



Fagan G. Believing in Russia — Religious Policy after Communism. London & New York: Routledge, 2013. — 304 p.

Работы о России, написанные иностранцами, часто имеют характерный недостаток — при всем владении материалом авторов подводит непонимание общего контекста, что порой приводит их к достаточно сомнительным заключениям. К счастью, этого нельзя сказать о работе Джеральдин Фейган «Вера в России — религиозная политика после коммунизма». Исследование Фейган посвящено анализу религиозных свобод в России, начиная с конца 90-х годов XX века и заканчивая десятками годами века XXI. Фактически, как указывает сам автор, перед нами «первая систематическая история религиозной политики в России со времен распада СССР» (Р. xiii).

Данная работа стала итогом многолетней работы автора в качестве московского корреспондента норвежской организации *Forum 18 News Service*, занимающейся с 2003 года мониторингом нарушений ре-

лигиозных свобод в разных странах мира. В основе деятельности организации лежат принципы 18 статьи Всеобщей декларации прав человека, согласно которой «каждый человек имеет право на свободу мысли, совести и религии; это право включает свободу менять свою религию или убеждения и свободу исповедовать свою религию или убеждения как единолично, так и сообща с другими, публичным или частным порядком в учении, богослужении и выполнении религиозных и ритуальных обрядов»¹. Последовательная приверженность этим принципам прослеживается как в самом повествовании, так и в общей концепции автора.

Главная постсоветская дилемма, которая так и не была,

1. Всеобщая декларация прав человека. Ст. 18 // Официальный сайт ООН. http://www.un.org/ru/documents/decl_conv/declarations/declhr.shtml [доступ от 08.04.2013].

по мнению Фейган, разрешена российской властью, формулируется автором следующим образом: Россия — это «православная страна с религиозными меньшинствами» или же «поликонфессиональное государство, в котором все религиозные объединения равны перед законом»? Собственно, рассмотрению различных аспектов данной дилеммы и посвящена работа; при этом сама Фейган не скрывает, что ее симпатии однозначно на стороне второго варианта. Каждая глава раскрывает конкретный сюжет, связанный с историей религиозной политики в постсоветской России. Первая глава посвящена «традиции религиозной свободы в России». Здесь автор пытается показать, что идея религиозной свободы не является исключительно западным заимствованием: она неразрывно связана с историей самой России. В частности, автор обращает внимание на старообрядцев и молокан как на «две сугубо российские веры, как минимум безразличные к Западу, исторически выступавшие в поддержку религиозной свободы» (р. 7). Также Фейган упоминает буддистов Бурятии, Калмыкии и Тувы как еще одних носителей идей религиозной свободы. Вторая глава посвящена анализу «сети постсоветских

взаимоотношений между государством, населением и Русской православной церковью». Автор исследует многомерные связи Церкви и государства в постсоветский период — степень религиозности российского населения, идею симфонии Церкви и государства, воцерковленность элит (в частности, президента В. Путина, а затем и Д. Медведева). Фейган показывает, что Церковь, с одной стороны, пытается укреплять свои позиции, опираясь на представление о своей особой роли в истории и культуре страны, а государство, с другой стороны, проводит свою линию, связанную как с вовлечением Церкви в орбиту власти, так и с ее удержанием на некотором расстоянии.

Следующие две главы посвящены истории религиозного законодательства — от закона «О свободе совести и религиозных организациях» 1990 года до закона 1997 года «О свободе совести и о религиозных объединениях». Автор скрупулезно восстанавливает хронологию дискуссий, сопровождавших принятие этих документов; она анализирует обстоятельства, заставившие государство принять закон 1997 года, заметно осложнивший жизнь многим религиозным организациям и нюансировавший те религиозные свободы, которые были гаран-

тированы стране при М. Горбачеве. В частности, одним из этих обстоятельств называется позиция Русской православной церкви, призывавшая власти как устами патриарха, так и устами своих лоббистов в государственных органах стать «более разборчивыми в своей поддержке нетрадиционных религиозных объединений».

Закон 1997 года, как показывает Фейган, не устроил ни одну из сторон — вводимые им дополнительные ограничения на деятельность религиозных объединений (например, пятнадцатилетнее присутствие на территории РФ), с одной стороны, напугали представителей «нетрадиционных конфессий» и погрузили их в бумажную волокиту, связанную с перерегистрацией и судебными разбирательствами, а с другой — не удовлетворили всех надежд Русской православной церкви (благодаря усилиям Андрея Себенцова, одного из ключевых чиновников по вопросам религиозных организаций, закон был интерпретирован достаточно щадящим для «нетрадиционных религий» образом). Однако данный сюжет, связанный с постсоветской религиозной политикой, достаточно хорошо известен, поэтому здесь автору едва ли удалось представить какие-то новые подробности и детали.

Неудовлетворенность участников процесса правовой стороной дела привела в движение очень сложную систему квазиправовых механизмов дальнейшего нюансирования религиозной свободы. Анализ именно этих механизмов вполне можно считать наиболее интересной частью исследования Фейган. Данному сюжету посвящены заключительная часть четвертой главы, а также три следующих за ней раздела книги.

Первый из рассматриваемых автором механизмов — это так называемое «телефонное право», позволяющее чиновникам решать очень многие вопросы кулуарно, в обход любых правовых процедур и законодательных актов. Суть телефонного права проста — решения принимаются по звонку от вышестоящего начальства, задача же того, кто получил указание сверху, — придумать более-менее легальный способ его выполнения. «Телефонное право», по мнению Фейган, является одним из наиболее распространенных инструментов ограничения религиозной свободы, особенно в регионах. Например, подобная методика часто использовалась для отмены запланированных собраний религиозных организаций: члены различных протестантских общин могли прийти в назна-

ченный час к арендованному ими Дому культуры и внезапно обнаружить, что последний закрыт в связи с прорывом водопровода или еще какой-то чрезвычайной ситуацией. Эффективность «телефонного права» обуславливается тем, что оно нигде и никак не фиксируется и, соответственно, его крайне трудно оспорить. Суть подобного права, в частности, описывает цитируемый Фейган Андрей Бердищев, пастор-пятидесятник из Свердловской области: «Мэр действует, лишь если получил санкцию от губернатора, и далее по нисходящей. Если же вы станете цитировать закон, то ответ будет следующим: закон был написан где-то там в Москве, а нам здесь придется в случае чего разгребать последствия» (Р. 87). Впрочем, «телефонное право» не всегда безнаказанно: Фейган упоминает как минимум два случая, когда подобное злоупотребление властью было успешно оспорено в Европейском суде по правам человека (Р. 87).

От известного всем «телефонного» права Фейган переходит к рассмотрению гораздо более изысканных механизмов: понятий, которые, с одной стороны, не имеют никакого правового статуса, а с другой — оказывают реальное существенное влияние на принятие поли-

тических, а порой и судебных решений. Эти квазиюримические понятия формируют дискурс, на котором чиновники, СМИ и простые граждане начинают обсуждать вопросы, связанные с религией. Автор разбирает четыре основных квазиюримических понятия: «тоталитарная секта», «духовная безопасность», «каноническая территория» и «традиционная религия». Помимо своего внеправового характера, эти понятия отличаются еще и крайней размытостью и неопределенностью, что делает их очень удобными инструментами для дискредитации тех или иных религиозных организаций. Судя по приводимым автором расчетам, основанным на частоте упоминания данных понятий в российских СМИ (р. 96), они проникают в публичный дискурс с середины 90-х годов, но свой настоящий подъем переживают начиная с нулевых годов XXI века.

Свой анализ Фейган начинает с понятия «тоталитарная секта» (аналог — «деструктивный культ»). Это понятие, в распространении которого существенную роль сыграл православный «сектовед» Александр Дворкин (с апреля 2009 года председатель Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Министерстве юсти-

ции Российской Федерации), было использовано противниками неограниченной религиозной свободы для обоснования необходимости запрета деятельности некоторых религиозных организаций в виду их потенциальной угрозы для общества / семьи / индивида. Ввиду размытости данного понятия, под него можно подвести любое неудобное религиозное течение. Так, в частности, А. Дворкин использовал это понятие не только против малоизвестных и малочисленных религиозных групп, но и против религиозных течений, присутствующих на территории России многие десятки лет, таких как Свидетели Иеговы, мормоны, пятидесятники (р. 96). Фейган анализирует пока безуспешные попытки введения этого понятия в правовое поле. В частности, одним из инструментов такой легализации автор называет конференции, организованные епархиями совместно с местными властями. Несмотря на свой квазиправовой статус, понятие «тоталитарная секта» уже успело засветиться во множестве эпизодов: Фейган упоминает срыв летнего конгресса Свидетелей Иеговы в 2005 году, отмену строительства нового храма для кришнаитов, а также проблемы при возведении московского храма у молокан в 2001 году

(р. 99–101). Во всех этих случаях слово «тоталитарная секта» фигурировало в числе неформальных причин для обоснования принимаемых/не принимаемых властями решений.

Следующее разбираемое автором понятие — это «духовная безопасность». Ссылки на ту опасность, которую некоторые религиозные организации представляют для духовного климата страны, начиная с нулевых годов часто использовались для борьбы с иностранными религиозными организациями и проповедниками. Так, например, Фейган приводит многочисленные примеры отказов в выдаче виз американским представителям Армии Спасения именно по соображениям «интересов национальной безопасности» (р. 103). Истоки этого понятия восходят к Концепции национальной безопасности, принятой В. Путиным в январе 2000 года, перечисляющей «культурно-религиозную экспансию на территорию России» среди актуальных угроз и призывающей «противодействовать негативному влиянию иностранных религиозных организаций и миссий» (р. 103–104). Далее «духовная безопасность» начинает фигурировать в многочисленных экспертных докладах, а также в сообщениях на профильных

конференциях: в 2002 году тогдашний председатель Комитета по делам общественных объединений и религиозных организаций Виктор Зоркальцев на конференции в Администрации Президента упомянул в своем докладе «духовную безопасность» в качестве одного из важных элементов стратегии национальной безопасности (р. 105). Основными жертвами этой квазиюридической концепции оказываются многочисленные представители прежде всего протестантских конфессий, занимающиеся активной миссией — они сталкиваются с постоянными проблемами при получении виз, а также находятся под постоянной угрозой депортации из страны. В целом, по мнению автора, «иностранный миссионерская активность сегодня все чаще воспринимается как опасная угроза именно в силу успешного распространения понятия „духовной безопасности“» (р. 110).

Далее Фейган анализирует понятие «канонической территории». Если концепция «духовной безопасности» восходит к спецслужбам, то концепция «канонической территории» — к церковной среде. Как свидетельствует анализ отечественных СМИ, к середине нулевых она получила достаточно большое медийное

распространение (1,252 случая использования в 2008 году, р. 110). Представление о существовании «канонической территории» было направлено прежде всего против попыток Католической церкви упрочить свое присутствие на территории России. Фейган упоминает в качестве переломного момента события начала февраля 2002 года, когда католики замыслили превратить свои четыре российские апостольские администрации в епархии, что вызвало достаточно резкую реакцию со стороны Русской православной церкви, обвинившей католиков в попытке «духовной экспансии против православного народа» (р. 110). Как это ни парадоксально, данная концепция вошла в лексикон в том числе и светских властей. В частности, Фейган цитирует возмущенную реакцию представителей Ватикана на попытки российских властей говорить с ними в логике «канонических территорий»: «Мы все время твердим российским чиновникам: „Мы можем обсуждать понятие канонической территории, которое мы отрицаем, с Русской православной церковью, но не с ВАМИ; вы, как и любая другая гражданская администрация, подписали и должны придерживаться международных соглашений о правах человека, которые га-

рантируют религиозную свободу индивидам, а не целым территориям. Поэтому не надо выходить на нас с этой идеей“» (р. 118). Подобно всем прочим квазигиридрическим понятиям, понятие «канонической территории» размыто и двусмысленно: как подчеркивает автор, не понятны ни границы этой территории, ни сам богословский статус данного термина — если Православная церковь является хранителем истинной веры, значит она должна распространять эту веру по всему миру, а не ограничивать ареал своего существования одним конкретным регионом.

Наконец, шестая глава работы посвящена рассмотрению, наверное, самой распространенной на сегодняшний день концепции, ограничивающей, по мнению Фейган, религиозную свободу: речь идет о концепции «традиционных религий». По частоте употребления оно достаточно сильно опередило все прочие квазигиридрические понятия. С помощью этого понятия противники идеи равенства всех религий перед законом пытаются отделить те из них, которые являются для России исконными и поэтому имеющими права на некоторые преимущества по сравнению со всеми остальными. К традиционным религиям, если опираться на преам-

булу к закону 1997 года (хотя понятие «традиционные религии» и не фигурирует в ней), принято относить православие, ислам, иудаизм и буддизм. Фейган справедливо указывает на те сложности, с которыми сталкивается любая попытка дать «традиционным религиям» более-менее четкое определение: во-первых, непонятно, сколько лет нужно существовать на территории России, чтобы получить статус традиционной религии; во-вторых, в каждом регионе РФ есть своя специфика и, соответственно, свои претенденты на данный статус; в-третьих, неясно, какая именно организация может быть признана в качестве легитимного представителя той или иной традиционной религии, особенно если в данной религии существуют множество направлений и течений. Наконец, как отмечает Фейган, даже среди общепризнанных традиционных религий существует некоторая конкуренция: они не всегда готовы увидеть в других традиционных религиях равного партнера — например, представители Русской православной церкви нередко настаивают на том, что именно православие должно стать государствообразующей религией в РФ, а все остальные — лишь религиозные меньшинства. Как и в случае прочих квази-

юридических понятий, дискурс традиционности позволяет некоторым религиям претендовать на особые права: в случае православия Фейган концентрируется на до определенной степени успешных попытках внедрения курса «Основ православной культуры», а также на взаимодействии Церкви с вооруженными силами.

В целом свой анализ квази-юридических понятий Фейган завершает выводом о том, что «данные понятия в силу своей способности переключить общественные дискурсивные границы в сторону православно ориентированной модели российской национальной идентичности позволили успешно подорвать российский правовой принцип равенства всех религиозных объединений перед законом» (р. 120).

Седьмая глава книги посвящена разбору еще одного механизма, успешно используемого для ограничения религиозной свободы. Речь идет о борьбе с экстремизмом и соответствующем антиэкстремистском законодательстве. Естественно, особое внимание в этом разделе уделено борьбе с исламом, однако, как показывает автор, одним исламом дело не ограничивается. В разделе «Расширяющийся невод экстремизма» (р. 166) автор показывает, что даже такие общепризнан-

ные традиционные религии, как иудаизм, в какой-то момент стали мишенью для борцов с экстремизмом — Фейган обращает внимание на призывы депутатов в 2005 году проверить иудейский кодекс «Шулхан арух» на экстремизм. Особую известность антиэкстремистское законодательство приобрело в связи с Федеральным списком экстремистских материалов, в который, по решению региональных судей, периодически попадали сочинения языческой, исламской, саентологической, иеговистской направленности. В этой практике Фейган усматривает повторение советской антирелигиозной политики, также боровшейся с «нетрадиционными» религиозными течениями под видом борьбы с экстремизмом (р. 171).

При всех безусловных достоинствах работы Фейган нельзя не отметить, что подобные исследования в условиях сегодняшней России успевают устареть еще до своего выхода из типографии. Данную работу, в чем, естественно, нет никакой вины автора, постигла та же участь. Уже сейчас очевидно, что в работе требуется как минимум еще одна дополнительная глава — в частности, посвященная проблеме «кошунства» и «богохульства». Эти квази-юридические понятия надеж-

но закрепились в публичном дискурсе во многом благодаря шумихе вокруг дела «Пусси райот» и скандального «панк-молебна». А учитывая тот факт, что с конца 2012 года в Госдуме в разных форматах идет обсуждение вопроса о введении уголовной ответственности за «оскорбление религиозных убеждений и чувств граждан» (светский аналог «богохульства» и «кощунства»), эти понятия имеют все шансы стать еще одним инструментом ограничения религиозных свобод.

Работу Фейган отличает прозрачность замысла и хорошо выстроенная структура: книга читается как увлекательный детектив о том, как Россия отказалась от религиозной свободы и вступила на путь ее постепенного ограничения за счет правовых и полуправовых мер. Бенефициаром данного процесса, по мнению автора, является Русская православная церковь. На финальных страницах своей работы автор констатирует нежизнеспособность подобной православно-центрированной модели: «Российская идентичность, выстроенная вокруг православия, не может консолидировать современную российскую нацию» (р. 194). В качестве примера этой неспособности автор указывает на политику на Кавказе, где в ряде регионов мест-

ные элиты проводят происламскую политику, зачастую прямо противоречащую российской Конституции. Более того, как подчеркивает Фейган, «неспособность Кремля проводить последовательную линию, направленную на укрепление гарантированной в Конституции религиозной свободы, обозначает, что сегодня не существует никакого надежного барьера, который бы препятствовал дальнейшему ухудшению ситуации» (р. 194). Пытаясь понять, как же так вышло, Фейган то указывает на бездействие федеральных властей, позволившее региональным элитам пойти на поводу у региональных религиозных лоббистов (р. 195), то намекает на осознанную политику федерального центра, пытающегося укрепить фундамент собственной власти за счет, в частности, Православной церкви, получающей за эту поддержку определенные административные привилегии.

Рецепт, предлагаемый Фейган для выхода из сложившейся ситуации, прост — надо всего лишь вернуться к идеалу религиозной свободы и опираться не на православие в качестве сердцевины российского «воображаемого сообщества», а на все многообразие вер, существующих на территории современной России. Именно этот моральный пафос просто-

го «возвращения к религиозной свободе», который красной нитью проходит через все исследование, можно считать самой слабой и неубедительной составляющей работы. Дело в том, что трансформации религиозной политики, столь скрупулезно описываемые Фейган, судя по всему, следует рассматривать как достаточно немелкую попытку государства выработать подходящую для России модель взаимодействия с религиозными организациями, которая бы учитывала все нюансы российской действительности в ее прошлом и настоящем (а не только факт простого многообразия вер, как это предлагает Фейган). Государство пытается лавировать между влиятельными религиозными организациями (учитывая их политическое/экономическое / нравственное влияние) и законодательными нормами. Едва ли уход от религиозной свободы 90-х был продиктован какими-то особы-

ми симпатиями к православию, скорее это была чистая прагматика; по крайней мере именно об этом свидетельствуют приводимые Фейган достаточно циничные комментарии некоторых кремлевских чиновников (например, Максима Мейера), равно как и заявления первых лиц государства, мечтающих от декларирования равенства всех религий перед законом к некоторым оговоркам относительно этого равенства; оговоркам, которые бы учитывали позиции разных групп интересов, присутствующих на территории РФ.

Но все же, несмотря на некоторые приведенные выше критические соображения, нельзя не признать: Дж. Фейган написала очень ценную работу, которую вполне можно рассматривать как учебное пособие для тех, кто решил разобраться во всех перипетиях постсоветской религиозной политики.

Д. Узланер

Religious Diversity in Post-Soviet Society. Ethnographies of Catholic Hegemony and the New Pluralism in Lithuania/Eds. Milda Ališauskienė, Ingo Schröder. Farnham, Burlington: Ashgate, 2012. — 212 p.

Эта книга является результатом трехлетнего проекта (2007–2010), поддержанного *Volkswagen Schiftung* и но-

сившего название «Католическая церковь и религиозный плюрализм в Литве и Польше». Данная книга — один из

результатов проекта, касающийся только Литвы. Книга представляет собой чрезвычайно связный, теоретически и эмпирически богатый анализ современной литовской религиозности — в основном на антропологическом и социологическом материале.

Редакторы книги исходят из предположения, что до сих пор этнографы (антропологи) больше концентрировались на описании «стратегий выживания» религии в советское время, при этом почти совсем игнорируя влияние секуляризма, которое на самом деле является не только результатом советских антирелигиозных кампаний — оно предшествовало советизации. Редакторы критикуют эту односторонность прошлых исследований и предлагают взвешенное сочетание парадигмы де-секуляризации, которая ныне доминирует в общественных науках, и внимательного взгляда на последствия долгой и продолжающейся секуляризации. Верно то, что некоторые процессы явно контрастируют с советскими временами, и их невозможно игнорировать: подъем исторических церквей, прежде всего католицизма; быстрое распространение новых религий; возрождение дохристианских местных религиозных форм. В то же время

авторы книги понимают, насколько сложен этот процесс и как он трансформируется под влиянием сохраняющихся секулярных установок, роста религиозного консюмеризма и плюрализации религиозного поля (р. 27–28).

В конечном итоге именно это последнее обстоятельство — плюрализация ранее почти монополюльно католической среды — является главной осью всей книги; и эту ось с трудом можно отделить от дискуссий вокруг религиозного возрождения и влияния секуляризма. Является ли Литва «католической страной», и если да, в каком смысле? Плюрализация после распада СССР была вызовом католической монополии, как и всем господствующим религиям на пространстве бывшего СССР. Новый религиозный плюрализм был вызван, как показывает книга, по крайней мере несколькими причинами: во-первых, появлением нетрадиционных религий благодаря новому демократическому законодательству; во-вторых, диверсификацией самого католицизма; в-третьих, появлением «новой духовности» (*new spirituality*) с некоторым новым духовным капиталом, пришедшим на замену капиталу «религиозному». Все эти процессы были связаны с широкой обществен-

ной диверсификацией и индивидуализацией — в согласии с мировыми тенденциями, выразившимися в появлении «религиозного рынка» и развитии индивидуального религиозного *bricolage* (р. 5, *passim*).

Плюрализация бросает вызов католической гегемонии, как и старому стереотипу литовской конфессиональной гомогенности; однако все же, несмотря на все это, по переписи 2001 года, 79% населения Литвы декларируют себя католиками, и публичный дискурс на религиозные или религиозно окрашенные моральные темы в течение последних десятилетий по-прежнему находился под сильным влиянием «гегемонистского католического языка» (*hegemonic idiom of Catholicism*, р. 8). Вопрос о «врожденном» литовском католицизме, который подвергся эрозии под воздействием нового секуляризма и прочих тенденций, постоянно преследует авторов книги, и они всякий раз аккуратно пытаются обойти определенные, односторонние ответы — вполне разумная позиция. После всех *case studies*, представленных в книге, в послесловии Инго Шредер, один из редакторов и главный вдохновитель проекта, возвращается к вопросу о католической гегемонии и завершает свой текст (и текст всей книги в це-

лом) следующим рассуждением: «Несмотря на разные виды индивидуальной секулярности и *bricolages*, на пространстве всего литовского общества в целом католицизм продолжает определять грамматику дискурса по религиозным и моральным вопросам, и ни многообразии, ни секуляризм не могут восприниматься вне рамок этой грамматики» (с. 208).

Эта взвешенная и осторожная формулировка, похоже, отражает эмпирическую реальность и вполне обоснована теоретически. Авторы имеют полное право и основание, чтобы их выводы выглядели взвешенными, поскольку они подходят к понятию «гегемония» с полной теоретической серьезностью. Инго Шредер разрабатывает теоретическую рамку исследования, опираясь на два главных источника — теорию культурной гегемонии Антонио Грамши и концептуальный узел понятий Пьера Бурдьё (культурный капитал, религиозное поле и габитус). Шредер также ссылается на несколько других интересных теорий, таких как «религиозные режимы» Марта Бакса (*Mart Bax*); различение идеологии как *agentive mode of power* и гегемонии как *non-agentive mode of power*; и некоторые другие.

Я должен сказать, что те страницы, где Шредер углуб-

ляется в теоретические рассуждения, могут быть полезны всем, кто изучает широко распространенный феномен религиозного доминирования; тем самым этот текст по своему значению выходит за рамки сравнительно узкой области изучения постсоциалистических восточноевропейских религиозных процессов. Шредер, стремясь сделать теории Грамши и Бурдые приложимыми к этому специфическому контексту, вносит вклад в разработку проблематики религиозной гегемонии как таковой.

В своих теоретических размышлениях Шредер исследует различие между «официальной доксой» (*official doxa* — еще один термин Бурдые), на которую опирается гегемония, и понятием «здорового смысла» в смысле, употребляемом Грамши; «здоровый смысл», по Грамши, есть череда альтернативных и адаптивных дискурсов, встроенных в местную культуру (*local culture*). Эта последняя описывается следующим образом: «Хотя она [местная культура] по самой своей природе является дезорганизованной, нестройной, фрагментарной, ее упругая сила состоит в том, что она представляет собой аккумулярованную местную историю, ежедневный опыт и общественные отношения, которые противостоят унифицирован-

ному гегемонистскому языку» (с. 21). Сравните это с ранее цитированным мною выводом о неистребимой католической «грамматике» литовской культуры. Итак, что же получается? Да, мы имеем гегемонию, и, однако, мы имеем *преломления* (мой термин) этой доминирующей грамматики через опыт и оптику «местного здравого смысла».

Каковы же отношения между «официальной доксой» и «здоровым смыслом» — в частности, когда речь идет о религии? Шредер ссылается на Джона Гавенту (John Gaventa) и заимствует его термины, говоря о том, что религия часто производит язык «покоя» (или успокоения, *quiescence*) и «рутинные практики непротивления» (*the routines of non-challenge*)². Однако, согласно Грамши, религия может быть и «гегемонистской», и альтернативно-подрывной силой (*subaltern/subversive*); Шредер точно также говорит о «двойном потенциале религии — и как вспомогательного дискурса для правящей элиты, и как идеологии сопротивления правлению элиты» (р. 23–25). Поэтому, если мы говорим о том, как могут мыс-

2. Gaventa J. Power and Powerlessness: Quiescence and Rebellion in an Appalachian Village. Urbana, 1982.

литься вместе оппозиция — или восстание, в марксистских терминах Грамши, — и религия, мы видим две возможности: (а) восстание против гегемонистской религии как таковой, ибо она есть часть гегемонистской культуры, и (б) восстание самой религиозной традиции (или, скорее, ее динамичной части) против гегемонистского культурного истеблишмента. В случае Литвы второй вариант может быть связан с католической подпольной оппозицией советской гегемонии, тогда как первый вариант — с постоянно продолжающимся вызовом католицизму со стороны иных религиозных и секулярных сил.

Однако взаимоотношения между религиозной гегемонией и религиозным «здравым смыслом» определяются не прямыми, воинственными мятежами или конфликтами; в большинстве случаев мы сталкиваемся с более сложной «серой зоной» взаимодействия на местном уровне, где мы находим множество более или менее очевидных, более или менее скрытых толкований гегемонистского языка и практик у коллективных и индивидуальных акторов. Позиция редакторов книги, о которой я уже говорил, состоит в том, что религиозная гегемония в обществах, подобных литовскому, испытывает давле-

ние *не* со стороны «народной религии» (как это было, пожалуй, в середине XX века), но скорее со стороны *секулярного* «здорового смысла» (р. 28). Я хочу повторить, что считаю этот акцент на сохраняющемся и глубоко укорененном секуляризме чрезвычайно полезным — хотя бы для того, чтобы умерить слишком поспешные выводы о десекуляризации. В этом смысле я бы пошел еще дальше и утверждал, что сегодня именно секулярность является скорее всего культурной гегемонией, в то время как религия становится, напротив, одним из источников того, что Джеймс Скотт называл скрытыми контргегемонистскими транскриптами (*hidden counter-hegemonic transcripts*) — на самом деле скрытыми и не очень скрытыми. А может быть, ситуация еще более сложная: перед нами *две* конкурирующие культурные гегемонии — глубоко усвоенный секуляризм и столь же глубоко сидящий католицизм. Второй, несомненно, доминирует в собственно *религиозном* поле, но религиозное поле — это только *одно* из полей дифференцированного, секуляризованного общества; в то же время — и это еще более запутывает ситуацию — Католическая церковь, становясь все более активной в публичной сфере, бросает вызов

доминированию секулярного. Во всяком случае, роль католицизма в литовском обществе весьма противоречива, если не парадоксальна.

* * *

Отдельные *case studies*, составляющие книгу, все так или иначе посвящены центральной теме католической гегемонии — воображаемой, вымышленной, реальной, оспариваемой. Арунас Стрейкус (*Arūnas Streikus*) предлагает исторический обзор, начиная с XIX в. и вплоть до конца советской эры, останавливаясь на главных вехах: «этнический католицизм» во времена Российской империи; затем — «национальная Церковь», пытавшаяся противопоставить себя Польской церкви (начиная с 1918 г.), антицерковное давление со стороны авторитарных режимов в конце 1920–1930-х гг.; агрессивные антицерковные кампании, начиная с 1948 г. во времена СССР; при этом — консервативная позиция Церкви в отношении новаций Второго Ватиканского Собора (р. 51).

Далее следует глава о «народной» религии: Лина Пранайтыте-Вергин (*Lina Pranaitytė-Wergin*) исследует восприятие смерти и загробной жизни в сельской Литве, опровергая стереотип о том, что

сельская религия нерелефлексивна и безоговорочно послушна норме. На самом деле, сельская религия также включает и рефлексию, и индивидуальный *bricolage* (с. 57). Автор полагает, что обычная сельская религиозность глубока и невидима, и низкая посещаемость церковей не является лучшим для нас индикатором — вывод, который нуждается, пожалуй, в более концептуальном осмыслении.

Что же касается городской религиозности, то, как полагает в следующей главе Инго Шредер, это еще более ускользающая реальность, связанная с укладом городского среднего класса, с его «преимущественно секулярным габитусом» (с. 91). Шредер и в этом тексте продолжает осмысливать понятие гегемонии. Он признает, что трудно объяснить, как нынешняя городская не-религиозность сочетается с очевидными в последнее время успехами Церкви, ведущей активную миссию в городской среде. Чтобы объяснить эту нестыковку, он предлагает интересное понятие — «секулярное католическое общество», такое общество, где Церковь уже перестала быть центром общественной жизни (и мирской и даже религиозной), но рассматривается всеми с «почтительностью» (*complaisance*) (р. 93ff).

Гедиминас Ланкаускас (*Gediminas Lankauskas*) предлагает весьма элегантное исследование. Рассматривая то, что он называет «синкретическим сближением» между Католической церковью и харизматической евангельской церковью «Слово Жизни», автор описывает один конкретный смешанный брак между приверженцами двух традиций. Этот брак становится метафорой всепроникающего синкретизма, а также тенденции от конфронтации (между конфессиями) к союзу. Два этих религиозных института — древняя Католическая церковь и совершенно новая для Литвы харизматическая «секта» — могут показаться несоизмеримыми величинами, и тем не менее мы видим крайне симптоматичный союз консервативных религий перед лицом доминирующего (поистине гегемонистского) секуляризма.

Милда Алишаускиене (*Milda Ališauskienė*) рассматривает два случая из среды Нью-Эйджа: «Академию парапсихологии» и «Пирамиду Меркине». Основатели обеих групп считают себя католиками! Это еще одно интересное доказательство городского религиозного синкретизма. Если помнить о подразумеваемой «католической гегемонии» на религиозном поле, о кото-

рой уже говорилось, автор приходит к весьма необычному, если не рискованному, выводу: «возможно, имеет смысл понимать литовский Нью Эйдж не столько как набор радикально иных верований и социальных отношений, а скорее как вариант народного католицизма» (р. 159), — вывод, который требует прояснения, по крайней мере в том, что касается самого понятия «народный католицизм».

В остальных статьях, где информативность преобладает над аналитикой, речь идет о движении «Рамува» (литовской неоязыческой организации, созданной в 1967 г.), о крошечной мусульманской общине, в основном состоящей из женщин-татарок (2860 чел., по переписи 2001 г.), об общине «Белый Лотос», которая является небольшим «культом-сектой» (в упоминаемых здесь же терминах Р. Старка), с трудом выживающей в гегемонистской католической среде. В целом из книги мы получаем многоцветную мозаику религий на фоне всего литовского общества, которое до сих пор (все-таки!) воображает себя в качестве католического, тогда как на самом деле является преимущественно секулярным и плюралистическим.

А. Агаджанян

Корм Ж. Религиозный вопрос в XXI веке. Геополитика и кризис постмодерна. Москва: Институт общегуманитарных исследований, 2012. — 288 с.

Сравнительно небольшая книга Жоржа Корма насыщена и даже перенасыщена ошелмляющими геополитическими обобщениями, сопоставлениями исторических эпох и цивилизаций; ее текстура располагается на грани академического и публицистического жанра, точнее, периодически выплывает из строгого научного фарватера на острые скалы нынешних политических дискуссий; в языке (в хорошем русском переводе) чувствуется страсть, энергия и позиция ангажированного интеллектуала, притом что его рассуждения отнюдь не производят впечатления простой череды бесосновательных лозунгов — они устремляются на самую глубину современных дискурсов о глобальных процессах, претендуя на деконструкцию нынешних эпистемологических умолчаний и расхожих идеологем.

Что ж, поклонникам благородного академического смирения эта книга покажется политическим бурлеском, неуместной претензией на всезнание и даже откровенной политической программой. И они закроют ее на третьей странице. Но смирим смирение, и по-

смотрим на книгу по-другому, находя в ней истинные заслуги, которых не отнять. Приглядимся к автору. Ливанский католик-маронит; человек глубоко франкофонный (все многочисленные ссылки, за несколькими исключениями — на французских авторов или, меньше, на французские переводы иноязычных авторов); можно сказать, прекрасно образованный интеллект — *un intellectuel*, глубоко вписанный во французскую риторическую традицию, с беззаветным самолюбованием блистательными пассажами, могущими вызвать восторг русского и скептическую ухмылку англоязычного читателя; профессиональный политик, бывший, между прочим, министром финансов Ливана в 1998–2000 гг. и занимавший ряд других постов, более связанных с международными отношениями.

Уже вся эта биографическая подоплека делает взгляд автора особым и заслуживающим внимания. Она объясняет его стиль и его подходы. Он мыслит себя в центре мира — почему бы и нет: это наивно, но честно! Что же это за центр? Это — Средиземное море. Но при этом у него две точки отсчета: как он

сам где-то обозначил, два конца Средиземноморья — Ливан и Франция. Первому он обязан острым ощущением многообразия и глобальной вовлеченности в жизнь обществ, и здесь страстно пульсирует опыт ливанской войны и Ближневосточного (Палестинского) конфликта, на котором сходятся все геополитические напряжения современного мира. Франции автор обязан другим — удивительной для действующего политика осведомленностью о философских и историософских дебатах (пост)постмодерна. Автор, как видно из названия, как раз таки и пытается сопрягать геополитику с кризисом философии, выявить (чаще — скрытую) связь между интересами держав и их идеологической легитимацией, отраженной в академических дебатах. Видно, что как ливанец-француз, как человек Средиземноморья, как гордый житель этой «всеобщей колыбели», он прохладно и критически относится к англо-американской «цивилизации» (мы увидим это далее с полной очевидностью) и почти индифферентен к тому пространству, что простирается дальше к востоку от востока арабского, не говоря уже о Южной Америке, Африке или России (последняя интересует его только опытом сталинизма и холодной войны).

Теперь — к содержанию. Книга начинается с описания того, что автор называет «сменной декораций» в мире в течение последних 20–30 лет, а именно — возвращения религии на первый план международной политики. Религия возвращается наряду с интересом к «идентичности» и «корням» во всех проявлениях. *Homo religiosus* становится новым эссенциалистским понятием, сменившим *homo oeconomicus*. Это возвращение является сомнительным благодеянием (*sic!*) постмодерна, полагает автор и пытается разобраться, что стоит за этой «сменной декораций», за этим «бесстыдным» (*sic!*) смешением религиозного и политического в господствующем геополитическом дискурсе.

«Сомнительное» благодеяние, «бесстыдное» смешение — именно эти хлесткие слова выскакивают в начале книги, а потом позиция автора нет-нет да и просвечивает, в Заключении превращаясь в совершенно открытую политическую декларацию, не оставляющую никаких сомнений. Нам становится ясно, что автору активно не нравится смешение религиозного и политического, что он считает его опасным, что «смена декораций» — возвращение религиозного — есть кризис чего-то важного, за что автор готов постоять.

Это важное — Модерн, и защитить его от всевозможных (в т.ч. постмодернистских) ревизий и есть авторская цель. Антигерои автора — политический философ Лео Штраус, «ниспровергающий все достижения Модерна»; философ Рене Генон, отвергающий Декарта и славословящий «традицию»; историк Франсуа Фюре, пересматривающий значение Французской революции (сводя ее к безнравственному террору); немецкий историк Эрнст Нольте, заново интерпретирующий нацизм (сводя его только к реакции на большевизм, то есть на экстремальный модерн). Герои автора — Ханна Арендт, Юрген Хабермас и все прочие, кто остается верен, так сказать, «светлой и позитивной» стороне Модерна.

Откуда грозит старому доброму Модерну главная опасность? Где-то через двадцать страниц из густого текста, полного весьма тонких наблюдений и энергичной полемики, выплывает устрашающий контур главного носителя нового религиозного консерватизма — «американской сверхдержавы», которая с начала 1990-х гг., после окончания холодной войны, объявила себя «нацией верующих» и стала выстраивать геополитическую логику в цивилизационных противостояниях, пытаясь убедить мир в реальности конфликта

цивилизаций и манипулируя этой идеей для собственного господства. Книга явно писалась по свежим следам Иракской войны и с явной неприязнью к президентству Буша-младшего; на страницах ее чувствуется антиатлантическое раздражение европейца и антиизраильское недовольство ливанца.

Остановимся немного на Израиле. В сущности, именно Америка для Корма — главное действующее лицо в драме по ниспровержению Модерна. Америка по сути — носительница мессианского национализма, который снова и снова облекается в религиозные одежды. Израиль — важнейший союзник Америки (это сверхважно для человека, живущего по соседству), и Израиль, по мнению автора, есть «подлинная икона возвращения религиозности» (с. 151). Насколько можно судить, Корм совершенно не подвержен антисемитизму. (Он резко спорит с Эрнстом Нольте, который склоняется к ревизии Холокоста; Корм же, напротив, говорит о его глубинных корнях.) Но он полагает, что Израиль подыгрывает Америке в ее попытке насадить неоконсервативно-религиозную мифологию мировой геополитики. Корм посвящает целый и весьма любопытный параграф «месту нацизма и Холокоста в западном мировоззрении» (с. 170–178),

утверждая, что западные неоконсерваторы манипулируют Холокостом в двух смыслах: (а) они делают это событие исключительным и как бы не имевшем глубинных причин, полагая нацизм «чудовищем, упавшим с неба» (с. 165), тем самым снимая бремя ответственности с собственной истории, и (б) они подчеркивают свою собственную исключительность оттого, что смогли преодолеть собственную жестокость и «глубоко раскаяться», и потому Холокост им нужен для легитимации собственного чувства морального превосходства.

В чем же, по Корму, глубинные основания навязываемой миру новой геополитической мифологии? Они — в монотеизме. Современные консерваторы только возрождают старую «монотеистическую матрицу». Далее автор предлагает опыт своей «археологии насилия», и монотеизму — в лице христианства — предъявляется суровый счет. Именно монотеизм, с его принципиальным эксклюзивизмом, с его отрицанием Другого, был, по мнению автора, главным корнем насилия последних столетий; именно религиозные войны XVI–XVII вв. и инквизиция (если уже не заглядывать дальше в историю) были главным импульсом всего позднейшего насилия; именно их отзвуком

был французский и русский революционный террор; именно в этих свойствах монотеизма — глубокие корни колониальных жестокостей; именно религиозное насилие было прообразом мировых войн XX века; и именно оно, в конце концов, обернулось Холокостом. Итак, все беды и жестокости периода Модерна — это отнюдь не вина самого Модерна, полагает автор; напротив, увлеченно озвучивая «религиозную генеалогию» западного насилия, он пытается снять с Модерна все обвинения.

А что же теперь? Согласно автору, теперь в основе геополитических построений лежит вновь утверждаемый, теперь уже объединенный *иудео-христианский* эксклюзивизм (снова очевидный намек на американо-израильский союз). Понятие иудео-христианства, введенное Гегелем и потом развитое Максом Вебером, теперь поднято на щит в качестве главной цивилизационной мифологемы. Это новое понятие, считает Корм, «бесцеремонно вытеснило веру в греко-римские корни Запада, которая господствовала со времен Возрождения» (с. 225).

В чем же воинственный потенциал иудео-христианства, раскручиваемого и навязываемого американскими властями и масс-медиа? Теперь оно направлено против «третьего монотеизма» — ислама. Ислам все-

гда считался «третьим лишним», некой неполноценной традицией (как это видно из приводимых автором презрительных слов Э.Ренана на с. 152). Корм уделяет исламу целую главу, стараясь разоблачить упрощенно-враждебные и алармистские стереотипы эпохи «войны с террором». Он говорит о сложности наследия ислама, рассуждает — весьма подробно — о попытках реформ и поисках толерантной модели внутри ислама, подчеркивает, что в случае ислама воинственный импульс был реакцией на «бесцеремонное» западное давление.

Впрочем, оправдание ислама как жертвы у Корма не идет слишком далеко: в конечном итоге он говорит о «застое» традиции и находит в исламе те же причины фундаментализма, что и в двух других монотеизмах. В целом доминирует идея о том, что *все три* монотеизма находятся в «судорогах и конвульсиях»; они слишком часто и последовательно смешиваются с политикой; геополитическое противостояние иудео-христианства и ислама есть «бесстыдная» (все то же хлесткое словечко!) геополитическая инструментализация религии, источник огромной опасности. Автор эмоционально призывает «сопротивляться использованию религии и фабрикации цивили-

лизационных национализмов» (с. 246); отказаться от злоупотребления понятием «Запад»; прекратить эссенциализировать конфликты цивилизаций.

И вот теперь мы подступаем, собственно, к *credo* Жоржа Корма, которое звучит как откровенная политическая программа в конце работы. Необходимо сохранить республиканизм, гражданственность и политическую мораль, «освобожденную от судорог идентичности, религии и этноса»; вернуться к великой кантовской концепции открытости и космополитизма (*sic!* не мультикультурализма, который есть часть отвергаемой мифологемы!), поставить перед Европой (*sic! versus* Америка) задачу стать гарантом светского гуманизма — всемирного «светского пакта», как щита от угроз, таящихся в религиозном противостоянии; сделать «международную геополитическую сцену республиканским пространством в строгом смысле слова, с которой были бы удалены любые инсценировки идентичности и любое обращение к религиозности» (с. 261–262). И наконец: «Положить конец шатаниям мировой геополитики и скандальной инструментализации трех монотеизмов, которая повсеместно грозит свободам, доставшимся столь дорогой ценой» (263).

Два слова в завершение. Мы можем соглашаться или спорить с либеральной программой Жоржа Корма, отстаивающего с рыцарской отвагой высокие принципы светского современного универсализма. Но мы не можем не видеть здесь очевидного упрощения и схематизма. Мы уже знаем, что Модерн как историческая реальность всегда находился в более сложных отношениях с религиозными ценностями, чем это кажется строгим поборникам абсолютной светскости. Мы даже знаем, что земная утопия Модерна и христианский Небесный Град имеют несомненные пересечения. Мы давно знаем, что Модерн несводим к благородному вольтеровско-кантовскому универсуму и сам порождал уродливые крайности (включая тоталитаризм), вину за которые абсурдно «вешать» на религиозную реакцию или даже скрытые рецидивы монотеистических инстинктов. Мы также знаем, что современная Америка несводима к неоконсервативной волне, что Барак Оба-

ма сменил Дж. Буша-мл., что у идеи «войны цивилизаций», слава Богу, много противников; что Европа, по-видимому, все же выработала прочный иммунитет к такого рода манипуляциям. В общем — мир сложен. И потому рыцарство Жоржа Корма — как это и бывает с рыцарством вообще — кажется немного устаревшим.

И все же к некоторым важным предупреждениям, озвученным ливанским интеллектуалом, надо прислушаться. Геополитические мифы — да, существуют; политики манипулируют массовым сознанием; консервативные элиты — с Запада и Востока — склонны гиперболизировать конфликты «идентичности» и тем самым прямо угрожать достойному, терпимому общению внутри глобальной деревни. Поэтому — отдадим должное беспокойному и искреннему голосу, раздающемуся с Ближнего Востока — «солнечного сплетения» глобальных противоречий.

А. Агаджанян

Смирнов М. Ю. Религия и религиоведение в России. СПб: Издательство Русской христианской гуманитарной академии, 2013. — 365 с.

Религия и наука о религии в России — такова тема новой монографии Михаила Юрь-

евича Смирнова. Предисловие «От автора» обстоятельно очерчивает этапы его более

чем тридцатилетнего религиозоведческого служения и органично подводит к глубокой и знаковой саморефлексии относительно отечественной религии и ее научного исследования. Диапазон и глубина этой исповедальной рефлексии весьма впечатляющи, и формат краткой рецензии позволяет нам затронуть лишь отдельные аспекты книги. Активно стимулируя интерес к научному знанию о религии, она, несомненно, получит немало откликов.

Солидный авторский замысел строго оснащен теоретически и опирается на представительную отечественную эмпирию дореволюционных, советских и постсоветских времен. Прежде всего, книга адресована коллегам по религиозоведческому «цеху». Философски и социологически насыщенные, методологически четкие размышления автора хорошо упорядочены и немногословны. Достаточно веско аргументированы обобщения и выводы. Научный аппарат оснащен весьма скрупулезно (более 600 сносок на отечественные и зарубежные источники). Вместе с тем теоретически уплотненный текст изложен понятным, отчетливым (местами даже образным) языком, а потому вполне доступен любознательному читателю. Автор стремится к содержательному,

реалистичному и панорамному обзору. Монография разделена на три основные и достаточно объемные части: 1. «Религия в России: ракурсы истории и современности»; 2. «Религиоведение и социология религии в России»; 3. «*Personalia*».

В двух первых главах отечественная религия в ее различных исповеданиях (православие прежде всего) подвергнута историческому анализу и предстает читателю в органическом комплексе — с ее мифологической и богословской составляющей, динамикой ее собственных институций, а также отношением к ней российского сознания. Правда, очень важный и противоречивый ее *ценностный потенциал* затронут разве что силуэтно. Но для проникновения в этот, скажем «внутрикультурный», аспект религии исследователю пришлось бы перейти на иную, «аксиологическую площадку», то есть за пределы им избранного панорамного философско-социологического обзора.

Весьма интересно обстоятельное и оригинальное осмысление религиозно-мифологического комплекса в российском сознании. В частности, анализ пресловутого отечественного «двоеверия». Автор констатирует, что тысячелетием осуществлявшаяся со стороны авторитарного государства ас-

симиляция православной церкви сформировала особый тип религиозной организации, которая способна приспособиться к любой политической системе и к любой господствующей идеологии. (с. 40). Так, быть православным, по официальному пониманию, означает прежде всего быть лояльным к власти. Длительное пребывание православия в отечественной истории подняло его на уровень национального символа (с. 49–50). Уместны и точны авторские соображения о модернизации социальной концепции ведущих исповеданий в постсоветском обществе. Особенно же, на наш взгляд, значимо и актуально обобщающее суждение: «Общим соображением о религии в России будет констатация неизбывной огосударственности присущих ей институтов и практик, как необходимого фактора, органично дополняющего арсенал других крупнокалиберных средств достижения и поддержания целостности огромной страны» (с. 28). Затем в выборочном, но в то же время представительном историко-статистическом рассмотрении читателей приведена динамика религиозной «инфраструктуры» в дореволюционной России.

Следующий ракурс научного анализа — отношение к религии в современном

Отечестве. «Для России, — констатирует автор, — отношение к религии — не только духовный вопрос, имеющий мистико-сотериологическое звучание, но и значимый аспект социальных исканий пути национального развития» (с. 153). Особенно популярна в постсоветской публицистике тема отношения населения к феномену «религиозного возрождения». Факторы этого уникального события мировой культуры довольно подробно описаны отечественными исследователями. В дополнение к этому, М. Ю. Смирнов замечает: «Нынешний возврат к религии также носит преимущественно институциональный характер — как обретение действенного средства для упорядочивания пространства российского общества, дезорганизованного „перестройкой“ и последующим лихолетьем. Причем вероучительное содержание религий остается практически не задействованным, более важны оказываются факт их присутствия и возможность сослаться на них как на само собой разумеющийся залог грядущего благополучия» (с. 104).

Достаточно тщательно в книге описаны и осмыслены социологические данные относительно многообразных и пестрых вариаций новой отечественной религиозности, в которой наряду с преобла-

дающими традиционалистами-неофитами сформировалось множество ранее неведомых и причудливых типов вероисповедания. Особенно пристально здесь рассмотрен феномен нетрадиционных религий и новых религиозных движений (НРД). Обыденное сознание россиян отнеслось к феномену крайне настороженно. Кое-где даже возникли сообщества так называемых «антикультистов», которых поддержали ведущие традиционные религии, демонизируя НРД, навешивая таковым унижающие клички: «альтернативные», «деструктивные», «тоталитарные», «квази-», «псевдо-», «лже-» и т.д., вплоть до sacramентального термина «секты». «Свою лепту, — замечает М. Ю. Смирнов, — стимулирующую «антикультизм», вносят и представители обширного аппарата разных уровней власти, служащие государственных и муниципальных органов управления, так называемое чиновничество» (с. 142–143).

Сосредоточимся на анализе второй части монографии — «Религиоведение и социология религии в России». Российское религиоведение, как известно, намного моложе западных научных (особенно компаративных) аналогов. И все же, по оценкам автора, уровень знаний о религии, достигнутый

отечественной научной мыслью к 1917 году, уже предполагал вполне оптимистичную перспективу для дальнейшего развития нашей дисциплины. Однако при господстве воинствующего безбожия религиоведение подменил «научный атеизм», а крайне редкие, действительно ценные изыскания о религии вынужденно прятались под камуфляжем иных отраслей знания. Автор правомерно вопрошает: «А было ли продолжение у наук о религии в нашей стране во времена „массового атеизма“? Лишь с 1960–70-х годов «происходит нечто похожее на реанимацию и даже подъем отечественных наук о религии». Наблюдается заметный рост религиоведческих исследований по различным направлениям, появляются десятки профессионалов-религиоведов, складывается система подготовки специалистов по «научному атеизму», защищаются диссертации, создается Институт научного атеизма с опорными пунктами в ряде регионов. «В итоге явление „советского религиоведения“ утвердилось и обрело институциональность... Не было только главного, без чего не может существовать нормально устроенное религиоведение, — *указания именно на религию как предмет исследования, с соот-*

ветствующей концептуализацией взглядов и разработкой методологии, адекватной научному познанию этого предмета» (с. 157). Предмет «научного атеизма» состоял лишь из «двух аспектов» — опровержения религиозных представлений и утверждения научного понимания действительности.

По мнению М. Ю. Смирнова, российское религиоведение как таковое стало по-настоящему утверждаться только с середины 1990-х годов. Пристальный, системный, действительно объективный и самокритичный анализ его современного состояния («самоосмысление») — чрезвычайно значим для дальнейшей, более продуктивной эволюции нашей дисциплины. Постепенно она становится свободной от мировоззренческой и профессиональной ангажированности. Научное исследование религии «не исключает личной религиозности, но и не обязывает быть приверженцем какого-либо вероисповедания. Требование объективности ставит содержание такого занятия вне какой бы то ни было культовой практики. Несомненный приоритет в религиоведении имеет *научно-познавательное отношение к религии*» (с. 166).

«Объем научных публикаций на религиоведческие темы обнадеживающе нара-

стает; качество многих из них свидетельствует, что нынешние российские исследователи не уступают в компетентности зарубежным коллегам» (с. 164). Но, к сожалению, «в настоящее время у религиоведения в России отсутствует фиксированный статус, его институциональные характеристики неустойчивы и размыты» (с. 171). Автор высказывает ряд конструктивных соображений, проясняющих предметную область, состав, понятийный аппарат отечественного религиоведения и его интеграцию в солидный арсенал зарубежья. Любопытны соображения об общих критериях профессиональной принадлежности религиоведов и их консолидации в России, а также об их собственном отношении к «религиозному фактору». М. Ю. Смирнов призывает к осмыслению мифологических проявлений в нашей дисциплине и к ее более ответственному включению в диалог религиозной и светской культур. Однако, призывая к такому диалогу, автор, на наш взгляд, все же недоучитывает все более нарастающее противодействие тому со стороны влиятельных отечественных клерикалов и неоправданное снисхождение к ним со стороны властей светского государства.

Религиоведческую само-рефлексию продолжает об-

стоятельный очерк об этапах эволюции отечественной социологии религии. Характеризуя советский этап изучения религиозности и атеизма, автор вносит некоторый «акцент» на ленинградские исследования. В целом же, оценивая этот этап, он утверждает: «Преобладающим было стремление продемонстрировать неуклонность отхода советских людей от религии... Однако даже «лукавые цифры» не могли скрыть, что немалая часть населения страны в целом, а по отдельным регионам — весьма значительная, сохраняла приверженность традиционной религиозной ориентации» (с. 227).

Переходя к современному периоду, М. Ю. Смирнов констатирует, что «самым трудоемким поприщем современной российской социологии религии остаются вопросы методологии, создание теоретического аппарата для систематизации и обобщения богатого эмпирического материала конкретных исследований» (с. 204). По его мнению, в социологических исследованиях ныне преувеличено внимание к религиозным институтам в ущерб исследованию социального смысла религиозных практик. Несообразна в научном отношении и особенно тревожна тенденция к отгораживанию конфессионально ангажированных

исследователей от формирующегося сообщества социологов религии. «Главной же проблемой, с горечью констатирует автор, остается отсутствие среди приоритетов общественного сознания в России устойчивой потребности в объективных представлениях о религиозной жизни российского общества» (с. 207–208).

В заключительной части книги «Personalia» выделяется особенно характерная фраза: «Есть какое-то незримое „перетекание“ нравственного состояния в ученость и наоборот» (с. 236). Фраза особо выразительно подтверждает тезис о совершенно необходимых ученому-гуманитарию личной порядочности и моральной ответственности. Особенно же, на наш взгляд, эти качества необходимы религиоведу — исследователю тончайшей сферы культуры. Рассказ М. Ю. Смирнова о своих учителях — известных ленинградских ученых Н. С. Гордиенко и Р. П. Шпаковой — ярко подтверждает этот тезис. Этически взвешены и теоретически весомы удачно завершающие ценную монографию М. Ю. Смирнова комментарии к малоизвестным данным об отношении В. И. Ленина к религии и Библии.

М. Писманик

Протестантизм: pro et contra. Взгляды и полемика отечественных авторов в XVI—начале XXI века. Антология/Под ред. М. Ю. Смирнова. СПб.: Изд-во РХГА, 2012. — 846 с.

Религиозная ситуация в России начала XXI века многообразна, неоднородна и подвижна. Опросы общественного мнения указывают на устойчивую потребность россиян в конфессиональной идентификации, полевые исследования и ведомственная статистика свидетельствуют о стремительном росте численности религиозных объединений, политическое руководство федерального и регионального уровня учитывает религиозный фактор как при создании общенациональных идеологем, так и при разработке конкретных социальных программ и методов их реализации. Основное внимание средств массовой информации направлено на деятельность Русской православной церкви, однако значительный вклад в религиозную жизнь страны вносят и другие религиозные организации.

Существенное, хотя еще слабо отраженное в общественном сознании, влияние на религиозную ситуацию оказывает протестантизм. Богослужебная, социальная, экономическая, политическая деятельность протестантских общин интенсивна, обширна и,

по-видимому, свидетельствует об их большом культурном потенциале. В этой связи очень своевременным представляется издание антологии, которая проливает свет на историю протестантизма, позволяет уяснить место этого вероисповедания в российской культуре и предположительно оценить его роль в дальнейшем развитии страны. Кроме актуальных соображений, в пользу создания подобной антологии говорит собственная логика науки. Целостное осмысление протестантизма вообще и протестантизма в России в частности составляет непреходящую задачу историков и философов религии. Упорядоченное собрание текстов разного характера и содержания, от средневековых до современных, являет собой промежуточный этап религиозно-ведческой рефлексии на пути к построению обновленной концепции протестантизма.

Рецензируемое издание при всей широте охвата — более полусотни текстов — не претендует на полноту обзора российско-протестантской темы. По замыслу составителя, известного социолога религии, автора ряда публикаций

по теме протестантизма, «задача данной антологии и состоит в том, чтобы представить читателю освещение темы протестантизма в России именно непротестантскими авторами, данное в динамике его переменных и постоянных характеристик, в режиме *pro et contra*» (с. 9). В число непротестантских авторов вошли и православные полемисты, и советские безбожники, и представители академической науки.

Весь объем текстов распределен в антологии по двенадцати разделам, которые «охватывают наиболее заметные и важные, с точки зрения составителя, реакции полемической и исследовательской мысли на протестантизм в российском государственном, общественном и религиозном пространстве» (с. 10). Названия разделов таковы: I — «Дореволюционная историография протестантизма в России: официальный ракурс», II — «Первое столетие протестантизма в России: под знаком „изложений на лютерань“», III — «Взгляд из XIX века на противолютеранскую полемику в России XVI–XVII веков», IV — «От Ивана Грозного до Петра Великого: тернистый путь адаптации протестантов в России», V — «Православно-богословская оценка лютеранского вероучения», VI — «Протестантский след в русском

сектантстве», VII — «Одно слово — немцы... (о протестантском влиянии на русских)», VIII — «Идеология коммунизма и протестантизм в СССР», IX — «Под прицелом научного атеизма», X — «Протестантизм в постсоветской России», XI — «Феномен Русского протестантизма», XII — Приложения (фрагменты из «Устава Евангелическо-лютеранской церкви» 1832 г., текст ныне действующего «Устава Евангелическо-лютеранской Церкви в России, Украине, Казахстане и Средней Азии», текст «Социальной позиции протестантских церквей России»).

Более или менее развернутая характеристика каждого раздела и каждого автора дана составителем во вступительной статье «Непротестантский взгляд на протестантизм в России». Чтобы избежать повторов, позволим себе отойти от логики изложения, реализованной в антологии, и поделимся наблюдениями и размышлениями, возникшими под воздействием прочитанных текстов.

Антология «Протестантизм: *pro et contra*» представляет собой многоцветный калейдоскоп фактов, суждений, оценок протестантизма в России. Она читается легко, увлекательно, полезна в плане расширения общей исторической и религиоведческой эрудиции.

Но что важнее — собранные под одной обложкой тексты, вступающие в диалог друг с другом, исподволь втягивают в собеседование и читателя, заставляют его удивляться отдельным фактам и суждениям, побуждают задаваться отвлеченно-теоретическими и мировоззренческими вопросами. По ходу умножения точек зрения, представленных в книге, картина российского протестантского быта, нравов, понятий становится богаче и сложнее. И тем отчетливее и настоятельнее выступают вопросы об исторических корнях и сущности протестантизма, о протестантизме как об особой системе идей и своеобразной психологической предрасположенности, тем сильнее переживается человеческая и гражданская потребность разглядеть в нем социальную и культурную силу, обладающую внутренне заданным вектором действия.

Возникновение протестантизма в Западной Европе воспринимается авторами антологии по-разному. В данном случае суждения и оценки, выносимые представителями православного или светского направлений, в целом ожидаемы, однако интерес представляет сама тональность высказываний, индивидуальные стилистические черты, в которых ярче всего проявля-

ется дух породившей их среды и эпохи. Так, для Максима Грека, современника Реформации, написавшего «Против лютеран — слово о поклонении Святым Иконам», протестантизм, отвергающий иконопочитание, — это несомненное зло, результат распущенности, гордыни и умственной слепоты: «Как аспид глухой, когда услышит обавающего (заговору), то кладет одно ухо на землю, а другое затыкает хвостом своим, чтобы не слышать голоса, произносящего обаяние, так и эти неразумные, по причине своего непокорства и ленности, а главное, по причине зависти, не слушают вразумления...» (с. 55). Эта направленность в оценке протестантизма, склонность объяснять его происхождение произволом отдельных личностей, а также стихийной заразительностью энтузиазма видна и в сочинении Н. Д. Терентьева «Лютеранская вероисповедная система по символическим книгам лютеранства», написанном четырьмя веками позднее. Отчасти извиняя Лютера и Меланхтона, «людей талантливых и богословски образованных, вдобавок же — охваченных искренним религиозным одушевлением» (с. 313), православный полемист усматривает в их писаниях «кое-что светлое, а гораздо больше темного» (с. 308).

Начальные попытки рационально объяснить Реформацию были связаны с критикой средневекового западного христианства. К примеру, в материале И. И. Соколова «Протестантская пропаганда и реакция на нее в России XVI и XVII веков» мысль о естественном характере выступления против злоупотреблений католической церкви выражена так: «Лютеру же удалось лишь объединить оппозиционные движения, возникшие в Западной церкви с самого почти отделения ее от Восточной... он с князьями сумел придать всем им новую форму социального политического протеста и сепаратизма» (с. 163). У светских авторов анализ причин Реформации идет дальше. При объективном научном подходе религия лишается статуса первоосновы человеческого бытия, принимающей по обстоятельствам разные формы, и сама превращается в одну из форм культуры. Внутренний кризис католицизма, его неспособность удовлетворить мировоззренческие запросы широких слоев населения предстает как следствие общей культурной эволюции, а религиозные процессы поставлены в зависимость от экономических, социальных и политических. В частности, такое понимание выражено в тексте Л. Н. Ми-

трохина под заголовком «Наш интерес к протестантизму»: «Принципиальные положения протестантизма определялись житейским опытом, отразившим особые представления людей о равенстве, внутренней свободе и независимости человека, его долге и призвании, которые стихийно складывались у людей, все более вовлекаемых в специфические буржуазные отношения» (с. 452).

Подобных объяснений, раздраженных или в меру благодарных, удостоилась и дальнейшая история протестантизма. Кто-то из авторов считает эту историю случайной, кто-то закономерной, одни усматривают в ней происки врагов церковного единства, другие — неизбежный этап развития религиозной идеологии. Особое внимание в антологии уделено распространению протестантизма в России. Первые лютеране появились в России еще при жизни своего духовного вождя. Но когда именно присутствие отдельных иноземных ремесленников, художников, торговцев, аптекарей обернулось прочно укорененным в русской почве протестантизмом? В середине ли XVI века, когда немецкие общины обосновались в Москве, Владимире, Угличе, Костроме, Нижнем Новгороде, Твери, Казани и Архангельске? Или в 1575 году,

когда протестанты получили разрешение на строительство своего храма под Москвой? Тогда ли, когда свободное от авторитета истолкование Библии поразило русские умы и побудило к отходу от православной церкви тех, кто принадлежал ей от рождения? Или тогда, когда реорганизации по западноевропейскому образцу подверглось все государственное устройство, а иностранцы оказались у кормила правления? Или, может быть, протестантизм вполне стал русским явлением, когда в народе под давлением неудовлетворенных духовных потребностей возникли свои внецерковные формы религиозной жизни, независимые от иноземного влияния? Вопрос периодизации протестантизма в России важен для авторов антологии, большинство из них его затрагивают или в общем виде, или освещая историю отдельных общин — лютеранской, штундистской, баптистской, менонитской, пятидесятнической и т. д.

Во многих текстах прямо или косвенно обсуждается «душевная организация» протестантов. Разные наблюдатели отмечают повышенное чувство личного достоинства, присущее протестантам. Даже те, кого трудно заподозрить в симпатиях протестан-

тизму, признают, что «своим благочестием и строгостью жизни протестанты много способствовали очищению нравов между православными, особенно возвышению общественных добродетелей — человеколюбия, благотворительности, честности, трудолюбия» (Барсов Н. И. «Протестантизм в России», с. 37). Нравственная самостоятельность и редкая работоспособность опираются на принципиально разумное отношение к религиозному откровению и к жизни. Частными следствиями рационализации веры стали подчеркнутый аскетизм богослужения, отказ от богатой обрядности и сложной иерархии католической и православной церкви, мечта о том, чтобы «осуществить Царство Божие на земле... водворив любовь, общее довольство, равенство без порока и преступления» (Победоносцев К. П. «Новое христианство без Христа», с. 341). Направление душевной жизни российских протестантов менялось в зависимости от исторических условий. В тесные времена их служение Богу принимало строго профессиональную форму, удовлетворяя «тому идеалу, который наметило себе русское правительство относительно иностранца» (Цветаев Д. В. «Борьба с протестантским влиянием в Московском

государстве до Петра Великого», с.180), а когда предоставлялась возможность, они всеми способами проповедовали свои взгляды, и весьма успешно. Через десять лет после начала равного миссионерского соревнования, обеспеченного Указом об укреплении начал веротерпимости 1905 г., православный публицист А.Ф.Гиларевский был вынужден признать превосходство протестантов: «Их народная миссия стоит на недостижимой высоте» («Немецкое засилье в русской народно-религиозной жизни», с.365). В советское время социально-психологический облик протестанта лишился выразительности. В безбожном государстве перед верующими закрылись возможности полноценной общественно-религиозной жизни, в социалистическом государстве исчезла перспектива религиозно-экономической деятельности. Социальная почва под самознанием сеятеля Божьих слов и отмеченного свыше специалиста размылась, потерялась точка опоры для применения религиозных норм и ценностей в повседневной жизни, и в результате «представление о деятельном, активном человеке почти полностью утрачивается» (Савельев С.Н. «Протестантское сектантство в свете атеистической пропаганды», с.444).

Побочным следствием пред- революционных религиозных свобод и затем жестокой религиозной политики СССР стало ослабление национального сознания. Поборников русского православия в XIX веке еще волновал вопрос, может ли русский человек по своему психологическому складу быть протестантом, хотя уже Иван Грозный в ответе Ивану Роки- те на критику церковного пре- дания отметил универсальную, наднациональную природу веры («именуется „наша“ вера не русской, но христианской, зовутся «люди» христианами, а где зовутся иным именем, по названию земли, тут ересь и раскол», с.80). К середине 20-х годов XX века, после миссионерских приобретений баптизма и евангельского христианства, методистов и пятидесятников среди этнических русских, национально-религиозный вопрос потерял остроту. В начале XXI века переменилась даже национальная принадлежность российского лютеранства, которое за счет мощного притока русских неопитов превращается «в российское патриотическое движение» (Лункин Р.Н. «Протестантизм в России: новая сила гражданского общества», с.496).

С фактором обрусения и благоприятными условиями религиозной свободы связаны

любопытные эволюции внутри современного протестантизма. Традиционное для протестантского сознания противопоставление духовного прочтения Библии и внешней ритуальности православия в новейшей российской истории становится все менее резким. А.С. Струкова и С.Б. Филатов отмечают «свойственное практически всем активным протестантским церквям в современной России более или менее осознанное стремление к элементам православной обрядности» («От протестантизма в России к российскому протестантизму», с. 545), строительство церквей «с благолепием», усвоение торжественных пасторских облачений, возврат к почитанию икон (с. 545–547). Т. К. Никольская дополнительно указывает на приближение протестантского языка к православной норме и «распространение епископальной системы управления вместо конгрегациональной» («Русские протестанты в XX веке», с. 591).

Русская образованная молодежь активно участвует в жизни протестантских общин, развивая миссионерство, религиозное образование, журналистику, реализуя социальные программы, все отчетливее формулируя и свои политические интересы. Исследовав разные параметры современной

религиозной ситуации в России, Р.А. Лопаткин пришел к выводу, что протестантские церкви — «это наиболее динамичная часть религиозного населения страны» («Религиозная ситуация в России и место в ней протестантизма», с. 462). При этом наряду с практической работой российская протестантская интеллигенция посвящает внимание выработке мировоззрения, которое соответствовало бы ее настоящему положению. Отсюда интерес к православному богословию и русской духовной традиции, в которой многие находят истоки своей религиозности. Так, по наблюдению О.В. Васильевой (Боковой), «современные русские протестанты отождествляют себя не с европейской Реформацией и западным протестантизмом, а с той традицией евангельского христианства, которую они обнаруживают в глубинных пластах русской духовной культуры» («Современный русский протестантизм: в поисках себя», с. 563).

Протестантизм в России сегодня присутствует как факт. Как этот факт объяснить и как к нему отнестись? Не покаяясь хотя бы на приблизительную полноту обзора существующих концепций протестантизма в России, адресуем заинтересовавшегося предметом читателя к самой антоло-

гии. В этой книге, вполне соответствующей назначению научно-просветительского издания, можно обнаружить еще много интересных и полезных сведений, как в основных публикациях, так и в комментариях к ним.

П. Нешитов



Авторы

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНИАН — доктор исторических наук; профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета, Россия. alex.agadjanian@asu.edu

ПАСКУАЛЕ АННИККИНО — научный сотрудник Центра высших исследований им. Роберта Шумана, Институт европейского университета, Флоренция, Италия. pasquale.annicchino@eui.eu

МАРКО ВЕНТУРА — профессор юридического факультета, Университет Сиены (Италия); профессор факультета канонического права Католического университета Левена (Бельгия). marco.ventura@unisi.it

АЛЕКСАНДР ВЕРХОВСКИЙ — директор Информационно-аналитического центра «Сова» (Москва, Россия). averh@sova-center.ru

ИННА ЗАГРЕБИНА — адвокат, председатель правления НП «Гильдия экспертов по религии и праву»; главный редактор журнала «Юридическое религиозоведение». innasclj@yandex.ru

АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ — научный консультант Синодальной библейско-богословской комиссии Русской православной церкви. kyrlezhev@gmail.com

ЛЕВ ЛЕВИНСОН — эксперт Института прав человека; эксперт Совета при Президенте Российской Федерации по развитию гражданского общества и правам человека. levlev@yandex.ru

ПЕТР НЕШИТОВ — кандидат философских наук, доцент кафедры философии Санкт-Петербургского государственного университета телекоммуникаций им. М. А. Бонч-Бруевича. pneshitov@mail.ru

МАТВЕЙ ПИСМАНИК — доктор философских наук; профессор кафедры культурологии Пермской государственной академии искусства и культуры (Пермь, Россия). mg-pismanik@yandex.ru

ДЖЕЙМС Т. РИЧАРДСОН — профессор социологии и юриспруденции, директор Центра изучения права им. Гранта Сойера, Университет Невады (США). jtr@unr.edu

РОМАН СИЛАНТЬЕВ — кандидат исторических наук; исполнительный директор Правозащитного центра Всемирного русского народного собора. rc@vtns.ru

АВТОРЫ

ДЖЕРОН ТЕМПЕРМАН — профессор, Университет Эразмус, Роттердам; главный редактор журнала «Religion & Human Rights». temperman@frg.eur.nl

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР — кандидат философских наук; главный редактор журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»; доцент Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ, Москва, Россия. religion@rane.ru

МАРИАННЕ ХАЙМБАХ-ШТАЙНС — профессор, Факультет католической теологии, Институт христианских общественных наук, Университет Мюнстера (Германия). m.heimbach-steins@uni-muenster.de

Authors

ALEXANDER AGADJANIAN — Professor of Religious Studies, Center for the Study of Religion, Russian State University of the Humanities, Moscow, Russia. alex.agadjanian@asu.edu

PASQUALE ANNICCHINO — Research Fellow at the Robert Schuman Centre for Advanced Studies, European University Institute, Firenze, Italy. pasquale.annicchino@eui.eu

MARIANNE HEIMBACH-STEINS — Professor, Institute for Christian Social Sciences, University of Münster (Germany). m.heimbach-steins@uni-muenster.de

ALEXANDER KYRLEZHEV — Consultant of the Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church. kyrlezhev@gmail.com

LEV LEVINSON — Expert, the Human Rights Institute (Moscow, Russia); Member of the Russian Ombudsman's Advisory Board. levlev@yandex.ru

PETR NESHITOV — Associate Professor, Bonch-Bruевич Saint Petersburg State University of Telecommunications (Russia). pneshitov@mail.ru

JAMES T. RICHARDSON — Professor of Sociology and Judicial Studies and Director, Grant Sawyer Center for Justice Studies, University of Nevada, Reno, Nevada (USA). jtr@unr.edu

ROMAN SILANTYEV — Director of the Human Rights Center of the World Russian People's Council; Director of the Centre for the Geography of Religions, Synodal Department for Church-Society Relations, Moscow Patriarchate. pc@vrns.ru

MIKHAIL SMIRNOV — Associate Professor at the Department of Philosophy, Saint-Petersburg State University, St.-Petersburg. mirsnov55@yandex.ru

JEROEN TEMPERMAN — Assistant Professor of Public International Law, Erasmus University, Rotterdam; Editor-in-Chief of the Journal «Religion & Human Rights». temperman@frg.eur.nl

DMITRY UZLANER — Editor-in-Chief of the Journal «State, Religion and Church in Russia and Worldwide»; Associate Professor, Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration (Moscow, Russia). religion@rane.ru

MARCO VENTURA — Professor (Professore Ordinario) at the Faculty of Law, University of Siena (Italy); Professor at the Faculty of Canon Law of Katholieke Universiteit Leuven. marco.ventura@unisi.it

AUTHORS

ALEXANDER VERKHOVSKY — Director, SOVA Center for Information and Analysis (Moscow, Russia). averh@sova-center.ru

INNA ZAGREBINA — Lawyer; Chairman of Board, Guild of Experts on Religion and Law; Editor-in-Chief of the Journal «Juridical Studies in Religion». innasclj@yandex.ru

Аннотации

СВОБОДА РЕЛИГИИ И СОВРЕМЕННОЕ ПРАВО

ДЖЕРОН ТЕМПЕРМАН. Свобода выражения и религиозные чувства в плюралистических обществах: проблема экстремальных высказываний

В рамках системы Европейской конвенции по правам человека существуют законодательства, которые поддерживают ограничения не только на язык вражды, но также на богохульство и религиозную диффамацию. Механизмы проведения в жизнь универсальных прав человека, в частности Международный пакт о гражданских и политических правах, все больше направлены в сторону искоренения языка вражды (языка, который угрожает правам и свободам окружающих), тогда как формы экстремальной речи, которые не подпадают под эту категорию, должны скорее защищаться, чем преследоваться со стороны государств. Комитет по правам человека не так давно принял Замечание общего порядка (№ 34), касающееся свободы выражения, это замечание свидетельствует о дальнейшем движении в данном направлении: к отмене законов о богохульстве и диффамации и одновременно к противодействию языку вражды. В данной работе утверждается, что важно продолжать исследования правовых обоснований тех ограничений, которые предлагаются в данной сфере, и проверять, насколько они обоснованы с точки зрения прав человека — не только на бумаге, но и в реальной практике. В данной работе сводятся и сопоставляются подходы к языку вражды, практикуемые всеобщими и региональными контролирующими инстанциями, в частности Европейским судом по правам человека.

Ключевые слова: экстремальная речь, язык вражды, религиозный язык вражды, религиозная диффамация, Европейский суд по правам человека, Комитет по правам человека, Замечание общего порядка № 34, свобода слова, свобода выражения.

ДЖЕЙМС Т. РИЧАРДСОН. Социальное конструирование правового плюрализма

Эта статья посвящена историческим условиям и социологическим факторам, которые способствуют или препятствуют развитию свободы религиозного вероисповедания. Первая совокупность таких факторов связана с характеристиками правовой и судебной систем. Другая совокупность факторов выявляет характерные черты общества и его истории, включая культурные ценности и их влияние в процессе регулирования религии. Еще одна совокупность факторов непосредственно следует из работ Дона-

льда Блэка по социологии права и включает такие важные составляющие, как статус, «близость» и пристрастность третьей стороны, а также процедуры доказывания и представления доказательств. Наконец, работа Вильяма Чэмблиса определила диалектические процессы развития права, которые позволяют нам понять, как формируются правовые структуры, защищающие свободу вероисповедания.

Ключевые слова: диалектический процесс, Дональд Блэк, судебные системы, правовой плюрализм, правовые системы, свобода вероисповедания, шариат.

МАРИАННЕ ХАЙМБАХ-ШТАЙНС. Религиозная свобода и дебаты по поводу обрезания в Германии

В мае 2012 года немецкий суд в городе Кельне постановил, что обрезание маленьких мальчиков является тяжким телесным повреждением. Данное решение, затронувшее вопросы о свободе религиозной практики, идентичности и правах ребенка, подверглось в Германии осуждению со сторон иудейских и мусульманских представителей. Кроме того, оно спровоцировало обширную и неоднозначную полемику как среди политиков, так и внутри гражданского общества. В результате немецкий парламент принял закон, защитивший обрезание как религиозную практику, однако начавшаяся дискуссия скорее всего продолжится. В данной работе автор анализирует эту историю и пытается выявить ее последствия для понимания религиозной свободы.

Ключевые слова: обрезание, Германия, ислам, иудаизм, права человека, религиозная свобода.

РЕЛИГИЯ И ПРАВОПРИМЕНЕНИЕ В РОССИИ: КЛЮЧЕВЫЕ ПРОБЛЕМЫ

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма

Статья посвящена анализу материалов дела «Пусси райот», начавшегося после скандального «панк-молебна» музыкальной группы в Храме Христа Спасителя. Эти материалы используются для иллюстрации особенностей постсекулярной ситуации в современной России. В частности, разбираются два сюжета: 1) «панк-молебен» и граница религиозное/светское; 2) «панк-молебен» и постсекулярные гибриды. При этом подчеркивается, что постсекуляризм не подчинен какой-то единой логике и что нет никакого единого постсекуляризма; вместо этого речь идет о столкновении разных нормативных моделей постсекуляризма, за каждой из которых стоят свои акторы и активисты. На материалах дела выделяются две такие модели — «провластная» и «оппозиционная».

Ключевые слова: десекуляризация, «панк-молебен», постсекулярное, постсекулярные гибриды, «Пусси райот».

АЛЕКСАНДР ВЕРХОВСКИЙ. Противодействие «религиозному экстремизму»: российское государство в поисках ответов на вызовы десекуляризации

Статья рассматривает применение российского антиэкстремистского законодательства к действиям и высказываниям, касающимся религии. Автор стремится выявить основные тенденции этого правоприменения. Статья начинается с краткого анализа возникновения самой концепции «религиозного экстремизма». Значительное место уделено прояснению механизмов действия антиэкстремистского законодательства и обоснованию тезиса, что оно не создает ясного и эффективного механизма регулирования, в том числе в том, что касается религии. Далее автор рассматривает вклад основных акторов антиэкстремистских действий в правоприменение и их мотивацию. Смешение религиозных и секулярных мотивов правоприменения не только порождает произвол, но и не способствует повышению уровня безопасности в обществе.

Ключевые слова: экстремизм, Россия, право, правоприменение, секуляризм, возбуждение ненависти.

ИННА ЗАГРЕБИНА. От невежества к мнимому экстремизму: проблемы религиозно-экспертной в России

Проблема, связанная с проведением религиозно-экспертных на предмет признания материалов экстремистскими, стоит довольно остро в современной России. Несмотря на то что данный вид экспертизы приобретает все большую значимость, тема религиозно-экспертной не нашла достаточного теоретического осмысления и до сегодняшнего дня остается за рамками научных изысканий. Неисследованными остаются такие важные вопросы, как условия и специальные методы ее проведения, предмет и объект экспертизы, статус эксперта при производстве религиозно-экспертной и пределы применения специальных знаний и др. Данный комплекс проблем исследуется в настоящей статье.

Ключевые слова: экстремизм, дискриминация по религиозному признаку, свобода совести и свобода вероисповедания, религиозно-экспертная, эксперт, заключение религиозно-экспертной.

РЕЛИГИЯ НА ВЕСАХ ЕВРОПЕЙСКОГО СУДА

МАРКО ВЕНТУРА. Право и религия вне национальных границ: положительное значение Европейского суда по правам человека

Статья прослеживает долгий путь Страсбургского Европейского Суда с конца 1980-х до начала 2010-х гг., в частности, логику судебных решений по религиозным конфликтам и защите религиозных свобод. Автор показывает, что главными проблемами в этой сфере было регулирование соотношения прав религиозного большинства (в некоторых случаях государственной церкви) и прав меньшинств (или индивидуумов); а также

соотношение общеевропейских норм, основанных на Конвенции по правам человека, и особенностей национальных правовых систем, отражающих также национальные и культурные идентичности отдельных стран. Основываясь на разборе некоторых ключевых кейсов, автор выявляет основные тенденции в подходе Суда к «религиозным» конфликтам и ясно подчеркивает положительное значение деятельности Суда в процессе европейской интеграции.

Ключевые слова: Европейский суд по правам человека; свобода религии; государственная церковь; государственно-церковные отношения; европейская интеграция и свобода усмотрения; светскость.

Лев Левинсон. Допустимый уровень «безнравственности»: европейское право и традиционные ценности

В статье рассматриваются дела Европейского суда по правам человека, касающиеся исков, апеллирующих к статье 10 Европейской конвенции о праве на свободное выражение мнения. Автор останавливается на делах, содержащих жалобы на вмешательство государства, мотивированное защитой общегражданской нравственности, и жалобы на санкции, наложенные за богохульство и кощунство. Анализируется динамика правоприменительной практики ЕСПЧ и колебания в его стратегии (в качестве примера последнего приводится дело «Лаутси против Италии»). Автор делает вывод о том, что правовая политика Суда в рассматриваемой области является переходной, но направление этого перехода остается неясным: станет ли свобода слова во всей полноте по преимуществу защищаемой, или возобладает уступчивость усмотрению местных властей, контролирурующих идейное, культурное, информационное пространство под предлогом защиты религии и нравственности?

Ключевые слова: Европейский суд по правам человека, свобода слова, защита нравственности, богохульство, чувства верующих, религия, традиционные ценности.

Александр Кырлежев. «Дело о распятиях» в Европейском суде — в постсекулярной перспективе

В статье подробно рассматривается дело о присутствии распятий в государственных школах («Лаутси и другие против Италии») в Европейском суде по правам человека, окончательное решение по которому было принято 16 февраля 2011 г., а также его предыстория. Автор сосредоточил свое внимание на логике участвовавших в данном судебном разбирательстве сторон, анализируя ее в более широком культурном и идеологическом контексте. На основе текстов постановлений ЕСПЧ по «делу Лаутси» он выявляет три позиции и соответствующие им группы акторов: жестких идейных секуляристов, представляющих проективную идеологию; мягких секуляристов, ориентированных культурологически и представляющих реактивную идеологию; и сторонников собственно религиозной идеологии, которые

в нынешней постсекулярной ситуации, характеризующейся новой идеологической борьбой, блокируются с последними. Постсекулярный подход к рассматриваемому делу, имевшему большой общественный резонанс, позволяет, с точки зрения автора, говорить о кризисе традиционного европейского секуляризма, а также правосознания в области религиозно-общественных отношений.

Ключевые слова: Европейский суд по правам человека, право, правоприменение, религиозный символ, религия, идеология, секуляризм, постсекуляризм.

Паскуале Анниккино. Между «пределами усмотрения» и нейтралитетом: дело «Лаутси» и новый баланс в сфере европейской защиты свободы вероисповедания

В статье рассматривается дело «Лаутси против Италии» о правомерности наличия распятий в итальянских государственных школах, по которому ЕСПЧ принял в 2009 и в 2011 гг. два противоположных решения. Анализируя логику первого и второго составов Суда, автор сосредотачивает внимание на двух его аспектах: на доктрине пределов усмотрения и на принципе нейтралитета. По мнению автора, если в первом решении не была учтена сложившаяся практика Суда относительно пределов усмотрения, что привело к навязыванию понятия нейтралитета, то во втором решении была сделана попытка исправить недостатки аргументации, что, однако, привело к их усугублению, так как в основу решения были положены далеко не несомненные фактические и правовые соображения. Дело о распятиях обнаруживает неустойчивые и напряженные отношения между правом отдельных государств и конвенциональным европейским правом, а судебные дела, касающиеся роли религиозных символов в публичной сфере, сегодня представляют собой средство, при помощи которого европейское сообщество обретает новые черты и задается вопросом о собственной идентичности и о роли религии в формировании этой идентичности.

Ключевые слова: Европейский суд, религиозные символы, пределы усмотрения, нейтралитет, религия, идентичность.

Роман Силантьев: «Россия ни в чем не обязана ориентироваться на Европейский суд по правам человека»

В ответах на вопросы редакции журнала официальный представитель Русской православной церкви высказал свои соображения по ряду проблем: относительно оскорбления чувств верующих, на что, по его мнению, обязано реагировать государство через корректировку законодательства; относительно ограничения свободы самовыражения, которое необходимо, особенно если это касается публичных мероприятий; значимости решений Европейского суда по правам человека, на которые, по мнению интервьюируемого, Россия не обязана ориентироваться. В ответах также выражено мнение, что российский закон о религиозной свободе 1997 года нуждается

ся в ужесточении, прежде всего в отношении религиозных организаций, создающих предпосылки для развития экстремизма и терроризма, и что государство имеет право отдавать предпочтение тем религиозным организациям, которые считает наиболее давними и надежными партнерами и которые объединяют значительную часть верующих.

Ключевые слова: оскорбление чувств верующих, свобода самовыражения, Европейский суд по правам человека, российское законодательство в сфере религиозной свободы, традиционные религии, экстремизм, правовой плюрализм.

Михаил Смирнов. Личность ученого в российской социологии религии

Статья посвящена основному содержанию научной деятельности российского социолога Юлии Юрьевны Синелиной (1972–2013). Она была известным исследователем секуляризации в России, в том числе проблем взаимоотношения современного общества и религии. Особое внимание она уделяла применению исследований по теории и методологии социологии религии к анализу религиозной ситуации в России.

Ключевые слова: Ю. Ю. Синелина, социология религии, секуляризация, религиозная ситуация.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH

IN RUSSIA AND WORLDWIDE

2(31) 2013

Established in 1968.

Academic peer-reviewed journal devoted to the interdisciplinary scientific study of religion.

The journal is published quarterly under the aegis of the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration.

ADDRESS:

Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration
Editorial office of the journal "State, Religion and Church in Russia and
Worldwide"

84, Vernadskogo pr.

119606 Moscow, Russia

E-mail: religion@rane.ru

Web-site: www.religion.rane.ru/?q=en

EDITOR-IN-CHIEF: Dmitry Uzlaner

EDITORIAL STAFF: Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov (Moscow), Alexey Beglov (Moscow), Vladimir Bobrovnikov (St.-Petersburg), Olga Vasil'eva (Moscow), Galina Vdovina (Moscow), Alexander Verkhovsky (Moscow), Victor Garadja (Moscow), Ivan Davydov (Moscow), Remir Lopatkin (Moscow), Roman Lunkin (Moscow), Vladimir Malyavin (Taiwan), Alexander Pavlov (Moscow), Alexander Panchenko (St.-Petersburg), Evgeniy Rashkovsky (Moscow), Roman Svetlov (St.-Petersburg), † Yulia Sinelina (Moscow), Mikhail Smirnov (St.-Petersburg), Elena Tokareva (Moscow), Marianna Shachnovich (Moscow), Alexey Yudin (Moscow).

INTERNATIONAL COUNCIL: Peter Berger (USA), Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst (UK), Massimo Rosati (Italy), Kathy Rousselet (France), Christopher Stroop (USA), Jonathan Sutton (UK), Euguenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Mikhail Epstein (USA).

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

2²⁰¹³
[31]

УЧРЕДИТЕЛЬ
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА
И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ ПРЕЗИДЕНТЕ РФ

ISSN 2073-7203 (PRINT), 2073-7211 (ONLINE)
В системе РИНЦ № 09-04 / 09-16

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84
Редакция журнала «Государство, религия, Церковь в России
и за рубежом»

E-mail: religion@rane.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 300 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. №884. Заказ №884

Отпечатано в типографии РАНХиГС
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84
Коммерческий отдел: тел. (495) 433-25-10, (495) 433-25-02
com@anx.ru, www.delo.ane.ru

I S S N 2 0 7 3 - 7 2 0 3



9 772073 720000