

Церковь, этнонационализм и государство

Хотя процесс обретения независимости странами и крупными этническими группами на постсоветском пространстве и в Восточном блоке в целом завершен, церкви в ближайшие десятилетия вряд ли смогут стать пропагандистами толерантности и миролюбия | **НИКОЛАЙ МИТРОХИН**

Представленные в двух выпусках журнала *Pro et Contra* статьи, описывающие ситуацию в столь различных странах, как Россия и Сербия, Армения и Украина, Молдова и Грузия, единообразны по стилю написания и по основным освещаемым параметрам взаимодействия религиозных организаций и государства. Подобные параметры, заданные редакцией, инициировавшей этот блок материалов, отлично вписываются в привычный шаблон: как правило, именно таким образом преподносятся сведения о жизни крупных церквей в восточной части Европы. Шаблон в свою очередь зависит от информации, которая обычно имеется в распоряжении даже заинтересованных гуманитариев (журналисты, специализирующиеся на религиозной проблематике, общественные деятели); такие специалисты и преобладают среди авторов блока.

Например, в статьях (за исключением материала о Болгарии) мне практически не удалось обнаружить сведений о том, какова позиция общественных сил, групп и отдельных деятелей, которые, придерживаясь различных точек зрения (как клерикальных, так и антиклерикальных), в значительной мере влияют на формирование реальных взаимо-

отношений между церковью и государством¹. Достаточно вспомнить в этой связи, какую роль играют в России, с одной стороны, фонд Андрея Первозванного Владимира Якунина и, с другой стороны, РАН, часть членов которой выступает с публичными протестами против клерикализации образования и общественной жизни.

Практически ничего нет в статьях и про сетевые структуры, пронизывающие жизнь церквей, налаживающие на своем уровне контакты между разными церквями и нередко проявляющие инициативы (в том числе скандальные), которые исходят якобы от церкви, хотя на самом деле во многом выражают частное мнение этих групп². Нет ничего и о неформальных православных церковных авторитетах (так называемых старцах), которые тесно связаны с системой неформальных сетевых структур внутри церквей и в то же время в некоторых случаях имеют выходы на первых лиц в политике и общественной жизни.

К сожалению, не говорится в статьях и о внутренних церковных идеологических течениях, их противоречивом отношении к государству и обществу.

Впрочем, это не удивительно, поскольку религиозоведческие школы, изучающие состо-

яние современной религиозности и особенно ситуацию в крупных централизованных организациях, сложились на постсоветском и восточноевропейском пространстве далеко не везде, а если сказать прямо, то в меньшинстве стран. К последним можно отнести Россию, Украину и Польшу. Это отражает общую ситуацию в современной науке, когда при большом общественном спросе на информацию об актуальных тенденциях в религиозной сфере, в том числе, если не в первую очередь, о состоянии доминирующих конфессий, при активном цитировании этой информации в СМИ академические и университетские институты, настроенные однозначно антиклерикально, постоянно сокращают финансирование и ставки специалистов по данным вопросам³. Впрочем, и последние не всегда демонстрируют должную степень научной объективности по отношению к объектам изучения.

Все авторы блока начинают с оценки численности представителей доминирующей (в основном православной) конфессии в их стране, потом приходят к выводу, что оценить реальное число посетителей храмов не представляется возможным. Затем обращаются к проблеме взаимодействия церкви и государства, настойчивого лоббирования церковных интересов. Соглашаются в том, что доминирующая церковь в целом националистична и нетолерантна к меньшинствам. Однако на практике в ней можно найти представителей разных идейных направлений.

Таким образом, перед нами набор тем и вопросов (включая, разумеется, скандалы), которые представляют публике «большие» медиа. Однако полна ли эта картина?

В данной статье мне хочется остановиться на двух, на мой взгляд, принципиальных моментах, касающихся как существования крупных (доминирующих) религиозных организаций в странах Восточной Европы, так и способов их описания и анализа.

О вреде социологии массовых опросов в деле изучения религиозности

Современная методика исчисления православных (равно как и представителей других крупных групп верующих) в процентах от населения страны на основе данных социологических опросов мне кажется глубоко порочной по своей сути. Еще более вредной она становится, когда данные о числе условно православных пытаются увязать с деятельностью руководства некой централизованной религиозной организации, претендующей на их духовное окормление и на то, чтобы представлять их интересы.

Такой подход вызывает у меня аналогии с распространенной примерно сто лет назад практикой определения этнической идентичности у обширных масс населения, ранее не имевших четкой позиции по данному вопросу, а нередко и не мыслящих в этнических категориях, которые предлагались этнографами и статистиками государственных ведомств, а также паспортистами МВД, разработавшими «правильные» методики определения этничности («национальности»).

Разумеется, в более поздних работах социологи и социальные философы доказали не просто бессмысленность, но и опасность подобного подхода. Они говорили о том, что этничность — вещь трудноуловимая. И что слишком легко свести многочисленные её проявления и многочисленные идентичности к одной — той, которую сначала надо сформулировать для ответа этнографу (или энтузиасту из местного общества содействия проведению переписей), а десятилетие спустя она окажется в паспорте. И что существует опасность чрезмерной унификации бюрократическими методами этих идентичностей, что влечет за собой конфликты, дискриминацию, не говоря уже о перспективах массовых депортаций и прочих видов репрессий за неправильную этническую принадлежность. И что на этом фоне расцветают «этнопредпринимате-

ли» (по Эрнесту Геллнеру ⁴), стремящиеся к присвоению обнаруженных и посчитанных новых социальных общностей.

Но как только заходит разговор о религиозности, научная общественность (не говоря об общегуманитарных и административных специалистах) забывает этот важный (и пройденный) урок. И стремится определить идентичность населения в этом ещё более сложном, чем этнический, вопросе.

Как нам определить, что такое православный? Достаточно ли того, что он сам себя таковым признал в ответ на прямой вопрос

образования или потенциальная возможность давления со стороны соседей, микрообщины, подсказывающая «правильный» ответ, в случае если этот вопрос будет задан? И как разделить в массиве респондентов тех, кто искренен, и тех, кто даёт предположительно ожидаемый социологом «правильный» ответ?

Какова достоверность и репрезентативность самих социологических исследований? Ведь, например, религиоведам-практикам хорошо известны феномены повышенной религиозности отдельных районов, компактных закрытых поселений, созданных по

“Данные МВД и конкретные подсчеты посещаемости храмов сходятся в том, что социология массовых опросов завышает эту посещаемость, как минимум, в несколько раз”.

о своей религиозной принадлежности (не договорив, что он, по известному выражению Александра Лукашенко, «православный атеист»)? Должен ли он для этого быть крещен в православие (может, но что дальше?), соблюдать обряды и какие (а если некрещеный святит куличи на Пасху или ставит свечки к иконам, то он кто?), знать основные обряды и символ веры (и как это верифицировать — заставлять читать наизусть?) и так далее. И даже если факт его православности установлен, значит ли это, что он является членом доминирующей церкви (а не одной из альтернативных)? А если так, то считает ли он мнение её руководителей важным для себя в духовных, или, что более важно — в политических вопросах? И много ли в стране таких, кто на самом деле не крещен и (или) не участвует в церковной жизни, но мнение руководителя церкви по политическим вопросам для него имеет значение? А если важно, побуждает ли в действительности к каким-либо действиям?

Как на всю эту картину влияет государственная пропаганда в пользу доминирующей религиозной конфессии, система школьного

религиозному признаку, а также нежелание «крепких в вере» людей вступать в контакты с незнакомцами, в первую очередь такими, как социологи, журналисты, представители властей. Известно, что представители ряда профессиональных групп более, а другие менее религиозны. Влияют ли эти и другие факторы на достоверность итоговых данных, учитываются ли они социологами?

Вместо того чтобы выяснять все эти сложные вопросы, типичное социологическое исследование в жанре опросов общественного мнения предлагает в первую очередь простой и понятный сюжет. Спросить некую совокупность граждан об их отношении к религии и получить стандартизированный ответ из десятка возможных вариантов ⁵. В других вариантах опросов самому респонденту предлагается оценить свою собственную религиозность путем признания в том, насколько часто он ходит в церковь, читает Библию, молится и т. п. В третьем случае речь идет о его ценностях и отношении к политике.

Но можно ли всему этому доверять? Мой ответ — нет. Социология массовых опросов

по религиозной тематике полностью дискредитирует себя, когда ее результаты становится возможным сравнить с реальными данными по посещаемости храмов. Они оказываются примерно в десять раз ниже, чем респонденты называют социологам.

Например, по данным Левада-Центра, в пиковом (для данного показателя) 2009-м в течение года в России православными себя называли и 67, и 80 проц. респондентов, а двумя годами раньше — 56 процентов⁶. При этом ни православные активисты, ни специалисты не отметили значительного (на 42 проц. от прежней численности) роста числа верующих (включая так называемых причастников) за два года. Более того, по всей видимости, на этот факт не обратили внимания и сами люди, его зафиксировавшие, во всяком случае мне не удалось найти публикаций социологов общественного мнения, обсуждавших столь необычный феномен. А вот увеличение государственной проправославной пропаганды по телевидению в тот же период зафиксировано (правда, в основном публикациями).

Возможно, дело в неправильно сформулированных вопросах, если мы говорим о таких частностях, как посещение храмов. Да, если бы вопросы формулировались как: «был ли ты в храме на этой неделе, и если да, то в какой день и в каком храме», — по технологии, которая не слишком распространена в России, но периодически применялась в Западной Европе и США⁷, то результат мог бы быть более адекватным. А мог бы и не быть, поскольку часть респондентов могли бы это воспринимать уже как явную проверку их лояльности церкви и государству.

Реальным способом оценки, на мой взгляд, может быть только оценка посещаемости храмов с учетом таких факторов, как сезонность и церковный календарь. Эти исследования могут проводиться разными способами, включая деятельность счетчиков, видеоза-

пись всех входящих-выходящих из храма с последующим их поголовным пересчетом, опросы духовенства (о посещаемости, причастниках и т. п.), замеры максимальной вместимости храмов (с фиксацией степени их наполненности в разные дни церковного календарного цикла).

К сожалению, подобный тип исследований не получил развития ни на постсоветском пространстве, ни в Европе в целом. Это вызывает удивление, учитывая, что на социологию массовых опросов (равно как и на полевые исследования по этничности — в некоторых случаях сходных по методологии с качественными исследованиями по религиозности) регулярно находятся средства.

В России в жанре социологии массовых опросов мы сейчас имеем данные о религиозности от, как минимум, четырех различных фондов, более-менее регулярно проводящих подобные исследования (ВЦИОМ, ФОМ, Левада-Центр, РОМИР)⁸. В жанре же качественных исследований общероссийского масштаба существуют только оценки МВД о посещаемости храмов на Пасху и Рождество; при внимательном мониторинге региональных сайтов (чем занимается «Сова-центр») можно найти также данные некоторых региональных управлений МВД⁹. Существовало также несколько региональных исследовательских проектов по качественной оценке посещаемости храмов, но они касались в основном крупных городов. Относительно известный из них — тюменский¹⁰. Данные МВД и конкретные подсчеты по посещаемости храмов сходятся в том, что социология массовых опросов завышает посещаемость храмов, как минимум, в несколько раз¹¹.

На Украине ситуация похожая. При десятках опросов общеукраинских и региональных социологических служб о разных аспектах религиозности населения (в первую очередь, разумеется, о конфессиональной принадлежности), дающих самые широкие

возможности для толкования, и при наличии большой и развитой украинской религиозно-учебной школы за более чем 15 лет моих контактов с украинскими коллегами и поездок в эту страну мне не удалось найти ни одного отчета, содержащего конкретные цифры посещаемости храмов в каком-либо городе, районе, регионе. Это тем более странно, что на Украине наиболее остро стоит проблема так называемых «дутых приходов», то есть религиозных общин, существующих только на бумаге. Оппоненты из крупнейших украинских религиозных организаций регулярно попрекают друг друга манипуляцией со статистикой, однако, насколько мне известно¹², никто из ученых так и не решился «сделать себе имя» на выяснении этого вопроса.

В других странах на постсоветском пространстве (и, как следует из опубликованных в *Pro et Contra* материалов, в Восточной Европе в целом) ситуация еще хуже. Как правило, там раз в несколько лет местный социологический гранд или социологическая группа, работающая по грантам европейских организаций, проводит массовый опрос, результатами которого заинтересованные лица и организации пользуются несколько последующих лет.

Вместе с тем очевиден и вред, который несут такие массовые подсчеты. Во-первых, они порождают завышенные данные. Человеку проще назвать себя православным, чем вдаваться в тонкости своей позиции, тем более что она зачастую сформулирована не так, как хотелось бы социологам (или тем, кто непосредственно занимается опросами и заинтересован в четких и кратких формулировках).

Во-вторых, эти завышенные данные социологи почти автоматически приписывают доминирующей религиозной структуре. Например, в статье Алексея Богдановского о Греции¹³ ничего не говорится о том, как распределяются православные верующие между синодами греческих православных

церквей и имеет ли официальная Элладская церковь большинство. Лишь в странах, где раскол в доминирующей религиозной организации приобрел значительную политическую составляющую (Украина, Молдова, Болгария), этот вопрос если не проработан, то хотя бы поставлен.

В-третьих, полученные данные начинают под разным соусом продаваться и перепродаваться лоббистскими группами, отстаивающими свою позицию — теперь уже с опорой на науку. Самой важной из них оказывается административное руководство государственной или претендующей на государственность церкви, которая, используя данные социологов, доказывает властям, что ее поддерживает большое количество людей.

Так социология массовых опросов начинает обслуживать централизованные церковные структуры, которые одни только и имеют доступ к власти и получают от нее моральную, финансовую или юридическую поддержку.

В этом отношении очень показателен грузинский случай (см. статью Сильвии Серрано на с. 66–79 в этом номере *Pro et Contra*). С одной стороны, мы наблюдаем и высокий уровень декларируемой религиозности населения, и явную поддержку руководства Грузинской патриархии со стороны государственных властей, и воинственную активность православной толпы в отношении представителей других конфессий или гомосексуалов. С другой стороны, при минимальном внимании к ситуации в православной церкви в Грузии обнаруживаются и глубокий раскол между грузинским патриархом и его церковью, и крайне слабая инфраструктура самой церкви¹⁴, и очень низкий уровень реальной посещаемости храмов, не говоря уже о знании каких-либо аспектов православной догматики у подавляющего большинства населения. Люди крестятся в маршрутке, проезжая мимо храмов, но в этих храмах зачастую нет священников, не идут службы, да и сами они

по размерам могут вместить лишь малую толпу тех, кто проживает в данной местности¹⁵.

Разъяренные модерном, реформами, Европой и Россией ультраконсерваторы, объединившиеся в несколько тбилисских приходов, — малосимпатичное «лицо грузинского православия». Но есть ли они верующие? Или они члены политических организаций, именуемых «приходами», организованных и наполненных сторонниками бывшего президента Звиада Гамсахурдия, которые унаследовали исповедуемый ими тип апеллирующего к

не ведут колонок в светских СМИ и крайне редко дают им интервью и комментарии. Они не баллотировались в парламенты (ибо не имеют никаких шансов быть избранными) и не организуют митингов. Их популярность охватывает небольшие группы, лишь в редких случаях исчисляемые в тысячах человек (в уникальных случаях — в десятках тысяч). А многие прихожане знают лишь своего «батюшку», имеющего всего пару сотен почитателей. Слабость это церкви или сила?

По моему мнению, такая раздробленность

“Даже весьма популярные среди верующих священники или «духовные писатели» не ведут колонок в светских СМИ и крайне редко дают им интервью и комментарии”.

религиозности этнонационализма и, по сути, превратили традиционно незлобивое и созерцательное грузинское православие в политическую религию, наподобие хомейнизма?

Здесь перед нами стоит несколько принципиальных вопросов. А зачем люди вообще приходят в церковь? Что можно считать социально и политически важным влиянием церкви? Как и когда мнение конкретных людей внутри церкви становится политически значимым? Многочисленные и довольно стандартные истории во всех церквях стран Восточной Европы, которые являются государственными или претендуют на этот статус, демонстрируют один и тот же сюжет. Те немногие последователи восточноевропейских церквей, что ходят в храмы, читают религиозную литературу (если они не хотят просто «побыть в церкви»), ориентируются не на руководителей церковной организации, а на конкретных религиозных деятелей внутри Церкви, которых, как правило, с высот светского медиаолимпа или из-за рабочего стола академического специалиста трудно даже разглядеть.

Даже весьма популярные среди верующих священники или «духовные писатели»

важна, поскольку верующие, кто действительно посещает церковь, находят себе пастыря по вкусу. Немногочисленные либералы в церковной среде найдут своего о. Александра Меня и о. Павла Адельгейма, на несколько порядков более многочисленные националисты — своего о. Дмитрия Дудко и о. Дмитрия Смирнова, и длинный ряд других персонажей, имена которых вряд ли что скажут читателям этого журнала.

Да, церкви как централизованные организации могут выражать общие интересы духовенства (например, в деле лоббирования государственных пенсий), но в вопросах политики, современной культуры и многих других подобного единства, как правило, нет. А именно эти вопросы и волнуют современное общество и политиков.

В этом отношении абсолютно правы авторы очерков о Болгарии и Белоруссии (см. статьи Тони Николова на с. 40–51 и Натальи Василевич на с. 80–96 в этом номере *Pro et Contra*), рисующие (пусть особо и не вдаваясь в подробности) отношения государства и официальной церкви как проявление первым уважения ко второй, без передачи ей каких-

либо реальных полномочий и с полным игнорированием ее требований, если они вдруг будут иметь место. Похоже, с этой точки зрения можно описать основной принцип сосуществования государств и доминирующих конфессий на всем постсоветском пространстве, а также в других описываемых в блоке странах.

Политики интуитивно понимают то, о чем говорят, но не договаривают социологи. Десятки процентов православного населения, высокий рейтинг доверия к церкви совсем не означают готовность избирателей посещать храмы или голосовать на следующих выборах так, как скажет патриарх. Это малозначимое и плохо конвертируемое в текущей политической или экономической ситуации выражение симпатии, за которым никогда не последует никаких действий (например, массовых митингов в поддержку религиозного образования в школах). И руководители церквей знают, что эта симпатия и доверие будут существовать ровно до того момента, когда вся эта масса людей пойдет в храмы и увидит, что в действительности там происходит. Поэтому крупные церкви, с удовольствием «торгуясь» с властями, используя в качестве аргумента большой процент «православных» или высокий «индекс доверия», похоже, смирились с тем, что основная масса населения уже никогда не станет реальными прихожанами.

Характерным в этом отношении было поведение последнего оптимиста — патриарха Кирилла (Гундяева), который вскоре после своего избрания в 2010 году решил провести серию публичных выступлений перед предполагаемой массовой аудиторией в России и на Украине. Однако, обнаружив, что желающих добровольно ходить на эти встречи мало¹⁶, а принудительный стон молодежи на стадионы Москвы и Петербурга, чтобы послушать его проповеди, может вызвать только противоположный эффект, он эти попытки разумно оставил.

Иная ситуация и для политиков, и для самого руководства церковью возникает, когда речь заходит о конкретных приходах и общинах, которые и есть те реальные верующие, что составляют где полпроцента населения страны, где в лучшем случае три—четыре¹⁷. Но именно эти общины, сплотившись вокруг религиозного авторитета, могут стать политическим фактором — пусть маловлиятельным в электоральной перспективе, но способным в определенных ситуациях сыграть самостоятельную роль в политике. Например, напугать очередную комиссию Совета Европы. О них мы поговорим в следующей части.

Почему восточноевропейские церкви не толерантны?

При всей разнице во взглядах отдельных священников и епископов в целом в церковной среде на постсоветском пространстве и во многих странах бывшего советского блока (например в Польше¹⁸), безусловно, доминируют этнонационалистический и временами имперский дискурс, пафос и убеждения. Почему? Почему не пропагандируется толерантность и мир, как в основных христианских церквях современной Западной Европы?

Дело в том, что универсальность и мирный (в том числе миротворческий) потенциал христианства, с одной стороны, восходят к Христу и апостолам и неоднократно в различных моделях воспроизводились позже. С другой стороны, современная и ныне популярная в Западной Европе трактовка христианства — это относительно новая, по историческим меркам, идеология, имеющая всего примерно 100-летнюю историю.

В ее основе лежат несколько важных факторов, связанных с обширными социальными изменениями, которые переживала Европа в этот период. Первая мировая война показала исчерпываемость модели строительства национального государства, популярной в предшествующее столетие. Церковь

как организация, вдохновляющая военных на подвиги, служащая местом хранения боевых знамен и других мемориальных артефактов, стала утрачивать значение. Первая мировая война дала предпосылки (окончательно ставшие большой политикой по итогам Второй мировой) к строительству единого общеевропейского дома как союза демократических государств, которым необходимо было установить нормы мирных взаимоотношений. Пацифистские и экуменические консультации крупных (они же чаще всего

сочетаться с агрессивными проповедями, идеей защиты лишь своей этнической группы или нации, а, наоборот, вело к пропаганде мира и толерантности, которые периодически шли вразрез с установками государства ²¹.

Впрочем, Западная Европа в то же время знала и обратные примеры: когда вопрос создания национального государства для тех или иных этнических или этнорелигиозных групп не был решен. Например, жесткая борьба за создание Ирландии как самостоятельного государства, а затем объективные

“Сплотившись вокруг религиозного авторитета, общины могут стать фактором, способным в определенных ситуациях сыграть самостоятельную роль в политике”.

государственные) церквей Северной и отчасти Центральной Европы стали частью этого сложного и длительного процесса. После войны это, в частности, привело к созданию Всемирного совета церквей (далее ВСЦ) и многих других совместных инициатив ¹⁹.

Другим фактором, побудившим к изменениям, стала критика со стороны секуляризирующегося общества и особенно стремительно набирающей популярность в начале прошлого столетия левой части политического спектра. Более того, значительная часть молодого духовенства прониклась некоторыми из новых идей, в том числе активно эксплуатируемой левыми идеями бороться с причинами, приводящими к войнам, путем социальных изменений ²⁰. И наконец, традиционные модели утешения только словом той весьма значительной части паствы, что потеряла в ходе сначала Первой, а затем и Второй мировой войны родственников и имущество и пережила огромное потрясение, перестали работать. От церквей требовали не только слова, но и дела, то есть реального участия в мирном процессе, мерах по предупреждению войн. Что, разумеется, уже не могло более

противоречия между католиками ирландского происхождения (желающими жить в единой Ирландии) и протестантами преимущественно шотландского и английского происхождения (желающими, чтобы Северная Ирландия осталась в составе Соединенного Королевства) с начала XX века и до сих пор подогревают этноконфессиональную рознь в Северной Ирландии. Там храмы и по сей день служат очагами «национального сопротивления» обеих противостоящих групп, священники в своих проповедях нередко провоцируют агрессию против оппонентов, а религиозные праздники превращаются в повод для кровавых стычек.

В Восточной и Юго-Восточной Европе процессы адаптации крупнейших церквей к меняющемуся обществу проходили в совершенно иной обстановке, чем в Западной Европе. С одной стороны, на этих территориях не был закончен процесс создания и оформления национальных государств, выделения их из трех доминирующих в этих регионах империй — Российской, Австро-Венгерской и Османской. Поэтому этноориентированная и националистическая

риторика духовенства была крайне востребованной, о чем свидетельствует, например, роль грекокатолического и православного автономистского духовенства на Украине, православного и католического духовенства в Сербии и Хорватии и так далее. С другой стороны, естественная трансформация идеологии крупных церквей, в первую очередь в России, во многом была остановлена или искажена коммунистической диктатурой.

Например, Российская церковь была одним из инициаторов экуменического движения в начале XX века. Потом этот аспект ее деятельности был на несколько десятилетий блокирован, и только в начале 1960-х она в полной мере снова стала в нем участвовать, войдя, в частности, в ВСЦ. Однако ее деятельность в этих структурах использовалась для того, чтобы распространять там советскую пропаганду, а также, чтобы препятствовать попыткам ВСЦ критиковать СССР за нарушение прав верующих, в том числе и православных. Политически и общественно активные воцерковленные — как миряне, так и некоторые священники — видели происходящее и с середины 1960-х годов систематически критиковали руководство РПЦ как с политических, так и с теологически обоснованных позиций²². В результате участие РПЦ (а также Грузинской православной церкви (ГПЦ) и, как видно из очерка о Болгарии, Болгарской православной церкви (БПЦ) в экуменическом движении и сами идеи экуменизма были настолько дискредитированы, что в настоящее время активная деятельность в данном направлении в этих церквях практически невозможна. Под давлением сотрудничающих сетевых консервативных внутрицерковных организаций БПЦ и ГПЦ были даже вынуждены выйти из ВСЦ. РПЦ была близка к этому в первой половине 2000-х. Московская Патриархия вынуждена была подвергнуть ВСЦ жесткой критике, а также во многом сократить свое в нем участие.

Борьба советской империи одновременно и с религиозностью, и с этническим сепаратизмом, равно как и с попытками контролируемых ею стран Восточной Европы проводить независимую политику, усилила связь между этническими и теневыми религиозными лидерами. Практически все лидеры национально-освободительных движений заявляли о своей религиозности и, более того, активном участии в деятельности религиозных конфессий. Священники видели непосредственную связь между свободой действий для себя и освобождением своих стран и народов от коммунистической диктатуры. Не были исключением и священники, сочувствующие идеям русского национализма, тем более что в православной церкви во многом сохранялись черносотенные идеи и люди, непосредственно участвовавшие в деятельности черносотенных и профашистских организаций.

Если активная жизнь политика исчисляется годами, редко десятилетиями, то священники, в молодости успевшие проникнуться определенными идеями, сохраняют и несут их всю жизнь. А значит, в церквях, как традиционно геронтологических организациях, где пожилой возраст — хорошая причина для карьерного роста, могут сохраняться идеи и люди из далекого прошлого. Так, Русской православной церковью с 1944-го и аж по 1970 год руководил бывший председатель Тульского отделения Союза Русского народа²³, которому ассистировали многие бывшие черносотенцы, включая, например, депутата 4-ой Государственной думы от правых священника Тихона Попова, в 1945–1946 годах занимавшего должность ректора новообразованного Богословского института (будущей Московской духовной семинарии)²⁴.

Несмотря на то что процесс обретения независимости странами и крупными этническими группами на постсоветском пространстве и в Восточном блоке в целом завершен, церкви в ближайшие десятилетия вряд ли

смогут стать пропагандистами толерантности и миролюбия. Последние поколения молодых священников, воспитанные в духе борьбы за национальную независимость (и романтики национальной исключительности) пришли в крупные церкви в 1990-е. Вместе со своими предшественниками они будут определять идеологическую повестку, как минимум, до 2040-х годов. И новые социальные и политические реалии, в частности членство стран Юго-Восточной Европы в

Евросоюзе, лишь отчасти повлияют на их адаптацию к сегодняшнему дню.

Ведь, как говорилось выше, основная масса населения на практике игнорирует крупные церкви, правительство, отдавая им дань уважения, не вмешивается в их дела, а та политически активная (хотя и весьма малочисленная) часть населения, что ходит в храмы, ищет в них священников-ксенофобов, разделяющих их убеждения и ведущих их к спасению в непонятном и чуждом новом мире. ■

ПРИМЕЧАНИЯ ¹ Образцовая статья на эту тему о США: Coleman J. Religion and Public Life: Some American Cases // Religion. 1998. Vol. 28. Iss. 2. P. 155–169.

² Аналогично об американском католицизме: Cuneo M. W. The Smoke of Satan: Conservative and Traditional Dissent in Contemporary American Catholicism. N. Y., Oxford: Oxford Univ. Press, 1997; Idem. Exorcism: Battling the Demonic in Contemporary America. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1999.

³ См. обсуждение этой проблемы в специальном выпуске журнала Religion. 2002. Vol. 32. Iss. 1.

⁴ Геллнер Э. Нации и национализм. М.: Прогресс, 1991. (Оригинальный текст: Gellner E. Nation and Nationalism. Oxford, 1983).

⁵ Критическую оценку методики массовых опросов и важные признания специалистов см.: Сурначева Е. Замаливание погрешностей // Коммерсантъ-Власть. 2013. № 30 (1035). 5 авг. (<http://kommersant.ru/doc/2240924>). Для меня критически важным аспектом этой статьи являются признания самих социологов, что массовые опросы в России проводятся исключительно по телефону (то есть не охватывают нетелефонизированную часть населения), что общероссийские социологические «гранды» (за исключением ВЦИОМа) заказывают региональные обзвоны у одних и тех же региональных партнеров и, наконец, таинственным устройством правильной выборки (осуществляемой по заведомо некорректной статистике Роскомстата) владеет узкий круг специалистов, которые не склонны публично обсуждать свою деятельность. Мой опыт участия в ежегодной конференции «Пути России», где соби-

раются социологи массовых опросов со всей страны, сходен с той картиной, которую представил автор статьи.

⁶ Религиозная вера в России. 26.09.2011 (<http://www.levada.ru/26-09-2011/religioznaya-vera-v-rossii>, см. данные за 2007 и 2009 годы); В России 74% православных и 7% мусульман 17.12.2012 // <http://www.levada.ru/17-12-2012/v-rossii-74-pravoslavnykh-i-7-musulman> (см. в этой таблице данные за декабрь 2009-го).

⁷ McLeod H. Dechristianization and Rechristianization: The Case of Great Britain // Kirchliche Zeitgeschichte. 1998. No. 11. Iss. 1. P. 23–24.

⁸ Особый феномен представляет появление в 2011 году откровенно конфессионально ориентированной и активно представленной в православных медиа социологической группы «Среда» (Москва), которая успела отметиться и на поле качественной социологии, проведя в 2013 году методом «самоопроса» обследование прихожан 11 московских храмов.

⁹ Данный мониторинг является продолжением исследований статистики МВД, начатых мною в книге: Мутрохин Н. Русская православная церковь: Современное состояние и актуальные проблемы. М.: НЛО, 2006. С.39–41.

¹⁰ Исследования, проводимые с 2004 года лабораторией антропологии и этнологии ИПСО СО РАН и Независимым центром изучения современного общества (г. Тюмень), охватывают посещаемость православных, мусульманских и протестантских общин города. См., например: Поплавский Р. О. Оценка численности прихожан православных

церквей г. Тюмени // Будущее религии в Европе / Под ред. И. Максимова, О. Горева. СПб.: Алетейя, 2010. С. 47–63. Исследования также проводились в Омске (проект Ольги Свешниковой и ее студентов в 2008–2010 годах по фиксации годового цикла посещений в нескольких православных храмах города, результаты не опубликованы) и Казани (проект Екатерины Ходжаевой в 2007–2008 годах по опросу православных священников по посещаемости храмов, результаты не опубликованы). Все эти исследования сходятся на том, что реальная регулярная (то есть хотя бы раз в месяц) посещаемость православных храмов в этих городах не превышала 0,5–1,5 проц. от общего количества жителей, в то время как социология массовых опросов давала как минимум в пять раз большие цифры (не менее 7 процентов).

¹¹ Подробнее мои тезисы об этом см.: Митрохин Н. Социология «бескорыстных мечтателей» или как все-таки считать количество православных // Неприкосновенный запас. 2007. № 1 (51). С. 276–284 (<http://magazines.russ.ru/nz/2007/1/ge28.html>); Митрохин Н., Сибирева О. «Не бойся малое стадо!» Об оценке численности православных верующих на материале полевых исследований в Рязанской области // Неприкосновенный запас. 2007. № 1 (51). С. 243–258 (<http://magazines.russ.ru/nz/2007/1/mi24.html>).

¹² В том числе из недавней переписки с автором статьи об Украине, опубликованной в предыдущем номере *Pro et Contra* (см. с. 27–44), Виктором Еленским, которого я считаю крупнейшим украинским религиоведом.

¹³ См.: Богдановский А. Греческая церковь: в ожидании диалога с обществом // *Pro et Contra*. 2013. № 3–4 (май–авг.). С. 75–89.

¹⁴ По разным данным, в ней всего от 300 до 600 приходов, число «духовных лиц» в ГПЦ — по разным данным — от 600 до 1000 (http://georgia.orthodoxy.ru/index.php?cat=_today&i=1&j=0; http://www.patriarchate.ge/_en/?action=patriarqi), что существенно меньше показателей уступающей Грузии в численности населения Молдовы — 1300 приходов (http://ruskline.ru/monitoring_smi/2011/7/13/moldaviya_pravoslavnaya_strana/).

¹⁵ Материалы полевых исследований автора в Грузии в 1997–2006 годах.

¹⁶ Достаточно вспомнить известный случай в 2011 году в Харькове, когда вместо ожидаемых 100 тыс. человек, послушать его пришли 5 тысяч, а остальных подрисовали с помощью фотошопа на

фотографиях, распространенных в медиа (<http://comments.ua/life/255292-palommnikov-patriarhu-kirillu.html>).

¹⁷ Десять проц. в Болгарии, упомянутых в соответствующем очерке, вызывают у меня серьезные сомнения, тем более что никаких реальных подсчетов не представлено, а инфраструктура Болгарской православной церкви, как описано в статье, весьма слаба.

¹⁸ См. специально посвященный Польше номер: *Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History*. 2003. No. 15.

¹⁹ *Lodberg P. World Council of Churches / Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History*. 1999. No. 12. Iss. 2. P. 527–536.

²⁰ *Rasmusson A. The Church as Polis: From Political Theology to Theological Politics As Exemplified by Jurgen Moltmann and Stanley Hauerwas*. Lund Univ. Press, 1994.

²¹ Достаточно вспомнить сложную ситуацию в Германии в предвоенный период, в частности пронацистские и пацифистские группы внутри крупнейших немецких конфессий, о которых отчасти известно советским телезрителям по фильму «Семнадцать мгновений весны». Научный взгляд на эту тематику представлен, например, в публикации: *Pollack D. Funktionen von Religion und Kirche in den politischen Umbrüchen des 20. Jahrhunderts: Untersucht anhand der politischen Zäsuren von 1945 und 1989 in Deutschland / Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History*. 1999. No. 12. Iss. 1. P. 64–94; *Besier G. Seventy Years After “Machtergreifung”: The German Churches’ Political Stance 1933–2003 / Kirchliche Zeitgeschichte / Contemporary Church History*. 2003. No. 16. P. 463–487.

²² Подробнее: Митрохин Н. Инфраструктура поддержки эсхатологии в РПЦ: история и современность // Форум новейшей восточноевропейской истории и культуры. Русское издание. 2012. № 1 (<http://www.1.ku-eichstaett.de/ZIMOS/forum/inhaltruss17.html>).

²³ Степанов А. Алексей (в миру Симанский Сергей Владимирович), Патриарх Московский И Всея Руси (27.10.1877–4[17].04.1970), Председатель Тульского отдела Союза Русского Народа (СРН) // Сайт «Институт русской цивилизации» (<http://www.rusinst.ru/articletext.asp?rzd=1&id=5442&tm=9>).

²⁴ Рылов В. Правое движение в Воронежской губернии: 1903–1917. Воронеж: Изд-во Воронежского университета, 2002. (Эл. версия).