

Конечно, желание Беллы избежать отождествления «религии вообще» и поздних религиозных традиций (таких как христианство) вполне понятно и оправдано, но, как мне кажется, принципиальное исключение из определения религии таких понятий, как «трансцендентное» и «священное», полностью уничтожает объект религиозно-научной науки. Возможно, Белле как *социологу* это безразлично, но, тем не менее, даже как социолога его можно спросить о том, чем принципиально отличается (если отличается), например, марксизм от ислама? И имеется ли принципиальное различие между американской «граждан-

ской религией» (термин, изобретенный Беллой еще в 1960-х) и верой рядового католика в существование трансцендентного Бога? И если, согласно мнению Беллы, «слова „религия“ и „секуляризм“ используются столь хаотично и в столь разных смыслах, что практически бесполезны»¹², то тогда — чтобы избежать ненужных ассоциаций — не лучше ли было назвать свою книгу как-то более нейтрально, например, «Культура в человеческой эволюции»?

А. Апполонов

12. <http://blogs.ssrc.org/tif/2009/09/08/rethinking-secularism-and-religion-in-the-global-age/>

Orthodox Christianity in 21st Century Greece / Eds. Victor Roudometof and Vasilios Makrides. London: Ashgate, 2010. — 268 p.

Книга включает десять статей известных ученых, определяющих сегодня исследования по современному греческому православию. Почти все авторы, включая редакторов книги Виктора Рудометова и Василиоса Макриде-са, являются этническими греками, но только половина из них представляют греческие университеты или исследовательские центры, остальные работают на Западе. Обладая солидным западным образованием, в сочета-

нии с отличным знанием Греции изнутри и знакомством с первоисточниками, все авторы представляют нам интересную, разнообразную картину публичной, политической и более широко — общественной роли современной Греческой церкви.

Сегодня мы смотрим на Грецию через призму постоянных новостей о кризисе 2011–2012 гг. Ведь это не просто экономический или социальный кризис, но и кризис идентичности:

не этим ли чревато само членство в Евросоюзе, необходимость соответствовать европейским стандартам — обязательствам, взятым Грецией в 1981 году? Бесконечные споры о греческой европейскости то утихают, но нарастают волнами: ведь, несмотря на давние, восходящие к европейскому Просвещению и либерализму XIX века дифирамбы в адрес Греции как колыбели европейской культуры и демократии, Греция также часто ассоциируется с неевропейским, не-модерным наследием двух империй, Византийской и Османской. Дискуссии такого уровня кажутся теперь архаичными и неуместными, однако кризис начала нашего века — как, впрочем, и вся греческая история века XX-го, а может быть и со времен войны за независимость — выстраивалась, несомненно, в этих сейчас уже скорее имплицитных координатах.

Связаны ли как-то кризисные события и дискуссии последних лет с ролью и функциями Церкви? Рецензируемая книга ничего об этом не может сказать, она написана чуть раньше. Однако весь материал книги — суть вариации тех же вопросов, которые остро ставятся сейчас. Освещается в ней и предыдущий, открыто символический кризис начала 2000-х, связанный с реформой личных идентификационных карт. На самом деле, и во всех прочих событиях «им-

плицитные координаты» греческой идентичности всегда присутствуют за кадром, от них никуда не деться. Они часто работают невидимо, через посредство культурных и символических кодов, организующих публичные оценки, массовые установки и повседневное поведение. Какую роль в системе этих кодов играет православие? Если даже авторы книги, как правило, не добиваются до прямого, непосредственного анализа этих символических кодов на глубинном, структурном уровне, их действие молчаливо подразумевается. И как бы мы ни старались уйти от конфессионального эссенциализма, мы неизбежно мысленно возвращаемся к пережитому Грецией опыту первой православной страны, вошедшей в единую Европу (теперь, как известно, таких стран четыре — кроме Греции, также Кипр, Болгария и Румыния).

Редакторы отмечают во введении, что Греция уникальна тем, что ее православие, в отличие от всех прочих православных традиций, не пережило давления официального коммунистического атеизма. Это делает греческий случай «чистым» с точки зрения сопоставления восточного христианства и европейского modernity. Тем не менее любопытно узнать, что распад коммунистической системы в Европе, по мнению В.Макридеса, не остался незамеченным

в Греции: резонанс религиозного подъема в посткоммунистических странах в начале 1990-х спровоцировал рост «моды» на религиозность и в Греции (с. 69). Есть ли здесь какое-то межправославное сцепление? Возможно, религиозное оживление в России и в Украине резонировало в греческой религиозной среде; но мне кажется, что речь идет скорее о глобальной тенденции к большей роли публичного звучания религии, начиная с 1980-х и особенно с 1990-х гг. Здесь сразу же на ум приходит тот общемировой поток, который одни называют де-секуляризацией, а другие — постсекулярностью.

Эти определения кажутся неуместными применительно к Греции. Если смотреть из Парижа или Лондона, то о какой постсекулярности может идти речь в стране, которая кажется всеохватно религиозной и настоящей светскости не пережила! Напротив, магистральный процесс 1990-х и 2000-х, пусть в разные периоды по-разному (больше при социалистах, меньше при других правительствах), состоял в трудном подлаживании «православной Греции» к секулярным европейским стандартам, и этот процесс, похоже, продолжается. Однако, не все так просто: публичное оживление православия, действительно, налицо. Оно было именно ре-

акцией на двойственный вызов, исходящий со стороны Европы: с одной стороны, применение жестких западных стандартов, а с другой стороны, смягчение самого западного секуляризма в рамках мультикультуралистских, инклюзивных риторик и практик.

Как замечают авторы книги, еще любопытно следующее: до сих пор «дела религиозные» были заботой только богословов и священнослужителей; какой бы набожной Греция не казалась европейским рыцарям *laïcité*, граница религиозного и секулярного была всегда четкой, противостояние религиозных институтов и секулярных элит (властных и интеллектуальных) — неоспоримой, так что православие было, вполне по канонам светского европеизма, вытеснено из публичной сферы. Но вот, как показывают авторы, именно в 2000-х гг. все изменилось, и религия стала активным субъектом публичности; вот в *этом* смысле, действительно, греческая ситуация вписывается в постсекулярную парадигму.

Этот взрыв церковной активности совпал со служением в качестве главы Церкви Архиепископа Христодула, с 1998 г., когда он был избран, до его смерти в 2008. В каком-то смысле Христодул, яркий, популярный, порой непредсказуемый — главный герой книги, и его служение, сам стиль этого служения, определя-

ли лицо нового периода: активная политическая и публичная позиция; претензия на моральное руководство народом; отчетливая, последовательная консервативная программа; обостренное чувство институциональной церковной идентичности, и так далее. Первые главы книги именно и раскрывают это новое состояние. В статье В. Макридеса анализируются последствия (или цена) этого вторжения в публичную сферу: острейшая череда скандалов в 2005 г., связанных с обвинениями церкви в коррупции, тайных неконституционных связях с государством и политических интригах (Глава 3).

Но и во второй части книги, которая посвящена не столько официальной, сколько «популярной» религиозности, речь идет, так или иначе, о той же публичной роли Церкви: скажем, статья Л. Молокотос-Лидерман о молодежном рок-ансамбле «*Элефтерой*» («Свободные монахи»), основанном православными монахами, есть прекрасная иллюстрация сознательной или интуитивной попытки церковных людей прорвать классические границы общественной дифференциации; в названии статьи автор формулирует парадокс так: «священные слова в секулярном ритме» (Глава 10).

Знакомство с опытом Греции для нас, в России, также озна-

чает неизбежное, почти подсознательное сравнение с отечеством. Когда мы читаем о Христодуле, перед глазами неустрашимо встают русские параллели: патриарх Кирилл. Не столь харизматичен, но некоторой харизматичности отнюдь не лишенный; тоже — активный политик; возможно, интеллектуально посильнее и гораздо более предсказуемый; но так же наперво озабоченный задачей установления «всемирной православности» и защитой Церкви как корпорации... В России, как и в Греции, Церковь вторгается в публичную жизнь, чтобы защитить и поднять свой правовой статус и свои интересы, защитить церковное сообщество с определенными правами и интересами его членов. Параллель с Россией еще и в том, как образованное общество разделено в отношении к этой публичной активности Церкви: даже и «открытое письмо пятисот» представителей интеллигенции в 2005 г. за скорейшее и полное отделение Церкви от государства имеет свои очевидные российские параллели... Но есть одно серьезное отличие: в Греции, как пишет Макридес, несмотря на споры «наверху» о церковно-государственных отношениях, Церковь продолжает оказывать сильное влияние на общество на низовом, неформальном уровне, просто в силу высокой «фоновой» религиозно-

сти (с. 83); в России, где уровень этой религиозности все же намного ниже, такого неформального влияния не наблюдается.

Выше я упомянул «консервативную программу» Церкви, ставшую столь яркой и наступательной в годы служения Христоудула. Действительно, антизападная и антиглобалистская риторика, критика либерализма, сложное отношение к меньшинствам и плюрализму как таковому, тяжелое, неохотное движение к пересмотру гендерных отношений — все это присутствует и доминирует. Но вот авторы введения произносят фразу о «консервативной модернизации» Греческой церкви (что есть совсем не то, что глухая оборона), и это уже означает другой аналитический поворот. Особенно блистательно разбирается в этих тонких вещах Анастасиос Анастасиадис в своей статье, которая прямо содержит в названии выражение «интригующий парадокс». Он и ставит парадоксальный вопрос: кто является настоящим реформатором в Церкви: откровенно консервативный, но сверхактивный Христоудул или сменивший его в 2008 г. новый архиепископ Иероним II, прелат осторожный, непубличный, сговорчивый, дипломатичный?

В. Рудометов в своей статье замечает, что, говоря о Христоуду-

ле, надо отделять консервативную риторику от реальных перемен в жизни Церкви — перемен, которые являются даже просто неизбежным следствием ее глубокого, активного соприкосновения с обществом (с. 35). Анастасиадис поднимает этот парадокс на уровень теоретической рефлексии. Он критикует старую парадигму секуляризации и замечает, что новое поколение ученых, которые осознают новую роль религии, не обладают методами или теоретическим языком для того, чтобы эти перемены объяснить, выйти за рамки старого дуализма модерна/антимодерна. Констатируя этот теоретический вакуум, Анастасиадис предлагает свое решение. Он говорит о «творческом потенциале кризисов» в истории религии; в частности, ссылаясь на европейскую Реформацию, автор напоминает о сложной диалектике, согласно которой повышение строгости и консерватизма являются неизбежными условиями любой реформы: «успешная инновация должна выглядеть как можно менее инновационно» («*A successful innovation has to appear as non-innovative as possible*», с. 52, прим. 11). Автор, будучи историком, подробно останавливается на истории церковного обновления между двумя мировыми войнами, когда греческое православие «открыло» для себя массовую благотворительность, когда

резко возросла общественная активность мирян (братство «Зое» и др.) и когда, с другой стороны, параллельно с этими явными «модерными инновациями», сложилась резкая защитная риторика нетерпимости в ответ на открытие общества и на взлет национализма. Анастасиадис сравнивает этот парадокс с правлением архиепископа Христудула, обнаруживая в действиях неотомимого прелата некую энергию перемен, парадоксальным образом неотделимую от вынужденно консервативного, жесткого ответа на новые вызовы европейской интеграции и плюрализма.

Это поразительно интересная догадка! Она находит свое подтверждение в тексте Елени Сотириу (Глава 6) о «пересмотре взглядов о положения женщины» в греческом православии. В годы служения Христудула здесь шли негромкие, но значимые перемены: возрождение сана диаконисс в 2004 г.; оживление деятельности мирянских сестричеств; новое развитие и новое значение женского монашества; неуклонный рост доли женщин среди студентов и штата духовных школ; наконец, первое в истории, хотя и довольно осторожное, официальное обращение Церкви к проблемам биоэтики («Заявление комиссии по биоэтике» от 2006 г.).

Инициаторы этих реформ-рез-их-отрицание, реформ по-

неволе, размещаются в греческом церковном спектре между более либеральными сторонниками реформ, например, вокруг Академии Теологических исследований в Волосе, Фессалия (см. у Макридеса, с. 81 и у Сотириу, с. 138), и, с другой стороны, крайними консерваторами — старостильниками (коих от 700,000 до 1 миллиона в 11-миллионной Греции; с. 113), обвиняющими официальную Церковь в ереси экуменизма, прокатолических и прозападных симпатиях: тонкий анализ этого круга *как бы* изнутри дается в статье антрополога Димитриса Антониу через призму жестких дебатов вокруг строительства мечети в Афинах (Глава 7).

История с мечетью заслуживает особого внимания: как и во время написания книги, так и сейчас, когда Вы читаете эту рецензию, Афины остаются единственной европейской столицей, в которой мечети нет. Быстрый экономический рост 1990-х гг. (о котором, увы, теперь вспоминают ностальгически) привел к иммиграции мусульман (как и повсюду в Европе, хотя в Греции — в меньших масштабах: мусульмане составляют примерно 1.3% населения). Строительство мечети встало на повестку дня, и тут оказалось, что эта задача политически нетривиальна. Внешне Церковь, как и власти, высказывалась пози-

тивно, в духе европейской мультикультурной корректности; однако «подводные камни» были непреодолимы: сопротивление шло и «сверху» и «снизу». Авторы, пишущие (под разным углом зрения) об этой истории (Диа Анагносту и Руби Гропас, Глава 4, и Димитрис Антониу, Глава 7) показывают, насколько «мусульманский вопрос» остается болезненным для греческой исторической памяти; но они показывают также, как дебаты о мечети стали еще одной лабораторией для переоценки роли Церкви в греческом обществе и государстве. Об этой же переоценке, но применительно к статусу всех религиозных меньшинств (не только мусульман, но и католиков, протестантов, евреев, иеговистов и цыган), пишет Продромос Яннас (Глава 5).

Книга в целом дает богатейший материал, «схватывает» греческое православие в сложной динамике, определяемой постоянным реагированием на непрекращающиеся кризисы власти и неизбежный кризис идентичности. Возможно, для общей картины не хватает нескольких вещей: прямого анализа отношений Греческой церкви с Константинопольским патриархатом; более систематической дифференциации разных групп и ориентаций внутри Церкви; и, наконец, аналитической этнографии всей толщи «фольклорного», народного православия — того самого, которое наверняка значительно меняется, но пока еще определяет относительно высокий «фон религиозности».

А. Агаджанян

Studying Global Pentecostalism: Theories and Methods/Eds. Allan Anderson, Michael Bergunder, André Droogers, and Cornelius Van der Laan. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010. — 310 p.

В целом море недавних научных публикаций в области изучения пятидесятничества и харизматических движений эта книга выделяется как действительно уникальная по охвату материала и его концептуальному осмыслению. Редакторы и авторы поставили себе целью оценить нынешнее состояние этой

области исследований в контексте новейших подходов в различных академических дисциплинах. Это не просто собрание сведений о том, что было сделано в этой области за последние десять-двадцать лет, но серьезная попытка сверить конкретные эмпирические исследования с общим состоянием теории и мето-