреев в Европе.

В то же время имела место и ассимиляция, которая “была повсеместным процессом” и проходила не только в странах, где евреи составляли «маргинальную группу» [29]. Новые элитарные группы евреев, вслед за расширяющимся пространством европейского атеизма, “отказывались от

иудаизма” или переходили в христианство [30]. В таких странах, как Германия и Австрия, идиш, на котором говорили евреи, практически стал диалектом немецкого. Евреи все больше и больше встраивались в европейскую идентичность.

Однако в собственных глазах евреи предстают, как «вечно гонимые и угнетаемые». Такое самовосприятие стало составной частью их религии-мифа, сформировав психологический комплекс страдальца. Евреи, где бы они ни проживали и какую бы комфортную социальную, профессиональную и экономическую нишу ни обрели (ростовщичество, торговля, банковское дело, наконец, - искусство и наука), на подсознательном уровне жили в ожидании внешней угрозы от «чужих».

Память о своих корнях и потере родины на подсознательном уровне сохраняется у последующих поколений, становится частью национального мифа и, впоследствии сакрализуется. Следует признать, что сама национальная история любого современного государства не обходится без мифа, в котором трагические страницы обретают сакрально-символический смысл и важный элемент самоидентификации.

Возникновение сионизма как идеологии и политического движения явилось попыткой не только «спастись», но и сохранить свое коллективное Я. Религиозное воспитание и национальный архетип естественным образом подсказывали, что следует делать. А именно – «вернуться» на прародину – на Сион [31].

Среди многочисленных разновидностей сионизма победило направление, поставившее перед собой четыре основные цели: 1) превратить претендующее быть наднациональным еврейское самосознание, ориентированное на Тору и заповеди, в национальное самосознание, свойственное для Европы того времени; 2) создать на базе библейского и раввинистического древнееврейского общий разговорный язык – иврит; 3) переселить евреев из стран, где они родились и жили, в Палестину; 4) установить политический и экономический контроль над «страной возрождения, прибегая, по мере необходимости, к силовым методам» [32]. И все же основная масса евреев осталась там, где родились их родители, и они сами. Причем положение их в Европе все более ухудшалось, что стимулировало каждый раз очередную волну еврейской иммиграции, как в Палестину, так и за океан – в Латинскую Америку и в США.

Начало исхода

Массовое переселение началось с конца XIX века и особенно с началом Первой мировой войны, когда по всей Центральной Европе прокатились еврейские погромы. В то же время евреи-переселенцы встретили в Палестине их неприятие со стороны арабского населения, что, в конечном счете, привело к затяжному конфликту на десятилетия, каждая сторона которого отстаивала свое «историческое право» на территории Палестины. Можно считать, что с этого момента еврейский вопрос приобрел геополитический характер.

После окончания Первой мировой войны положение еврейских общин в европейских странах было близко к критическому. Послевоенная разруха,

безработица, экономический кризис, наконец, рост националистических настроений в обществе и приход к власти фашистов в Германии уже в 30-е годы поставили евреев на грань выживания. Еврейские погромы и преследование властей все чаще имели место и в других странах. И если власти в Италии и Германии действовали вполне осознанно, то сотни и тысячи обывателей по всей Европе на подсознательном уровне считали, что так оно и должно быть – ведь это евреи и нехристиане. Было ли это обыкновенной трусостью или наивной надеждой, что насилие властей обойдет их стороной? Не обошло.

Исторический опыт свидетельствует, что диктатура и тотальные репрессии начинаются с насилия над «первым» евреем. Но если в большинстве своем диктатура локализуется отдельной страной, то в нацистской Германии она охватила и подчинила себе всю Европу, причем не без помощи последней. Трусливые попытки сторговаться с Гитлером привели к катастрофе европейского масштаба, к геноциду евреев в Европе. Причем это происходило зачастую руками представителей стран, оккупированных Германией. Некоторые из них осознали свой грех. Это можно увидеть не только в официальных покаяниях, но и в художественных произведениях и киноискусстве, где показаны попытки отдельных европейцев - христиан спасти свою жизнь, отдав в руки нацистов соседа – еврея [34].

Безусловно, начало формирования антигитлеровской коалиции государств было мотивировано не озабоченностью европейских «демократий» еврейским вопросом. Последний встал только после разгрома Германии и окончания Второй мировой войны. Сказать, что европейские державы покаются перед жертвами Холокоста, скорее всего, нельзя. Они были озабочены геополитическими вопросами и собственными проблемами. Но память о соучастии сохранилась и подспудно тяготила, как и подсознательный страх повторения подобного. В результате, с одной стороны, пришло мудрое решение не унижить побежденную Германию и не озлобить немецкий народ, как это произошло после Первой мировой войны, а помочь ему вернуться в нормальное состояние. А с другой - был осужден и геноцид европейского еврейского народа, наказаны идеологи и исполнители.

Но поверили ли сами евреи в искренность судей? Очевидно, нет, если религия, миф, мечты евреев о земле Обетованной стали обретать черты политической стратегии. Чаша еврейского терпения переполнилась и вылилась в решение использовать последний исторический шанс - создать собственное государство пока в очередной раз великие державы не предадут евреев.

В связи с этим возникает вопрос о будущем отношений иудеев и христиан в Европе. Пятьдесят лет назад соборная декларация «Nostra Aetate» Второго Ватиканского собора содействовала началу новой эпохи в отношениях между католиками и евреями. Папа Франциск на частной аудиенции 30 июня с.г. в Ватикане, принимая 250 делегатов Международного совета христиан и евреев (International Council of Christians and Jews), по случаю 50-летия декларации «Nostra Aetate» подчеркнул ценность этого документа, который, по

его словам, стал безоговорочным признанием «еврейских корней христианства» и «решительным противостоянием антисемитизму» [33]. Понтифик подчеркнул, что «наша человеческая разобщённость, наше недоверие и гордыня были преодолены благодаря Духу всемогущего Бога, в результате чего между нами стали непрерывно возрастать доверие и братство. Мы больше не чужие друг другу, но друзья и братья». Кроме того, несмотря на разницу во взглядах мы исповедуем «одного и того же Бога, Творца вселенной и Господа истории, а Он, в Своей бесконечной благодати и мудрости, всегда благословляет нашу приверженность диалогу» [там же, 35]. «Христианские конфессии находят своё единство во Христе; иудаизм находит своё единство в Торе. Христиане верят, что Иисус Христос есть воплотившееся в мире Слово Божье; для евреев Слово Божье прежде всего присутствует в Торе. Обе религиозные традиции имеют основу в Едином Боге, Боге Завета, Который открывается людям в Своём Слове. В поисках верного отношения к Богу христиане обращаются ко Христу, источнику новой жизни, а евреи – к учению Торы» [33].

Папа Франциск отметил, что такой тип богословского размышления зиждется именно на декларации «*Nostra Aetate*», которую можно назвать «прочным фундаментом»; от неё могут и должны исходить новые шаги в этом направлении.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Илюхина В.В.* Фактор первообраза в национальном мировоззрении. – Вестник Тамбовского университета. – 2014. «№ 9.
2. *Леонтьев А.Н.* Ощущения и восприятия как образы предметного мира / Познавательные процессы: Ощущения, восприятие. М., 1982. С. 32-49.
3. *Киселев И.Ю.* Динамика образа государства в международных отношениях. Дисс....д-ра социол. наук. Ярославль, 2002. С. 92.
4. Психологический словарь. М., 1985. С. 52 – 54; 211 – 212.
5. Рефлексия. – Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т. 3. – М., 2001; *Розин В.М.* Рефлексия, мышление, квазирефлексивные структуры. – Рефлексивные процессы и управление. – 2003. № 1, С. 42.
6. *Кукарцева М.А., Колосова И.В.* Хронополитика и мировая политика В книге: XXI век: Перекрестки мировой политики, коллектив авторов. Москва, 2014. С. 180-188.
7. *Кобылина М.М.* Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М., 1978. С. 7.
8. *Майданик Е.* Попытка исторического объяснения причин восстания Хасмонеев. – В сб. Ханука. Изд-во - "Отдел изучения Торы. Б.д. Режим доступа: <http://www.7kanal.com/author.php?id=129> (Русскоязычный канал Израиля). 17 декабря 2009.
9. *Ора Лимор* и др. Евреи и христиане. Взаимовлияние культур. – Открытый университет Израиля. – Евреи и христиане в Западной Европе до начала Нового Времени. Режим доступа: <https://books.google.ru/books?id=3gId7oill8gC&pg=PA210&lpg=PA210&dq> .
10. *Фуше М.* Европейская республика. Пер. с фр. М., 1999 . С. 30.
11. *Эфрон С.* Евреи в своих молитвах. // «Миссионерское Обозрѣние». 1905, июль, № 10, стр. 9.
12. Евреи и христиане. Poleмика и взаимовлияние культур. Курс Открытого университета Израиля. Кн. 1. Ома Ливор и Амон Раз-Краковский. С.210. Режим доступа:

<https://books.google.ru/books?id=3gId7oill8gC&pg=PA210&lpg=PA210&dq#v=onepage&q&f=false>

13. *Ле Гофф*. Цивилизация Средневекового Запада. Пре. С фр.. М., 1992. С. 295.
14. Там же С. 292.
15. *Задохин А.Г.* Еврейский вопрос: взгляд со стороны. – Религия, церковь, государство. Ученые записки. «Российская академия госслужбы. 2009. № 5.
16. *Стоунквист Э.В.* Маргинальный человек. Исследование личности и культурного конфликта. // Современная зарубежная этнопсихология". Реферативный сборник. М., 1979.- с. 90-112. *Задохин А.Г.* Еврейский вопрос: взгляд со стороны. – Религия, церковь, государство. Ученые записки. «Российская академия госслужбы. 2009. № 5.
17. *Ле Гофф*. Указ соч. С. 81.
18. Там же. С. 295
19. *Полонский П.* Евреи и христианство. Несовместимость двух подходов к миру. Режим доступа: http://royallib.com/read/polonskiy_pinhas/evrei_i_hristianstvo.html#0
20. *Грец Г.* История евреев от древнейших времен до настоящего времени. Одесса. 1903 – 1909., Т.. 7, гл. 10.
21. *Одайник В.* Психология политики, С. 45. Режим доступа: <https://www.livelib.ru/book/1000467516-psiologiya-politiki-v-odajnik>
22. *Фуше М.* Европейская республикаС. 33.
23. Право народов на самоопределение: история развития и воплощение идеи. М., 1997.С. 7.
24. *Лакер В.* История сионизма. М., Пер. с англ. М., 200. С. 21
25. Там же. С.25.
26. *Пинскер Леон (Лев)* «Автоэмансипация». Петроград Изд. «Восток», 1917 г.
27. *Крейчи О.* Геополитика Центральной Европы. М., - Прага. 2010. С. 217.
28. *Бриггс Э., Клэвин П.* Европа нового и новейшего времени. Пер. с англ. М., 2006. С. 202.
29. *Лакер В.* Указ. Соч. С. 59.
30. Там же. С. 61.
31. См.: *Задохин А.Г.* Европейские истоки арабо-израильского конфликта. - Обозреватель. - 2013. - № 11. - С. 54-59.
32. *Рабкин Я.* Еврей против еврея. Иудейское сопротивление сионизму. – ЛЕХАИМ. АВГУСТ 2009 АВ 5769 – 8(208). - http://www.lechaim.ru/ARNIV/208/rabkin.htm#_ftn3
33. Папа: евреи и христиане – «друзья и братья»//Радио Ватикана. Голос Папы и Церкви в диалоге с миром. 30 июня 2016. Режим доступа: <http://ru.radiovaticana.va>
- 34.Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.. М, "Издательство Прометей" 1997.
- 35.*Колосова И.В.* Межкультурный диалог в эпоху глобализации, роль ЮНЕСКО и других многосторонних структур// Дипломатическая служба, № 3, 2010 (№ 3, с.45-47, № 4, с.33-38).

ВОПРОС О ПОЛИТИЧЕСКОМ СТАТУСЕ ИЕРУСАЛИМА С ТОЧКИ ЗРЕНИЯ ИУДАИЗМА

Е.Л.Бумагина

*кандидат философских наук, доцент
кафедры политологии и политической
философии Дипломатической академии
МИД России*

Н.Р.Краюшкин

*Слушатель магистратуры
Дипломатической академии МИД России*

*Как нам петь песню Господню на земле чужой?
Если забуду тебя, Иерусалим, пусть забыта будет десница моя!
Пусть прилипнет язык мой к гортани моей, если не вспомню тебя,
если не поставлю Иерусалима в самом начале веселья моего
(Псалтирь, 136 [137]:4-6)*

Арабо-израильский конфликт проявляется во многих сферах жизни общества. Он может восприниматься с точки зрения политико-экономического, социально-идеологического, классового, психологического, цивилизационного противостояния. Однако вне рамок исследований остается очень важный компонент нашей реальности – «мир образов» (то, что в еврейской философии носит название *олам йецира* [ивр. «мир сотворения»] [1]). Именно данный метафизический срез действительности позволяет понять механизм формирования образа мысли у больших и малых социальных групп, а также отдельно взятых людей. Учёт идеологических особенностей восприятия политической действительности способствует пониманию специфики социального взаимодействия как на современном этапе, так и в последующем, нахождению путей для разрешения конфликтных ситуаций и налаживания диалога между отдельными государствами или внутри них.

Несмотря на процессы секуляризации, охватившие преимущественно Запад, к началу XXI столетия в современном мире наметились новые тенденции. Сегодня все чаще говорят о феномене постсекулярного в мировой политике. После событий 11 сентября 2001 года стала очевидной необходимость переосмысления отношений религии и политики, так как на характер современных политических конфликтов существенное влияние оказывает религиозный фактор. Ситуация осложняется тем, что процессы секуляризации получили на Востоке ограниченное развитие, где религия и общественная жизнь до сих пор полностью не отделены друг от друга. Причем, религия может восприниматься в двух ипостасях – как инструмент для сплочения группы людей («своих») и противодействия «другим» (т.е. как религиозная идеология); и как способ осмысления конфликта, выработки

особого образа восприятия действительности, нахождения необходимого решения и проведения соответствующего политического курса.

На динамику арабо-израильского конфликта оказывает влияние не только идеология, которая, скорее, является средством ведения борьбы, но и религия в ее сложном многоплановом понимании, которая в виде мировоззренческой парадигмы и системы ценностей воздействует на формирование тех или иных образов, политических целей и убеждений, а также на те или иные предпринимаемые политические действия. Однако эти ценности не одинаковы по их значению в религии, культуре, обществе, истории. Существует иерархия религиозных ценностей, какие-то из них более важны, другие менее значимы. Обычно еврейские мыслители выделяют три уровня религиозных ценностей, соответствующих трем уровням религиозного опыта (*оламот*): 1) понятие Бога как источника всего сущего и Его отношение к порожденному Им бытию; 2) те качества, которыми должен обладать верующий человек для утверждения в богопознании; 3) система ценностей, возникающая в проекции религии на общество и государство.

Очевидно, что среди этих ценностей не может быть того, что несет агрессию, насилие или экстремизм.

Помимо традиционных религиозных ценностей в мире на современном этапе особое развитие получили радикальные религиозно-политические тенденции. Религиозно-политический радикализм апеллирует, в первую очередь, к общественно-значимым религиозным ценностям, используя образы, сложившиеся в рамках конкретной религиозной системы, в своих интересах, искажая или подменяя их подлинный смысл.

Одним из основных образов, лежащих в основе арабо-израильского противостояния, является образ Иерусалима, анализ которого помогает во многом по-новому взглянуть на сущность конфликта. Проблема Иерусалима – одна из самых сложных на данный момент именно в виду того места, которое занимает Иерусалим в вопросах духовного характера. Решение вопроса о политическом статусе этого города овеяно эсхатологическим духом и имеет судьбоносное значение не только для обоих вовлеченных в конфликт народов, но и для всей системы региональной безопасности на Ближнем Востоке.

Прежде чем царь Давид (ок. 1005–965 г. до н.э.) устроил свою столицу в Иерусалиме центром израильского богослужения была Скиния (*мишкан*) – походный переносной храм евреев, место проявления славы Всевышнего (*шехины*). В это время тем не менее жертвы приносились не только в Скинии. Например, пророк Самуил (*Шмуэль*) (XI в. до н.э.) построил жертвенник в Раме (1Цар. 7:17), царь Саул (*Шаул*) (вторая половина XI в. до н.э.) устроил жертвенник на поле битвы (1Цар. 14:35), царь Давид – на месте будущего Храма (2Цар. 24:25). Народные собрания также проводились в Сихеме (*Шхеме*), Бет-Элеме, Галгале. Однако после того, как царь Давид, собрав войско со всех колен, отвоевал у племени йевусеев Иерусалим и взял штурмом неприступную крепость Сион (*Цийон*), он поселился именно в этом городе и построил там царский дом. Эту крепость стали называть «град Давида» (2Цар.

5:6–11). Однако в последующее время именно Иерусалим стал восприниматься как место богоизбранное, чему способствовало строительство именно в нем Первого и Второго Храмов, называемых *Бейт Адонай* – «Дом Господа»; *Бейт ha-Микдаш* – «Дом Святости» или *Бейт ha-Бехира* – «Дом Избрания», т.е. как те места, где мир духовный встречается с миром материальным. Так, каббалист Йешая Галеви Горовиц (XVI в.) объясняет: «Храм, прообраз мироздания, назван “вратами небес”, ибо Божественный свет исходит из горнего мира в дольний и наполняет Храм, а из Храма распространяется по всей земле» [2]. Более того, по еврейскому преданию, считается, что именно с горы *Мория*, на которой располагался Храм, началось творение мира; на этом месте построили жертвенники и приносили жертвы важнейшие библейские персонажи – Адам после изгнания из Эдема (Быт. 3:24), Каин и Авель (Быт. 4:3–4), Ной (*Ноах*) после Всемирного потопа (Быт. 8:20), а также именно здесь Авраам был близок к тому, чтобы принести в жертву своего сына Исаака (*Ицхака*) (Быт. 22:1–19), что, по мнению, еврейских мыслителей лишь доказывает особую значимость этого места [там же].

Само слово Иерусалим объясняет значение этого города. В Пятикнижии название «Иерусалим» (*Йерушалайим*) не встречается ни разу, первый раз его можно найти в книге Иисуса Навина (Нав. 10:1). В Пятикнижии этот город называется по-другому: *Йир’э* и *Шалем*. *Йир’э* – потому что написано: «И нарёк Авраам имя месту тому “Господь усмотрит (*йир’э*)”». Посему ныне говорится: “На этой горе открывается (*йера’э*) Бог [3]”» (Быт. 22:14). Шалемом (ивр. «полным», «совершенным», «целостным») город назван в следующем стихе: «И Мелхиседек (*Малки-Цедэк*), царь Салема (Шалема)...» (Быт. 14:18). Иначе говоря, Иерусалим называется так потому, что здесь люди находятся под особым «присмотром» Всевышнего.

В мидраше (*Бэрейшит Рабба* 56: 10) говорится, что слово *Йерушалайим* — это сочетание двух этих названий — *Йир’э* и *Шалем*. Поэтому Иерусалим сочетает в себе оба эти свойства: 1) здесь существует исключительный «присмотр» Всевышнего; 2) его жители обладают особыми качествами, которые могут помочь им жить между собой в мире и единстве [4], проецируя эти свойства в дальнейшем на весь мир. А поскольку основные «функции» Храма – служить вместилищем шехины и объединять всех евреев, то, по мнению еврейских мыслителей, нет для него более подходящего места, чем Иерусалим [там же].

Значительное внимание проблеме Иерусалима уделяется в Талмуде (*Брахот*, 5а): «Три чудесных подарка дал Творец евреям, и все они приобретаются страданиями: Тора, Земля Израиля и Будущий мир» [5]. А в Зоаре (*Шмот*, *Ваэра*, 32а) объясняются духовные причины подобного противостояния евреев и арабов. Все дело в том, что Измаил (*Ишмаэль*), сын Авраама от рабыни Агари (*Хагари*), сделал обрезание, за что ему и его потомкам, соблюдающим эту традицию, полагается награда от Всевышнего. Однако не все законы обрезания ими выполняются, поэтому Святая Земля будет принадлежать детям Измаила в награду за их поступки «до тех пор, пока

не закончится для них милость Божья в заслугу того, что они делают обрезание. И пока не наступит это время, они будут препятствовать евреям вернуться в свою страну» [там же].

В XX столетии особый вклад в становлении современной израильской государственности внесло сионистское движение, провозгласившее своей целью создание убежища для евреев. Тем не менее первоначально идеологи светского сионизма на практике уделяли недостаточное внимание Иерусалиму, наблюдалось «явное противоречие между тем, какое важное место занимал Иерусалим в еврейском национальном и религиозном сознании, и тем, как мало практического внимания уделяли городу идеологи и лидеры сионистского движения» [6]. Экономико-географическое положение Иерусалима было невыгодно – внутри страны, в горном районе, вдали от важных торговых путей и портов, окруженный поясом арабских деревень. Несмотря на это, Иерусалим на протяжении тысячелетий оставался центром притяжения еврейской иммиграции. Евреи, где бы они ни находились, поворачивались во время молитвы в сторону своего святого города. Сионистское движение впоследствии осознало важность Иерусалима. Так, в июне 1948 г. премьер-министр Израиля Давид Бен-Гурион заявил: «Схватка за Иерусалим будет определять судьбу не только страны, но и еврейского народа» [там же].

Современная оценка значения Иерусалима для еврейского государства сохраняет преемственный характер. Вот как об этом пишет Советник министра абсорбции Государства Израиль Шломо Неeman: «Все 2000 лет *галута* (вынужденного пребывания еврейского народа вне исторической родины – примеч. авт.) евреи продолжали ставить перед собой цель возвращения в Израиль, возвращения в Иерусалим, восстановления Храма ... и гораздо меньше думали о том, как они будут создавать самостоятельную армию и экономику ... Совершенно бесспорно, что самостоятельная экономика, самостоятельная армия, самостоятельное государство – являются необходимым средством ... к возвращению ... Но все это лишь средство к настоящей цели. Настоящая цель – это полноценная служба Всевышнему» [7]. Таким образом, в период отсутствия собственного государства у евреев акцент делался на его создание, после провозглашения Израиля в качестве государства, последнее стало рассматриваться в качестве необходимого инструмента построения Третьего Храма, выступающего необходимым условием воссоздания всей полноты еврейской жизни, каковой она была во времена Второго Храма.

Однако Иерусалим – священное место не только для иудеев. Для мусульман святость города подтверждается его именем. По-арабски он называется *Байт аль-Макдис* ([Город] Святого Храма), *Мадина́т аль-Кудс* (Святой Город) или просто *аль-Кудс* (Святой).

Следует подчеркнуть, что в Коране слово Иерусалим не упоминается ни разу. Тем не менее этот город является третьим – после Мекки и Медины – святым местом в исламе. Святость Иерусалима основывается на первом стихе (*айате*) 17 суры (главы) Корана «*аль-Исра'*» («Перенос ночью»), в которой описывается, как Аллах «перенес ночью своего раба [то есть Мухаммада] от

святыни неприкосновенной [то есть от святилища Кааба в Мекке] в мечеть отдаленнейшую [*аль-Масджид аль-Акса*]» (Кулиев, 17:1). С этого места Мухаммад вознесся на небеса (совершил т.н. *ми'радж*), где встретился с *Мусой* (Моисеем), *Исой* (Иисусом) и с Аллахом. По общепринятому у мусульман мнению, в этой суре имеется в виду Храмовая гора в Иерусалиме, на которой впоследствии и была воздвигнута мечеть, названная аль-Масджид аль-Акса [8]. В этой суре особо подчеркивается, что именно за злодеяния еврейского народа Храм был разрушен и, если этот народ будет возвращаться к бесчинствам, правомерным будут продолжать его наказания (17:7–8). Подобные стихи, прочитанные в экстремистском духе, создают плодотворную почву для становления исламского радикализма (в то же время следует иметь в виду, что в Коране подтверждается тот факт, что Земля Израиля была дана Аллахом «в наследие» еврейскому народу [7:137]).

Интересно заметить, что в начале своей религиозной деятельности Мухаммад молился, обратившись лицом к Иерусалиму, однако, во многом, убедившись в безуспешности попыток обратить евреев в новую веру, предписал поворачиваться во время молитвы лицом к Мекке (сура 2:136–139). На Храмовой горе впоследствии по повелению омейядского халифа Абд аль-Малика (684–705 гг. н. э.) была воздвигнута мечеть Купол Скалы (*Масджид Куббат ас-Сахра*). Это сооружение вместе с аль-Масджид аль-Акса составляет единый архитектурный комплекс *аль-Харам аш-Шариф* (Благородное Святилище).

Официально столицей Израиля Иерусалим был объявлен решением Кнессета в 1950 г., хотя это был Иерусалим без его главной исторической части – Старого Города, захваченного Арабским Легионом (иорданской армией). После оккупации Израилем Западного берега реки Иордан, Восточного Иерусалима и Сектора Газа в июне 1967 года Благородное святилище было передано под опеку Фонда вакфа и наследия мечети аль-Акса при поддержке иорданского правительства. Именно этот фонд осуществляет надзор за входом на территорию комплекса со всех сторон, за исключением Магрибинских ворот. Однако Тель-Авив продолжает настаивать на своем особом праве на эту территорию. Уже 28 июня 1967 года правительство Израиля приняло решение о включении Восточного Иерусалима в сферу юрисдикции Государства Израиль. До сегодняшнего дня это единственный регион, который прежде контролировала Иордания и на который Израиль распространил свой суверенитет, в то время как остальные районы получили статус «контролируемых территорий», что свидетельствует об особом значении Иерусалима для Израиля.

За день до этого Кнессет принял закон об охране святых мест, в котором гарантировалась свобода вероисповедания для представителей всех конфессий. Муниципальные границы города были расширены с 38 до 109 кв. км. за счет включения некоторых близлежащих населенных пунктов [9]. В июле 1980 г. Кнессет закрепил существующее положение вещей, одоблив основной закон об Иерусалиме: согласно этому закону, «Иерусалим, единый и неделимый, есть

столица Израиля» и место постоянного пребывания Кнессета, Президента, правительства и Верховного Суда страны [10].

Тем не менее, в настоящее время на территории аль-Харама аш-Шарифа разрешено молиться только мусульманам. Иудеям вход на Храмовую гору строгойше запрещен религиозным законом. По мнению раввинов, Храм был разрушен в виду того, что евреи перестали быть достойны близости с Творцом, а, значит, входить туда не нужно ни при каких обстоятельствах в виду того, что святость этого места остается до сих пор «из-за шехины, а шехина не прекратилась» (Рамбам, *Илхот Бейт ха-Бехира* 6:16) [11]. В Талмуде (Йома, 9) следующим образом объяснены причины разрушения Первого и Второго Храмов: «За что был разрушен Первый Храм? За три греха: идолопоклонство, разврат и кровопролитие. А за что был разрушен Второй Храм? Ведь в те времена учили Тору, выполняли заповеди и помогали друг другу? За что? За напрасную вражду, за беспричинную ненависть» [12]. Следуя логике Талмуда, пока вражда вокруг Иерусалима продолжается, Храм не будет восстановлен. Причина кроется, прежде всего, в самих евреях, в той духовной борьбе, которую они должны вести для совершенствования и исправления мира (*тикун олам*).

В этой связи входящему в наше время на территорию *азары* (внутреннего двора Храма) полагается наказание *карет* (отсечение души), поскольку все евреи осквернены нечистотой, а без Храма невозможно проводить обряд очищения от скверны. В противном случае нарушается запрет: «чтобы не оскверняли станов своих, среди которых Я живу» (Чис. 5:3).

Самым священным местом для иудеев остается Стена плача (Западная стена – *ха-Котель ха-Маарави*), которая, по их утверждению, является единственной сохранившейся стеной Второго Храма, разрушенного римлянами в 70 г. н.э. Иудеи верят в то, что на месте Благородного святилища (аль-Харама аш-Шарифа), которое для них является Храмовой горой, с приходом *Машиаха* (Мессии) будет построен Третий Храм (по другой версии спущен прямо с неба). Для подготовки к этому событию еще в 1987 г. был организован Институт Храма (*Temple Institute*) [13], в котором раввины со всего мира изучают законы богослужения. В книге пророка Иезекииля (40–48) есть подробное описание того, как Третий Храм должен выглядеть.

С точки зрения евреев, для мусульман Иерусалим имеет гораздо меньшее значение в сравнении с такими действительно святыми для ислама местами, как Мекка (в сторону которой молится каждый верующий мусульманин) и Медина. «При всём уважении к мировым религиям невозможно не подчеркнуть ещё раз принципиальную разницу: Иерусалим является Святым Городом для всех, но евреи – единственные, для кого он – единственный» [14].

Не менее жёсткую позицию в данном вопросе заняла и противоположная в данном конфликте сторона в лице палестинских арабов, которые вряд ли могут согласиться с претензиями израильтян на исключительные права в отношении Иерусалима. Деятельность муфтия Иерусалима Хадж Амина аль-Хусейни (1895–1974) в немалой степени способствовала не только повышению

статуса мусульманских святынь в Иерусалиме прежде всего в глазах мусульманского мира, но и усилению арабо-израильского противостояния.

Таким образом, особое внимание обе конфликтующие стороны уделяют вопросу Иерусалима и Храмовой горы. Вопрос Иерусалима обычно играет роль триггера, переводящего израильско-палестинский конфликт из скрытой фазы в открытую. В частности, в сентябре 2000 г. после провала израильско-палестинских переговоров и посещения лидером израильской оппозиции Ариэлем Шароном аль-Харама аш-Шарифа началась вторая интифада. В октябре 2015 г. на Храмовой горе имела место новая вспышка насилия, которая привела к 620 атакам за один месяц (по сравнению с 223 в сентябре) [15]. Волна насилия из Иерусалима распространилась также на Иудею и Самарию и получила неофициальное название второй «Интифады аль-Кудса».

Таким образом, разногласия по вопросу о политическом статусе Иерусалима значительно осложняют конфликтное взаимодействие противоборствующих сторон. При этом каждая из них – и еврейская, и мусульманская не желают отступить от занятых позиций.

В то же время, поскольку Иерусалим является важнейшим религиозным символом для иудеев и мусульман, представляется, что лучшим вариантом для поиска компромисса между ними является более широкое привлечение для диалога религиозных лидеров. В частности, данное предложение выдвинул патриарх Московский и всея Руси Кирилл во время встречи с президентом Государства Израиль Реувеном Ривлином 17 марта 2016 года. Предстоятель Русской Православной Церкви отметил: «Имело бы смысл создать какую-нибудь площадку для межрелигиозного диалога, касающегося ближневосточного урегулирования, в первую очередь, темы достижения мира на Святой Земле» [16]. Данный механизм способствовал бы снятию напряженности и непонимания между евреями и представителями мусульманского мира (*дар аль-ислама*), религиозной нетерпимости и вражды.

Религиозный диалог является условием приобретения опыта толерантного отношения к представителям отличной религиозной и культурной традиции. Межрелигиозный диалог становится возможным при условии его опоры на нравственные и вероучительные предпосылки, содержащиеся в исламе и иудаизме.

Так опыт двухтысячелетнего существования иудеев среди других народов, обретенный ими в ситуации рассеяния, может способствовать развитию межрелигиозного диалога и снижению, в конечном счёте, уровня напряжённости противостояния конфликтных сторон. Кроме того, вопреки распространённому мнению о возможности только единственного верного понимания Священного Писания, иудаизму свойственен «экзегетический плюрализм», оставляющий возможность для различных интерпретаций.

В связи с этим следует вспомнить, что раввины выделяют как минимум четыре смысла библейского текста: простой (*пшиат*), философско-аллегорический (*ремез*), гомилетический (*драш*) и мистический (*сод*), каждый из которых внутри себя имеет подобное деление до бесконечности. Если

сложить первые буквы этих понятий на иврите, то получится слово «*ПарДеС*», что значит «Рай», то есть, с точки зрения иудаизма, святость достигается именно путем познания множества смыслов священных текстов.

Особое внимание при этом заслуживает один из основополагающих принципов еврейской веры – *тикуах нефеш* (забота о душе), согласно которому сохранение жизни имеет приоритет перед исполнением заповеди. Иначе говоря, если человеческая жизнь находится в опасности (как это происходит в Иерусалиме), библейский текст следует переосмыслить (в частности, под этот принцип подпадает исламский или еврейский терроризм) [17].

В исламе особого внимания заслуживает отношение мусульман к «людям Писания» (*ахл аль-китаб*), к которым наряду с иудеями относятся и христиане. «Люди Писания», в отличие от язычников, заслуживают особого отношения к себе со стороны мусульманских властей, находятся под их защитой. Более того, в главной книге мусульман Коране содержится обращение к «людям Писания», оговаривающее саму возможность существования договорённости между ними и мусульманами: «О люди Писания! Давайте придем к единому слову для нас и для вас, о том, что мы не будем поклоняться никому, кроме Аллаха, не будем приобщать к Нему никаких сотоварищей и не будем считать друг друга господами наряду с Аллахом» (Кулиев, 3:64).

Среди последних достижений подобного межрелигиозного диалога следует назвать встречу лидеров иудейских, мусульманских и христианских общин Израиля и Палестины, состоявшуюся 16 ноября 2016 г. в Испании, на которой была принята «дорожная карта» урегулирования на Ближнем Востоке. В этом документе стороны впервые заявили о готовности действовать сообща для того, чтобы повлиять на политические решения по обе стороны и привести изменения в регион [18].

Очевидно, что проблема Иерусалима является в первую очередь политической, и решаться должна преимущественно политическими средствами. Однако ее невозможно решить, пока господствует власть религиозных предрассудков и нетерпимости, способствующих радикализации общества. Но без межрелигиозного диалога обретение опыта толерантного взаимоотношения между сторонами проблематично.

Значение межрелигиозного диалога возрастает в связи с необходимостью противодействия попыткам подмены традиционных религий религиозно-политической идеологией, использования религии в корыстных интересах.

Ближневосточный клубок проблем, в свою очередь, способствует глобальным вспышкам террора и нетерпимости. Чьи бы интересы ни переплетались в этом регионе, диалог «еврейского» государства (как Израиль называет себя) с мусульманским миром (дар аль-исламом) должен осуществляться на различных уровнях, в том числе на уровне межрелигиозного диалога, который может стать важнейшим инструментом, способствующим возрастанию толерантности в израильском обществе [20, 21].

Как отмечает российский философ и религиовед Г.С. Померанц, каждая мировая религия – это «колодец в глубину, где горит вечно живой огонь» [19].

Однако на сегодняшний день «религии стали дубинками, которыми политики бьют друг друга по голове. Ближневосточный детонатор взрывает во всем мире бомбы глобального террора. И нет спасения, если в каждом исповедании религия любви не победит религию ненависти» [там же].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Подробнее о еврейской космологии и определение данного понятия см.: *Шодем Гершом*. Основные течения в еврейской мистике. М.: Гешарим, 2004. С. 455–456; *Рабби Шнеур-Залман Бааль аТания*. Тания. Глава 49. Информационный еврейский портал Толдот Йешурун. [Электронный ресурс] URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_12824.html (дата обращения 10.02.2016); См. Также: *Corbin H. Mundus Imaginalis, or the Imaginary and the Imaginal*. [Электронный ресурс] URL: <http://henrycorbinproject.blogspot.ru/2009/10/mundus-imaginalis-or-imaginary-and.html> (дата обращения 10.02.2016).
2. *Барье, Арац*. Загадка Храмовой горы. Еврейский культурно-религиозный центр Маханаим. [Электронный ресурс] URL: http://www.machanaim.org/tanach/_weekly/ba_ree.htm#ar2 (дата обращения 18.11.16).
3. Пятикнижие и гафтарот. Ивритский текст с русским переводом и классическим комментарием «Сончино». М.: Гешарим, 1999. С. 104.
4. *Рав Реувен Куклин*. Почему именно Иерусалим? Информационный еврейский портал Толдот Йешурун. [Электронный ресурс] URL: http://toldot.ru/urava/ask/urava_5440.html (дата обращения 02.11.2016).
5. *Рав Реувен Куклин*. Арабский террор. Почему? Информационный еврейский портал Имрей Ноам. [Электронный ресурс] URL: <http://www.imrey.org/2016/10/09/1184> (дата обращения 02.11.2016).
6. *Меламедов Г.А., Эпштейн А.Д.* Дипломатическая битва за Иерусалим. Закулисная история. М.: Гешарим, 2008. С. 82.
7. *Нееман Ш.* Значение Иерусалимского Храма для еврейского народа. Еврейский культурно-религиозный центр Маханаим. [Электронный ресурс] URL: <http://www.machanaim.org/history/hram/s-neum.htm> (дата обращения 10.02.2016).
8. См. комментария на эти айаты в *Аль-Мунтахаб фи тафсир аль-Куран аль-Карим* (Толкование Священного Корана). [Электронный ресурс] URL: <http://www.imam.ru/quran/> (дата обращения 10.02.2016).
9. *Эпштейн А. Меламедов Г.* Израильтяне и палестинцы о проблеме Иерусалима // Космополис. №3. 2004. С. 143–144.
10. Basic Law: Jerusalem, Capital of Israel. Официальный сайт Кнессета. [Электронный ресурс] URL: http://www.knesset.gov.il/laws/special/eng/basic10_eng.htm (дата обращения 10.02.2016).
11. Святость Храма и Стены Плача. Законы скорби о разрушении Храма. Информационный еврейский портал Толдот Йешурун. [Электронный ресурс] URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_832.html (дата обращения 02.11.2016).
12. *Рав Ашер Кушниц*. Храм. Разрушение и возрождение. Информационный еврейский портал Толдот Йешурун. [Электронный ресурс] URL: http://toldot.ru/tora/articles/articles_19078.html (дата обращения 02.11.2016).
13. About the Temple Institute. Официальный сайт Temple Institute. [Электронный ресурс] URL: <https://www.templeinstitute.org/about.htm> (дата обращения 02.11.2016).
14. *Гейзель, Зэев*. Политические структуры государства Израиль. ЛитБук. [Электронный ресурс] URL: <http://litbook.ru/article/5999/> (дата обращения 10.02.2016).
15. Wave of terror 2015/16. Официальный сайт МИД Израиля. [Электронный ресурс] URL: <http://mfa.gov.il/MFA/ForeignPolicy/Terrorism/Palestinian/Pages/Wave-of-terror-October-2015.aspx> (дата обращения 10.02.2016).

16. Святейший Патриарх Кирилл встретился с Президентом Государства Израиль Р.Ривлином. Официальный сайт Московского Патриархата. [Электронный ресурс] URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/4403712.html> (дата обращения 02.11.2016).
17. Подробнее см.: *Кесслер Эдвард*. Встреча с исламом // *Кесслер Эдвард*. Введение в еврейско-христианские отношения. М.: ББИ, 2013. С. 237–263.
18. Религиозные лидеры Ближнего Востока разработали в Испании «дорожную карту». РИА Новости, 16.11.2016. [Электронный ресурс] URL: <https://ria.ru/religion/20161116/1481523508.html> (дата обращения 13.01.17).
19. *Померанц Г.С.* Дороги духа и зигзаги истории. М.;СПб: «Центр гуманитарных инициатив», 2013. С. 190. См. также: *Померанц Г.С.* Спор о Иерусалиме. Богословско-политический анализ // *Россия и мусульманский мир*. 2003. №12. С. 121–130.
20. Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. *Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.*. М, «Издательство Прометей», 1997, 230 с.
21. *Колосова И.В.* Межкультурный диалог в эпоху глобализации, роль ЮНЕСКО и других многосторонних структур// *Дипломатическая служба*, № 3, 2010 (№ 3, с.45-47, № 4, с.33-38).

ЧАСТЬ 4. ФИЛОСОФИЯ И КУЛЬТУРА ДИАЛОГОВОГО ПРОСТРАНСТВА

КУЛЬТУРА МИРА И ДИПЛОМАТИЯ СКВОЗЬ ПРИЗМУ БУДДИЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Роберт ТУРМАН

Профессор индо-тибетских

буддийских исследований

Колумбийского университета (США)

Многие люди рассматривают буддизм как религиозное учение, а не как древнюю науку и систему образования. В прошлом в Азии, для людей, которые в большинстве своем не имели доступа к образованию, буддизм был только религией (представлял собой систему верований и моделей поведения, которые с ней соотносятся). Буддийская наука и образовательная система были сосредоточены в руках пандит – ученых, философов – буддийских монахов, которые передавали эту традицию из поколения в поколение и применяли ее на практике. Во времена Будды не было термина «буддист» (в современном понимании этого слова). Название «буддизм» было дано европейцами в XIX веке. Сами же буддисты издревле называли свою религию Дхарма (то есть учение, закон) или Буддха-Дхарма (то есть Учение Будды, Учение Пробужденного). Будда не принял на веру указания ведических религий того времени о том, что человеческое существо не способно постичь мир. Он сказал в ответ на это: «Я попробую» и призывал людей развивать в себе способности к критическому анализу, только в этом случае можно понять устройство реальности.

Буддийская философия и психология могут быть полезны и сегодня для понимания событий, происходящих в мире. В современных международных отношениях очень важную роль играет дипломатия, поскольку в XXI веке война как метод разрешения конфликтов утратила свой смысл – выигрыш в ней попросту невозможен. Наши вооружения стали слишком сильны и опасны. Есть замечательная книга «Мир, который невозможно завоевать: сила, ненасилие и человеческая воля»**, которую написал американец немецкого происхождения Джонатан Шелл, которого, к сожалению, уже нет в живых. В этой книге не упоминается буддизм. Автор вспоминает прусского теоретика войны Карла фон Клаузевица и его знаменитую фразу о том, что война есть продолжение политики другими средствами. В те времена в Европе, когда

** Schell Jonathan. The Unconquerable World: Power, Nonviolence and the Will of the People, Henry Holt and Company, May 1, 2003 – Political Science - 433 pages (примеч. ред.)

дипломаты исчерпывали все доступные им способы ведения переговоров, принималось решение о военном вторжении. И тогда у обороняющейся стороны была задача противостоять противнику. Если одной из сторон удастся победить военными средствами, то появляется возможность заставить побежденную сторону приступить к переговорам. Война имела смысл, потому что в ней всегда был победитель.

Если говорить о погибших, то в те времена 95% жертв составляли солдаты, а не мирные жители. Сегодня же наоборот 95% погибших – это мирное население, вследствие того, что вооружение настолько мощное, что под атаки и бомбардировки попадает вся страна. В результате проигравшее государство оказывается лежащим в руинах, подобно Ираку в результате неоправданного вторжения американцев.

Гражданское население проигравшей страны, оказавшееся в результате войны на грани жизни и смерти, не захочет делать то, что ему прикажет победитель. В результате возникает то, что мы называем терроризмом, поскольку все мирное население разгневано из-за смерти своих близких и родственников - люди готовы пожертвовать своей жизнью, лишь бы отомстить завоевателю. В конечном итоге победитель теряет ровно столько же, сколько и побежденный.

В связи с этим в современном мире только дипломатия может сыграть ключевую роль в урегулировании конфликтов. К сожалению, руководители различных стран мира до сих пор недостаточно это осознают. Я с горестью должен признать, что Америка здесь подала один из самых дурных примеров: Дик Чейни и Джордж Буш Младший считали, что они могут завоевать весь мир. Естественно, их идеи изначально были обречены на полный провал: они хладнокровно и бессмысленно лишили жизни огромное количество людей и устроили хаос на Ближнем Востоке.

Почему я говорю об этом, и как это связано с буддизмом? Буддийская теория войны предсказывала подобные ситуации уже несколько тысяч лет назад. Согласно буддийской теории, война не может быть оправдана ни в коем случае. Безусловно, если вы и ваша страна подвергаетесь вторжению, необходим разумный уровень защиты – он абсолютно оправдан. Это единственное исключение из правила, которое допустимо для минимизации ущерба и насилия.

Но в принципе у войны как таковой не может быть оправдания! Буддизм – интровертивная религия. Странно, но почему-то многие полагают буддизм религией коллективистской, а не индивидуалистической. Но это неверное мнение.

Основа буддизма – отсутствие индивидуальной самости – т.е. «я». Основное открытие Будды – это теория Анатмана (бессамостности), согласно которой то, что воспринимается индивидуумом как «я» - является иллюзорным и влечет за собой страдания и несчастья, испытываемые таким «я».

Похожим по смыслу словом «бессамостный» или «самоотверженный» мы именуем на западе героев или святых. Здесь под самоотверженностью мы

подразумеваем сострадание и готовность к самопожертвованию. Мы совершенно не хотим сказать, что человек, который не обладает самостью, не существует.

То же самое в буддизме: «бессамость» означает то, что у существа нет фиксированного «я», которое не зависело бы от окружающего мира. У каждого из нас есть лишь относительное «я», которое очень тесно связано со всем окружающим миром.

С психологической точки зрения речь идет о нашем эго. Бессознательно в каждом из нас есть тенденция чувствовать, что внутри нас существует что-то, что обладает абсолютной природой, некое абсолютное «я», наша абсолютная идентичность. Каждый человек про себя думает, что я-то действительно реально существую. И это правильно – каждый человек действительно существует. Но проблема заключается в том, что каждый человек думает, что именно он «по-настоящему» настоящий, преувеличивая и возводя в абсолют степень своей «настоящности». Каждый из нас в глубине души думает: «Я не просто по-настоящему настоящий, но еще и самый важный!» В этот момент возникает наша общая проблема, потому что с таким отношением к себе никто другой согласиться не сможет. Другие не только не считают нас самыми важными, более того – они считают центром мира себя! И вот Вам поле для несогласия и конфликта. Это создает фундаментальную проблему в отношениях между людьми.

Будда пришел к пониманию того, что, когда Вы считаете, что внутри Вас есть некое абсолютное «я», то Вы пребываете в состоянии конфликта со всем остальным миром, пусть даже и на бессознательном уровне. Поэтому, что бы Вы ни делали, в конечном итоге, вы будете разочарованы. Отсюда знаменитое высказывание Будды о том, что *«жизнь непробужденного существа это страдание»*.

Люди часто не понимают учения буддизма, ошибочно полагая, что Будда, раскрывая первую благородную истину, учил тому, что жизнь – это лишь страдание. В том, что жизнь полна страданий особого открытия нет. Будда осознал то, что мы – непросветленные существа, живущие в перевернутом мире. Мы называем относительные вещи абсолютными. Мы думаем, что наша жестко фиксированная идентичность, с которой мы себя отождествляем, это и есть мы сами. А весь остальной мир от нас абсолютно отличен. В этом-то и заключается страдание и психоз непросветленного существа.

Мы оказываемся в ситуации, непригодной для жизни. Если каждый из нас находится в оппозиции ко всей Вселенной, то он неминуемо оказывается в проигрыше, потому что Вселенная всегда больше чем наше «я». Возникает болезнь, смерть, дурная слава и прочие трудности. Такая ситуация, вне всякого сомнения, влечет за собой одно лишь страдание.

Если направить свое внимание внутрь себя, сможем ли мы там обнаружить и обосновать это жестко фиксированное «я»? Когда Будда заглянул внутрь себя, он увидел относительную природу наших переживаний. Он

обнаружил присущую нам субъективность, которая влечет за собой ложную идентификацию, прямо ведущую к страданию. Неправильное понимание того, кто мы есть на самом деле – вот причина страдания. В этом заключается вторая благородная истина буддизма.

Будда открыл то, что можно освободиться от страдания и жить в состоянии блаженства без страдания. Для этого необходимо правильно понять природу собственного «я». Как только Вы начнете понимать природу собственного «я» как относительный процесс, подчиняющийся причинно-следственному закону, Вы сможете понять и весь мир, который тоже включен в этот процесс причинно-следственных связей. Вы станете действовать в гармонии с окружающим миром. На самом деле люди совершенны и им присуще изначальное блаженство, беда в том, что они в большинстве своём так не думают.

Исторически с принятием идей буддизма люди становились относительно мирными, доброжелательными и дружелюбными, развивалось искусство, был высокий уровень медицины, женщины получили больше власти в государстве, значительное внимание уделялось наслаждению жизнью, в отличие от тех культур, где удовольствие как таковое было запретно и незаконно. Признак цивилизованности – это мягкость, в противовес грубости, жестокости и варварству.

И эта же мягкость приводит к потере обороноспособности. Древние азиатские культуры за последнюю тысячу лет были многократно завоеваны гораздо менее цивилизованными народами. Александр Великий хотел завоевать Индию. Но индийские воины прогнали его прочь - у них были огромные боевые слоны, на которых сидели лучники, и фаланги Александра были сметены. Но через тысячу пятьсот лет индийцы стали гораздо счастливее, у них были замечательные йогины и йогины, занимавшиеся познанием истинной природы реальности. Именно поэтому персы и арабы смогли их легко завоевать.

В более близкие к нам времена тибетцы и даже монголы были прекрасными воинами. Когда эти народы познали буддийскую науку о природе ума, они также стали более миролюбивыми, вследствие чего подверглись завоеваниям. Получается, что, когда вы более добрый и счастливый – вас сочтут слабым и обязательно придет тот, кто завоеует вас!

Справедливости ради нужно сказать, что сами буддисты далеки от совершенства, и не все из них достигли пробуждения. Многие последователи учения Будды проявляли крайнюю нетерпимость и фанатизм по отношению к мусульманам в Бирме и индуистам Шри-Ланке.

Тем не менее, в связи с представлением об отсутствии чего-то абсолютного, не зависящего от окружающего мира, для буддистов довольно сложно отправиться на войну, подобную крестовым походам. Какое слово они поднимут на свои знамена: «За Пустоту»?! Буддийская концепция пустоты была открыта за тысячи лет до теории относительности Эйнштейна. В мире все взаимосвязано, и ничто не существует отдельно само по себе. Поскольку Вы

никуда не сможете спрятаться от относительности и взаимосвязанности явлений, то нужно постараться улучшить относительные обстоятельства Вашей жизни.

На первый взгляд может показаться, что буддизм близок к материалистической философии. У буддистов нет концепции личного бога, и материалисты отрицают абсолютного бога или дух, однако последние возводят отсутствие абсолюта в абсолют. Например, материалист полагает, что ему удастся избежать последствий своих собственных деяний, потому что в один прекрасный день он умрет. Поэтому, если дела идут совсем плохо, то можно выйти из игры - взять и застрелиться. Потом все как под наркозом. Человек больше не существует.

Здесь возникает явное противоречие с буддийским учением. Буддизм указывает на взаимозависимость мира. Вы осознаете, что Ваше собственное сознание – это некая относительная энергия, и поток Вашего сознания непрерывен и нескончаем. Поэтому невозможно избежать последствий собственных нравственных поступков, просто умерев. Если Вы причинили много вреда другим, то после смерти Вы будете страдать. К сожалению, в буддизме ужасающие ады!

Недавно я видел картину в одной галерее в Москве, на которой князь Владимир принимает греческих православных священнослужителей, которые показывают ему изображение вселенной, как она представляется христианам. И на этой картине монахи указывают на изображения картин ада. Князь в ужасе смотрит на это. Вероятно, взглянув на последствия греховных действий, он принял решение изменить свою жизнь к лучшему и стать христианином.

Иисус Христос не говорил царям мира, чтобы они шли и убивали тех, кто не верит в Иисуса. Он не говорил: «Бомбите ваших врагов!». Он сказал: *«Любите врагов ваших, благословляйте проклиняющих вас, благотворите ненавидящим вас и молитесь за обижающих вас и гонящих вас» (Мф.5:43-47).*

Возлюбить, значит постараться, чтобы Ваши враги были счастливы. Поэтому, когда кто-то из властителей отправляется на завоевание, прикрываясь именем Христа, ему следует напомнить слова Спасителя из Евангелия от Матфея: *«Не всякий, говорящий Мне: 'Господи! Господи!', войдет в Царство Небесное, но исполняющий волю Отца Моего Небесного. Многие скажут Мне в тот день: Господи! Господи! не от Твоего ли имени мы пророчествовали? и не Твоим ли именем бесов изгоняли? и не Твоим ли именем многие чудеса творили? И тогда объявлю им: Я никогда не знал вас; отойдите от Меня, делающие беззаконие» (Мф. 7:21-23).*

Об этом же писал Л.Н.Толстой в книге «Закон насилия и закон любви». Это общечеловеческие истины о культуре мира, необходимой для жизни каждого человека. Эти же истины раскрыты и в буддийском учении.

Лет тринадцать назад я послал письмо по электронной почте в Белый дом Дику Чейни. Я процитировал этот маленький абзац из Евангелия. Но никто мне не ответил. Правда, меня пока еще не арестовали.

В XX веке обществоведы ожидали, что все религии рано или поздно придут в упадок и растворятся как досовременные и ненаучные идеи. Но сегодня влияние религий усиливается во всем мире.

Идеи Джорджа Буша-младшего, возможно и Тома Круза, поддерживают недостаточно осведомленные, а подчас безумные христиане, которые считают, что Иисус дал им ядерное оружие, что он придет, как написано в книге Откровения, для того, чтобы пойти в окончательный крестовый поход и сбросить ядерные бомбы на всех неверующих. Это люди, которые не верят в Дарвина, они считают, что возраст вселенной шесть-семь тысяч лет. Они искренне верят в то, что Адам был белокожим мужчиной с белокурыми волосами и белокурой бородой. Есть даже его образ в одном фильме, где он лежит на боку в Африке с повязкой на ребре, из которого сделана женщина. Считается, что таковы многие современные американцы. И они голосуют сообразно со своей фанатичной религиозной идеей. В результате приходит Джордж Буш, провозглашая свое право вторгнуться в Ирак, опираясь на поддержку именно таких людей.

У европейцев бессознательно присутствует расизм по отношению к желтокожим. В Европе их называют желтолицыми. Но и китайцы тоже испытывают расистские чувства по отношению к белокожим людям. Для них наша кожа выглядит слишком бледной, нос слишком большим, светлые волосы кажутся странными, а голубые глаза представляются похожими на кроличьи. Это взаимная проблема восприятия. Расизм и национализм играют на этих бессознательных особенностях восприятия. Поэтому, когда солдат отправляют на войну, то предполагается, что они должны видеть в своих противниках «нелюдей», которые не могут испытывать боль и их можно убивать без угрызения совести.

Сейчас как никогда мы должны задуматься о взаимозависимости, существующей в мире. Наличие ядерного оружия у целого ряда государств создаёт серьёзную угрозу для современного мира. Стоит кому-либо им воспользоваться, как война незамедлительно распространится во все стороны.

Эта взаимозависимость подобна положению двух дуэлянтов, которые стоят на краю пропасти, связанные друг с другом веревкой и целятся друг в друга. Если один из них выстрелит и попадет в противника, то мертвый соперник с неизбежностью утянет "победителя" в пропасть. Победа в этой ситуации невозможна... Чтобы остаться живым, в какой-то момент каждый из них должен рискнуть и опустить пистолет первым. Но они хотят, чтобы это произошло одновременно.

За последние двадцать – тридцать лет руководители США и России предприняли важные шаги в переговорах о разоружении. Они договорились о сокращении количества этих виртуальных пистолетов, направленных друг другу в голову. Но ситуация по-прежнему остается пугающей. И здесь как раз особую роль должна сыграть дипломатия.

У меня есть лозунг: «бросим безумие в грязь». Это игра слов в английском языке, где безумие «MAD» – это доктрина взаимного

гарантированного уничтожения^{***}, а грязь, «MUD» - взаимное односторонне разоружение^{****}, в которую следует бросить безумие для торжества дипломатии и культуры мира.

^{***} MAD – англ. Mutually Assured Destruction (ред.).

^{****} MUD – англ. Mutual Unilateral Disarmament.

ФИЛОСОФСКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА

В.Е. Дмитриев

*кандидат философских наук, доцент
кафедры онтологии и теории познания
философского факультета
МГУ им. М.В.Ломоносова*

И.А. Дмитриева

*кандидат философских наук, профессор
кафедры политологии
и политической философии
Дипломатической академии МИД России*

Подлинное рождение человека начинается не с появления на свет биологического организма, а с освоения социальных порядков жизни, что подразумевает производство и закрепление в рожденном существе различий между природным и культурным порядками жизни. Именно такое производство и закрепление различия и превращает натурально рожденное существо в существо человеческое (К. Леви-Стросс). [1]

Среди произведенных и укрепляемых различий, благодаря которым человек становится человеком, формируются различия между человеческим и природным, между человеческим и божественным. Собственно человеческое в человеке формируется в результате взаимодействия и рефлексии по поводу этого взаимодействия. Будет справедливо утверждать, что становление человека возможно лишь благодаря его диалогической природе, ибо именно она – тот необходимый ресурс для существования собственно человеческого.

Опыт взаимодействия между естественным и сверхестественным, между человеческим и божественным, будучи перенесенным на межчеловеческие отношения, стал основанием для осуществления диалога и в самом человеческом сообществе. Религиозный опыт задает предпосылки и создает условия возможности подлинно диалогических отношений. Именно в религии диалогичность укоренена самым фундаментальным образом. Это связано с тем, что диалог всегда предполагает участие нетождественных, но значимых друг для друга сторон.

Взаимодействие человека с сакральным рождает у человека подобный опыт, ибо священное всегда нетождественно человеку, оно всегда Иное по отношению к нему. И в межличностном диалоге предполагается, что собеседник - не удвоенный Я, а именно Другой, во всей его инаковости. Человек может открыть в себе какие-то свойства и новые возможности, если увидит себя глазами Иного, а не свое отражение. Человек способен понять себя только тогда, когда он посмотрит на себя извне, вступив с Иным в диалог, не подменяя его собой, а оставляя его в собственной неприступности.

Подлинно диалогические отношения - это прообраз со-ответствия человеческого Божественному и можно утверждать, что в основе межличностного диалога в социуме находится именно такое со-ответствие, со-ответствие религиозной связи.

Философское осмысление диалогического взаимодействия началось с сократического опыта проверки утверждений на их истинность. Философ, утверждал и доказывал личным опытом философствования, что истинность высказываний определяется только в столкновении с другими высказываниями. Но, не смотря на все усилия Сократа, роль диалога в становлении человека человеком долго оставалась для философии не проясненной. Эту роль неизменно отмечали в истории философии, но не делали объектом специального рассмотрения довольно долго.

Только в конце девятнадцатого века, когда европейская философская мысль шаг за шагом освобождается от влияния классического трансцендентализма, тема диалога все чаще попадает в эпицентр внимания философов. Такие значительные для того времени мыслители как Л. Фейербах, Г. Коген и Э. Гуссерль [2] исследуют разные аспекты межсубъектных отношений. Они отказываются от укоренившихся в классической новоевропейской философии представлений о приоритете субъект-объектных познавательных отношений, в которых познающий субъект противопоставлен природе, социуму, и даже самому человеку, который тоже представляется как объект. Субъект-субъектные отношения начинают играть для неклассической европейской мысли роль нового приоритета в познании. Гносеологический поворот к взаимодействующим субъектам, установивший приоритет диалогического со-ответствия, существенно повлиял на все последующие линии развития философии и, прежде всего, на будущую философию диалога. Реальный поворот философии к детальному изучению роли диалога в становлении человеческой природы произошел позднее, лишь в начале двадцатого столетия. В 20-е – 40-е годы XX века начинает развиваться и оформляться новый онтолого-гносеологический и тео-антропологический приоритет, называемый сегодня философией диалога.

Для онтолого-гносеологической установки философии диалога характерно представление о том, что все существующее нетождественно, что «свое» никогда не существует без «чужого», «иногo», «другого». Все существует лишь в диалогическом взаимодействии, вместе с моментами со-ответствия, с преодолением своих собственных пределов. При этом диалогический порядок организован плюралистически, он включает в себя не только множественность различий «своего» и возможность «быть иначе», но и «свое другое», а также - иное отношение к «другому» (Б. Вальденфельс, Э. Корет, П. Рикер, Ю. Хабермас, В.С. Библер) [3].

Для тео-антропологической установки философии диалога характерно представление, что человек становится человеком лишь в той мере, в какой он вступает с иным себе в диалогическое взаимодействие. Тогда он открывает Бога (Ф. Розенцвейг, Ф. Эбнер, М. Бубер, А. Гарнак, А. Мейер) [4], а также

других людей как своих собеседников (Ф. Гогартен, О. Розеншток-Хюсси, Л.П. Якубинский, М. Бахтин, М. Каган) [5], вместе с их ничем не устранимой инаковостью. Этот диалогический опыт - опыт веры и общения. В рамках теo-антропологической установки опыт диалогического отношения конституирует человека в качестве человека. Именно в рамках этой установки сложились основные методологические предпосылки для межрелигиозного общения. Чтобы представить их, достаточно реконструировать две ведущие для философии диалога концепции – концепции диалога М. Бубера и М. Бахтина, которые не только определили развитие диалогической традиции в философии, но также, по нашему мнению, сформулировали методологические основания межрелигиозного диалога.

М. Бубер[5] исходит из предположения, что самодостаточность человеческого Я невозможна, потому что замкнутого на себя Я всегда недостаточно, чтобы человек приобрел устойчивость в этом мире. Он вводит представление о подлинном и действительном диалоге. Согласно его концепции, взаимодействие, общение может быть неудачным, неподлинным - монологичным или же удачным, подлинным - диалогичным.

Монологичное взаимодействие он характеризует как противоречащее человеческой природе, поскольку оно подрывает само общение, объективирует и умертвляет собеседника. Собеседник оказывается в разговоре лишь объектом внешней манипуляции и средством, используемым в своих целях одной из сторон общения. Такое объективирующее общение сворачивается, оно разрушительно для человека, поскольку отрывает собеседников друг от друга, отдаляя их максимальным образом. Поэтому объективирующее общение, характерное для традиционного научного познания, и стоит считать движением монологическим, так как в ходе своего развертывания, оно приводит к максимальному обособлению собеседников, объективируя их, способствуя только их полной индивидуации и разъединению. Это возвращение к природному началу в человеке, к ОНО.

Но есть и другая возможность общения – диалогическая. Такое общение М. Бубер характеризует как подлинное, как движение к ТЫ. Это - прежде всего, обращение к личностному началу собеседника, и оно – всегда уникально. Цель подобного общения - встреча, причем не только с своим собеседником, но одновременно и возможность реальной встречи с самим собой и обретение собственного Я. Через подлинное общение человек только и приходит к себе, становится личностным Я. ТЫ – это подлинное основание Я, это нечто для Я фундаментальное, изначальное и необходимое. Без вступления в диалог с ТЫ существует только иллюзорное Я, монологическое и не подлинное. М. Бубер подчеркивает, что диалогическое отношение к ТЫ – это реальное основание, которое гораздо глубже, чем простое человеческое взаимодействие.

Способность к подобным отношениям делает возможным духовное становление человека, потому что диалогическое отношение к человеку есть прямое подобие религиозного отношения к Богу. Ведь Живой Бог – это, прежде

всего, Личность. В каждом открытии единичного ТЫ присутствует открытость к вечному ТЫ, к Богу. Именно способность к подлинным диалогическим отношениям – это единственная способность, благодаря которой возникают религия и духовная жизнь человека. Ведь Бога не найти, оставаясь целиком в этом мире, поэтому единственный путь к Богу – это движение навстречу Ему, как к своему ТЫ. А такое движение и есть религия, связанность.

Методологически М. Бубер показывает, что диалогизм – одновременно и стратегия подлинного отношения человека с миром, отношения человека с человеком, и путь обретения Бога, а также возможность стать человеком. Взаимосвязь пути обретения Бога и обретения собственного Я в диалоге говорит не только о возможности, но и необходимости межрелигиозного диалога.

Другое методологическое основание межрелигиозного диалога можно найти в концептуальных построениях М. Бахтина [6]. Одновременно с М. Бубером,

М. Бахтин настаивает на запрете объективации собеседника в процессе общения. Бахтин вводит понятие Другого, как обладающего абсолютной самоценностью в диалоге, которого нельзя рассматривать как производную ценность, как средство или как объект манипуляции, не разрушив при этом общения.

Но М. Бахтин обращает внимание на важнейшую особенность диалогического отношения – вневходимость, – она предполагает изначальное отсутствие единства Я и Другого. Фактически для Бахтина она является необходимым условием общения. Это понятие акцентирует внимание на том, что, вступая в диалогическое взаимодействие с Другим, Я не только реализую собственную позицию, но одновременно формирую необходимые условия общения. Осознавая себя как целостное Я, представляя контексты, формирующие мое Я, я создаю условия и возможность встречи с Другим [7].

Если для М. Бубера Я и ТЫ заведомо связаны общей личностной формой, как Я и другое-Я, то М. Бахтин подчеркивает, что диалог предполагает не только согласие собеседников, – различные позиции, ценностные установки, мнения не препятствуют диалогическому взаимодействию. Именно инаковость собеседника, которая может быть отнесена равно как к человеку, так и к культуре в целом и к Богу, есть условие подлинного диалога.

В этом случае еще одним необходимым методологическим основанием межрелигиозного и межконфессионального общения оказывается принципиальная не тождественность Я и Другого в диалоге. Допуск иного в диалог – это, согласно Бахтину, основа подлинно диалогических отношений. И тогда в диалоге возможна встреча с иным. Но это встреча, происходит не тогда, когда слово сказано, а когда оно услышано; когда ценности людей, культур и веры встретились между собой в разговоре, оказались вовлеченными в общий разговор, допускающий принципиальную инаковость в качестве

особой ценности, которую невозможно подвергнуть исключению ни при каких условиях.

М. Бахтин акцентирует наше внимание на том, что мы вступаем в диалогические отношения именно с Другим, вовлекая иное в большой и бесконечный полилог, который сам по себе уже невероятная ценность, независимо от того, был ли достигнут консенсус. В диалоге прежде всего важна его подлинность, т.е. нацеленность на Другого, на иное. Именно благодаря этой нацеленности нам открывается мир, мы находим себя, мы находим Другого, и мы находим Бога.

Возможность как межрелигиозного, так и внутриконфессионального диалога коренится как в диалогической природе всякой религии, так и в диалогической природе самого человека.

Сама диалогическая природа человека и религии указывает на то, что методологические основания философии диалога, которая полагает диалог как со-ответствие сторон, которое ни коим образом не стирает различий между сторонами, не подчиняет одну сторону другой, являются необходимыми условиями организации межрелигиозного диалога. Человек становится человеком, когда он открыт к диалогу с Иным. Именно открытостью к диалогу с Богом живет любая религиозность. И, если диалогизм – это условие собственно человеческого бытия и религиозности, то межрелигиозный и межконфессиональный диалог не только возможен, но и необходим.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. См.: *Леви-Стросс К.* Мифологии: сырое и приготовленное. М., :Флюид ФриФлай. 2006.
2. См.: *Коен Г.* Суббота. // Евреи и еврейство: Сб. историко-философских эссе. — Иер., 1991., *Гуссерль Э.* Картезианские размышления. М.: Наука. 2006.
3. См.: *Вальденфельс Б.* Мотив чужого. Минск. 1999.
4. См.: *Эбнер Ф.* Из записных книжек. // *Малин В.Л.* Я и Другой (истоки философии «диалога» XX века) СПб., 1995
5. См.: *Бубер М.* Я и ТЫ. // Два образа веры. М., Республика, 1995
6. См.: *Бахтин М.М.* Автор и герой в эстетической деятельности // Эстетика словесного творчества. М., Искусство, 1979., *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М., Азбука, 2015
7. См.: *Дмитриева И.А.* Некоторые аспекты проблемы человека в искусстве и философии XX в. // «Философия истории: диалог культур» М., 1989;
8. *Колосова И.В.* Диалог культур в современных международных отношениях// Дипломатический ежегодник - 2011, Сборник статей, с. 257-276;
9. *Колосова И.В.* Межкультурный диалог в эпоху глобализации, роль ЮНЕСКО и других многосторонних структур// Дипломатическая служба, № 3, 2010 (№ 3, с.45-47, № 4, с.33-38).

ИСТОРИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ И РОЛЬ РЕЛИГИИ В ДЕЛОВОЙ КУЛЬТУРЕ РОССИИ

Г.Н.Смирнов

*кандидат исторических наук,
профессор кафедры политологии и
политической философии
Дипломатической академии МИД
России*

Вопрос о связи религии с различными типами предпринимательской деятельности привлекает пристальное внимание философов, экономистов, социологов, политологов, начиная со второй половины XIX в., учитывая значимость влияния религиозного сознания на экономическое поведение человека, отражающуюся в мотивации его деятельности.

Во-первых, религия как система нормативных предписаний для многих людей формирует единое этическое пространство. Во-вторых, основные положения религии ориентируют личность делового человека на соблюдение трудовой и предпринимательской этики (справедливая оплата труда, поддержание дисциплины, честность, уважение и доверие в отношениях).

Религиозные установки в поведении человека, превратившись в культурную традицию, проявляются даже тогда, когда он не задумывается о корнях своих предпочтений и пристрастий; вот поэтому учет культурной специфики поведения людей при управлении ими в разных странах в условиях глобализации становится особенно актуальным.

Различия в структуре собственности, степени участия государства в экономике и политике, а также несопоставимость рынков, объясняются отличиями в экономическом и политическом поведении населения, обусловленном национальным характером, религией, традициями. При этом рыночные отношения в значительной мере определяются влиянием религиозного и социокультурного факторов, степенью индивидуализма или коллективизма, предопределенной религией, и одобрением или неодобрением ею деятельности, приносящей прибыль.

Россия – сложная этническая общность, в основе жизнеспособности которой лежит мощное мононациональное ядро великороссов, взаимодействующих на добровольной, равноправной основе с другими народами, которые выразили готовность жить в едином с этим славянским ядром государстве. С точки зрения исторической и мировоззренчески-идеологической, современная Россия – носитель славянского «культурно-исторического типа» [1], законный наследник двухтысячелетней цивилизации первохристианских апостольских общин, Киевской Руси, Московского царства, Российской империи, Советского Союза, постсоветской России. Россия является хранителем древней духовной традиции, фундаментальными ценностями которой являются соборность, или коллективизм, державность, или

государственная самодостаточность и стремление к воплощению высших «небесных идеалов справедливости и братства в земной действительности» [2].

С точки зрения геополитической, Россия – стержень и главная опора европейского блока, противовес гегемонистским устремлениям США и атлантического большого пространства[3].

С точки зрения экономической, Россия – автономный хозяйственный организм, принципиально отличающийся по законам своей деятельности от западной модели «свободного рынка» и нуждающийся не в перестройке по западному образцу, а в эволюционном самобытном развитии, разработке собственной экономической модели.

Исторический процесс в России проходил через следующие стадии культурного и государственного развития: языческий период; христианская православная Киевская Русь; Московское царство, Российская империя; Советский Союз, современный постсоветский период. При этом каждый последующий в этом ряду политико-исторический этап революционно отрицал предыдущий и, невзирая на крайнюю болезненность, отвергал не только иные устоявшиеся в других странах формы государственной и общественной организации, но также и свои старые нормы и ценности.

Тем не менее, на протяжении истории политическая и деловая культура России не единожды демонстрировала удивительную устойчивость своих базовых характеристик, своей структуры.

Решающую роль в формировании общенациональной культуры сыграло христианство. В X в. была ясно осознана необходимость отказа от язычества и смены веры, вызванная объективными потребностями складывающегося славянского государства. Принятие в 988 г. христианской веры от Византии было обусловлено рядом причин. Определяющую роль при этом сыграли экономические и политические связи с Византией и характер взаимоотношений византийской церкви и государства (разделение компетенций). Немаловажным было и то обстоятельство, что к тому времени была создана славянская письменность (деятельность Кирилла и Мефодия в Болгарии в IX в.) и осуществлен перевод Библии с греческого на славянский язык.

Геополитические позиции, культура России и, прежде всего ее духовная составляющая, складывались под воздействием трех идейно-культурных потоков, идущих с юга, запада и востока.

С юга Русь получила благодать и духовное наследие уходящей с исторической сцены Византии, воплощенное в пяти дарах: религии, законах, видении мира, искусстве и письменности. «Только с принятием христианства русская культура через контакт с Византией преодолела локальную организацию, - пишет С.С.Аверинцев,- и приобрела универсальные измерения... свое место в ряду, выходящем далеко за пределы житейской эмпирии; она стала культурой в полном значении этого слова» [4]. Американский ученый, исследователь русской культуры Джеймс Биллингтон подчеркивает, что именно православное христианство «привело к возникновению русской культуры как таковой, основных форм ее

художественного выражения и определило характер веры на Руси. Православная церковь также сыграла ключевую роль в проникновении на Русь собственно византийской идеи о том, что у православного общества есть особое достоинство и особое предназначение и существует лишь один верный ответ на возникающие внутри него противоречия...Религия будет играть центральную роль как всепроницающая сила внутри культуры» [5].

Путь с запада, «из варяг в греки», на котором возникло первое древнее русское государство, представлял собой важнейшую международную торговую артерию, что способствовало, прежде всего, развитию торгового дела, успех которого зависел не только от личных качеств торговых людей: их физической силы, смекалки, ума, решительности, храбрости, но и от их образованности. У древнерусских купцов в большом почете была грамотность, их образованность выходила далеко за пределы только деловой необходимости. Многие из русских торговых людей приобретали книги религиозного характера и исторического содержания, несмотря на их дороговизну, некоторые обладали целыми библиотеками, часто «походными». Следует отметить, что характерной чертой психологии древнерусского купца было чувство осознания своей слабости вне общины, то, что сегодня называется корпоративизмом. Глубокая религиозность также была неотъемлемой чертой торговых людей, все торговые дела проходили под покровительством святых, причем у каждой компании был свой святой. Так, например, патрональным храмом некоторых московских купцов являлась построенная ими церковь Иоанна Златоуста, для других общинной служила церковь Николы Лыняного, торговцам воском новгородской общины покровительствовала церковь Иоанна на Петрятине Дворище. Во всех крупных центрах на пути от Новгорода через Тверь к Москве были построены храмы, такие как церковь Спаса Преображения в Торжке, церковь Святой Софии в Пскове и др. В церквях отмечались общинные праздники.

Православной религией особенно осуждалось ростовщичество как наиболее греховное из всех предпринимательских занятий, негативно относилась церковь к откупщикам – как правило, купцам из мусульман, покупавшим у ханов в Золотой Орде право сбора некоторых видов дани.

Идейно-культурный поток с востока - это Орда, которая «для Руси всегда оставалась «проклятою Ордой», антимиром, начинавшимся в степи сразу же за русскими пределами. И, тем не менее, Русь признавала, что в своей ставке – Сарае, находился ордынский царь, бывший царем еще и по отношению к Руси» [6]. В годы монгольского владычества на Руси начинает формироваться патриотическая национально-религиозная идея. Перемена или утрата веры считалась изменой родной земле – Святой Руси.

Даже в период феодальной раздробленности для купцов с их двойным национально-территориальным самосознанием важнейшим элементом являлся общерусский, а не удельный, скажем, владимирский, нижегородский или же рязанский патриотизм. По мере возвышения Москвы эта национально-патриотическая религиозная идея трансформировалась в идею служения во благо государства, и купцы периодически привлекались московскими и

другими князьями для выполнения важных государственных поручений, хотя служилым людом официально они и не являлись.

Так, когда московский князь Дмитрий Иванович выступил в поход на поле Куликово, в качестве проводников взял он с десятков купцов из сурожан, знавших хорошо путь на Дон, кроме того, князь возложил на них и другую миссию – политическую, считая, что раз купцы переходят «...с земли на землю и знаемы всеми в Ордах, и в Фрязи (в Южной Европе)», то, стало быть, лично «...имут поведати в дальних странах о победе над татарами» [7], в которой князь был уверен.

Со времени принятия христианства и до Петра I различие между Русью и Западом только увеличивалось. Киевская Русь и Московское Великое княжество потеряли связь с латино-германским миром, и как самые преданные наследники греко-византийской цивилизации все более удалялись от латинизма своих западных соседей, прежде всего в вопросах о власти, считая жесткую централизацию основой государства, а царя связующим национальным элементом. Такому удалению способствовали также коллективистское сознание, включающее готовность к жертве ради мира и подчинение общему мнению, истовая вера в свою правоту, вера в чудо, в спасение, в идею, в идеологию, в возможность неожиданного поворота истории.

В истории Православной церкви исключительно важен конец XV в., когда произошел ее внутренний идейный кризис – конфликт между «иосифлянами (глава этого движения Иосиф Волоцкий) и «нестяжателями», который касался основ национального самосознания, отношения к базовым ценностям жизни. «Иосифляне» – это своего рода традиционалисты, идеалом которых было повиновение и покаяние. Они не считали физический труд обязательным для монахов, суровая монастырская жизнь изобиловала наказаниями, но в предписания труд не входил. «Нестяжатели» во главе с Нилом Сорским проповедовали принципы равенства, самоотречения, а главное, обязательный интенсивный труд, во имя спасения души. Как представляется, в учении «нестяжателей» проступают «протопротестантские» черты – рационализм, сходство с учением гуситов, определенный антивизантизм; для них характерен интерес к западной инквизиции; отношение Нила Сорского к труду (спасение через труд) очень близко идеологическому догмату западноевропейской церкви – «молись и работай», – воплощение которого в жизнь обеспечило Западной Европе «прорыв» в будущее и заложило основы «духа капитализма».

Догмат «молись и работай» означал, что простой человек не делегирует своих прав наверх, а сам решает все возникшие перед ним проблемы, не прибегая при этом к помощи других людей, социальных слоев, этносов, решает «здесь и теперь», не откладывая на завтра, не перенося решение в другое место, т. е. делает выбор между рабством и свободой в пользу свободы, между интенсивным и экстенсивным путями развития в пользу интенсивного.

Однако на Руси возведение трудолюбия в показатель благодати не осуществилось в ходе религиозного противоборства. На церковном Соборе

1503 г. «нестяжатели» потерпели поражение, в религии укрепились коллективистские начала, где требовался посредник – пастырь, в крестьянской экономике община отторгала собственника как производительную единицу.

Католический Рим надеялся мирным путем ввести христианскую Русь в орбиту своего влияния, так как греческая твердыня православия рухнула и предполагалось, что Москва будет искать религиозного покровительства, нового «идейного патрона». Далеко не сразу католическая Европа обнаружила явное нежелание Руси к вассальной зависимости. Противодействие Западу осуществлялось, прежде всего, под лозунгом защиты православия. Идея Москвы - «третьего Рима» очень быстро стала стержнем этого противодействия. В XV в. Иван III посылает в Рим посольство Ивана Фрязина с надеждой, что Запад признает право Москвы на идейное наследство Константинополя и греческого православия. А папа Сикст IV воспринял это посольство как жест подчинения и готовность встать под высокую руку римского первосвященника. Так же неверно расценили в Риме и брак, заключенный Иваном III с наследницей греческого престола Софьей Палеолог. И пока в Риме питали иллюзии относительно возможности превратить Московское царство во вторую Польшу, Русь укрепляла свои позиции. Столпы православия утверждали, что Русь стала во главе ортодоксального христианства, и это главенство обязывает твердо придерживаться канонов. Они как сторонники чистоты религии доказывали, что Византия потому и пала под ударами неверных, что полагалась на помощь Запада, Россия же должна постараться избежать этой участи.

После заключения Флорентийской унии (1439 г.) и завоевания турками «второго Рима» – Константинополя (1453 г.), избрание митрополита стало производиться Собором русских епископов по согласованию и прямому указанию Великого князя всея Руси, т.е. светской властью. При этом в истории России предпринимались попытки установить церковно-светское двоевластие, патриархом Филаретом, а позже патриархом Никоном.

Православие оказало существенное влияние на российское предпринимательство, выработав самобытный эталон хозяйственного рационализма, литературным носителем которого является знаменитый «Домострой». Авторство его, как известно, связано с духовным наставником юного Ивана IV и в дальнейшем его сподвижником, протопопом Московского Благовещенского собора Сильвестром. Так, в гл. 27 предписывается: «Торговые люди, и мастеровые, и земледержцы также: и рукодельничают, и пашут, не крадучи, не разбоем, не граблением, не поклепом; не вылгав, не выбожив, не разной злохитростью, не резоимством (ростовщицеством – Г.С.); но прямою своею силою и благословенными плодами, и праведными трудами торгуют и рукодельничают, или пашут хлеб и всякое обилие, и всякое дело творят по христианскому закону и заповедям Господним. В этом веке Богу угодят, и жизнь вечную унаследуют» [8, с.50-51].

Как документ эпохи формирующегося российского рынка, к тому же, отягощенного политическими потрясениями, «Домострой» отразил постоянную

неустойчивость ситуации, угрожающей любому купцу, ремесленнику. В нем звучит грозное предупреждение: «Кто в ястве и питии и во всяком рукоделии нечисто стряпает, а в мастерстве что украдет или подмешает или подменит что, или прилжет и божится неправедно: столько сделано, столько стало, а он лжет, — те все дела не угодны Богу, бесы напишут их в свой свиток, и в том во всем человеку истязаему быть в день страшного суда» [там же, с.42]. Таким образом «Домострой» обязывает паству к стремлению свести к минимуму зависимость от внешней среды, воспекает культ рачительности и добросовестности, особо заботясь о поддержании репутации честного человека. Ведь судьба в любой момент может повернуться так, что без помощи соседей и даже чужих людей под вопросом окажется не только благосостояние человека, но и его жизнь. В таких условиях сугубо практическое звучание приобретает в «Домострое» евангельская заповедь: «Славы земной ни в чем не желай, вечных благ проси у Бога; всякую скорбь и тесноту с благодарением терпи, обидим — не мсти, хулим — молись, зла за зло — не воздавай, ни клеветы — за клевету; согрешившего не осуждай — вспомни свои грехи и о тех крепко пекись» [8, с.11].

Ежедневное, ежечасное следование этой заповеди было необходимо для того, чтобы обрести доверие окружающих, сохранить кредитоспособность. Забота о репутации проявилась и в том, как ставился вопрос о качестве товара или услуги: «А кому что продавал, все в любовь, а не в обман — не любит кто мой товар, я назад возьму, а деньги отдам» [там же, с.15], — писал автор «Домостроя». Не одно поколение русских деловых людей, купцов, фабрикантов воспитывалось в таких традициях. Как писал уже в начале XX в. фабрикант В.П.Рябушинский, «...уклад жизни почти до самой революции мог называться патриархальным: сидели в своих усадьбах, как западные средневековые феодалы в замках... В этой среде, ориентированной на православную нравственность и вековую народную мудрость, учились мелочам, ритуалу, а через них и духу хозяйственной московской деятельности» [9].

В середине XVII в. в результате реформы, проведенной Патриархом Никоном, Русская православная церковь раскололась на две неравные части, меньшую из которых составили старообрядцы (староверы), или, как их называла официальная церковь — раскольники. И именно в рамках старообрядчества формировались в дальнейшем и образ делового человека, и само деловое сообщество, и определенный способ накопления капитала. Старообрядчество сыграло выдающуюся роль в становлении и развитии предпринимательства во всей экономической жизни страны. Большинство частных предприятий, как в промышленности, так и в торговле, создавалось старообрядцами и на их капиталы. Между ними существовали особые отношения: необходимость противостоять гонениям за веру заставляла людей объединяться. А капитал, прежде всего, был нужен для выживания.

Церковный раскол разделил предпринимателей на «чистых» и «нечистых». Первые выполняли государственные заказы и действовали в интересах военно-полицейского государства, обеспечивая потребности армии, флота, а также удовлетворяли растущие аппетиты царского двора.

Старообрядцы же работали на внутренний рынок, и к концу XIX в. монополюбно господствовали в текстильной промышленности, торговле хлебом, в рыбных и лесных промыслах - наиболее доходных отраслях экономики.

У старообрядцев складывалась своеобразная деловая этика. На первых порах большая часть предприятий, деловых компаний, товариществ создавалась на основе старообрядческой общины, ее глава автоматически становился и главой дела, а все остальные – работниками, при этом складывался особый тип патернализма, о котором в современном деловом мире много говорят, ссылаясь на иностранный опыт управления кадрами, забывая свой, а ведь именно старообрядцы создавали не только ремесленные училища, но и школы, библиотеки, читальные залы, картинные галереи, специальные, в том числе и высшие учебные заведения, хоры, рабочие театры.

Причина экономического успеха представителей старообрядчества состояла в том, что уже в самом начале социальную базу последнего составили деловые люди – купечество и городские ремесленники (рукодельники). Отчасти этому способствовала и политика правящих верхов. Так, в 1762 г. Екатерина Великая опубликовала манифест, приглашавший вернуться в центр России всех беглых, обещая им прощение «преступлений». Кроме права вернуться, им были обещаны такие льготы, как разрешение не брить бороды, носить любую одежду, но, главное, в течение шести лет освобождение от всяких податей и обязательных работ; в манифесте также оговаривалось, что каждый вернувшийся имеет право выбора: или вернуться к прежнему помещику, или записаться в государственные крестьяне, или стать купцом, что большинство вернувшихся и выбрало. Таким образом правительство само способствовало переходу старообрядцев в торговое сословие.

В то же время власть вплоть до начала XX в. разными способами пыталась искоренить старообрядчество, вытеснить его из Москвы и других крупных городов, вплоть до 1917 г. в полиции действовал специальный отдел, занимавшийся изучением умонастроений в старообрядческой среде.

Старообрядческие общины отличались необыкновенной сплоченностью, потому что каждая могла выжить только благодаря совместным усилиям, и строились они «миром», устраивали «мирское самоуправление».

Многие зарубежные исследователи деловой культуры России сравнивают старообрядчество с протестантизмом, отмечая их большое сходство. Протестантизм, возникший в эпоху развития капитализма в Европе, поощрял и считал богоугодным делом приумножение богатства, если Бог дал такой талант, при этом оно должно быть нажито честным трудом, а его владелец не должен забывать о тех, кто не в состоянии обеспечить себе достойное существование, и щедро с ними делиться. Протестантизм создавал новые ценностные ориентиры, этику труда, направленную, прежде всего на самореализацию человека в хозяйственной деятельности, где важное место занимал личный успех, стремление к богатству, средствами достижения которого становились предприимчивость, рачительность, энергия, способность выделиться из общей

массы. В результате формировались отношения между людьми, выстроенные на личном интересе.

М.Вебер и его последователи считали, что развитию капитализма в наибольшей степени как раз и способствовал протестантизм. Православие же, не имея прямого отношения к экономике и вообще к хозяйственной деятельности человека, укрепляло независимость человека от материального мира, выражающуюся в поиске духовности и аскетическом противоборстве этому миру. В своих работах М.Вебер неоднократно подчеркивал, что поведение людей в обществе может быть понято лишь тогда, когда поняты и проанализированы их религиозные догмы, а также толкование и интерпретации этих догм. В соответствии с таким подходом причины тех или иных поступков русских людей тесно увязываются со степенью ортодоксальности русского православия. В частности фатализм русских, их покорность судьбе, невероятное терпение и способность преодолевать трудности, следует искать именно в православных традициях христианства. Второстепенность материальных условий жизни, всепрощение и доброта также являются «продуктом», ценностями православия, отсюда и такие негативные черты как халатное отношение к работе, необязательность, нежелание доводить начатое дело до конца.

Безусловно, роль и протестантизма, и старообрядчества в формировании деловой культуры неоспорима, однако, как писал упоминавшийся ранее В.П.Рябушинский - видный представитель старообрядчества и один из самых успешных деловых людей России, - «...хозяин православный во многом отличался от кальвиниста. Мирской аскетизм есть и у нас, но он не постоянный, а периодический, связанный с постами. Отношение к богатству тоже другое. Оно не считается греховным, но и на бедность не смотрят как на доказательство негодности Богу. Поэтому в России нет того сухого, презрительного отношения к беднякам, которое появилось на Западе после Реформации. Протестанты, конечно, предписывают благотворительность, но, организовав ее очень хорошо формально, они вынули из нее душу, осудив личную милостыню, столь дорогую и близкую русскому человеку» [9, с.144].

Представление о своем положении Божьего доверенного по управлению собственностью было внедрено в сознание православного еще прочнее, чем в сознание протестанта. Что касается отношения православной церкви к вопросу о процентах, то она придерживалась следующей практики: осуждала принципиально, но боролась лишь с ростовщичеством, не налагая огульно кар на всех взимателей процентов и не прибегая к помощи мирской власти, как это делала католическая церковь. Сами условия русской экономики требовали такого отношения, так как вся колонизация Севера шла в кредит. В связи с этим банкирский «класс» северной Руси – новгородское боярство – пользовался почетом и большим политическим влиянием, церковь же не причисляла его представителей к лицам отверженным.

В то же время в народе отношение к торговле деньгами было скорее отрицательным. Традиционно в деловой среде существовала своеобразная

градация в оценке различных видов хозяйственной деятельности. Больше всего ценилось занятие промышленностью и владельцы фабрик, заводов, мануфактур стояли на первом месте; далее шли купцы, к лицам же, занимавшимся коммерческим учетом (банковским делом), даже и без оттенка ростовщичества, отношение было неискренним: в глаза уважали, а за глаза пренебрежительно говорили: «процентчики». Возможно, этим отчасти объясняется отсутствие в России даже в «золотой период капитализма» (конец XIX – начало XX в.) потомственных банкирских домов при большом числе промышленных и торговых.

Таким образом, отождествлять старообрядчество с протестантизмом нельзя - это разные явления и по причинам их возникновения, и по целевым установкам, и по взглядам, и по формам проявления оппозиционности, хотя они и имеют общие корни: старообрядцы, и протестанты представляют собой разновидности религиозного диссидентства. Гонимые официальной церковью и властями, они создавали в деловом мире новые отношения между людьми, между владельцами предприятий и наемными работниками, формировали новый тип деловой культуры. Старообрядчество развивало традиционную модель поведения, которая не подразумевала резкую смену ценностных ориентиров. Замкнутость хозяйственных отношений внутри общины приводила к тому, что именно в этой среде сложились отношения, построенные на доверии, на уважении к данному слову. Крылатая фраза П.М.Третьякова: «Мое слово тверже документа» в условиях, когда в России только начинали создаваться рыночные институты, регулирующие отношения между предпринимателями, могла прозвучать только из уст старообрядца.

В начале XX в. авторитет старообрядчества среди деловых людей был настолько велик, что нередко были случаи, когда предприниматели порывали с официальной церковью для того, чтобы иметь поддержку старообрядческих общин. В этот период численность старообрядцев составляла не более 1,5% населения Российской империи, однако именно из их числа было 70% всех предпринимателей-миллионеров, многие из которых (Солдатенковы, Рябушинские, Морозовы, Третьяковы, Бугровы, Мамонтовы, Бахрушины, Алексеевы и др.) сыграли ключевую роль в развитии русской промышленности и торговле.

В целом православная этика, в отличие от протестантской, нашла собственный эквивалент рационализму, так как изначально исходила из более высоких нравственных критериев, что не могло не найти отражения и в деловой культуре. В противоположность протестантским «предопределению ко спасению» и «оправданию верой» этической нормой православия являются, по словам протоирея Сергея Булгакова, «хождение перед Богом, ответственность перед Ним». Согласно православным канонам человек должен избегать соблазнов мира материального и думать о мире духовном, Поэтому глубоко верующий русский купец жил с постоянным ощущением вины («греха любостяжания»), пытаясь искупить перед Богом и людьми эту вину искренней верой, милостыней и благотворительностью.

Для православного человека сам по себе успех предпринимательского дела, величина приносимой им прибыли еще не являются доказательством его этической оправданности, богоугодности: «Краше быть в праведном убожестве, чем в неправедном богатстве», – это предписание красной нитью пронизывает все тот же «Домострой». И большая часть русских деловых людей, обвиняемых в склонности к обману, тем не менее, следовала этой заповеди. Деловые люди России, особенно торговое сословие, в большинстве своем выходцы из крестьянской среды; о них говорили в конце XIX в., что пришли они из деревень с котомками и в лаптях. И сделались «миллионщиками». В нравственном же отношении, в привычках, в быту они оставались в рамках крестьянских традиций, столичная жизнь отшлифовала их лишь внешне.

Купечество свято хранило древние обычаи и веру своих предков, поэтому система ценностей, напрямую связанная с православием, во многом определяла поведение представителей торгово-промышленного сословия, лежала в основе внутрикупеческих взаимоотношений. Очень популярна в их среде была ветхозаветная книга Иова, в которой пророк говорит: «Полагал ли я в золоте опору мою и говорил ли сокровищу: ты – надежда моя? Радовался ли я, что богатство мое было велико и что рука моя приобрела много?... Я отрекся бы тогда от Бога Всевышнего,... Но Он не предпочитает богатого бедному, потому что все они дело рук Его» (Иов: 24-25, 28, 34).

Неслучайно именно в России, еще с XIX в., получило распространение такое явление, как заключение сделки «под честное купеческое слово», укрепленное не подписью, а крестным знаменем.

Как уже говорилось, Россия – страна поликонфессиональная. Второй по значению религией после православия является ислам. Численность мусульманского населения в современной России составляет более 20 млн. человек. Этика труда и предпринимательства в мусульманском мире сродни традициям старообрядчества, базовыми ценностями здесь также являются повседневное трудолюбие и добросовестность, честность и обязательность. А это значит, что есть точки соприкосновения для создания стабильных, доверительных деловых взаимоотношений независимо от конфессиональной принадлежности.

Исламская экономическая концепция, в отличие от православной, исходит из того, что этические и экономические стороны человеческого поведения неразрывно связаны между собой. «Ислам в несравненно большей степени, чем другие религии, не только играет мировоззренческую роль, но и является универсальным источником регулирования быта, общественной жизни, общественного производства, обмена, распределения и потребления» [10], поэтому «исламскую экономику» можно определить как реализацию исламских этико-ценностных установок.

В арабском языке понятие этики выражено словом «ахлак», имеющим сложное значение, соответствующее понятию внутренней предрасположенности, мотивации поведения. Поскольку мотивация лежит в основе поведения, мусульманское вероучение направлено на развитие

побудительных мотивов к благочестивым действиям и праведному образу жизни. Этика в исламе организует и упорядочивает все аспекты личностного поведения. Исламская экономическая концепция поддерживает частную собственность и рыночную конкуренцию, но одновременно предусматривает справедливое распределение благ. Изначально все богатства принадлежат Аллаху, который передал их во временное эффективное пользование человеку, поэтому человек должен бережно и рационально относиться к природным ресурсам, сохраняя их для будущих поколений.

В основе исламской этики лежат принципы всеобщего равенства, которые отражаются во многих положениях Корана. Это, прежде всего, равенство мусульман друг перед другом, всех перед законом и правосудием,

мужчины и женщины перед Богом, а также равная для всех социальная ответственность.

Как отмечает, известный востоковед В.В.Бартольд: «Христианин, чтобы исполнить требования своей веры, должен забыть себя ради Бога и ближнего; от мусульманина его законы требуют, чтобы он среди своих дел не забывал ни Бога, ни ближнего, совершал в положенное время молитву и отдавал часть своего имущества в пользу бедных» [11]. Исламской концепцией экономики определяются права человека и общества, которые содержатся во Всеобщей исламской декларации прав человека (Ст. XV) [12]:

- в своей хозяйственной деятельности все люди имеют право пользоваться природными богатствами; все люди имеют право добывать средства к существованию в соответствии с законом; всякий человек обладает правом собственности, которой владеет индивидуально или совместно с другими лицами. Национализация некоторых средств производства законна с точки зрения общественных интересов; бедняки имеют право на определенную часть состояния собственника, установленное закятом (закят – обязательность выплаты собственником налога в пользу бедных – Г.С.); все средства производства должны использоваться в интересах всей общины;

- для обеспечения развития сбалансированной экономики и защиты общества от эксплуатации ислам запрещает монополии, ограничивает коммерческую деятельность, ростовщичество, использование принудительных мер при заключении сделок, публикацию лживой рекламы;

- в обществе разрешены все виды экономической деятельности, если они не приносят вреда интересам общества и не нарушают исламские законы и ценности.

Исламская экономика имеет четкую социальную ориентацию. «Исламская система принимает во внимание моральные по своей сути устремления, которые нацелены на достижение социальной справедливости, базирующейся на взаимной ответственности» [13]. Мусульманская этика приобретает особо важное значение в настоящее время, так как «мир бизнеса и индустрии нуждается в моральной защите перед лицом крупномасштабной коррупции» [13]. Исламская концепция экономики не оправдывает ни экономическое развитие, ни расширение потребления, если эти процессы идут

вразрез с социальной справедливостью, ослабляют страну политически и экономически, а тем более создают угрозу ее независимости.

Исламская экономическая система может быть эффективной прежде всего в мусульманском цивилизационном пространстве. Вместе с тем углубление экономической интеграции в современном мире ведет к сближению исламских и неисламских бизнес-структур. Ислам поощряет человека приумножать материальное состояние, используя его во благо общества и извлекая из него прибыль. Будучи собственником, человек заинтересован в увеличении своего достатка, а это, в свою очередь, является фактором роста производства. Однако возрастание капитала допустимо в пределах, не нарушающих социальную стабильность, и в формах, не подрывающих нравственность. Если обогащаются немногие, а бедность и нищета становятся уделом большинства населения, то это разлагает все общество, возбуждая зависть, недоверие, иные порочные чувства и помыслы. Поэтому этика деловой культуры мусульман не допускает того безудержного предпринимательства, которое в погоне за наживой попирает интересы общества и его мораль. В Коране сформулированы следующие базовые принципы предпринимательской деятельности: свобода ее осуществления и заключения договоров; справедливость; законность; этическое поведение управляющих и управляемых; благотворительность и милосердие.

Можно констатировать, что в настоящее время в мире религия, ее институты, все активнее участвуют в экономической деятельности (так, центр католицизма Ватикан – один из крупнейших собственников в мире), стремясь влиять на принципы деловых отношений [15]. Папа Иоанн Павел II еще в 1991 г. опубликовал знаменитую энциклику «Сотый год», в которой обосновал идею о так называемом новом капитализме, социально ответственном и гуманном, основанном на более развитых экономических принципах. К концу 90-х гг. XX в. также отдельные проповедники и богословы, как правило, протестантские, опубликовали ряд ставших известными книг о связи религии и бизнеса [14].

Постепенно в многонациональной и поликонфессиональной России меняется представление о характере и целях предпринимательства, его общественном назначении. И, несмотря на то, что этика бизнеса проходит стадию становления и формирующийся облик «нового русского» (независимо от национальности) представляется далеко не привлекательными, а скорее отталкивающим с точки зрения морали и этики, бизнесмены все активнее обращаются к ценностям и традициям, заложенным в культурах и религиях этносов и народов, в богатом историческом наследии.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. См.: *Данилевский Н.Я.* Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германно-Романскому. 6-е изд. СПб, 1995.
2. См. Сочинения старца Филофея, Н.М. Карамзина, А.С. Хомякова, И.В. Киреевского, К.С. Аксакова, Ф.М. Достоевского, К.Н. Леонтьева, В.С. Соловьева, Н.А. Бердяева, Н.С. Трубецкого, И.А. Ильина и др.

3. См.: *Сорокин П.* Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992; *Моисеев Н.Н.* Судьба цивилизации. Путь разума. М., 1998.; *Яковец Ю.В.* Глобализация и взаимодействие цивилизаций. М., 2003; *Уткин А.И.* Россия и Запад: история цивилизаций. М., 2000.
4. *Аверинцев С.С.* Крещение Руси и путь русской культуры//Страницы зарубежной русской печати. Мюнхен. 1978.
5. *Биллингтон Дж.* Икона и топор. М., 2001. С. 26.
6. *Сапронов П.А.* Русская культура 1X-XX вв.: Опыт осмысления. СПб., 2005. С.27.
7. *Задонщина.* Памятники литературы Древней Руси XIV-середина XVI вв./Пер. Л.А.Дмитриева. М., 1981. С.163.
8. *Домострой.* /Под ред. В.Сенина. СПб., 1992. С.50-51.
9. *Рябушинский В.П.* Старообрядчество и русское религиозное чувство. М.,Иерусалим, 1994. С. 144.
10. *Арабаджан А.* и др. Ислам и экономическое развитие// Азия и Африка сегодня. 1993. № 3. С. 18-23.
11. *Бартольд В.В.* Мусульманский мир// Соч. Т. VI: Работы по истории ислама и арабского халифата. М., 1996. С. 218.
12. См.: *Жданов Н.В.* Исламская концепция миропорядка: Международные правовые, экономические аспекты. М., 1991.
13. *Abdul- Rauf Muhammad.* The Islamic Doctrine of Economics and Cotemporary Economic Thought. 1979. P. 14.
14. См.: *Боссер В.* Честь и дело. – М. 1994; *Нейхауз Р.* Бизнес и Евангелие: Вызов христианину-капиталисту. – М. 1994; *Kueng.* Global Ethics: Paper presented at the First World Congress on Business, Ethics and Economics. Tokyo. 1996; *А.Волобуев.* Как выжить православному предпринимателю в современном российском бизнесе. Цель и метод. М. 1997. 112 С.
15. Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. *Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.* М, "Издательство Прометей" 1997.

СИМФОНИЯ МАТЕРИАЛЬНОГО И ДУХОВНОГО ПОРЯДКОВ ХРИСТИАНСКОЙ ЖИЗНИ

В.Е. Дмитриев

*кандидат философских наук, доцент
кафедры онтологии и теории познания
философского факультета
МГУ им. М.В.Ломоносова*

И.А. Дмитриева

*кандидат философских наук, профессор
кафедры политологии
и политической философии
Дипломатической академии МИД России*

Христианская жизнь многогранна. Она разворачивается сразу в нескольких жизненных порядках одновременно: в порядке духовном, в порядке церковном и в порядке мирском. В связи с этой многогранностью возникает проблема согласования этих порядков христианской жизни. В самом общем виде эти порядки можно выстроить дихотомически. В этом случае выделяются два основных порядка: духовный и материальный, трансцендентный и имманентный. Если духовный порядок простирается за пределы земного устройства общества, то материальный порядок христианской жизни разворачивается в рамках земного устройства, в Церкви и государстве. Духовный порядок затрагивает христианскую жизнь в полном объеме, пронизывая ее целиком, тогда как материальный порядок ограничен сферой земной организации совместной жизни.

Когда человек направляет духовным интересом, то для него материальные интересы теряют свое ведущее значение. В этом случае он может поступать даже наперекор своему естеству, социальным традициям и природным законам. Если же человек направляет материальным интересом, то он следует за своим естеством, считается с силой социальных традиций и непреклонностью природных законов. Поэтому духовный порядок чаще проявляет себя в личностных измерениях, а материальный порядок - в общественной жизни.

Между духовным и материальным порядками христианской жизни существует субординация. Поскольку духовный порядок объемлет все, в том числе и материальный порядок, то он является в христианстве определяющим. Материальный же порядок имеет пределы своей власти, поэтому он несколько ущербен в сравнении с духовным порядком и играет подчиненную роль. К материальным порядкам относятся и видимый церковный порядок, и порядок светской, мирской жизни. Духовный порядок трансцендентен и внеисторичен, а материальный порядок во всех своих формах, напротив, имманентен и историчен. Когда духовный порядок христианской жизни отражается в порядках материальных, он предполагает лишь соответствующий ему

определенный материальный порядок, а не любой материальный порядок вообще. Эти два порядка христианской жизни должны быть согласованы, а их рассогласование часто становится большой проблемой для целостности и единства христианской жизни, вызывая в Церкви расколы и гонения.

Наша цель – обосновать необходимость диалогического взаимодействия этих порядков, возможность их со-гласия, симфонии. Мы рассчитываем, обращаясь к историческим примерам, показать, что разрыв между этими порядками провоцирует различного рода проблемы внутрицерковной жизни.

Церковный порядок жизни в христианстве пронизан духовным порядком. Духовный порядок в составе церковного материального и исторического порядка присутствует именно как внеисторический порядок. Мирской порядок, выстроенный как историческая цепь событий, может весьма сильно отклоняться в своей направленности от порядка духовного. В этот момент и возникает вопрос о согласии, допустимом соотношении порядков церковной и мирской жизни в христианстве.

Существует несколько взглядов на соотношение между порядками жизни: мирским и церковным. Киприан Карфагенский [1] отдавал церковному порядку полный приоритет, полагая, что мирской порядок со временем отомрет. Евсевий Кесарийский [2], напротив, полагал, что сам мирской порядок со временем преобразуется в церковный порядок, сливается с ним. Августин Аврелий [3] считал, что церковный порядок будет сосуществовать наряду с мирским порядком скоординированным образом. Августин, чтобы избежать крайностей в этом вопросе, создает концепцию двух градов: земного и небесного. Град земной - это мирской порядок, который не связан с духовным порядком. А вот Град небесный устроен сложнее, он находится в земном странствовании, имеет материальную сторону, он одновременно включает в себя и духовный порядок, и порядок материальный, исторический, т.е. церковный порядок. Когда люди, следуя церковному порядку, приобщаются под руководством Церкви к порядку духовному, то лишь тогда они становятся гражданами Града небесного. После грехопадения мирской порядок становится необходимым, он дает возможность людям создать человеческий мир, Град земной, - он позволяет контролировать раздоры и распри среди людей, но он не избавляет людей от этих раздоров и распрей. Церковный же порядок имеет возможность преодоления распрей и раздоров, он предпочтителен на пути к подлинному миру, к Граду небесному.

Указанные точки зрения на связь мирского и церковного порядков христианской жизни предоставляют нам словарь и основные идеи для обсуждения проблемы диалогического взаимодействия этих порядков. Первая идея, которая объединяет все указанные точки зрения касается того факта, что материальные порядки нельзя полностью отделить в христианской жизни от духовного порядка. Они оба необходимы, оба являются частью христианского искупления. Известно, что Спаситель приходит в земной мир, и путь спасения человечества пролегает через земной мир. И духовные задачи христианство решает именно в гуще мирских дел. Нельзя не заметить историчность миссии

Христа (именно в миру он был единожды распят и единожды воскрес). В Писании сказано о том, как Господь принял действенное участие в истории человечества, как он восстал против эгоизма и лицемерия правящих элит Римской империи и Иудеи. [4] История спасения человечества – это не просто один из фрагментов всемирной истории, а это особая - священная история, при всей ее неповторимости и фактичности. Иисус Христос - сам действующее лицо этой истории наряду со своими сторонниками и противниками. Через наши реальные действия в истории и к нам приходит спасение. Вневременной духовный и исторически материальный порядки неотделимы друг от друга в христианской жизни, и с этим фактом нельзя не считаться.

Вторая идея, вытекающая из обозначенных трех точек зрения на связь церковного и мирского, касается диалога порядков христианской жизни. Сосуществование одновременно двух порядков (материального и духовного) задает не просто двойственность церковной жизни, а с необходимостью предполагает их диалогическое взаимодействие, разрушение которого постоянно создает многочисленные опасности для единства и целостности христианской жизни. Остановимся на этом подробнее.

Исторически христианство развивалось в рамках языческой Римской империи. Устройство мирского порядка было связано с традиционными для того времени организациями общества – языческими царствами и империями. Языческие боги покровительствовали конкретным царствам и народам. Боги соперничали друг с другом, а земные победы верующих в них людей лишь подтверждали могущество богов. Поскольку мощь царства свидетельствовала о мощи, покровительствующих ему богов, то установилось соответствие духовного порядка языческих верований и мирского порядка, монархического строя. Царство будет могущественно ровно настолько, насколько могущественны его боги, и наоборот. Тем самым установилось языческое соответствие духовного и мирского порядков жизни.

С таким языческим соответствием духовного и мирского порядков жизни исторически столкнулось христианство. Но, придя в мир, христианство резко противопоставило себя язычеству. Языческое соответствие богов и царств, а так же их взаимная поддержка были для христианства неприемлемы, это было именно языческое соответствие. Стоило выработать новое, христианское соответствие порядков жизни, поскольку христианство утверждало царство Единого Бога и говорило о его экстерриториальности по отношению ко всякому конкретному царству или народу. Царь Небесный в христианстве, это как раз тот, кто не может и не должен никогда быть земным царем. Духовный порядок христианской жизни не должен более равняться на материальный порядок мира и ждать от него удостоверения в своей подлинности и могуществе. Небесное Царство у христиан устроено иначе, оно выстроено не по подобию земного царства, а, наоборот, именно небесное устройство должно стать образцом для любого материального порядка, церковного или мирского. Ведь христианская жизнь одновременно относиться и к земной, и к небесной сферам, с приоритетом последней. Она предполагает диалогическое

взаимодействие, их со-гласие [5]. Но при этом сферы эти иерархично организованы, так как один порядок является определяющим для другого.

Несмотря на максимальную удаленность духовного порядка от мира, христианство видит в материальном порядке жизни свое особое достоинство. История земного мира и мирской план жизни людей, все это - необходимые моменты и духовного порядка, компоненты замысла Спасения. Святые Отцы говорили, что Царство Небесное начинается уже здесь, на земле. Свт. Василий Великий [6] указывал на то, что если, кто построением подлинно христианских отношений меж людьми на земле пренебрегает, то он этим доказывает, что и Царство Небесное ему не особенно нужно. Прп. Нил Сорский отмечал, что «ради грешников облекся плотью Сын Божий, и пришел он погибших сыскать и спасти» [7]. Участие христиан в материальных порядках жизни обязательно, – это неустранимая часть христианского искупления. Но остается вопрос, как правильно осуществлять это участие? В этом и заключается проблема христианской жизни. Соотношение мирского и духовного для христианства весьма конкретно, мирское всегда должно соответствовать христианскому духу, быть у него в послушании.

Христианское соотношение мирского и духовного должно радикально отличаться от подобного соотношения в язычестве. Однако, если мы обратимся к свидетельствам истории Церкви, то обнаружим, что материальный и духовный порядки в церковной жизни не всегда соответствовали друг другу, иногда они вступали между собой в конфликт, который приводил к различным гонениям на паству и пастырей, к физическим расправам. Рассогласование духовного и материальных порядков христианской жизни имеет множество объяснений и связано с конкретными историческими обстоятельствами, которые мы ниже упомянем. Но пока хотелось бы выделить защищаемый здесь тезис, что по-нашему мнению, разрыв между духовным и материальными порядками христианской жизни был непосредственно связан с особой ролью языческих царств в истории христианской церкви. Возможно, поворот христианства, связавший церковный порядок с формой языческой монархии, был исторически необходим, но он не следовал непосредственно из самой сущности христианства, и был для него исторически случайным, внешним фактором. Христианство хотя и родилось в истории, но при этом оно не сводимо к истории и пребывает с Христом предвечно. Именно поэтому могли говорить о христианах до исторического явления Христа.

Вернемся к историческим событиям, связанным с оформлением христианской Церкви. Исторически, христианская Церковь развивалась на фоне именно римско-византийского владычества. Это историческое обстоятельство и обусловило тот факт, что первые христиане стали по аналогии усматривать в земном порядке царства отдаленный прообраз иерархии Царства Небесного. Метафора царства, примененная к Церкви, смешала мирской и духовный порядок христианской жизни. Вместе с этим смешением языческое понимание соотношения и соответствия порядков жизни проникло в само христианство, влияя на становление Церкви. С одной стороны было ясно, что языческое и

христианское миропонимание несовместимы между собой. Ведь христиане только через духовный порядок рассматривали и оценивали материальное устройство на земле и никогда наоборот, в силу трансцендентности Бога миру. Поэтому церковная жизнь первых христиан была строго оппозиционной к языческой субординации порядков жизни. Но поворот христиан в социальной жизни к монархическому устройению общества, к языческому материальному порядку смутил христианство, пропустил языческие представления о материальном порядке в строй самой христианской жизни. Метафора царства таила в себе большую ловушку для христианства. В результате попустительства языческим представлениям о царстве из-за аналогии христианская жизнь оказалась расколотой, духовные и материальные стороны этой жизни стали конфликтовать друг с другом. Христианское согласие духовного и материального оказались в забвении, это согласие, симфония и сегодня является задачей и направлением при укреплении христианства.

Когда идеи языческого и христианского царств переплелись в своем содержании, то и языческий, и христианский материальные порядки жизни так же переплелись между собой, и столкнулись, но не внешним образом, а уже внутри одного целого. Таким образом, в христианской жизни утвердился своеобразный параллелизм духовного и материального мира. Это параллелизм мы рассмотрим детальнее на примерах из церковной христианской иерархии. Ведь именно в этой иерархии, которая была организована подобно монархическому порядку языческих империй, проявились как столкновение разных порядков, так и утрата единства и целостности христианской жизни.

На первых этапах христианской церковной жизни верующие четко осознавали различие между языческой и христианской иерархиями. В речах проповедников и апологетов постоянно присутствовало противопоставление языческого и христианского миров, элементы этих миров не смешивались, а противопоставлялись друг другу. Позднее, земная и небесная иерархии стали рассматриваться как аналогичные. А из этого исторически утвердившегося подобия выводилась необходимость иерархии мирской, предполагалось, что к духовной святости прилагается еще и мирское владычество, как необходимое дополнение. Получалось, что христианский иерарх в силу одного своего духовного возвышения может и должен рассчитывать на материальное и социальное возвышение, т.е. на мирское владычество, на власть. Получалось так, что языческая иерархия в составе христианства способствовала оформлению церковной иерархии, выстроенной уже по внешнему для христианства образцу. Показательным итогом смешения языческих и христианских порядков жизни стало развитие идея верховенства папы на Западе римской империи, где епископ постепенно стал превращаться из духовного лидера для своих чад, в политического владыку над чадами, более того, его господство распространялось даже за пределами его епархии. Епископства превращаются в ленные владения. И сам Папа Римский становится сувереном Папской области.

Следует отметить, что в постапостольские времена первенство кафедры Св. Апостола Петра признавалось по его духовной авторитетности – так как это была единственная на Западе апостольская кафедра. При этом Рим был имперской столицей, что придавало этой кафедре особую значимость. Но со временем слова Христа о праве «вязать и решить» о грехах, обращенные к Апостолу Петру, стали связывать с исключительными судебными привилегиями римского епископата. Далее, западные христиане особо выделили римскую кафедру по отношению к восточным епископатам, особенно в связи с учреждением новой столицы православной Империи в Константинополе. Римская кафедра присвоила себе высший авторитет в богословских и церковных спорах. Даже сама императорская власть уже не могла спорить с авторитетом римского епископа. Римская кафедра стала функционировать в Церкви как высший апелляционный суд. В частности, осужденные Вселенскими Соборами епископы могли найти защиту в Риме, так как Рим считал себя последним авторитетом в христианской Церкви. Позднее, в отношении прав римской кафедры на Антиохийском соборе в 341 г. было установлено, что Рим не может быть привилегированным судьей в вопросах, касающихся восточной Церкви. Еще Свт. Киприан в своем труде «О единстве церкви» отразил понимание того, что ни один епископ не имеет личной власти над другими епископами, и что лишь одно всеобщее и свободное согласие в Церкви может служить свидетельством Божественной воли.

Исходно христианская Церковь стоила как оппозиция к духовному и мирскому языческому порядку. Ее отличительной чертой, как указал в свое время Свт. Киприан, была соборность, т.е. совместное и свободное решение всех епископов. И этот способ принятия христианского решения радикально отличался от способа принятия решения в языческих монархиях. Отношения и связи христианских епископств были не «вертикальными», как при монархическом правлении, а «горизонтальными», так как епископства были равными не по духовному авторитету, но они были равными по своему социальному статусу в Церкви. Имела место соборная демократия епископств. Соборный способ «горизонтального» принятия решения связывал христианскую жизнь в Церкви не с монархической формой управления, а с демократической формой управления. Христианство и язычество отличались между собой в способе принятия решений, как отличались между собой демократия и монархия. Все вопросы, которые выходили за пределы компетенции епископов, решали демократическим образом специальные церковные Соборы. Обычно, самый почетный и авторитетный в духовном смысле епископ как раз и занимался созывом таких соборов, председательствовал на них. Но он являлся лишь духовным авторитетом, он не имел каких-то особых прав на решение в сравнении с другими епископами. Первенствующий епископ почитался в Церкви лишь первым среди равных, и то, лишь в его духовном, а не правовом смысле. Полномочия епископов в пределах своих епархий были одинаковыми по значимости, поэтому, епископы не могли вмешиваться в дела других епархий и руководить ими.

Вмешательство епископов в соседние им епархии ограничивалось лишь главным образом увещанием и личным примером. Никто из епископов не обладал правом вести себя среди своего круга как монарх. Своеобразная христианская демократия, соборность епископств как раз и была характерной чертой христианской жизни, образцом для организации ее материального порядка.

Позднее, с V в. Папы все решительнее выступают за утверждение исключительности прав Рима. В VI-VII вв. в Каролингской империи появляются Лжеисидоровы декреталии, которые утверждали верховную власть папы во вселенской церкви и его независимость от светской власти. В них входила «Дарственная Константина» - подложный документ о передаче императором Константином верховной власти над Западной частью империи главе римской церкви - это была часть сделки между Пипином коротким, желавшим получить официальный статус короля франков и папским двором.

В IX в. происходит Фотиева схизма - противостояние Патриарха Фотия и Папы Николая I. Формальным поводом к расколу стал вопрос о законности избрания патриарха Фотия на патриарший престол, однако глубинная причина раскола лежала в желании папы распространить своё влияние на епархии Балканского полуострова, что встретило сопротивление со стороны Византии.

С течением времени стремление Рима возглавлять вселенскую Церковь усиливало конфликт между Востоком и Западом, который обрастал догматическими противоречиями и впоследствии вылился в Великий раскол христианской Церкви, который в 1054 г. стал свершившимся фактом. Папизм как церковный монархизм окончательно утвердился в римско-католической церкви с первым Ватиканским собором в 1870 г., когда был подтвержден догмат о вероучительной безошибочности (непогрешимости) папы Римского как заместителя Христа на Земле [7].

История развития церковного монархизма или папизма на Западе показывает, как в христианскую жизнь вообще, и в материальную организацию Церкви в частности, проникли внешние христианству монархические порядки, языческие в своей основе. Как их проникновение разрушает единство Церкви и христианской жизни. В своих ленных владениях Папа обрел суверенную мирскую власть, и в духовном порядке он так же ощущал себя вероучительным монархом.

С развитием церковной монархии, т.е. с истории становления папизма, усиливается расхождение материального и духовного порядков внутри христианской Церкви, утрачивается общее внутрицерковное согласие. А само преодоление раздвоенности жизни духовной и материальной, вневременной и исторической становится очень затруднительным. Естественным следствием развития папизма стало сосредоточение духовной, политической и экономической власти в руках церковных владык – римских пап, и одновременно развитие самовластия в Церкви и всех связанных с этим самовластием злоупотреблений и извращений. Церковный монархизм подрывает главную силу Церкви - низовую инициативу пастырей и паствы.

Усиление самовластия церковных владык приводит к затуханию инициативы паствы, что со временем приводит Церковь к духовному кризису. Церковь теряет авторитет, уменьшается влияние Церкви на прихожан. Папизм вызывает и раскол в самой западной Церкви - зарождается протест против абсолютизма папской власти в форме движения реформации.

Мы полагаем, что именно согласие между материальным и духовным порядками христианской жизни было нарушено папизмом, из-за того, что материальный порядок Церкви, демократический в своей основе, попал под влияние языческого монархизма. Этот материальный порядок, будучи искаженным языческим воздействием, начинает противостоять внутри самого христианства духовному порядку христианской жизни, подрывает единство Церкви. Многие христианские истины начинают трактоваться католицизмом с точки зрения римского права. В качестве примера можно привести разработанное в XI в. Ансельмом Кентерберийским учение о Спасении, согласно которому для прощения и отпущения греха недостаточно милосердия Божия, поскольку оно не восстанавливает нарушенную справедливость, поэтому обязательным условием отпущения греха должно быть наказание. Иначе страдает Божественный порядок. Необходимость удовлетворения за грехи привела к появлению особого учения об индульгенциях, как возможности деньгами расплатиться за причиненный Богу ущерб!

Проникновение языческого устава в общий порядок христианской жизни лишает Церковь ее изначального единства и целостности. Изначальная соборность Церкви подменяется единовластием, церковная демократия замещается церковной монархией. Власть папы понимается по аналогии с мирским языческим владычеством.

Именно стремление к приобретению исключительных прав и привилегий одних по отношению к другим, путем наживы, силы и хитрости, это поддерживает языческую в своих основах материальную иерархию, подчиняющую человека человеку. Но это не совместимо с христианским отношением. Стяжание и любоначалие – эти неизменные спутники языческого монархизма, проникают в среду церковных элит, открывают этим элитам дорогу к прелести всевластия и самовластия.

Задача Церкви, конечно, не в том, чтобы достигнуть всевластия и самовластия, она не в том, чтобы приобрести высокий социальный статус владык. Задача христианства иная. Ведь христианство как раз отвергает подчинение человека человеком и признает лишь подчиненность человека Богу. Раб Божий – это только положение в духовном порядке, это не социальное положение раба в материальном порядке. Христианство не приемлет также принуждения господством. Не принуждая, а лишь побуждая, призывал Христос людей, сохраняя в человеке одно из главных его достояний – свободу. Христианин может идти к своему спасению только свободно, не принуждаемый никаким внешним давлением. Из Писания мы знаем, что в основу христианского вероучения было положено уважение к каждому человеку, как сотворенному по образу и подобию Бога, что предполагает

уважение к свободе человека, пришедшей от Бога. Известно, что Прп. Нил Сорский уклонялся от различия в социальном статусе верующих, он даже не называл своих учеников учениками, но – лишь собеседниками или же братьями, ибо «един бо нам есть Учитель» [8]. Он отмечал, что христианин в своей вере опирается лишь на собственный ум и духовные упражнения. Люди, развиваются благодаря своим свободным личным усилиям духа, т.е. они сами приходят к Истине, и всякое наставничество тут - это только вспоможение, хотя оно необходимо и востребованно из-за людской немощи. Присущая христианству в этом случае акривия, т.е. твердость в своих догматах, симфонически согласна икономии, снисхождению Церкви к людским слабостям. Мы хотим указать на то, что в своих основах христианская жизнь руководствуется идеями свободы, демократии и справедливости. А властолюбие, монархизм и несправедливость – все это черты языческой жизни, которые христианство отвергает. Язычество, проникая в христианство, вызывает разрыв духовного и материального порядков жизни, разрушает даже внутрицерковное согласие в христианстве.

Мы полагаем, что недостаточно только указать на разрыв духовного и материального порядков в церковной жизни, характерный для для истории западного христианства. Важно показать возможный путь преодоления этого разрыва, а он, по-нашему мнению, предполагает симфонию материальных порядков, согласие между церковным и мирским порядками христианской жизни. Именно достижение этого со-гласия путем диалога между мирским и церковным, позволит вывести материальный порядок христианской жизни из-под влияния языческой монархии, сделать его именно христианским. И это предполагает предельно широкое понимание диалога: как межконфессиональный диалог, так как он затрагивает общую для конфессий проблему порядков религиозной жизни; и как внутрицерковный диалог, так как он затрагивает социальную организацию Церкви; и как диалог Церкви и светского общества и государства, так как он затрагивает проблему гражданского согласия. [9]

Мы ранее показали, какое историческое обстоятельство препятствует согласию христианской жизни во всех трех аспектах: межконфессиональном, внутрителицерковном и гражданском. Это препятствие - реализовавшаяся аналогия церковного устройства с языческой монархией, приведшая к прелести папизма. Устранение этого препятствия предполагает широкий диалог.

Согласие порядков христианской жизни – это возможность, которую еще предстоит решить. Церковь и общество в равной степени должны быть озабочены установлением согласия в материальных порядках христианской жизни и подчинением этих порядков порядку духовному. И достигается это согласие исключительно в диалоге, так как именно диалог равных сторон приводит к демократически установленному консенсусу. Образцом для такого диалога всегда было и будет всеобщее соборное решение. Согласие всех трех порядков христианской жизни пока не достигнуто, это задача христианства на настоящий момент. И эту задачу нельзя решить путем взаимных уступок, путем

простого исторического приспособления порядков христианской жизни друг к другу. Речь идет о естественной для христианства субординации этих порядков, предполагающих приоритет духовного порядка. Диалог мирского и церковного перестанет быть системой уступок, если будет ориентирован именно на духовный порядок. Субординация порядков христианской жизни исходно установлена. Ее не стоит оспаривать и в этом нельзя идти ни на какие уступки. Диалог материальных порядков имеет духовный порядок в качестве судьи и образца. Возможное решение о материальных порядках христианской жизни может быть выработано лишь в диалоге церковного и мирского. В этом будущее христианства и перспектива укрепления христианской веры. И Церковь, утверждая ценности христианства, утверждая идеи свободы и справедливости [10], оказывается центром этого диалога. Только в этом случае симфония различных порядков христианской жизни может быть достигнута, что одновременно послужит укреплению христианства в светской жизни.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Киприан Карфагенский* Творения. Части 1, 2. ДА. Киев. 1879-1880 ян. I-II.
2. *Евсевий Памфил*. Церковная история. ДА. СПб.: Амфора, 2005.
3. *Августин*. Два града. //Творения в 4-х томах. ДА. СПб.: Алетейя — Киев: Уцимм-пресс, 1998.
4. Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. М.: Даръ. 2011.
5. Преподобный *Иоанн Лествичник*. М.: Сибирская Благовонница. 2013.
6. *Василий Великий* Творения в 3 т. ДА. СПб.: Сойкин. 1911.
7. *Колосова И.В.* Из истории взаимоотношений Русской Православной и Римско-католической церковей//Вестник Дипломатической академии МИД России. Россия и мир, № 4, 2016, с.201-219.
8. *Нил Сорский* Наставление о душе и страстях. СПб: Тропа Троянова. 2007.
9. *Дмитриев В.Е.* Свобода как исток человеческого сообщества // Эстетика как образ жизни. М.:Канон+. 2013.
10. Основы социальной концепции РПЦ // Сборник документов и материалов Юбилейного Архиерейского Собора РПЦ. М., 13-16 августа 2000 – Нижний Новгород, 2001.
- 11.Актуальные проблемы социально-политического и этноконфессионального развития Запада и Востока. Родригес А.М., Киселев К.А., Закаурцева Т.А., Белоусова К.А.. М, "Издательство Прометей" 1997.

РЕЛИГИОЗНЫЙ ФАКТОР В РЕШЕНИИ СОЦИАЛЬНЫХ ПРОБЛЕМ (НА ПРИМЕРЕ АДДИКТИВНОГО ПОВЕДЕНИЯ)

С.А.Лохов

*кандидат философских наук, доцент
кафедры онтологии и теории познания
факультета гуманитарных и социальных
наук Российского университета дружбы
народов.*

В самом общем понимании религия – это связь человека с Богом. В любой религии обязательными являются два компонента. Первый – это концепция Бога и учение о посмертном существовании (догматика), второй – это обрядовая часть, культ как система действий, ритуалов, которые обеспечивают устойчивую связь человека с Богом. Религия формирует мировоззрение, в котором человек и его «хотения» [7, с. 62-68] не являются высшей и единственной ценностью, а власть не является универсальным регулятором отношений между человеком и человеком (во всем многообразии их проявлений – социальных, политических, экономических и др.). Религия, фокусируя внимание на трансцендентных вневременных принципах Бытия (теоцентризм) предлагает человеку *высшие идеалы*, стремление к которым формирует целостность мировосприятия, предопределяет все другие формы деятельности и отношений. Религия дает конкретный и исчерпывающий ответ на вопрос о *смысле и цели жизни человека*.

Очевидно, что межрелигиозный диалог в конструктивном русле не может касаться догматической или культовой составляющих религии. Здесь каждая религия достаточно закрыта и самодостаточна. Однако, церковь как социальный институт, была и остается мощным стабилизирующим социальным фактором, она разрабатывает доктрину социального служения. Именно здесь, на наш взгляд и межрелигиозный, и межконфессиональный диалог, и диалог церкви и государства не только возможен, но и необходим для всего общества в целом.

Реалии современной культуры, ее секуляризм, плюрализм и полифонизм, мифологичность и обилие квазиформ [9], ориентированность на ценности гуманизма (когда высшей ценностью является Человек) [10, с. 27-34] определяют культурные границы для религии с ее конфессиональным многообразием. Церковь в рамках современной культуры может представляться как одно из субкультурных образований, как «клуб по интересам», как форма проведения досуга. Но одновременно современная культура характеризуется все возрастающей тенденцией формирования зависимых форм поведения личности, негативно влияющих на структуру межличностных отношений. Аддиктология – наука, изучающая зависимые формы поведения, выделяет их более 200 видов. Алкоголизм и наркомания –

это самые известные и деструктивные из них. Проблема зависимых форм поведения, проблема аддикции, выходит из зоны частных интересов и межличностных отношений. Речь идет не только о здоровье нации, а скорее о ее выживании. Со всей очевидностью необходимо признать, что в этой сфере государственные формы воздействия не способны справиться с этой тенденцией. Опыт многих стран, в том числе и США, и СССР показал, что ни законодательные, ни репрессивные методы не дают должных результатов. Этому есть объяснение. Государственный аппарат вынужден считаться с экономическими, политическими и другими факторами. Кроме этого, государство (как и религия) являются заложниками абсолютизации принципов гуманизма (Конституция РФ, п. 2).

К.Г.Юнг полагал, что проблема аддикции имеет духовное основание [14, с.243]. В религиозном дискурсе она могла бы звучать так: «...массовое идолопоклонство людей, у которых отняли Бога, что доказывает <...>, что человек не может существовать без Бога» [1]. В контексте этих обстоятельств формируются предпосылки диалога государства и церкви, диалога между религиями и межконфессионального диалога.

Такой диалог может быть эффективен, если сузить его проблемное поле и не затрагивать разногласия догматического характера. Такой опыт уже есть. Он продемонстрирован в книге «Анонимные Алкоголики» [2]. В этой работе описывается только одна проблема, ставится только одна цель, предлагается только одно решение. Она посвящена тому, как люди, не претендуя на духовное совершенство, люди страдающие алкогольной зависимостью выражают готовность строить свою жизнь на духовных основаниях. И первый шаг, который они делают – они начинают разговаривать друг с другом, вступают в диалог. [2, с. 58].

Современная наркология признает, что один из самых эффективных способов профилактики и лечения аддикции – это организация групп самопомощи на основе Программы 12 Шагов Анонимных Алкоголиков [4, с. 2]. Программа «12 Шагов АА» достаточно известна и широко используется в области аддиктологии. Однако, как феномен духовной культуры – это явление достаточно новое, по крайней мере, для России. Основным источником Программы 12 Шагов АА является книга «Анонимные Алкоголики», которая была написана группой выздоровевших алкоголиков в 1939 году. Авторы Программы 12 Шагов Анонимных Алкоголиков не скрывают, что в процессе написания работы они обращались и к Нагорной проповеди Христа, и к посланиям Апостолов Павла и Якова [11, с. 54]. Кроме религиозных источников Программа 12 Шагов АА опирается на теоретические разработки К.Г. Юнга [14,], У. Джеймса [6] и медицинские знания о психосоматике химически зависимой личности [5]. [1, с. xxi – xxix]. «12 Шагов АА» – это синтез религиозных, научных и философских знаний, который содержит конкретные рекомендации, коренным образом изменяющие мировоззрение личности, направляя его на непрерывное духовное совершенствование. Практическая реализация Программы 12 Шагов АА формирует особое

мировоззрение. [7, сс. 109-110]. Истории жизни людей, описанные в книге «Анонимные Алкоголики» – это не просто свидетельства, иллюстрирующие успешность Программы, они - неотъемлемая ее часть, которая является условием для формирования необходимых мировоззренческих установок, для которых религиозный аспект является ключевым [2, сс. 1-15, 162-172, 185-541].

Алкоголизм – это неизлечимая болезнь, которая имеет две составляющие – одержимость ума и болезнь тела. Тело больного организовано так, что небольшая доза спиртного запускает в действие механизм, при котором остановить потребление волевыми усилиями уже не возможно [2, с. xxiv, с. 23]. Наркология утверждает, что в таком случае необходимо полное воздержание от употребления алкоголя. И, если тело больного лечится медицинскими способами, а современная медицина в своем распоряжении имеет мощные методики и препараты, то лечение одержимости ума медицине не под силу, и пациенты после некоторой ремиссии возвращаются к употреблению алкоголя.

Корень проблемы человека одержимого алкоголем, полагают АА, заключается в особом состоянии ума. Его одержимость блокирует все каналы коммуникации с внешним миром, и, в первую очередь, те, которые угрожают употреблению алкоголя. Решение об употреблении принимается рационально. Ум больного алкоголизмом устроен так, что он выбирает всегда в пользу употребления, всегда будет найдена для этого веская причина. Человек находится в состоянии самообмана, который и является проявлением одержимости ума [2, сс.23-24]. Так происходит до полного истощения: физического, интеллектуального, морального. Деграция охватывает все сферы жизни. Дилемма, в которой живет такой человек, заключается в том, что *он не может продолжать жить, употребляя спиртное, но и без спиртного он жить тоже не может*. Именно поэтому врачи признают неизлечимость алкоголизма. Проблема одержимости ума, как она описана в книге «Анонимные Алкоголики» наглядно показывает ограниченность картезианской модели субъективности*.

Потребление алкоголя, ведущее к слабоумию (безумию) и, в конечном счете, к смерти для алкоголика является единственным содержанием жизни, и оно *естественно*. Трезвость некомфортна и *противоестественна*. Однако, при всей безнадежности диагноза, решение проблемы есть [2, с. 24]. Но активное употребление алкоголя (аддикция) – это лишь видимая часть проблемы, *корень ее находится в эгоцентризме*. «Я» алкоголика наполнено страхами, обидами, раздражением и гневом, бесконечное переживание которых порождает иллюзорные представления о собственном «Я». Этот набор негативных переживаний - «*resentment*», что можно перевести как мстительное переживание обид**. Иными словами, до всякой способности воспринимать,

* Это, можно сказать, практическая демонстрация критики рациофундаментализма, аналитическая демонстрация которого дается А.Н. Павленко. Павленко А.Н. Рациофундаментализм//Вопросы философии, М.,2008, №1.

**Концепция резентмента занимает ключевое место в философских построениях Макса Шеллера. «Resentment» это сложный эмоционально-волевой комплекс переживаний, который включает в себя

чувствовать и действовать существует эмоциональный фон – «resentment», который во многом формирует восприятие, мышление и поступки. Этот эмоциональный фон является основой существования алкоголика, именно в нем всякий раз формируется мотивация потребления алкоголя, именно он загоняет алкоголика в жизненный тупик. Именно от него необходимо освободиться [2, с. 65]. Программа 12 Шагов АА отказывается от теоретизации проблемы природы резентмента, а обращается к практике непосредственного общения. На примере конкретных жизненных ситуаций, становится понятно, как дефекты характера изолируют человека от общества, как возникает, описанная выше, аддикция. То есть Анонимные алкоголики подводят читателя к пониманию того, что алкоголик сам, своими словами и делами создает свое «дно»***.

Макс Шелер предлагает понимать резентмент как своего рода универсальный объяснительный и разоблачительный принцип. Прежде всего, он разоблачает новоевропейский гуманизм, в основе которого лежит движение противоположное любви – импульс отрицания «резентмент» (resentment). М. Шелер выделяет три источника гуманизма: отчуждение от Бога, от родины и от собственного Я. Гуманизм как человеколюбие есть форма выражения вытесненного отрицания Бога с целью утверждения человека как природного существа и высшей ценности. Такое понимание человеколюбия есть форма отрицания ценностного содержания той общности, в которой человек формируется физически и духовно, т.е. семьи, страны. Это форма вытесненной ненависти к родине и утверждение идеи космополитизма [12, сс.127, 129-130].

Исследуя сущность резентмента, М. Шелер делает далеко идущий онтологический вывод, который играет ключевую роль в его философии: «Ранее, нежели *ens cogitans* или *ens volens* человек есть *ens amans*», – провозглашает Шелер [13, с. 352]. Мир человеку дан через любовь, причем «полнота, ступенчатость, дифференциация, сила любви устанавливают пределы полноты, функциональной спецификации, силы его возможного духа и возможной для него широты контакта с универсумом» [13, с. 352-353]. Таким образом, эмоциональный априоризм служит основанием единства «теоретического» и «практического» разума. Важным моментом концепции М. Шелера является то, что сам по себе резентмент лишен онтологического основания. Он есть, он существует только в качестве искажения, деформации Любви: «...одна закономерность пронизывает всякую ненависть. Она состоит в том, что основой каждого акта ненависти является акт любви, без которого первый терял бы смысл» [13, с. 366].

Как же преодолевается резентмент и достигается цель Программы? Анонимные алкоголики переносят решение этой проблемы в духовную

возобновляемое вновь и вновь мстительное переживаемые обиды и неприязни, злобу, зависть, злопамятность, ненависть. Резентмент является источником лжелюбви. Он направлен в первую очередь на Бога, затем на общество, и, наконец, на самого человека (самого себя).

***Алкогольное дно» удивительным образом во многих деталях совпадает с тем, что Ф.М. Достоевский описывает как «подполье» [6, с.43-61].

область, в «четвертое измерение бытия» [2, с. 24]. Практическое применение идей «Двенадцати Шагов АА», есть выход из радикального одиночества и жизни наполненной бесконечными страданиями через изменение алкогольного мышления. По сути, Анонимные алкоголики понимают алкоголизм как поврежденность ума. 12 Шагов – это набор инструментов, которые позволяют компенсировать ущербность ума алкоголика, и работать над его характером. «12 Шагов АА» – это праксиологическая программа. У нее нет целостной теории, но есть описание последовательности действий, которые ведут к желаемому результату, к снятию аддикции, к свободе. Ключевую роль в этом играет теологический фактор.

Суть «теологического аспекта» можно свести к набору ценностей, которые Программа 12 Шагов АА предлагает принять как абсолютные. Это *абсолютная любовь (ἀγάπη), абсолютное добро, абсолютная честность и чистота*. Но все они, в том числе и трезвость, рассматриваются как «инструменты» для достижения главной цели Программы 12 Шагов АА – *«изменить свою жизнь таким образом, чтобы максимально приносить пользу Богу и окружающим»* [2, с. 74-75].

Для реализации этой цели АА предлагает:

1. Отказаться от старых представлений (предубеждений), прежде всего от опоры на собственное Я, ибо весь опыт алкоголика говорит, что опора на больное «Я» ведет к гибели.
2. Сила, способная преодолеть одержимость ума, вернуть здравомыслие есть, и она находится вне алкоголика. Есть сила большая, чем «Я». Силы проявляется уже в осознании алкоголиком своего «дна», сама эта возможность есть проявление Силы.
3. «Духовное пробуждение» – это обретение Силы, более могущественной, чем «Я» алкоголика. Необходимо создать свое представление о Высшей силе («Бог, как я его понимаю»). Лично переживаемая связь с таким индивидуальным богом необходима. Необходимо обратиться к источнику этой Силы.
4. «Бог, как я его понимаю» не наказывает и не награждает, не возвышает и не унижает. Он дает силы принять положение вещей, избавляет от желания контролировать и соперничать. Он гармонизирует отношения с самим собой и с окружающими людьми. Идея власти и выстраивания отношений с позиций доминирования чужда Программе АА, и социальной структуре Содружества АА.
5. Качество и содержание отношения алкоголика с Высшей силой являются прямой проекцией на отношения с окружающими его людьми. Переход на новую трезвую «модель жизни», связан с приобретением жизненно важного опыта. Он начинается с общения с другим алкоголиком. Открытием Анонимных Алкоголиков является *принцип горизонтальной передачи послания*. То есть, утверждается, что диалог с позиции морального или духовного превосходства не эффективен. Послание АА передается привлекательностью образа жизни на новых основаниях. Для того, чтобы остаться трезвым – один

алкоголик разговаривает с другим алкоголиком. Этот процесс важен для обоих участников диалога. Не оказывая помощь другим алкоголикам, невозможно остаться трезвым. Именно *через идентификацию* с другим алкоголиком начинается выход из изоляции, возвращается и поддерживается доверие к миру, формируется вкус трезвой жизни, обиды и страхи «снимаются» заботой и любовью. Поддержание устойчивой трезвости зависит от того, насколько алкоголик прикладывает усилия для того, чтобы быть полезным другим людям.

6. Это предполагает осознанный контакт с Высшей силой путем молитвы и медитации.

7. Анонимность – это необходимое условие, которое, гарантирует конфиденциальность членов содружества АА, и, одновременно делает невозможным самоутверждение за счет членства в АА.

8. Основная цель, миссия бывшего алкоголика заключается в том, чтобы нести послание АА страдающим от алкоголизма людям, показывать, как, опираясь на духовные ценности, алкоголик может стать социально адекватным человеком.

Очевидно, что Программа 12 Шагов АА лишена догматической и ритуальной составляющей, это - не религия. Однако, теологический компонент, который Грегори Бейтсон предложил рассматривать в формате системных отношений «часть-целое» [3], позволяет избавить человека от «рабства аффектов» (Спиноза), и вносит свой вклад как в лечение заболеваний, так и в решение некоторых социальных проблем. Эффективность описанного выше метода наглядно демонстрирует, что концепция религиозного смысла жизни себя не исчерпала, что она является продуктивной, в частности, в сфере аддиктологии.

Проблема аддикции могла бы стать предметным полем для диалога между религиями. Духовные принципы Программы 12 Шагов АА могли бы стать методологической основой для него. Безусловно, существует немало препятствий для подобного диалога. Но начать можно с простого вопроса. Например, «в чем правы верующие люди?» [2, с. 85]. В этой связи К.Г.Юнг написал следующее: «Обычный человек, не защищенный свыше и живущий в изоляции от людей, не может сопротивляться силе зла...» [15, с. 244]. Есть еще один аспект, на который, вслед за У. Джеймсом, хотелось бы обратить внимание. У. Джеймс в книге «Многообразие религиозного опыта» приходит к выводу: «Религия делает для человека легким и радостным то, что при других обстоятельствах для него является игом суровой необходимости. Если религия – единственная сила, способная выполнить эту задачу, то ценность ее, как проявление человеческого духа, стоит вне всяких сомнений» [6, с. 49].

Диалог религий призван демонстрировать возможность бесконфликтного сосуществования теоцентрического мировоззрения в условиях доминирования гуманистической идеологии и плюрализма ценностей современной культуры.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Мень А., протоиерей Быть христианином, М., 1994.

2. Анонимные Алкоголики, AAWS, ink, New-York, 2001.
3. *Бейтсон Г.* Кибернетика «Я»: теория алкоголизма/
<http://metapractice.livejournal.com/312053.html>
4. *Брюн Е.А.* Анонимные Алкоголики. Опыт сотрудничества. Независимость личности 2012 т, 4 №1 (8), с. 2.
5. *Брюн Е.А., Цветков А.В.* Практическая психология зависимости. М., 2014.
6. *Джеймс У.* Многообразие религиозного опыта. М., 1993.
7. *Достоевский Ф.* Записки из подполья, Ч. I, Подполье, Гл. VII. Спб., 2008.
8. *Лохов С.А.* Христианская этика любви (Взгляд сквозь призму философской антропологии). Вестник Российского университета дружбы народов. Серия Философия №3, М., 2013, с. 103-111.
9. Наука и квазинаука. М., 2008.
10. *Павленко А.Н.* Лекции о Достоевском. Спб., 2016.
11. *Сериков Д.,* дьякон. Программа «12 Шагов» в реабилитационных программах. Православной Церкви. Вопросы наркологии 2013, №4, с. 60-63.
12. *Шелер М.* Ресентимент в структуре морали. Спб., 1999.
13. *Шелер М.* Ordo amoris // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994.
14. *Юнг К.Г.* Архетип и символ. Спб., 1991.
15. Язык сердца. М., Единство, 2016.

ФАНАТИЗМ КАК УГРОЗА МИРУ И ПРЕПЯТСТВИЕ К ДИАЛОГУ

Иер. Филипп (Парфенов)

клирик Русской Православной Церкви

Что мешает любому диалогу, от межрелигиозного, межконфессионального до простого межличностного, когда дело касается вопросов веры? Прежде всего фанатизм. О нем, пожалуй, лучше всего написал философ Н.А. Бердяев еще восемьдесят лет назад в статье «О фанатизме, ортодоксии и истине», описывая это явление не только в плане религиозном, но и в общественно-политическом. Его соображения остаются удивительно современными в наши дни, когда, казалось бы, эпоха, в которую жил мыслитель, ушла безвозвратно:

«Наша эпоха не знает критики и идейного спора и не знает борьбы идей. Она знает лишь обличения, отлучения, и кары. Инакомыслящий рассматривается как преступник. С преступником не спорят. В сущности, нет больше идейных врагов, есть лишь враги военные, принадлежащие к враждебным державам. Спор есть терпимость, самый свирепый спорщик - терпимый человек, он допускает сосуществование иных идей, чем его идеи, он думает, что от столкновения идей может лучше раскрыться истина. Но сейчас в мире никакой идейной борьбы не происходит, происходит борьба интересов и кулаков. Коммунисты, фашисты, фанатики "ортодоксального" Православия, Католичества или Протестантизма ни с какими идеями не спорят, они отбрасывают противника в противоположный лагерь, на который наставляются пулеметы».

Но на чем фанатизм основывается и откуда он берётся? Об этом Н.А. Бердяев также упомянул в этой же своей работе, указывая, что непосредственно перед Богом человек не может быть фанатиком, он им становится исключительно перед другими людьми. При этом он движим крайним самомнением, самоутверждением и не замечает той гордыни, которой фактически он одержим. Развивая эту мысль, можно утверждать, что каждый из нас перед Богом (в том числе наедине с самим собой) и перед людьми - различен, это как бы два разных человека, только не у всех это одинаково проявляется. Если человек причастен к Богу по сути, если старается исполнить Его заповеди, то фанатиком он быть не может, поскольку Бог, согласно христианскому учению, есть любовь, которая «долготерпит, милосердствует, не завидует, не превозносится, не гордится, не бесчинствует, не ищет своего, не раздражается, не мыслит зла» и т.д. (1-е послание к Коринфянам, гл. 13). Дух Божий веет, где хочет, поэтому такие люди встречаются в любом народе и любой мировой религии. Христиане - благодаря Христу, нехристиане - фактически благодаря Ему же, отвечающему на воздыхания и старания всех в свою собственную ограниченную меру. Каждая религия по-своему истинна в том плане, если она помогает человеку приподняться над самим собой и сделать некоторый духовный прорыв. Один

из древнейших христианских мучеников и философов середины II в. по Р.Х., святой Иустин, писал, например, что «Христос есть перворожденный Бога, Он есть Слово, коему причастен весь род человеческий. Те, которые жили согласно со Словом, суть христиане, хотя бы считались за безбожников: таковы между эллинами Сократ и Гераклит и им подобные, а из варваров – Авраам, Анания, Азария и Мисаил, и Илия и многие другие. Таким образом, те прежде бывшие, которые жили противно Слову, были бесчестными, враждебными Христу и убийцами людей, живших согласно с Словом, а те, которые жили и ныне живут согласно с ним, суть христиане» (Апология 1-я, 46). Похожей точки зрения придерживался и Климент Александрийский, христианский философ и апологет III в., считавший, что философия для эллинов являлась таким же наставником, ведущим их ко Христу, каким был Закон (Тора) для иудеев (Строматы, кн. 1, гл 5). Другое дело, что Христос – *конец всякой религии*, как любил подчеркивать отец Александр Шмеман (1921-1983), и христианство в некоторые моменты это могло показывать на уровне отдельных выдающихся личностей. *"...Наступает время, когда и не на горе сей, и не в Иерусалиме будете поклоняться Отцу... Но настанет время и настало уже, когда истинные поклонники будут поклоняться Отцу в духе и истине, ибо таких поклонников Отец ищет Себе"* – говорил Иисус простой самарянской женщине, которая, с точки зрения иудеев того времени, принадлежала к еретической вере и с которой нельзя было общаться ни при каких условиях (от Иоанна. 4: 21-23). Древние римляне не случайно обвиняли ранних христиан в «безбожии», а Тертуллиан в «Апологетике» в то же самое время писал, что новопришедшие христиане уже успели наполнить собой всё – города, острова, крепости, муниципии, лагеря, курии, дворец, форум, и только одни храмы оставили язычникам. Но из христианства довольно быстро сами люди сумели сделать лишь одну из религий, точнее, даже несколько разных религий, если не употреблять слова «конфессия», «деноминация» и прочие. Приспособив высочайшее и сверхприродное Откровение, в чем-то его переработав для интеллектуалов той эпохи на языке передовой философии того времени, а в чем-то упростив и низведя до массового уровня. Но с увеличением масштабов и массовости в христианстве резко возросла вероятность разделений, как по важным поводам, так и по второстепенным. Если даже в первых малых общинах по типу Коринфской люди спорили между собой, кто чей (1 Кор., гл. 1), то, что же удивляться тому, когда вся империя стала христианской как минимум в социологическом смысле?

Одна из причин разделений – фанатизм, скрывающийся под благовидным предлогом стояния за правду, за истину. Современные фанатики любят приводить в пример святых отцов прошлого, но примеры эти вряд ли удачны. Во-первых, еретики далекого прошлого сами могли отличаться фанатизмом и увлекать множество народа за собой, так что противостояние им в те времена было вполне оправданным, тем более, что при покровительстве им государственной власти они сами были не прочь расправиться с оппонентами, используя административный ресурс. Во-вторых, на эллинистической почве

легко можно было забыть, что Иисус меньше всего говорил об отвлеченных доктринальных вопросах, но главным образом показывал, как стоит действовать и жить в нашем мире. Он приводил в пример самарян (злейших еретиков Своего времени), давая понять, что и тот, кто воспринимается нами как враг, может стать нашим ближним по существу! И призывал слушателей идти и поступать так же (см. от Луки 10: 25-37). В-третьих, сами отцы прошлого действовали в меру своих возможностей в конкретных исторических условиях, и даже они не были застрахованы от ошибок.

Корень фанатизма - это гордыня, с одной стороны, соседствующая с невежеством и связанной с ним упрощенной картиной мира, где люди делятся на своих и чужих. А с другой стороны, она подпитывается чувством причастности к самому лучшему и истинному течению или сообществу, и ощущением преемственности учений великих авторитетов прошлого. Подчас человек, не размышляя, соглашается и принимает всё, сказанное недобросовестными проповедниками на веру, чувствует потребность охранять, оборонять сокровище веры от всяких посягательств со стороны, от всяких других точек зрения, и тут на личную гордыню накладывается еще и гордыня корпоративная. Но при этом фанатик не задумывается о том, что предложенная ему версия чистоты веры - это всего лишь одно из возможных восприятий веры, это частное и ограниченное понимание и Писания, и церковной истории, и отцов прошлого. В Церкви заключается полнота истины, но фанатик считает себя избранником этой истины, именно себе он приписывает дар ее окончательного различения от ереси. Как подчеркивает Н.Бердяев в той же своей статье, это есть ни что иное, как «гордость и самомнение». Фанатик знает лишь осколки истины «вследствие своей ограниченности, сердечной окаменелости, своей нечуткости, своей приверженности форме и закону, отсутствию даровитости и благостности».

Подобный психологический тип верующего существует во всех религиях. Он возможен и как религиозное течение, ревнители которого всегда пытаются завладеть умами и сердцами как можно большего числа людей. Но нет идеальных людей, как и нет идеальных сообществ.

С точки христианской веры - все грешники, причем независимо от вероисповедания, поэтому возможны разного рода конфликты, в том числе и религиозные. Они всегда были и, видимо, никогда окончательно не исчезнут до конца земной истории. Основная задача людей - научиться нейтрализовывать их и минимизировать их последствия. А людям колеблющимся, ищущим истину, которые могут попасть под влияние фанатично настроенных проповедников, необходимо просвещение, образование и приобщение к культурным традициям стран и народов, где они живут. И, естественно, важны диалоги на разных уровнях как главнейшее средство общения, как средство достижения близости и лучшего взаимопонимания с представителями иной веры или иного церковного течения, о которых они плохо осведомлены. Многообразные контакты с людьми других конфессий и других религий – вовсе не измена своей

собственной вере, а скорее наоборот, лучшая возможность понять и других, отличающихся от нас, и самих себя.

СУПЕРЭКУМЕНИЗМ И ПРЕДЕЛЫ ДИАЛОГА

Л.И.Живора

*кандидат исторических наук, доцент,
ведущий научный сотрудник Центра
евразийских исследований Института
актуальных международных проблем
Дипломатической академии МИД России*

Идея диалога религий возникла не сегодня. Знаменитый индийский мыслитель Свами Вивекананда, принимая участие в заседании Первого Всемирного парламента религий в Чикаго, организованного по инициативе протестантской лиги либеральных священников при поддержке американских унитариев в 1893 г., констатировал, что никогда *«христианин не станет буддистом, и буддист не станет христианином. Но каждый должен проникнуться духом других религий, сохраняя свою собственную индивидуальность и возрастая в своей собственной религии»* [1] Выступление Вивекананды и предложенная им платформа получили горячее одобрение участников собрания.

Как известно, на том же Всемирном Парламенте религий его председатель, пастор пресвитерианской церкви, Джон Генри Барроуз отметил, что *«подобно белому свету Небес, религия распалась на множество разноцветных фрагментов, преломившись в призмах человеческого восприятия. Одна из задач Парламента религий - вернуть это многоцветное сияние к белому свету небесной истины»* [2]. Многими участниками конгресса, особенно представителями теософского общества*, эти слова были восприняты как призыв к объединению религиозных традиций. В рамках Всемирного конгресса заседаниям теософов было отведено три дня, во время которых участники полемизировали по вопросам кармы и реинкарнации, связав их с социальными проблемами.

В заключительной речи при закрытии Всемирного парламента религий Барроуз заявил, что христианство по-прежнему остается великим двигателем человечества, и что нет учителя, равного Христу, и нет Спасителя, кроме Христа. Он посоветовал представителям восточных религий не истолковывать ту учтивость, с которой их принимали в Америке, как готовность американского народа «заменить восточной верой собственную». Тем не менее, как известно именно Парламент религий 1893 г. послужил толчком к распространению восточных религий в США и на Западе в целом.

Деятельность Парламента религий стала иллюстрацией того, что идея и смысл диалога религий не всегда и не всеми понимаются однозначно. С одной стороны, Парламент религий был первой в истории организованной

* Общество было основано в 1875 г. Е.П.Блаватской на базе разработанного ею синкретического религиозно-мистического учения о единении человеческой души с божеством.

международной площадкой диалога религий и культур. С другой стороны, в рамках того же конгресса религий была предпринята первая попытка подмены диалога унификацией религий, что в корне искажает его смысл и цель.

Стремление расширить рамки и возможности диалогического общения продолжились и в XX в. Например, в 1921 г. немецкий евангелический теолог, феноменолог Отто Рудольф создал организацию «Союз религиозного человечества». В 1928 г. возник Международный Миссионерский Совет христиан и индуистов, созданный на основе ставших к тому времени популярными на Западе идей Вивекананды о единстве истины и различных путях к ее достижению.

В 1960 г. по инициативе Джудит Холлистер была основана международная организация «Храм понимания» (Нью-Йорк), которая выступила в качестве одного из учредителей «Глобального форума духовных и парламентских лидеров в целях выживания человечества». Форум получил поддержку многих известных лиц – среди них: Далай-лама XIV, папа Иоанн XXIII, американский католический священник Томас Мертон, Джавахарлал Неру, Элеонора Рузвельт и Альберт Швейцер [3]. Организация провела ряд саммитов, посвященных теме сохранения религиозно-культурного разнообразия, в т.ч. и на площадках ООН. Идеи Джудит Холлистер нашли свое воплощение в строительстве символического храма для представителей всех религий в различных частях света. [4].

В рамках упомянутых проектов нелегко провести четкую грань между подлинным диалогом религий, направленным на углубление взаимопонимания между их представителями, и движением суперэкуменизма**, стремящегося к унификации всех религий во имя так называемого «диалога религий».

В 1993 году в Чикаго состоялся Второй Парламент религий мира, созданный в честь столетнего юбилея первого конгресса. Примечательно, что Парламент принял Декларацию о глобальной этике, в которой уже не употребляется слово «Бог». Вместо него используется нейтральный термин «Абсолютная Реальность», с тем, чтобы не оттолкнуть представителей тех религий, в которых отсутствует понятие личного Бога.

Теоретики суперэкуменизма настаивают на том, что «диалог религий» очень важен для создания гипотетической «религии будущего», в которой будет обнаружено нечто вроде «нового откровения». Вполне можно согласиться с утверждением, что все мировые религии учат нас состраданию, пониманию и любви, однако нельзя не видеть того, что в них имеются принципиальные расхождения по основным доктринальным вопросам. Трудно представить единую религию даже для сторонников монотеизма, если для христиан Христос Бог, для иудеев - лжепророк, для мусульман - один из предтеч пророка Мухаммеда. Наибольшие проблемы в достижении религиозного «единства» создает тот факт, что каждая религия настаивает на

** Понятие суперэкуменизма берет свое начало от экуменического движения в рамках христианской церкви, основывающегося на идеологии всехристианского единства.

«исключительности» своего основателя и своих священных текстов, что естественно ограничивает прерогативы всех «других». В связи с этим можно вспомнить тезис того же Вивекананды о том, что все религии являются путями к Абсолюту, но адвайта-веданта есть собственно путь к Нему[6].

Сторонники суперэкуменизма настаивают на том, что Бог един, только пути к Нему разные. Бог един, это так, но представление о Боге, Образ Бога у каждой религии свой. Например, христианское понимание Бога исходит из учения Иисуса Христа, из того, что Он сказал: *«Я есмь путь и истина и жизнь, никто не приходит к Отцу, как только через Меня»* (Ин.14:6). Библия однозначно настаивает на том, что Спасение возможно лишь во Христе, и *«...Нет другого имени под небом, данного человеку, которым надлежало бы нам спастись»* (Деян. 4:12). Основатель христианства называл себя Богом. (Ин. 8:58). И Его слова не были пустыми, - Он доказал это Своим историческим воскресением из мертвых (1Кор. 15:3-4).

Сторонники суперэкуменизма пытаются обойти те трудности, которые связаны с принципиальными доктринальными разногласиями, постепенно и методично стирая различия между религиями. Однако христианину нельзя одновременно верить в то, что Христос, будучи Богом, воскрес, и в то, что Он был всего лишь учителем мудрости и по смерти воплотился в новое тело[6].

Американский исследователь Кеннет Семплс считает, что попытки объединения всех религий в одну связаны с тем, что американскую идею демократии стали применять и к определению высшей Истины. В итоге восторжествовало убеждение в том, что все религии одинаково приемлемы и каждая из них в равной степени ведет к Богу. *«А это фатальное заблуждение»*, - считает автор, - следует признать, что христианство занимает среди мировых религий уникальное место в силу ряда существенных причин. Одна из них – историческая миссия христианства[5]. Выдающийся православный богослов XX столетия В. Н. Лосский, объясняя своим современникам догматы христианства, писал: *«Церковь борется против гностиков для того, чтобы защитить саму идею обожения как вселенского завершения: «Бог стал человеком для того, чтобы человек мог стать богом»»* [7, с.11].

Сторонники подобного рода «диалога религий» пытаются исключить очень важные для христиан понятия, единодушно настаивая на том, что вера во Христа как в Бога является основным препятствием для «взаимообогащения религий». В их представлении Иисус Христос не является Богом, а превращается в обычного духовного учителя. Для христиан же участие в «суперэкуменическом взаимообогащении» означает отказ от веры во Христа как Бога, что по сути означает отказ от своей веры в целом.

Каждая из мировых религий обладает уникальными чертами. Попытки изъять из религий уникальные элементы приводят к их обезличиванию и растворению в некоем общем культе, представляющим собой порождение эпохи глобализации.

Российский исследователь суперэкуменизма В.Алексеев справедливо замечает, что духовная ситуация в мире сегодня проявляет все большее

сходство с восточным мистицизмом и особенно с индуизмом. Как правило, на фоне заверений в равной истинности всех точек зрения предпочтение отдается индуистским догматам: христианское учение о Последнем Суде уступает место идее реинкарнации, первородный грех - божественности человека, благодать - самореализации [2]. В свое время известный русский религиозный философ Сергей Булгаков справедливо отмечал, что теософия под маской религиозного эсперанто занимается пропагандой индуизма [8, с.54]. Действительно, утверждая равенство религий, поклонники восточного мистицизма находят высшее воплощение истины именно в нем.

Таким образом, феномен суперэкуменизма способен ловко скрываться под маской «диалога религий», однако он демонстрирует тот самый предел, за которым прекращаются какие-либо возможности для подлинного диалога и межрелигиозного взаимодействия.

В завершении своего доклада хотела бы сказать несколько слов о христианском экуменическом движении и участии в нем Русской Православной Церкви (РПЦ). Если для РПЦ участие в объединительных проектах в духе суперэкуменизма не допустимо и абсурдно, то в отношении христианского экуменического движения Православная церковь занимает взвешенную позицию [12, 13]. РПЦ рассматривает экуменический диалог скорее как возможность свидетельства Православной веры. Непосредственное взаимодействие РПЦ с экуменическим движением началось по мере возобновления международных контактов Московской Патриархии после окончания Великой Отечественной войны. В то время в экуменическом движении было два направления для возможного сотрудничества: поиски воссоединения Церквей и возможность сотрудничества в делах милосердия.

Много труда и энергии в деле восстановления вероисповедного единства ныне разделенного христианства положил один из известных иерархов Русской Православной Церкви митрополит Никодим. Он считал, что в наш экуменический век необходим всесторонний широкий подход к проблемам единства христиан, но только на основе неизменного базиса: неразделенной, единой Вселенской Христовой Церкви. Митрополит Никодим подчеркивал, что *«Христово учение обращено прежде всего к внутренней, духовной жизни человека, но оно реально осуществляется и внешним образом, охватывая всю область земных отношений и условий земного существования людей, обращаясь с призывом к представителям христианских Церквей активно служить делу мира на земле»* [9, с.115].

В декабре 1961 г. РПЦ была принята в члены Всемирного Совета Церквей, и ее деятельность в рамках этого Совета исходила из той позиции, что единственно возможным путем к воссоединению христиан различных исповеданий является путь возвращения к догматическому учению древней неразделенной Церкви эпохи Вселенских Соборов. Все, что несогласно с ее учением или в существенном и главном противоречит ее нормам, не может быть приемлемым для сознания верных чад Церкви [9, с.116]. Такая принципиальная и последовательная позиция РПЦ в вопросах достижения

межхристианского единства сочеталась с терпимостью, доброжелательностью к инославным, открытостью к диалогу с ними на всех уровнях и с искренним стремлением к этому единству.

Ключевой целью диалогов Русской Православной Церкви с инославными в начале XX века было восстановление полного церковного общения, достижение которого мыслилось возможным только на основании полного единства в вере. В экуменическом движении середины столетия достижение единства в вере являлось лишь одной из целей движения, притом не всегда доминирующей[11]. На современном этапе развития экуменизма есть много трудностей и много явлений, вызывающих обеспокоенность у РПЦ.

В частности, как отмечает митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий: *«В настоящее время мы наблюдаем в некоторых церквях такие явления, которые ничего общего уже не имеют даже с христианством. Для примера назовем венчание однополых браков. Мы сразу можем найти в Священном писании места, где упоминается, что такие люди Царства небесного не наследуют. Значит, ничего общего с церковью нет. Вот это немножко отталкивает от Всемирного Совета Церквей. Но то, что он делает для сотрудничества между христианами в социальной, просветительской работе, в международной деятельности, нужно приветствовать»* [10]. Сейчас необходимо, чтобы мы объединяли все силы, в том числе религиозные, для служения страждущему человеку, подчеркнул митрополит.

«История христианских разделений и их преодоления сложна и глубоко трагична, - писал ранее упомянутый Митрополит Никодим.- Чтобы внести разделение, не требовалось больших усилий, но чтобы преодолеть разделения, нужны поистине героические усилия и, кроме того, особая Божественная помощь»[9, с. 107]. Подтверждением этой мысли может служить и недавняя история Всеправославного собора, который собирался в июне этого года на Крите для обсуждения проблем, требующих всеобщего соборного разрешения. Однако он не состоялся как Всеправославный, поскольку не все Православные Церкви на нем присутствовали.

Комментируя это событие на пресс-конференции, проходившей в МИА «Россия сегодня» 17 июня 2016 г., глава Синодального отдела по взаимодействию с обществом и СМИ Владимир Легойда отметил, что причины этого факта лежат в плоскости тех разногласий, которые не были преодолены к моменту начала Собора[14]. Встречи такого уровня не проходили много столетий, и сейчас происходит поиск того, как должна проявляться соборность в современных условиях. По его словам, сам факт того, что такой Собор мог состояться (и возможно, состоится еще при нашей жизни), показывает, что место религии в жизни общества не падает, а возрастает. Ни одна из Православных Поместных Церквей не заявила о том, что Собор не нужен. «Надежду на то, что Собор состоится, мы не теряем, – отметил заместитель председателя Отдела внешних церковных связей прот. Николай Балашов. – Она содержится в послании, которое Патриарх Кирилл направил участникам

Собора, где он в частности цитирует апостола Павла: «*Надлежит быть и разномыслиям между вами, дабы открылись между вами искусные*» (1 Кор. 11:19)».

При наличии доброй воли Всеправославный собор может внести весомый вклад в преодоление разногласий на пути к внутриконфессиональному взаимопониманию [14].

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Выступление Свами Вивекананды на Всемирном конгрессе религий, Чикаго, 1893 г. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://mirkultura.ru/vsemirnyiy-parlament-religiy-svami-vivekananda/>
2. Всемирный парламент религий. Православная энциклопедия. Электронный ресурс. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/155516.html>.
3. Шохин В. Диалог религий: идеология и практика. //Альфа и Омега, 1997, № 12-13. Электронный ресурс: Интернет-портал Православие и мир. Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/dialog-religiy-ideologiya-i-praktika/>
4. Осипов А.И. Один ли Бог? Электронный ресурс: Интернет-портал Православие.ru. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/95022.html>
5. Семплс Кеннет. Проблема религиозного плюрализма. Электронный ресурс: Интернет-портал Центра апологетических исследований. Режим доступа: <http://www.apolresearch.org/win/index.php3?razd=1&id1=13&id2=23>
6. Алексеев А. Колесо и крест. Электронный ресурс: Интернет-портал Центра апологетических исследований. Режим доступа: <http://www.apolresearch.org/win/index.php3?razd=1&id1=13&id2=23>
7. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. / Догматическое богословие. М., 1991.
8. Булгаков С. Н. Свет невечерний. М., 1984.
9. Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Человек Церкви./ Московская епархия, 1999.
10. Митрополит Крутицкий и Коломенский Ювеналий. Православная оценка экуменического движения. Электронный ресурс: Интернет-портал «Незнакомое православие» Миссионерского отдела Московской епархии. Режим доступа: <http://www.missionary.su/mistakes/3.htm>
11. Прот. Максим Козлов. Русская Православная Церковь и экуменическое движение. Электронный ресурс: Интернет-портал Православие.ru. Режим доступа: <http://www.pravoslavie.ru/475.html>
12. Колосова И.В. Из истории взаимоотношений Русской Православной и Римско-католической Церквей. Вестник Дипломатической академии «Россия и мир», № 4, 2016, с.201-219.
13. Колосова И.В. Новые религиозные движения в России и СНГ. Обозреватель – Observer, № 11, 2016. С.19-35.
14. Почему Собор на Крите не стал всеправославным? Электронный ресурс: Интернет-портал Православие и мир. Режим доступа: <http://www.pravmir.ru/pochemu-sobor-na-krite-ne-stal-vsepravoslavnyim/>.

ВЕРА - ЭТО ЧЕЛОВЕКОЛЮБИЕ (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

А.Д. Шутов

*доктор исторических наук, профессор,
заслуженный деятель науки Российской
Федерации*

Состоявшийся круглый стол по межрелигиозному диалогу, собравший представителей почти всех основных конфессий, отличался творческой конструктивностью и выявил общность позиций участников по целому ряду актуальных вопросов, а также засвидетельствовал неотложность межрелигиозных усилий в отстаивании мира, недопущении новой войны, подтвердил важность взаимодействия в борьбе против терроризма, морального релятивизма и безнравственности. Ведущие диалог эксперты отмечали огромную роль религий в жизни человеческого общества, их неиссякаемость и неразрывную связь с историей, нашим будущим. Так, буддийский философ Тензин Приядарши отмечал несостоятельность тезиса о «конце религий», об их смерти. Подобные мысли он назвал иллюзиями и подчеркнул, что «религии живы и будут жить вечно» пока живут люди. И с этим утверждением трудно не согласиться, поскольку вера в высшую божественную силу всегда живет в душах людей.

В выступлениях всех участников затрагивались актуальные проблемы, касающиеся различных аспектов жизни общества. Например, в дискуссии круглого стола иер. Димитрий (Сафонов) высказывал озабоченность сокращением населения в России и возникшей в связи с этим угрозой заселения страны мигрантами. Поэтому, подчеркнул он, для России имеет огромное значение защита нерожденных детей, ведь в стране недостает, как минимум 200 млн. человек, чтобы обеспечить ее суверенное существование. Заботиться об этом должна не только Русская Православная Церковь, но и другие российские конфессии.

Религия влияет на формирование мировоззрения человека, кодекса чести, нравственности. А нравственность – это важнейший критерий человечности. Нравственность многоаспектна, и одна из ее составных частей – честь. Человек смертен, честь человека бессмертна, и она неотделима от души. Душа бессмертна, бессмертна и честь.

Думается надо объединить потенциал мировых религий в борьбе за безопасную, счастливую жизнь, за процветание нравственности на Земле и социальной гармонии. С мыслями о Спасении людей Иисус Христос взошел на Голгофу, и с тех пор высшим нравственным идеалом стали слова Спасителя о том, что «нет больше той любви, как если кто положит душу свою за други своя».

Эксперты в своих выступлениях отмечали необходимость укреплять истинную веру, содержать в принципиальной чистоте базовые элементы

религии, формирующие духовно-нравственные ценности народа, его характер и культуру. Причем в каждой религиозной целостности не может быть ничего устаревшего, «лишнего» ни в содержательной, сущностной компоненте, ни в обрядовой традиции.

В условиях нависшей над миром угрозы новой войны человечество прозревает, осознает необходимость объединения всех антивоенных сил. Духовное прозрение порождает позитивные перемены в сознании и поведении различных социальных институтов. Об этом говорит и Ватикан во главе с Папой Франциском, разделяющим интересы народов. В своих проповедях, вызывающих злобу реакционеров, он осуждает капитализм как порочную систему, лишающую народы достойного существования, пытается препятствовать сползанию мира к новой войне.

Теме защиты христиан Сирии (2,5 млн. человек), оздоровлению международной обстановки была посвящена 12 февраля 2016 года встреча в Гаванском аэропорту Святейшего Патриарха Московского и Всея Руси Кирилла и Папы Римского Франциска. Устные заявления, совместная Архипастырская декларация были пронизаны взаимопониманием, желанием развивать сотрудничество. Особое негодование встреча вызвала у Главы Украинской Греко-Католической Церкви Блаженнейшего Святослава (Шевчука), заявившего, что Ватикан предал его, обвинил папу Франциска в поддержке «агрессии России против Украины». А что будет с «шевчуками», если осуществится намерение понтифика посетить Донбасс?

Круглый стол подтвердил важность межрелигиозного диалога по актуальным вопросам современности и поиску путей их решения совместными усилиями. Конструктивных мыслей было высказано немало и главное, что хотелось бы выделить в выступлениях участников форума – это согласный вывод: религии должны быть более активными в борьбе против террора, за устранение угрозы войны, в защите интересов народов. Церковь не должна оставаться сторонним наблюдателем антисоциальных действий. Миссия Христианской Церкви – следовать заветам Иисуса Христа, быть защитницей и заступницей всех обиженных и угнетенных, всех страждущих и нуждающихся в защите.

Всегда важно помнить о том, что вера – это человелюбие!

Круглый стол, посвященный межрелигиозному диалогу, не должен стать разовым событием, чрезвычайно важно сделать его регулярным ежегодным форумом.

Научное издание

УДК: 2-1, 2-67, 322

ББК: 86.2

Редакционная коллегия: заслуженный деятель науки РФ, д.и.н., проф. *Бажанов Е.П.*; д.и.н., проф. *Закаукрцева Т.А.*; д.п.н., проф. *Иванов О.П.*; д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., проф. *Ишин А.В.*; д.п.н. *Сидорова Н.П.*; заслуженный деятель науки РФ, д.и.н., проф., *Шутов А.Д.*; к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.и.н., доц. *Гребенюк А.В.*, к.ф.н., доц. *Дмитриев В.Е.*, к.ф.н., проф. *Дмитриева И.А.*, к.п.н. *Ногмова А.Ш.*, к.э.н. *Шангараев Р.Н.*

Отв. редактор: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*

Рецензенты: *Гиренок Ф.И.*, д.ф.н. профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова; *Штоль В.В.*, д.п.н. профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС (МИГСУ), Член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.

Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2017 / отв. ред. Колосова И.В. – М.: ДА МИД России, 2017. –250 с.

Корректор: И.В. Колосова.

Верстка и оформление: Р.Н. Шангараев.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации». Адрес: 119021, г. Москва, Остоженка 53/2 строение 1.

Сборник опубликован при поддержке Межкультурного консультативного центра «ТРАДИЦИИ ЗЕМЛИ».

Подписано к печати 15.12.2016.

Печ. л.16. Тираж 500 экз.