

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

№1 (35) 2017

Максим Каиль. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг.

Татьяна Чумаченко. К вопросу об объявлении в 1966 г. представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе епископа Владимира (Котлярова) *persona non grata*

Даниела Калканджиева. Болгарская православная церковь и экуменическое движение после Второй мировой войны

Анна Вишиванюк. Вопрос об автокефалии Польской православной церкви в контексте холодной войны

Борис Филиппов. Кардинал Стефан Вышинский — инициатор и критик «восточной политики» Ватикана (1958–1978)

Йоханнес Дик. Меннониты Северной Америки и СССР в середине 1950-х годов: маленькие люди и большая политика

Катарина Кунтер. Был ли третий путь? Всемирный совет церквей в период холодной войны

Марианна Шахнович. Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды

Никита Пивоваров. Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985)

Эйприл Френч. Майкл Бурдо и Центр по изучению религии и коммунизма в контексте защиты религиозной свободы (1959–1975)

Наталья Шлихта. Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева

Андрей Шишков. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия



ISSN 2073–7203
e-ISSN 2073–7211
РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА И ГОСУДАРСТВЕННОЙ СЛУЖБЫ ПРИ
ПРЕЗИДЕНТЕ РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ

№1 (35) 2017

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

Церкви в холодной войне:
специфика коммуникаций
и восприятие «другого»

№1

(35) 2017

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

2017
1[35]

Издается с 1968 года,
выходит 4 раза в год

Учредитель
Российская академия
народного хозяйства
и государственной службы
при Президенте РФ



Москва, 2017

Редакция *Дмитрий Узланер (главный редактор),
Александр Агаджанян, Александр Кырлежев,
Софья Рагозина*

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Редактор-составитель главной темы номера
Надежда Белякова

Редакционная коллегия:

Аполонов А.В., канд. филос. наук; *Беглов А.Л.*, канд. ист. наук; *Белякова Н.А.*, канд. ист. наук; *Бобровников В.О.*, д-р ист. наук; *Васильева О.Ю.*, д-р ист. наук; *Вдовина Г.В.*, д-р филос. наук; *Верховский А.М.*; *Гараджа В.И.*, д-р филос. наук; *Гусейнов Г.Ч.*, д-р филолог. наук; *Давыдов И.П.*, канд. филос. наук; *Кравчук В.В.*, канд. философ. наук; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лункин Р.Н.*, канд. филос. наук; *Малявин В.В.*, д-р ист. наук; *Павлов А.В.*, канд. юрид. наук; *Панченко А.А.*, д-р филолог. наук; *Пинкевич В.К.*, д-р исторических наук; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, канд. ист. наук; *Смирнов М.Ю.*, д-р соц. наук; *Токарева Е.С.*, д-р ист. наук; *Шахнович М.М.*, д-р филос. наук; *Шабуров Н.В.*, канд. культурологии; *Юдин А.В.*, канд. ист. наук

Международный научный совет:

М.Благоевич (Сербия); *Т.Бремер* (Германия); *Р.Бхаргава* (Индия); *Ж.-П.Виллэм* (Франция); *Г.Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макридес* (Германия); *Д.Мартин* (Великобритания); *А.Пабст* (Великобритания); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания); *К.Струп* (США); *Е.Федякова* (Чили); *А.Филоненко* (Украина); *Э. ван дер Зверде* (Голландия); *Д. Чидестер* (ЮАР); *К.Штекль* (Австрия); *М.Эпштейн* (США)

Сайт журнала в интернете: www.religion.ranepa.ru

E-mail: religion@ranepa.ru

119606, г. Москва, просп. Вернадского, д. 84.

Редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»
Институт государственной службы и управления

Перепечатка материалов возможна только
с письменного разрешения редакции

Свидетельство о регистрации СМИ:

ПИ № ФС 77–51374 от 10.10.2012

Распространяется по подписке во всех регионах России и за рубежом.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России»:

38 685 — для физических лиц,

38 689 — для юридических лиц

ISSN 2073–7203 (print), 2073–7211 (online)

В системе РИНЦ № 09–04/09–16

Входит в Перечень ведущих рецензируемых научных изданий ВАК России.

Индексируется в *Scopus*, *Erih Plus* и *ATLA Religion Database*.

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования
и экспертного отбора.

Содержание

От редакции

Церкви в холодной войне. Введение. 7

Главная тема:

Церкви в холодной войне: специфика коммуникаций и восприятие «другого»

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ЗА ЖЕЛЕЗНЫМ ЗАНАВЕСОМ

Максим Каиль. «Православный фактор» в советской
дипломатии: международные коммуникации Московского
патриархата середины 1940-х гг. 19

Татьяна Чумаченко. К вопросу об объявлении в 1966 г.
представителя Московского патриархата при Антиохийском
патриархе епископа Владимира (Котлярова)
persona non grata. 41

Даниела Калканджиева. Болгарская православная церковь
и экуменическое движение после Второй мировой войны. . . 64

Анна Вишиванюк. Вопрос об автокефалии Польской
православной церкви в контексте холодной войны. 81

КОММУНИКАЦИИ ПОВЕРХ ИДЕОЛОГИЧЕСКИХ ГРАНИЦ

Борис Филиппов. Кардинал Стефан Вышинский —
инициатор и критик «восточной политики» Ватикана
(1958–1978). 98

Йоханнес Дик. Меннониты Северной Америки и СССР
в середине 1950-х годов: маленькие люди и большая
политика 123

Катарина Кунтер. Был ли третий путь? Всемирный совет
церквей в период холодной войны. 147

РЕЛИГИЯ В СОВЕТСКОЙ ПОЛИТИКЕ И ПРОПАГАНДЕ

Марианна Шахнович. Холодная война и идеологическая
борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях
советской пропаганды 164

Никита Пивоваров. Кого приглашали в СССР и кого
отправляли за границу по религиозной линии
(1943–1985). 185

КЕСТОНСКИЙ ИНСТИТУТ

Эйприл Френч. Майкл Бурдо и Центр по изучению религии
и коммунизма в контексте защиты религиозной свободы
(1959–1975). 216

Наталя Шлихта. Как учредить «антисоветскую организацию»:
к истории Кестонского института и письма верующих
из Почаева 244

Varia

Андрей Шишков. Два экуменизма: консервативные
христианские альянсы как новая форма экуменического
взаимодействия 269

Интервью

Христианский экуменизм сегодня: кризис или трансформация?
Беседа с экуменистами разных конфессий (Хейкки Хуттунен,
Дагмар Хеллер, Йоханнес Эльдеманн) 301

Рецензии

Религиоведение в Восточной Европе в XX веке: тексты
и контекст (рецензия на: Bubík, Tomáš, Hoffman, Henryk (eds)
(2015) *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened:
The Academic Study of Religion in Eastern Europe*. Leiden, Boston:
Brill. (Numen Book Series, vol. 149). — 320 p.) 313

Кардинал Миндсенти — «неудобная» фигура в комбинациях
холодной войны (рецензия на: Balogh, Margit (2014) *Kardinal
József Mindszenty. Ein Leben zwischen kommunistischen Diktatur
und Kaltem Krieg*. Berlin: Osteuropa Zentrum Berlin-Verlag,
2014. — 672 S.). 322

Kunter, Katharina, Schilling, Annegreth (eds) (2014) *Globalisierung
der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung
der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. Göttingen:
Vandenhoeck & Ruprecht. — 379 p 333

Роккуччи А. Сталин и патриарх: Православная церковь
и советская власть, 1917–1958 / Пер. с итал. О.Р. Щелоковой.
М.: РОССПЭН, 2016. — 582 с. 347

Справочная информация

Авторы 355

Аннотации 359

About the Journal 366

Table of Contents

Editorial

Churches in the Cold War. Introduction 7

Main Theme:

Churches in the Cold War: Patterns of Communication and Perception of the “Other”

THE ORTHODOX CHURCH BEHIND THE “IRON CURTAIN”

MAKSIM KAIL’. “Orthodox Factor” in Soviet Diplomacy: International Communications of the Moscow Patriarchate in the mid-1940s 19

TATIANA CHUMACHENKO. The Issue of Declaring Bishop Vladimir Kotliarov, Moscow Patriarchate Representative to the Patriarch of Antioch and All the East, *Persona Non Grata* in 1966 41

DANIELA KALKANDJIEVA. Bulgarian Orthodox Church and the Ecumenical Movement after the Second World War . . . 64

ANNA VISHIVANYUK. The Issue of Autocephaly of the Polish Orthodox Church in the Early Years of the Cold War 81

COMMUNICATIONS OVER IDEOLOGICAL BORDERS

BORIS FILIPPOV. Cardinal Wyszyński — Initiator and Critic of Vatican’s “Eastern Policy”, 1945–1978 98

JOHANNES DYCK. Mennonites in North America and the USSR in the Mid-1950s: Small People and Big Politics 123

KATHARINA KUNTER. Was There a Third Way? World Council of Churches in the Period of Cold War. 147

RELIGION IN SOVIET POLITICS AND PROPAGANDA

MARIANNA SHAKHNOVICH. The Cold War and the Ideological Struggle on the “Religious Front”: Some Patterns of Soviet Propaganda 164

NIKITA PIVOVAROV. What Kind of Religious Persons Were Invited to the USSR, and Who Was Allowed to Go Abroad (1943–1985). 185

KESTON INSTITUTE

APRIL L. FRENCH. Michael Bourdeaux, the Centre for the Study of Religion and Communism, and the Defense of Religious Liberty, 1959–1975 216

NATALIA SHLIKHTA. How to Establish an “Anti-Soviet Organization”? History of the Keston Institute and a Letter of Orthodox Believers from the Pochaev Lavra	244
Varia	
ANDREY SHISHKOV. Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation.	269
Interview	
Christian Ecumenism Today: Crisis or Transformation? Discussion with Ecumenical Leaders of Different Christian Churches (Heikki Huttunen, Dagmar Heller, Johannes Oeldemann)	301
Book Reviews	
Religious Studies in Eastern Europe in the XXth Century: Text and Context (Review of: Bubik, Tomáš & Hoffman, Henryk (eds) (2015) <i>Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe</i> . Leiden, Boston: Brill. (Numen Book Series, vol. 149). — 320 p.)	313
Kardinal Mindszenty — “Undesirable” Figure in the Cold War Combinations (Review of: Balogh, Margit (2014) <i>Kardinal József Mindszenty. Ein Leben zwischen kommunistischen Diktatur und Kaltem Krieg</i> . Berlin: Osteuropa Zentrum Berlin-Verlag, 2014. — 672 S.)	322
Kunter, Katharina & Schilling, Annegreth (eds) (2014) <i>Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren</i> . Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. — 379 p	333
Rokkuchchi, A. (2016) <i>Stalin i patriarkh: Pravoslavnaia tserkov' i sovetskaia vlast', 1917–1958</i> [Stalin and Patriarch: Orthodox Church and Soviet Authorities in 1917–1958] / Transl. from Ital. O.R. Shchelokovoi. M.: ROSSPEN. — 582 p.	347
Reference information	
Authors	355
Summaries	359
About the Journal	366



Церкви в холодной войне. Введение

В ПОСЛЕДНИЕ десятилетия религиозный фактор в международной политике стал объектом внимания политологов и специалистов по международным отношениям в первую очередь с точки зрения «возвращения религии», которое рассматривается в парадигме «десекуляризации»¹. Некоторые исследователи прямо связывают необходимость анализа роли религиозного фактора в глобальных процессах с террористической атакой 11 сентября 2001 года. Соответственно, акцент обычно делается на соотношении религии, насилия и конфликтов² или на участии религиозных акторов в глобализации управления (*Global Governance*)³. В отношении же предшествующего периода, а именно середины — второй половины XX столетия, общепри-

1. См. обзор исследований на тему: Werkner, I., Hidalgo, O. (eds) (2014) *Religionen — Global Player in der internationalen Politik*, ss. 2–11. Springer VS, а также в: Muehlenbeck, Ph. (ed.) (2012) *Religion and the Cold War: A Global Perspective*, p. XVII. Nashville: Vanderbilt University Press; Hatzopoulos, P., Petito, F. (2003) (Hrsg.) *Religion in International Relations. The Return from Exile*. New York, Basingstoke.
2. Appleby, R.S. (2000) *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence, and Reconciliation*, New York; De Juan, A., Hasenclever, A. (2009) “Das Framing religiöser Konflikte — die Rolle von Eliten in religiös konnotierten Bürgerkriegen”, in Bussmann, M., Hasenclever, A., Schneider, G. (Hrsg.) *Identität, Institutionen und Ökonomie. Ursachen innenpolitischer Gewalt* (Sonderheft Politische Vierteljahresschrift), ss. 178–205. Wiesbaden; Hurd, E.S. (2015) *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*. Princeton. Обзорное исследование о религии и миротворчестве: Smock, D.R. (Hrsg.) (2006) *Religious Contributions to Peacemaking. When Religion Brings Peace, Not War* (Peaceworks). Washington, D.C.
3. Baumgart-Ochse, C. (2014) “Religiöse Akteure als Beiträger zu Global Governance”, in Werkner, I., Hidalgo, O. (eds) *Religionen — Global Player in der internationalen Politik*, ss. 15–32. Springer VS; Hurd, E.S. (2015) *Beyond Religious Freedom. The New Global Politics of Religion*. Princeton.

нятым является мнение о маргинальности церковных институтов, то есть об отсутствии серьезного влияния с их стороны на политическую и культурную сферы. В умножающихся исследованиях о социальных и миротворческих инициативах периода холодной войны религиозный фактор обычно игнорируется⁴. Это касается и ряда проектов второй половины 2000-х гг., посвященных вопросам восприятия «другого» и инструментов, посредством которых формируются его образы⁵, а также развитию и трансформациям системы коммуникаций в период холодной войны.

Между тем конфликт двух политико-идеологических систем с характерным для него манихейским дуализмом и апокалиптической ядерной угрозы, а также представлением о моральной ответственности за устройство мира, существовавшем в обеих сверхдержавах, имел религиозное измерение. Попытка систематически исследовать роль, которую в этом противостоянии играли религиозные идеи, прежде всего применительно к США, была предпринята английским историком Дианой Кирбай, которая подчеркивала, что для многих западных современников холодная война была одной из религиозных войн, а именно — войной между боящимися Бога и безбожниками⁶. Находясь в противофазе с теми историками, которым было крайне некомфортно признавать наличие религиозных мотивов в дипломатической и культурной сфере изучаемого периода, Кирбай обратила внимание на то, что во внешнеполитической активности американцев проявилось их традиционное самопонимание как носителей правды, справедливости и свободы (*Truth, Justice and Freedom*) — даров, ниспосланных Богом, и что свою миссию они видели в распространении духовных и материальных даров Божиих на остальное человечество. Она отмечала, что в послевоенном американ-

4. Самым ярким примером являются публикации крупного Института исследований миротворчества и политики безопасности Университета Гамбурга, в котором проблематика миротворческих инициатив религиозных структур просто игнорируется. См. список публикаций: [https://ifsh.de/no_cache/publikationen/gesamtuebersicht/, accessed on 29.03.2017] Обзору направлений современной историографии по холодной войне посвящен выпуск электронного научного-образовательного журнала «История». 2014. 2(25). Т.5 [<https://history.jes.su/issue.2014.2.6.2-25>, доступ 29.03.2017].
5. Europa im Ostblock. Vorstellungswelten und Kommunikationsräume im Wandel. См. на эту тему сборник статей: Faraldo, von J. M., Gulinska-Jurgiel, P., Domnitz, Ch. (Hrsg.) (2008) *Europa im Ostblock. Vorstellungen und Diskurse (1945–1991)*. Böhlau Verlag; Haak, S. (1998) *The Making of the Good War. Hollywood, das Pentagon und die amerikanische Deutung des Zweiten Weltkrieges 1945–1962*. Ferdinand Schoening.
6. Kirby, D. (ed) (2003) *Religion in the Cold War*, p. 4. Basingstoke: Palgrave.

ском обществе чувство миссии стало одним из самых сильных мобилизующих факторов, а противостояние с Советским Союзом рассматривалось в том числе как форма христианского действия, поскольку коммунизм воспринимался как зло и как угроза «американскому образу жизни», неотъемлемой частью которого считалась религия.

В более позднем исследовании Дж. Герцора «*The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle Against Communism in the Early Cold War*» (2012) уже прямо говорится о том, что осознание советского коммунизма как угрозы национальной безопасности привело в середине 1940-х к тому, что американские лидеры использовали религию для мобилизации американского общества⁷. Это происходило в двух направлениях: с одной стороны — объявление коммунизма неправильной/неверной религией (а не только конкурирующей политической или экономической системой); с другой стороны — конструирование, в качестве противовеса, американской гражданской религии как системы институтов, символов и образов, которая объединила американских протестантов, католиков и иудеев и привела к целому комплексу изменений в обществе (от роста посещений церкви до утверждения фразы «*In God We Trust*» в качестве национального девиза и введения практики открытия заседаний в Белом доме молитвой)⁸.

Если в США развернувшееся идеологическое противостояние двух блоков имело следствием религиозную мобилизацию, то в западноевропейских странах ситуация была, судя по всему, принципиально иной, хотя пока мы не имеем обобщающих исследований на эту тему.

Лучше всего, пожалуй, исследовано усиление в годы холодной войны политического влияния Ватикана. В послевоенный период Католическая церковь перестает быть церковью Европы: оказалось, что теперь ее основная паства — в странах третьего мира; одновременно усилился ее вес в США. Коммуникации Ватикана

7. Herzog, J.P. (2012) *The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle Against Communism in the Early Cold War*. New York: Oxford University Press.

8. Cloud, M.W. (2004) "One Nation, Under God": Tolerable Acknowledgement of Religion of Unconstitutional Cold War Propaganda Cloaked in American Civil Religion?", *Journal of Church and State* 46(2): 311–340; Theseira, J.A. (2013) "In God We Trust: The Cold War and the Creation of Modern American Civil Religion", *The Undergraduate Journal of Social Studies* 4(1). Article 2 [<http://wescholar.wesleyan.edu/ujss/vol4/iss1/2>, accessed on 29.03.2017].

этого периода со странами социалистического блока обычно рассматриваются в контексте не только мирового идеологического противостояния⁹, но и сложной системы международных отношений. Важным шагом в изучении конкретно-исторических сюжетов, связанных с *Ostpolitik* Ватикана, стал подготовленный в 2015 г. Венгерской академией в Риме сборник «The Vatican „Ostpolitik“ 1958–1978. Responsibility and Witness during John XXIII and Paul VI»¹⁰, в котором представлен в первую очередь католический взгляд.

Европейские лютеранские и реформатские церкви также внесли свой вклад в прояснение роли межхристианских коммуникаций в период холодной войны. Позиция европейских протестантов — активных деятелей экуменического движения, входивших в такие крупные организации, как Всемирный совет церквей, Конференция европейских церквей и Христианская мирная конференция, а также восприятие этой частью христианского сообщества реалий холодной войны отражены в сборнике «Christian World Community and the Cold War». Открытость к теологическим и социальным позициям своих восточных братьев, установка на максимальную лояльность по отношению к социалистическим идеям, участие в формировании целого спектра лево-либеральных общественных организаций, дистанцирующихся от буржуазно-империалистической политики своих государств, — все это давало возможность западным христианам предполагать наличие подлинной солидарности с христианами Восточной Европы. Последние, однако, после падения железного занавеса с легкостью минимизировали коммуникации с этой частью христианского сообщества и обнаружили полное безразличие к либерально-экуменическим концепциям (переходящее порой в их осуждение).

Вышеупомянутые сборники представляют особый интерес в контексте проблематики данного номера журнала. Они обнаруживают специфику сложившихся в условиях холодной войны коммуникаций, клишированное восприятие «другого» и непонимание его позиции при распространенном представлении о все-

9. Robert, H.D. (2006) “The Popes and the Cold War: Examining Encyclical Evidence and the Evolution of their Ostpolitik, 1945–1990”, *Illumine. The Journal of the Centre for Studies in Religion and Society Graduate Student Association* 5(1): 18–24.
10. Fejérdy, A. (ed.) (2015) *The Vatican “Ostpolitik” 1958–1978. Responsibility and Witness during John XXIII and Paul VI*. Roma: Istituto Balassi. Accademia d’Ungheria in Roma, Viella.

сии СССР в сфере регулирования религиозных процессов в Восточной Европе.

Как выглядели эти коммуникации с «восточной» точки зрения, какие цели преследовали советские властные инстанции, активизируя религиозный фактор, и как различные акторы участвовали в формировании систем связи между религиозными структурами Востока и Запада, — все эти сюжеты представляются важными для презентации. В ряде статей настоящего выпуска журнала идет речь о внешнеполитических амбициях и реальных возможностях СССР влиять на религиозную жизнь в странах Восточного блока, а также на восприятие Советского Союза и социализма в религиозных кругах Запада¹¹.

Представленные в рамках «Главной темы» материалы посвящены различным аспектам: специфике международной религиозной политики советского государства, которая, однако, во многом зависела от качества той деятельности, которую осуществляли за рубежом представители религиозных организаций; многополярности «православного мира»; а также попыткам руководства стран Восточной Европы дистанцироваться от «старшего брата» в религиозных вопросах.

В статье М. Каиля показана согласованная работа представителей государственных и церковных структур в области конструирования политики памяти на примере организации торжеств, посвященных 500-летию автокефалии Русской церкви (1948), то есть ее организационного отделения от Константинопольского патриархата, с которым, в условиях разворачивающейся холодной войны, она политически оказалась «по разные стороны баррикад». Там же речь идет о возобновлении в советских условиях традиционного для Русской церкви способа коммуникации с древними Восточными патриархатами — через их прямую материальную поддержку с участием государства. Исследователь также показывает, что в ходе холодной войны одной из важных форм коммуникации становится выезд за рубеж с санкции высшего руководства страны делегаций, состоящих из представителей духовенства (подробнее о механизмах формирования советских церковных делегаций

11. О состоянии исследований и актуальных проблемах международной активности Русской церкви см.: Beglov, A., Beljakova, N. (2012) "International Activity of the Russian Orthodox Church during the Cold War. The results and the future prospects of study", in F. Julius (ed) (2012) *Christian World Community and the Cold War. International Research Conference*, pp. 171–192. Bratislava: Evangelical Theological Faculty of the Comenius University in Bratislava.

и приема зарубежных см. в статье Н. Пивоварова). Восстановление контактов Московской патриархии с русскими православными общинами за рубежом с целью перевести их в свою церковную юрисдикцию имело в условиях холодной войны немаловажное значение, поскольку таким образом СССР обретал дополнительные «опорные точки» по всему миру.

Советское правительство участвовало и в укреплении и легализации православных церковных структур в странах Восточной Европы. А. Вишиванюк подробно анализирует мотивы, которыми руководствовалось советское правительство, добиваясь автокефалии Польской православной церкви в контексте непростых отношений с руководством «братской» Польши. Д. Калканджиева в своей статье показывает, как новые послевоенные болгарские власти, с одной стороны, способствовали нормализации статуса Болгарской церкви в мировом православии, а с другой, блокировали участие церковных представителей в экуменическом движении, поскольку в конце 1940-х гг. Совет церквей в Женеве маркировался в социалистическом лагере как англо-американская организация, стремящаяся перетянуть церкви стран Восточной Европы в империалистический блок. В качестве проводника тогдашней линии СССР в данном случае использовались представители Русской православной церкви, через которых было оказано давление на экуменически настроенное руководство Болгарской церкви. В конце концов, болгарские власти отстранили Экзарха Стефана с поста главы церкви и добились церковного осуждения экуменизма.

С середины 1940-х гг. Московский патриархат также развивал контакты с ближневосточными православными церквями, которые, находясь преимущественно на территории стран «третьего мира», оказались к 1960-м гг. в зоне острой борьбы за раздел сфер влияния между США и СССР. В статье Т. Чумаченко, посвященной участию представителя Русской церкви епископа Владимира (Котлярова) в конфликте внутри Антиохийской православной церкви, описывается конфигурация сил и тенденций, отражающая постколониальную ситуацию в соответствующем регионе: здесь и противостояние греческого и арабского духовенства, прорусски (просоветски) и проамерикански настроенных епископов, и сложные отношения между Сирией и Ливаном, являющихся канонической территорией Антиохийского патриархата. Откровенное вмешательство на стороне одной из группировок представителя Московского патриархата, оказавшего жесткое

давление на Антиохийского патриарха с угрозой прекращения финансовой помощи со стороны Москвы, привело к тому, что епископ Владимир был признан Синодом Антиохийской церкви персоной нон-грата.

На протяжении всей холодной войны СССР последовательно наращивал участие представителей религиозных организаций на международной арене, что убедительно показывает исследование Н. Пивоварова. При этом, если в позднесталинский период речь шла преимущественно об активности представителей православной церкви, то в хрущевский период на международный уровень были допущены представители «советских» протестантов и даже католиков, а также мусульманские лидеры. Одновременно увеличивалось количество визитов в СССР иностранных религиозных деятелей, приезжавших как по линии официальных межрелигиозных связей, так и по частным туристическим визам.

На пике хрущевской антирелигиозной кампании (сентябрь 1960 г.), но в контексте политики «разрядки международной напряженности», Совет по делам религиозных культов в очередной раз представил в ЦК КПСС пространную справку «об использовании внешней деятельности религиозных организаций СССР в интересах Советского государства», в которой подчеркивался огромный потенциал конфессий в деле активизации борьбы за мир и улучшения имиджа страны на международной арене¹². На первый взгляд, это свидетельствует о том, что официальная советская концепция религии, согласно которой религия должна была постепенно отмирать в ходе строительства социализма, входила в противоречие с позитивной оценкой участия представителей религиозных организаций в просоветской международной деятельности. С другой стороны, в данном случае можно говорить о специфике советской политической системы, в которой радикальная идеология сочеталась с трезвым прагматизмом. Однако упоминавшееся исследование Дж. Герцога о религиозной мобилизации американского общества в ранний период холодной войны указывает на то, что ситуация в США во многом была зеркальной. Герцог задается вопросом о том, как американская гражданская религия соотноси-

12. Председатель Совета по делам религиозных культов А. Пузин. К вопросу об использовании внешней деятельности религиозных организаций СССР в интересах Советского государства (справка). Секретно. 14 сентября 1960 г. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 3. Д. 211. Л. 82–110.

лась с внешнеполитической активностью США: с кем общались дипломаты — со жрецами коммунистической религии или с политиками конкурирующего государства? Курс на разрядку международной напряженности, в рамках которого развивались коммуникации религиозных структур противоборствующих лагерей, был признаком усиления политики реализма. В то же время на протяжении всей холодной войны в обеих сверхдержавах существовали силы, представлявшие различные религиозные направления, которые стремились развивать коммуникации между Востоком и Западом, но при этом оказывались под угрозой критики и даже репрессий со стороны государства: в случае США — по обвинению в прокоммунистической ориентации; в случае СССР — по обвинению в пособничестве разведкам империалистических стран.

Канадский историк Э. Престон утверждал, что обе сверхдержавы рассматривали друг друга через религиозную оптику и что именно тема «религия/антирелигия» определяла концептуализацию холодной войны¹³. М. Шахнович в своей статье показывает, как официальная советская идеология представляла роль религиозных институтов в буржуазном мире через призму «религиозного фронта». Если до 1960-х гг. главным врагом на этом фронте был Ватикан, который обвиняли в инициировании «крестового похода против СССР» и в тесном сотрудничестве с «фашизмом и нацизмом», то после объявления президентом США Р. Рейганом крестового похода против СССР как «империи зла», акценты изменились: теперь советская пропаганда стала разделять религиозные круги Запада на прогрессивные («люди доброй воли») и реакционные, то есть поддерживающие агрессивный буржуазный империализм («клерикальный антикоммунизм»). Это был не просто прием в идеологической борьбе, используемый для создания у западной религиозной аудитории благоприятного образа социализма, но смещение акцентов в сторону проблематики стран Юга, где были популярны идеи социального государства и теологии освобождения.

В холодную войну были вовлечены прежде всего страны Севера, то есть это была война между «первым миром» (капиталистическим Западом) и «вторым миром» (социалистическим Востоком). Однако в ходе развития холодной войны все громче стал

13. Preston, A. (2012) *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. NY: Anchor Books.

заявлять о себе Юг, «третий мир»¹⁴, и хотя в нем постколониальные процессы также шли на фоне нового раздела сфер влияния между двумя сверхдержавами, в мировой повестке обозначился новый конфликт — между богатым Севером и бедным Югом. Это противостояние отразилось в новых теологических (точнее, политико-теологических) доктринах, с помощью которых представители разных церквей позиционировали себя в качестве активных участников переустройства мира на началах социальной справедливости. Соответствующие теологические доктрины к середине 1960-х гг. набрали политический вес и оказали определяющее влияние на направленность практической работы Всемирного совета церквей, а также привели к пересмотру теологической парадигмы экуменического движения в целом. Об этом идет речь в статье немецкого историка К. Кунтер, которая поставила задачу проанализировать внутренний и внешний контекст выработки общей стратегии и конкретных решений во Всемирном совете церквей в период холодной войны. Автор объясняет мотивы, которые двигали руководителями ВСЦ, и причины той жесткой критики, которой они подвергались с разных сторон — как до, так и после падения железного занавеса. Статья Кунтер подводит к размышлениям о разнообразии тех политических вызовов, перед которыми оказалось христианство в ситуации «противостояния миров» эпохи холодной войны, ведь в данном случае серьезной богословской реакции требовали не только марксистско-ленинская идеология или проблема соотношения христианства и социализма, но и гражданская религия в США, а также идея «церкви для бедных», получившая распространение на Юге¹⁵.

Крупные экуменические организации — Всемирный совет церквей, Конференция европейских церквей, Всемирная лютеранская федерация и др. — долгое время были «официальными» участниками международной политики, представляя признанные церковные структуры всех трех «миров». Однако к 1960-м гг. ситуация на международном религиозном поле усложняется: там появляются новые, неожиданные и часто неудобные для статусных религиозно-политических деятелей акторы, которые делают

14. См. исследование, автор которого вышел за границы США и Западной Европы: Muehlenbeck, Ph. (2012) *Religion and the Cold War. A Global Perspective*. Vanderbilt University Press.

15. См. об этом: Canipe, L. (2003) "Under God and Anti-Communist: How the Pledge of Allegiance Got Religion in Cold War America", *Journal of Church and State* 45(2): 305–323.

акцент на свободе вероисповедания, тем самым привлекая внимание к правам и проблемам рядовых верующих. Таким образом в религиозную повестку холодной войны вводится правозащитная тема.

Статья Эйприл Френч посвящена деятельности Майкла Бурдо, благодаря усилиям которого был собран уникальный массив материалов о религиозной жизни в СССР и других странах социалистического лагеря. В период, когда международная политика была направлена на разрядку напряженности, то есть на оптимизацию отношений между Западом и СССР с его сателлитами, этот англиканский пастор (позднее заклеенный советской пропагандой как агент всех западных разведок) взял на себя миссию быть рупором гонимых христиан Восточной Европы. В своем исследовании Френч обращает внимание на то, как за железным занавесом образ «другого» формировался через дихотомии «страдальцы за веру / приспособленцы к советской системе», «истинно верующие / церковная номенклатура».

Контакты живущих в СССР протестантов с западными единоверцами возобновляются (после 15-летнего перерыва) в середине 1940-х гг. и активизируются после смерти Сталина. В 1950-е гг. у западных, в том числе, американских, баптистов возникает вопрос, кого представляют допущенные советским правительством к международным контактам руководители Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (структуры, объединившей под своей крышей большую часть позднепротестантских деноминаций в СССР). Это происходит тогда, когда налаживаются их систематические контакты со Всемирным конгрессом баптистов и непосредственно с баптистами США¹⁶, а представители евангельских христиан-баптистов из СССР занимают на международной арене нишу «борцов за мир». Здесь следует отметить, что во многом именно благодаря информационной поддержке со стороны упоминавшегося выше Майкла Бурдо на Западе в середине 1960-х гг. узнают о бескомпромиссной борьбе за свободу совести баптистов-инициативников¹⁷, противопоставивших себя официальному руководству ВСЕХБ, которое, по мнению их оппонентов из религиозной среды, пошло на компромисс с безбожной властью. То-

16. См. об этом подробнее: Carlson, G.W. (1987) *Russian Protestants and American Evangelicals since the Death of Stalin: Patterns of Interaction and Response*. A thesis submitted to the faculty of the graduate school of the university of Minnesota.

17. См., например, Bourdeaux, M. (1968) *Religious Ferment in Russia. Protestant Opposition to Soviet Religious Policy*. London, New York: Macmillan.

гда, например, широкую известность в англоязычном мире получила баптистка Аида Скрипникова¹⁸, про которую мало кто знал внутри СССР¹⁹.

Внимание представителей «первого мира» к положению протестантского сообщества в СССР и протестному движению внутри него, которое было реакцией на хрущевскую антирелигиозную политику, было связано не только с защитой свободы вероисповедания. Так, Центральный меннонитский комитет (ЦМК), находившийся в Канаде, начал свою деятельность в контексте восстановления связей с родственниками и единоверцами. Этому сюжету, совершенно неизвестному русскоязычному читателю, посвящена статья Йоханнеса Дика, который впервые привлек материалы архива ЦМК и показал, как меннонитские активисты оказались включенными в большую политику эпохи холодной войны. На указанном примере автор проанализировал многоуровневость и многоплановость системы коммуникаций, которая складывалась в ходе международной деятельности религиозных организаций, а также наличие жестких правил и неписаных условий взаимодействия, игнорирование которых приводило к тому, что участники коммуникации «выводились из игры» (как это произошло с председателем секции мира ЦМК Гарольдом Бендером). С другой стороны, интерес представителей «западной организации» способствовал выводу из тени «меннонитского фактора» в СССР и включению его в контекст международной политики.

Авторы исследований, помещенных в настоящем выпуске журнала, неоднократно обращаются к анализу частных писем, которые в условиях холодной войны были важным средством коммуникации. Если, согласно концепции российского историка правозащитного движения А.Ю. Даниэля, эпистолярная революция в СССР начинается в 1968 г.²⁰, то материалы по религиозной истории позволяют сдвинуть эту датировку на десятилетие

18. Howard-Johnston, X., Bourdeaux, M. (ed.) (1972) *Aida of Leningrad: The Story of Aida Skripnikova*. London: Mowbrays.

19. См. публикацию имевших хождение в самиздате материалов ее судебного процесса в Ленинграде в книге: *Белякова Н., Добсон М. Женщины в евангельских общинах послевоенного СССР (1940–80-е гг.). Исследование и источники*. М.: Индрик, 2015. С. 184–209. О гендерной специфике религиозного протеста см. статью: Beliakova, N., Dobson, M. (2016) “Protestant Women in the Late Soviet Era: Gender, Authority, and Dissent”, *Canadian Slavonic Papers* 58(2): 117–140.

20. Даниэль называет эту дату в ряде своих работ. Например: *Даниэль А. Социализм как утопия // Неприкосновенный запас*. 2008. №4 (60) [<http://magazines.russ.ru/nz/2008/4/so8.html>, доступ от 29.03.2017].

раньше. В это время возникает массовая практика составления верующими открытых писем, в которых они сообщают о закрытии храмов и молитвенных домов, о преследованиях верующих и духовенства, тем самым выражая свой протест против хрущевской антирелигиозной кампании. Указывая на контраст между экспортной пропагандистской риторикой «демократических свобод в стране победившего социализма» и реальной внутренней религиозной политикой, рядовые верующие пытаются использовать глобальное идеологическое противостояние с целью защиты своих прав²¹. О том, какую роль сыграло письмо двух верующих женщин из Западной Украины о гонениях против самого крупного в СССР Почаевского православного монастыря, говорится в материале Натальи Шлихты, письмо также опубликовано в настоящем номере журнала. Именно оно в свое время произвело огромное впечатление на Майкла Бурдо и стало импульсом для его дальнейшей международной активности. Рост информации, поступавшей в «первый мир» благодаря массовому освоению эпистолярно-протестного жанра в обществах социалистических стран, обеспечивал материалом западные правозащитные центры, занимавшиеся анализом положения религии за железным занавесом, такие как Кестонский институт или «Вера во втором мире» (Цюрих).

Публикуемые ниже исследования, в которых отражено усложнение системы коммуникаций и интенсивность трансфера идей и концепций в рассматриваемый исторический период, показывают перспективность дальнейшей разработки сюжетов о роли религиозного фактора в холодной войне.

Надежда Белякова

21. Beliakova, N. (2016) “‘We Ask You to Put an End to Lawlessness...’: Soviet Believers’ Letters of 1960–1980s as a Form of Communication with the Government”, *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 236: 310–314.



Церкви в холодной войне: специфика коммуникаций и восприятие «другого»

ПРАВОСЛАВНАЯ ЦЕРКОВЬ ЗА ЖЕЛЕЗНЫМ ЗАНАВЕСОМ

МАКСИМ КАИЛЬ

«Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг.

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-19-40>

Maksim Kail'

“Orthodox Factor” in Soviet Diplomacy: International Communications of the Moscow Patriarchate in the mid-1940s

Maksim V. Kail' — Smolensk State University (Smolensk, Russia).
mvkail@mail.ru

This article analyses materials of the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, the official correspondence, and the personal cases of the bishops in order to understand the models and practices of diplomatic work of the Moscow Patriarchate in the post-war USSR. The author discusses how the priority of different “areas of activities” was created, how the foreign visits of Church delegations were organized, and how the government managed the cases of those priests who wished to repatriate from abroad. The author comes to the following conclusion: in post-war period the interests of the state and the Church coincided: the state wanted to use the Church as a factor of international politics, and the Church strived to regain its international status among other Orthodox Churches as well as to bring back Russian émigré communities under its jurisdiction.

Статья подготовлена при поддержке Минобрнауки России, проект № 33.1419.2017/ПЧ

Keywords: Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, international politics, diplomacy, Patriarch Alexii I, Georgii Karpov, Bishop Innocenty (Sokal’).

ИСТОРИЯ Русской православной церкви в контексте международной политики военного времени и послевоенной поры сравнительно неплохо разработана. Уже в 1990-е гг. О.Ю. Васильева убедительно показала значение международного фактора в эволюции русского православия¹. Собственно, само создание в воюющем СССР государственных структур, курирующих деятельность конфессиональных организаций — Совета по делам Русской православной церкви (1943 г., рук. Г.Г. Карпов) и Совета по делам религиозных культов при Совете министров СССР (1944 г., рук. И.В. Полянский) — было не только признанием важности вероисповедной политики, но и свидетельством того, что политическое руководство страны рассматривало возможность использования «церковного фактора» в дипломатической сфере.

На профессиональном уровне речь, разумеется, давно не шла о трактовке создания этих Советов как проявления стремления И. Сталина создать позитивный имидж внутренней политики в отношении конфессиональных групп для международного сообщества. В действительности Православная церковь как исторически сложившийся конфессиональный институт и актор международной политики должна была сыграть значимую роль в новой геополитической ситуации, формировавшейся после решительного перелома в ходе Второй мировой войны в период подготовки послевоенной карты Европы и мира.

Вслед за исследованиями О.Ю. Васильевой в начале 2000-х гг. появилось несколько работ, в том числе и монографического жанра, с разной степенью полноты представляющих историю включения российского православия в международную повестку. Наиболее заметные работы в этой области представил В.Н. Якунин².

1. *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001; *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский собор: факты, события, документы. М.: Лепта, 2004; *Васильева О.Ю.* Образование системы православного единства под эгидой Московской Патриархии как основы внешнеполитического государственного плана // *Российская государственность: Традиции, преемственность, перспективы.* М., 1999.
2. *Якунин В.Н.* Внешние связи Московской Патриархии и расширение её юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2002; *Якунин В.Н.* Международная деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // *Дипломатический вестник МИД РФ.* 2002.

Позднейшая историография развивалась в направлении исследования различных миссий церковной дипломатии в соответствии с традиционными и сформированными эпохой направлениями отечественной внешней политики (Восточная Европа, Ближний Восток, Восточные патриархаты и т.д.)³.

Вне исследовательского поля остался широкий круг вопросов, разработка которых позволит сформировать наиболее полное представление об использовании «религиозного фактора» в советской дипломатии и внешней политике, а также осветить различные аспекты формирования советской политики памяти вокруг юбилейных дат русского православия. В этой связи весьма важным является исследование конкретных дипломатических акций Русской православной церкви и всего процесса формирования церковной дипломатии, а также выявление корпоративных интересов РПЦ и средств их защиты и реализации в условиях взаимодействия с государственными органами (Совет по делам РПЦ, МИД).

Рассматривая заявленную тему, мы будем исходить из того, что дипломатические акции, совершаемые от имени Русской православной церкви, были действиями не всего церковного сообщества, а церковно-административных структур, которые обобщенно будут именоваться Московской патриархией (МП).

Относительно принципиальной несвободы церковно-административных структур на международной арене следует подчеркнуть, что, хотя эта несвобода очевидна (уже в силу создания двух вышеуказанных Советов), степень ее разнилась. Вопрос о том, была ли у МП возможность обозначить и реализовать свои собственные корпоративные «международные» интересы, может решаться лишь применительно к каждой конкретной ситуации. Есть основания полагать, что МП, будучи вовлечена в дипломатическую деятельность государства, получила возможность хотя и подконтрольной, но при этом реальной собственной деятельности на международной арене, постепенно сформировав свою позицию в отношении ключевых церковных образований, затраги-

№ 10. С. 168–172; Якунин В.Н. Укрепление положения Русской Православной Церкви и структура её управления в 1941–1945 гг. // Отечественная история. 2003. № 4. С. 83–92.

3. Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М.: РОССПЭН, 2008; Чумаченко Т.А. В русле внешней политики сталинского руководства: Русская Православная Церковь и патриархаты Ближнего Востока. 1943–1953 гг. // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2014. № 22(351). С. 142–148.

вающих интересы РПЦ в разных регионах мира. Выявление того, как происходило взаимодействие светской (советской) и зарождающейся церковной дипломатии, — одна из актуальных исследовательских задач.

Московская патриархия на международной арене

4 сентября 1943 г. состоялась встреча И. Сталина с православными иерархами, за ней 8 сентября последовал архиерейский собор, на котором был избран патриарх, а 14 сентября был образован Совет по делам РПЦ. После таких важных событий, произошедших за столь короткий промежуток времени, в СССР начался качественно новый этап государственно-церковных отношений. Следствием этих событий стало восстановление внешних связей Московской патриархии, прерванных советским государством в 1930-е гг.

Об изменившейся ситуации свидетельствует тот факт, что в январе 1945 г. после смерти патриарха Сергия был созван уже Поместный собор, на который прибыли свыше 200 иерархов, а также представители восьми православных автокефальных церквей. Государственной властью (!) было принято решение выделить из музейных фондов более 70 драгоценностей (панагии, посохи, облачения) для подарков иностранным иерархам, прежде всего, патриархам⁴. Это сенсационное для советского правительства решение принесло свои плоды: так, в частности, получивший подарки Александрийский патриарх Христофор заявил, что «восточные патриархи будут ожидать распространения на них покровительства России в чисто христианском духе, согласно традициям народа и его издавна благосклонному вниманию к Православному Востоку»⁵.

В 1945–1946 гг. Совет по делам РПЦ сформулировал программу борьбы с Ватиканом в зоне советского влияния в послевоенной Европе.

С целью усиления советского влияния в церковной сфере была поставлена задача формирования блока православных церквей в Восточной Европе⁶. Для реализации этой задачи в середине

4. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 32. Л. 111, 170–177, 198–200.

5. Там же. Л. 228.

6. *Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. С. 93–104.

1946 г. Совет министров СССР своим решением обеспечил целевое валютное финансирование «работы» по покупке лояльности православных церквей в Болгарии, Югославии и Чехословакии⁷. Блок был сформирован к лету 1948 г.

Одновременно шла работа, касающаяся определения церковной позиции по отношению к мировому экуменическому движению. Напомним, что в сентябре 1948 г. на экуменической конференции в Амстердаме был создан Всемирный совет церквей (*World Council of Churches*).

Ключевым событием в этой государственно-церковной деятельности стало Всеправославное совещание в Москве в 1948 г., приуроченное к 500-летию автокефалии Русской православной церкви. Это мероприятие было элементом государственной политики памяти, посредством которого СССР пытался формировать собственную повестку в общеправославном контексте.

В подготовке Совещания, которая началась заблаговременно, в январе-феврале 1948 г. (первая попытка организации форума осенью 1947 г. провалилась⁸), участвовали МП, МИД и Совет по делам РПЦ⁹. Главной задачей было максимально полное представительство поместных православных церквей.

Глава Совета по делам РПЦ Г.Г. Карпов неоднократно обращался в МИД с обстоятельными письмами по поводу готовящегося международного мероприятия. Так, после формирования программы Совещания, Карпов обратился к заместителю министра иностранных дел СССР В.А. Зорину с просьбой о дипломатической поддержке:

Совет сообщает, что намеченное Московской Патриархией совещание глав автокефальных православных церквей мира, приуроченное к церковным торжествам в связи с 500-летием автокефалии Русской церкви, состоится в Москве 8 июля с.г., о чем патриархом Алексием разосланы пригласительные письма главам и Синодам (где таковые есть) церквей — Константинопольской, Александрийской, Иерусалимской, Антиохийской, Сербской, Румынской, Болгарской, Албанской, Греческой, Кипрской... Кроме того, на совещание приглашаются представители Московской Патриархии за границей — экзарх в США архиепископ Нью-Йоркский Макарий,

7. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 149. Л. 122, 277; Д. 290. Л. 54; Д. 412. Л. 60.

8. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 412. Л. 43.

9. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 412.

экзарх Восточно-Азиатского экзархата митрополит Харбинский Нестор, экзарх Западно-Европейского экзархата архиепископ Венский Сергей. Экзарх в Чехословакии архиепископ Пражский Елевферий, архиепископ Германский и Бельгийский Александр, глава Духовной миссии в Китае архиепископ Виктор и сопровождающие их лица в количестве до 2 человек на каждую делегацию¹⁰.

Сам порядок перечисления предполагаемых участников свидетельствует о глубоком понимании руководителем Совета структуры мирового православия и расстановки сил в нем.

Подготовка Совещания требовала особого внимания для обеспечения церковного представительства из приоритетных и проблемных для СССР стран и регионов. Так, Карпов обозначал для МИДа необходимость за неделю до открытия совещания принять главу Болгарской церкви митрополита Стефана и главу Сербской церкви патриарха Гавриила: «Совет просит дать указание представителям МИД в соответствующих странах оказать делегациям возможное содействие в поездке их в Советский Союз»¹¹.

Совет прямо запрашивал содействия и советской резидентуры на местах для формирования лояльного Советскому государству церковного представительства:

До отъезда делегаций в Советский Союз необходимо получить данные, какие отклики в церковных кругах, как православных, так и инославных, вызывает приглашение патриарха на церковные торжества и на совещание; выявить состав делегаций, назначенных к поездке в Москву, и сообщить характеристики на членов делегаций. В отдельных случаях, когда это будет вызываться необходимостью, принять возможные меры к включению в состав делегаций лиц, благожелательно настроенных к Московской патриархии¹².

Особое значение для Советского государства, дипломатические цели которого транслировал Совет, имели православные церкви ближневосточного региона, где холодная война уже фактически началась и противоборствующие стороны были четко различимы:

10. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 412. Л. 12.

11. Там же. Л. 12–13.

12. Там же.

В особенности следует уделить внимание тем странам Ближнего Востока, в которых под давлением американских и английских кругов православные церкви не могут свободно принять те или иные решения в отношении созываемого Московским патриархом совещания. Это относится в первую очередь к церквям Константинопольской, Александрийской и Иерусалимской¹³.

Первостепенный интерес для Москвы представляла позиция первенствующего православного престола:

Известно, что Константинопольский (Вселенский) патриарх по церковной традиции является первым среди всех других патриархов, хотя он не обладает административными правами над другими церквями. Стоящий во главе Константинопольской церкви патриарх Максим V (Максимос) не имеет какой-либо возможности проводить самостоятельную церковную политику и находится в зависимости от американцев, которые готовят замену Максимосу. Таким образом нет оснований рассчитывать на приезд в Москву Вселенского патриарха, но весьма важно присмотреться, как будет воспринято приглашение в Москву патриархом Максимосом и какие меры будут предприниматься со стороны американских кругов в отношении Константинопольской церкви¹⁴.

Боролись и за участие других патриархов. Так, в частности, Антиохийскому обещали подворье в Москве (которое действительно было открыто в 1948 г.) и солидную финансовую помощь.

В историографии существует мнение, что московское Совещание 1948 г. планировалось в Совете по делам РПЦ как вселенский собор с целью обретения Московским патриархом титула вселенского¹⁵. Как и следовало ожидать, Константинопольский патриарх заблокировал эту идею, противоречащую традиции соотношения исторических патриархатов. Он оказал влияние и на другие восточные патриархаты, главы которых, несмотря на все усилия Москвы, на Совещание так и не прибыли. В то же время приехали главы Грузинской, Сербской, Румынской и Болгарской авто-

13. Там же. Л. 13.

14. Там же.

15. Лисовой Н.Н. Русская Церковь и Патриархаты Востока. Три церковно-политические утопии XX века // Религии мира. История и современность. М.: Наука, 2002. С. 151.

кефальных православных церквей. Участвовали также представители Константинопольской, Александрийской, Антиохийской, Элладской, Албанской и Польской православных церквей.

Участников 12-дневного празднования 500-летия автокефалии РПЦ, включающей проведение Всеправославного совещания, доставляли в Москву спецрейсами советской гражданской авиации и размещали в лучших отелях («Националь», «Метрополь», «Москва»). В рамках программы даже была совершена панихида на могиле патриарха Тихона в Донском монастыре, несмотря на болезненность этого мероприятия для советских властей¹⁶.

Участники Совещания заявили о своем неприятии политики Ватикана и об отказе от участия в экуменической деятельности только что созданного Всемирного совета церквей. Наиболее амбициозной цели — создания общеправославного церковного центра в Москве — форум не достиг. В то же время для Советского государства, формирующего свой Восточный политический блок, московское Всеправославное совещание 1948 г. было важным дипломатическим достижением. В частности, Совещание позволило добиться значительного прогресса в укреплении связей с Болгарской и Сербской православными церквями (несмотря на прямой запрет Югославского правительства сербскому патриарху участвовать в московском форуме)¹⁷.

Подводя в январе 1952 г. промежуточные итоги взаимодействия Совета по делам РПЦ с руководством церкви (прежде всего, с самим патриархом Алексием I), Карпов говорил об оптимальном характере этого взаимодействия. Не считая главу РПЦ консерватором, советский чиновник отмечал, насколько легко, «без какого-либо воздействия тот пошел на отмену веками существовавшего обычая хождения на Иордань¹⁸, а вообще провел много других реформ по ограничению деятельности церкви»¹⁹. При этом Карпов коснулся и дипломатической активности патриарха, характеризуя его как «архиерея старой формации», для которого внешнеполитическая деятельность не была знакомой: «Он (патриарх. — М.К.) понимает, что в настоящих условиях такая рабо-

16. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 412. Л. 95–101.

17. Там же. Л. 95–96.

18. Речь о практике водосвятия на крещение (19 января н.ст.)

19. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 454. Л. 197.

та необходима, и поэтому все рекомендации Совета по вопросам внешней деятельности церкви принимает и проводит в жизнь»²⁰.

Поездки представителей РПЦ за границу

В конце 1947 г., в пору подготовки годового отчета своего ведомства, глава Совета по делам РПЦ принял решение о необходимости учета выездов и въездов за границу по линии Совета. Поручив эту работу члену Совета Г.Т. Уткину, он вскоре получил список лиц и делегаций, выезжавших за рубеж в 1945–1948 гг.²¹ Эти сведения имеют важное значение как для анализа деятельности самого Совета, так и для понимания административных решений МП о направлении за рубеж того или иного своего представителя, а также в целом коммуникации МП по такого рода вопросам с Советом (включая степень принятия и исполнения транслируемых Советом поручений).

Зарубежные поездки церковных представителей начались в 1945 г. Первые из них — это ответные визиты на посещение СССР иностранными церковными делегациями в военное время, то есть заграничные поездки, которые должны были продемонстрировать благополучие и открытость РПЦ. Сценарий таких визитов был довольно прост. Сначала — правительственное разрешение на выезд церковной делегации (подавляющее большинство визитов были коллективными); затем Совет собирал анкеты, оформлял документы на выезд и вручал их делегатам (заграничные паспорта или дипломатический паспорт — таковой полагался вначале только патриарху, а позднее и главе церковной дипломатии — руководителю Отдела внешних церковных сношений — ОВЦС²²). Некоторые из выезжавших за границу (лица в епископском сане или главы делегаций) получали служебный загранпаспорт МИД СССР²³. Вся организационная работа, включая получение виз и паспортов, была в ведении Совета, который взаимодействовал с ОВИРом²⁴ и МИДом. Анкеты, фотографии

20. Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. С.115.

21. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 1–2.

22. Первым главой ОВЦС, с 4 апреля 1946 г., стал митрополит Николай (Ярушевич).

23. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 102.

24. Отдел виз и регистраций — подразделение МВД, занимавшееся выдачей виз советским гражданам для выезда за рубеж. Все выезды церковных делегаций оформлялись в Москве.

и даже деньги для оформления виз Совет по делам РПЦ направлял в МИД (как правило, начальнику Консульского управления) с просьбой об обеспечении поездки. По возвращении из-за границы паспорта подлежали сдаче в Совет. Места в самолете бронировались по письменному запросу Совета буквально за несколько дней до предполагаемой поездки²⁵.

Важную роль в церковной дипломатии середины 1940-х гг. (до образования ОВЦС) сыграл митрополит Григорий (Чуков), ставший архиереем в 72 года²⁶. По поручению патриарха он выполнял ряд важнейших дипломатических миссий, связанных с восстановлением и расширением влияния РПЦ в мире.

В апреле 1945 г. митрополит Григорий посетил Болгарию с целью возобновления церковного общения после ликвидации болгарской схизмы²⁷. В октябре того же года он посетил Финляндию для переговоров с архиепископом Карельским Германом (Аавом), находившимся в юрисдикции Константинопольского патриархата, пытаясь вернуть финские православные приходы в юрисдикцию Московской патриархии (эта миссия не увенчалась успехом)²⁸.

25. Там же. Л. 119.

26. С 1942 г. — епископ Саратовский, с 1943 г. — архиепископ Саратовский и Сталинградский; с 1944 г. — архиепископ Псковский и Порховский, временно управляющий Ленинградской и Новгородской епархиями; с 1945 г. — митрополит Ленинградский и Новгородский; в разные годы также временно управлял Астраханской, Псковской, Олонецкой и Эстонской епархиями, русскими общинами и монастырями в Финляндии.

27. Греко-болгарская схизма (болгарский раскол) возникла после одностороннего провозглашения в мае 1872 г. автокефалии своей церкви иерархами-болгарами, ранее находившимися в юрисдикции Константинопольского патриархата. Русская православная церковь своим ходатайством перед Константинопольским патриархом Вениамином подготовила почву для переговоров между греками и болгарами о снятии схизмы. В январе 1945 г. избранный болгарский экзарх митрополит Стефан обратился к Константинопольскому патриарху с просьбой о снятии отлучения, а в марте того же года был подписан томос об автокефалии Болгарской церкви.

28. Как показал опыт 1948 г., конкурировать с Константинополем, значительная часть приходов которого находилась в США, Москве было очень трудно в силу как ресурсных ограничений, так и отсутствия масштабного дипломатического сопровождения этой работы. Именно в это время вмешательство США в церковную сферу стало едва ли не демонстративным. После пролоббированного в октябре 1948 г. ухода на покой Константинопольского патриарха Максима V (1946–1948; см.: Новый Святейший Вселенский патриарх Максим // Журнал Московской Патриархии. 1946. №3) на престоле его сменил Архиепископ Северной и Южной Америки Афинагор (Спиру), прибывший в Стамбул на личном самолете президента США Г. Трумана, что свидетельствовало о непосредственном участии США в деятельности Константинопольского патриархата. См.: *Шкаров-*

В августе 1946 г. митрополит Григорий возглавил делегацию РПЦ, направленную в Париж в связи с кончиной митрополита Евлогия (Георгиевского), годом ранее присоединившегося к Московскому патриархату (миссию по воссоединению митрополита Евлогия осуществлял в августе-сентябре 1945 г. митрополит Николай (Ярушевич))²⁹.

В конце 1946 г. митрополит Григорий возглавлял делегацию РПЦ, совершившую поездку на Ближний Восток, и встречался с Александрийским, Антиохийским и Иерусалимским патриархами, а также с коптским патриархом Иосифом II. В 1947 г. он сопровождал патриарха Алексия I во время его визита в Румынию, а также долгое время (с 18 июля до конца ноября 1947 г.) находился в США как полномочный представитель патриарха для обсуждения с митрополитом Феофилом (Пашковским) «условий воссоединения возглавляемой им ориентации» (Северо-Американской митрополии) с РПЦ, но не сумел добиться личной встречи с ним и отверг предложенный ему митрополией проект автономии Русской православной церкви в Северной Америке и Канаде³⁰.

В 1950 г. митрополит Григорий вновь посетил Сирию, где встречался с Антиохийским патриархом, а в 1953 г. участвовал в интронизации патриарха Болгарской православной церкви Кирилла. В октябре 1955 г. 85-летний архиерей вновь был командирован во главе церковной делегации в Румынию (поддержание отношений с Румынской церковью оставалось его основной задачей). Сразу по возвращении из этой поездки он скончался³¹.

Вклад в становление послевоенной церковной дипломатии митрополита Григория — человека, по свидетельствам, прямого и не склонного действовать под диктовку советских чиновников — трудно переоценить. Его поездки 1945 г. имели особое значение,

ский М.В. Константинопольский Патриархат и его отношения с Русской и Болгарской Православными Церквями в 1917–1950-е гг. Ч.3 [http://spbda.ru/publications/professor-mihail-shkarovskiy-konstantinopolskiy-patriarhat-i-ego-otnosheniya-s-russkoy-i-bolgarskoy-pravoslavnyimi-cerkvami-v-1917-1950-e-gg-3/, доступ от 4.01.2017].

29. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 31.

30. Поездка митрополита Ленинградского и Новгородского Григория в Соединенные Штаты // Журнал Московской Патриархии. 1948. №1. С.13–24.

31. Некролог по митрополиту Григорию // Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12. С. 19.

поскольку сформировали протокол, а также своего рода традицию подобных визитов.

Заслуживает внимания статус глав делегаций и их состав (эти данные свидетельствуют об отсутствии у тогдашней Московской патриархии «дипломатических» кадров).

Видимо, неслучайно в сводном перечне поездок церковных делегаций за 1945 г. имя митрополита Григория значится на первом месте. В этот год состоялось 11 выездов делегаций Московской патриархии (самое большое число за послевоенное пятилетие); в поездках приняли участие 33 человека³². Митрополит Григорий совершил визиты в Болгарию и Финляндию, митрополит Николай (Ярушевич) — в Англию (это был продолжительный, почти двухмесячный, ответный визит Англиканской церкви, делегация которой посещала СССР в 1943 г.³³) и Францию. Патриарх Алексий I (Симанский) совершил поездку на Ближний Восток, цель которой в анкете на выезд была обозначена как ответный визит к Антиохийскому и Александрийскому патриархам³⁴.

Примечателен состав церковной делегации в советскую зону Германии: туда с целью «ознакомления с церковной жизнью русских приходов» был направлен управляющий делами МП протопресвитер Николай Колчицкий (1890–1961) и протоиерей Ф.П. Казанский (1873–1948), настоятель Вознесенского храма на Ваганьковском кладбище; то есть влиятельного церковного управленца сопровождал многоуважаемый, но весьма престарелый и едва ли погруженный в международную повестку московский клирик.

Делегацию в Австрию и Чехословакию возглавлял архиепископ Орловский и Брянский Фотий (Топиро), которого сопровождал секретарь Московской патриархии Л.Н. Парийский. Главная цель миссии — воссоединение с Московской патриархией русских эмигрантских приходов — была достигнута. Состоялись переговоры с представителями чешского православного духовенства (Ч. Крачмаром и др.). В кафедральном соборе святых Кирилла и Мефодия архиепископ Фотий и епископ Сергей (Королев) в сослужении чешского духовенства совершили литургию. Епископ Сергей вместе с подведомственными ему приходами вер-

32. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 6.

33. Там же. Л. 28.

34. Там же. Л. 23.

нулся в юрисдикцию МП и был назначен в Средне-Европейский Экзархат в помощь престарелому митрополиту Евлогию, хотя эту миссию исполнить он уже не успел³⁵.

Служебные перемещения в РПЦ в 1945–1946 гг.³⁶ демонстрируют одну закономерность: иерархи, выезжавшие за рубеж с ответственным поручением вернуть в московскую юрисдикцию эмигрантские приходы, получали назначения на освобождающиеся или учреждаемые (вследствие воссоединений и присоединений зарубежных приходов) кафедры. Так было в случае с епископом Ростовским и Таганрогским Елевферием (Воронцовым), побывавшем в 1945 г. в Харбине с целью присоединения русских приходов к МП³⁷; в апреле 1946 г. он был назначен экзархом патриарха в Чехословакию с титулом архиепископа Пражского и Чешского. То же было и с епископом Орловским и Брянским Фотием, который после присоединения в 1945 г. чехословацких приходов в 1946 г. был откомандирован в Париж и позднее не раз назначался на европейские (с 1950 г. — патриарший экзарх в Западной Европе) и требующие дипломатических усилий (с 1951 г. — архиепископ Львовский и Тернопольский) кафедры. Не секрет, что все административные назначения находились в ведении Совета по делам РПЦ и согласовывались с партийными (вплоть до ЦК КПСС) и правительственными органами, а также с МГБ–КГБ³⁸. Вероятно, однажды избранные и прошедшие испытание лица попадали в своего рода кадровый резерв Совета для назначений «по дипломатической линии».

Важен также и анализ индивидуальных выездов, которые организовывались и учитывались особым образом. Такие выезды начинаются с 1946 г. в связи с назначением архиереев и других священнослужителей на постоянное служение в иностранных государствах. Иногда священнослужителей сопровождали члены их семей, выезду которых не чинили каких-либо препят-

35. Хроника [архиепископ Орловский и Брянский Фотий (Топиро) направлен в Париж в помощь Митрополиту Евлогию по управлению Экзархатом] // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 5.

36. Назначения и перемещения по Московской Патриархии // Журнал Московской Патриархии. 1945. №3. С. 2; Назначения на архиерейские кафедры и перемещения архиереев // Журнал Московской Патриархии. 1948. № 4 и др.

37. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 42.

38. Об этом свидетельствуют все материалы работы региональных уполномоченных Совета по делам РПЦ. См. также: Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.

ствий. Так, назначенный в мае 1946 г. архиепископом Пражским и Чехословацким Елевферий (Воронцов) выехал вместе с секретарем А.Ф. Шишкиным. В октябре к последнему приехала дочь с мужем — «на постоянное жительство в Чехословакии на время нахождения там архиепископа Елевферия». Отметим, что решения по выезду архиепископа, а также секретаря и семьи его дочери принимались отдельно и, вероятно, после адресных обращений³⁹.

В последующие годы выезды к местам постоянного служения были единичными. Так, за весь 1947 г. был лишь назначен в Китай в качестве настоятеля патриаршего храма в Кульдже Дмитрий Млодзяновский (в следующем году к нему выехала супруга). В 1948 г. к новым местам служения направлены в качестве настоятеля храма в Бухаресте протоиерей П. Статов (его сопровождала супруга) и клир сформированной Русской духовной миссии в Иерусалиме во главе с архимандритом Леонидом (Лобачевым; впоследствии — архиепископ Харьковский и Богодуховский)⁴⁰. Примечательно, что до назначения в Иерусалим архимандрит Леонид с июня 1948 г. служил в храме возобновленного Антиохийского подворья в Москве и тем самым был включен в проблематику межцерковных отношений, связанных с Ближним Востоком. Вместе с ним в Иерусалим отправился священник Владимир Елховский (1896–1977) — весьма неординарный и энергичный клирик, добивавшийся возвращения Русской духовной миссии в Иерусалиме утраченной ею собственности⁴¹. По возвращении в Москву в 1950 г. он работал в ОВЦС, а позднее был председателем Хозяйственного управления и заведующим Канцелярией МП (в 1968 г. был смещен с должности в хозяйственном управлении по требованию Совета по делам религий⁴²).

В 1946–1948 гг. зарубежных визитов делегаций РПЦ было меньше. В 1946 г. состоялось 5 поездок (Югославия, Болгария, Венгрия, Франция, Ближний Восток), в которых участвовали 15 человек. Формулировка цели визитов в выездных анкетах — не-

39. Там же. Л. 46–49.

40. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 159.

41. Там же. Л. 160.

42. *Маякова И.А.* Елховский Владимир Евгеньевич // Православная Энциклопедия. Т. 18. 2009. С. 424.

определенная («укрепление связей»⁴³). В 1947 г. таких визитов было только два: большую делегацию в Румынию («для укрепления связей», 7 человек) возглавлял патриарх Алексей; визит в США с более определенной миссией («воссоединение РПЦ Америки» с МП — формулировка в переписке с МИД и в постановке задачи поездки Советом) совершил митрополит Григорий (Чуков)⁴⁴. 1948 год был более динамичным: состоялось 6 визитов. Из них — два в Румынию (на похороны патриарха Никодима и в связи с избранием нового предстоятеля), ответный визит в Албанию, поездка в Венгрию («для ознакомления с положением православных приходов в Венгрии»), а также визиты во Францию и Болгарию⁴⁵. Необходимо было поддерживать связи в Восточной Европе и участвовать в жизни поместных церквей (в том числе в связи с естественной сменой их руководства). Проблемными оставались отношения с Западноевропейским экзархатом русских церквей в юрисдикции Константинополя, продолжалась борьба за американские приходы.

В целом история послевоенной церковной дипломатии свидетельствует о высоком мобилизационном потенциале Московской патриархии. Не имея профессиональных дипломатов или погруженных в международную повестку церковных деятелей, МП при поддержке Совета по делам РПЦ провела большую работу по расширению сферы своего влияния в послевоенном мире. Сложные церковно-дипломатические задачи были призваны решать отнюдь не молодые функционеры или явные ставленники Совета, а архиереи старшего поколения и авторитетные представители духовенства, которые могли выглядеть достойно и перед амбициозными Восточными патриархами, и в европейских епархиях и приходах.

Образ Родины и репатриация: церковный аспект

Известно, что советский режим специально занимался украшением своих «витрин», прежде всего для иностранцев⁴⁶. В сфере церковной жизни существовали похожие практики, однако не столь

43. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 284. Л. 7, 44–45, 50–65.

44. Там же. Л. 7, 67–75.

45. Там же. Л. 8, 78–82, 99–134.

46. Дэвид-Фокс М. Витрины великого эксперимента. Культурная дипломатия Советского Союза и его западные гости, 1921–1941 годы. М.: НЛО, 2015.

масштабные, как в сфере светской культуры. В этой связи интересны немногочисленные, но яркие случаи восхищения жизнью церкви в СССР, выражаемого эмигрантскими церковными деятелями, а также случаи репатриации представителей епископата и клира.

В 1933 г. в Париже была издана книга митрополита Литовского и Виленского Елевферия (Богоявленского) «Неделя в патриархии»⁴⁷, в которой автор описал свой недельный визит в Москву в ноябре 1928 г. (тогда же он был возведен в сан митрополита). Книга была хвалебной и, по мнению некоторых деятелей церковной эмиграции, удивительно наивной⁴⁸. К моменту выхода книги митрополит был управляющим Западно-Европейскими приходами РПЦ, однако в реальности — в Литве и Польше, поскольку большая часть русских приходов находилась под управлением митрополита Евлогия (Георгиевского), перешедшего в 1930 г. в юрисдикцию Константинопольского патриарха. Согласие митрополита Елевферия на управление остающимися в московской юрисдикции приходами многие в эмиграции расценивали как подчинение церковному центру в России, поработанному советской властью. Соответственно воспринималась в русском церковном зарубежье и книга митрополита Елевферия.

Подобное случилось и с другой книгой — «Правда о религии в России» (1942), вышедшей под редакцией митрополита Николая (Ярушевича): она вызвала больше критики, чем умиротворения со стороны эмигрантов и мировой общественности⁴⁹.

Однако не всегда хвалебные слова о церковной ситуации в СССР инспирировались церковными и светскими властями. Некоторые православные священнослужители, которые жили в довольно благополучных европейских странах, после войны проявили искреннее желание возвратиться на Родину и продолжить служение в России.

Один из них — священник Иоанн Сокаль (1883–1965; впоследствии епископ Иннокентий). До революции он был помощни-

47. Елевферий (Богоявленский), митр. Неделя в Патриархии (Впечатления и наблюдения от поездки в Москву). Париж, 1933. См. также в изд.: Из истории Христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995.

48. Граббе Г., *протопресв.* Правда о Русской Церкви на Родине и за Рубежом. Jordanville, N.Y., 1961. С. 47–48.

49. Сурков С.А. Митрополит Николай (Ярушевич). М.: ОЛЦИ, 2012.

ком инспектора и инспектором семинарий в Курске и Рыльске, а в 1919 г. (по его сведениям в 1920 г.) был командирован в Русскую духовную миссию в Иерусалим, откуда уже не вернулся. С 1921 г. — в Югославии, где более 10 лет был инспектором семинарии в Македонском городе Битоле; с 1931 г. — в Белграде, где был священником, а затем настоятелем Свято-Троицкой русской церкви. В 1944 г. о. И. Сокаль назначен благочинным всех русских приходов Югославии. В это время, перед приходом советских войск, страну покидали многие представители русского эмигрантского духовенства, а оставались те, кто связывал свое будущее с Советской Россией — в том числе и о. Иоанн. Тогда же он написал первое ходатайство о возвращении на Родину и вхождении в клир Московской патриархии⁵⁰. Настоятель о. Иоанн Сокаль, причт и община Свято-Троицкой церкви в Белграде были приняты в юрисдикцию РПЦ в 1945 г., во время апрельского визита церковной делегации из Москвы (остальные русские приходы оставались в юрисдикции Сербской церкви).

В апреле 1948 г. о. Иоанн написал Московскому патриарху письмо, в котором подробно описал русскую церковную жизнь Белграда, а также общую ситуацию в стране. Он отмечал, что «обстоятельства значительно изменились к лучшему», и первым в череде позитивных фактов назвал образование правительством вероисповедной комиссии — «нечто в роде будущего министерства веры во главе с генералом Джюричем, адъютантом маршала Тито. Этой комиссии удалось восстановить непосредственный контакт с патриархом Гавриилом, минуя всех сомнительных посредников. В этом интимном общении правительство точно знает о настроении самого патриарха и его окружения, а почему может оказывать патриарху в нужные моменты необходимое содействие и поддержку. Со стороны реакции к патриарху приставлен м. Иосиф, который следит за каждым его шагом и лишает возможности вести разговоры без его присутствия»⁵¹. Осведомленный автор излагал правительственный план по изолированию митрополита Иосифа от патриарха, сообщал об организации лояльного правительству «священнического удружья» (союза), а также о суде над Сараевским епископом Варнавой, обвиняемом в антиправительственной агитации.

50. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 1. Д. 18. Л. 23.

51. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 7. Д. 149. Л. 9.

Это конфиденциальное письмо также проливает свет на перипетии с визитом Сербского патриарха Гавриила в Москву на Всеправославное совещание 1948 г.:

Что касается поездки в Москву, то патриарх хочет, но не знает еще до собора, пустят ли его или пошлют делегатов без него, так как боятся, что он, как черногорец, может изменить интересам сербского шовинизма и стать на сторону правительства и Москвы, а они свой челнок уже отвязали от русского дредноута и пытаются пристегнуть к английскому пакету с американскими долларами и атомной бомбой⁵².

Свое эмоциональное повествование о. Иоанн завершает просьбой:

В нашей русской среде все благополучно. Я лично надеюсь, что в этом году может быть произойдет разделение академии и семинарии. Ваше Святейшество возьмет меня к себе. Уже 3 года жду и очень буду рад и счастлив нести послушание на родной земле под покровительством Вашего Святейшества⁵³.

В июле 1948 г. о. Иоанн участвовал во Всеправославном совещании в Москве и передал прошение на имя патриарха Алексия о переводе в один из русских монастырей архимандрита Антония (Бартошевича; 1910–1993; впоследствии — архиепископ Женевский и Западно-Европейский РПЦЗ⁵⁴). Тогда Антоний, не дождавшись ответа из Москвы, покинул Белград и отправился в Швейцарию к своему брату Леонтию — с 1950 г. епископу РПЦЗ (чьей кафедрой, после смерти брата, он и занял в 1956 гг.).

Судьба о. Иоанна оказалась иной. Он настойчиво добивался возвращения в СССР, и по его просьбе еще в 1946 г. советское гражданство получили члены его семьи — жена, дочь и сын. Наконец, в 1950 г. и на его просьбу ответили согласием. При этом вопрос о репатриации поднял Совет по делам РПЦ, а не патриархия или патриарх, к которому этот священник неоднократно обращался. По возвращении он получил назначение ректором Саратовской духовной семинарии, в 1953 г. переведен ректором в Жировичскую семинарию, а в 1956 г. — в Одесскую. В 1957 г. о. И. Сокаль

52. Там же. Л. 10–11.

53. Там же. Л. 11.

54. Там же. Л. 13–14.

стал настоятелем кафедрального Успенского собора в Смоленске. Овдовев и приняв постриг с именем Иннокентия, он был рукоположен во епископа и назначен управляющим Смоленской епархии (ушел на покой в октябре 1964 г.)⁵⁵.

История о. Иоанна (епископа Иннокентия) — пример взаимоотношений советских властей и церковных репатриантов. После своего возвращения на Родину он, по отзывам региональных уполномоченных Совета по делам РПЦ, всегда со вниманием и энтузиазмом относился к их просьбам. Его патриотические настроения вполне совпадали с советской идеологией борьбы против американской угрозы и мирового империализма.

Выводы

Послевоенная церковная жизнь в СССР сильно отличалась от эпохи 1920–1930-х гг. Подчеркивая это, исследователи чаще всего говорят о некоей либерализации, о новых возможностях для развития церковной деятельности. Реже речь заходит об эволюции форм взаимодействия церковной администрации и контролирующих ее государственных органов.

В рассматриваемый период совпали две тенденции. С одной стороны — стремление Московской патриархии к актуализации своего статуса в семье автокефальных православных церквей и к возвращению в свою церковную юрисдикцию русских общин в пореволюционном зарубежье. А с другой стороны — стремление советского государства использовать РПЦ в своих геополитических интересах, опираясь на зарубежную церковную инфраструктуру. В этой ситуации имело место взаимовыгодное сотрудничество церковной и государственной власти, которое требовало не только активности со стороны советских органов, но и напряжения сил со стороны МП, на протяжении десятилетий лишенной практики международных «внешних сношений».

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ)

Ф. Р6991 — Совет по делам религий при Совете Министров СССР.

55. Там же. Л. 29.

Опубликованные материалы

Елевферий (Богоявленский), митр. Неделя в Патриархии // Из истории Христианской Церкви на родине и за рубежом в XX столетии. М.: Крутицкое патриаршее подворье, 1995.

Периодика

Журнал Московской Патриархии. 1946. № 3.

Журнал Московской Патриархии. 1946. № 5.

Журнал Московской Патриархии. 1948. № 1.

Журнал Московской Патриархии. 1948. № 4

Журнал Московской Патриархии. 1955. № 12.

Литература

Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М., 2001.

Васильева О.Ю. Русская Православная Церковь и Второй Ватиканский собор: факты, события, документы. М.: Лепта, 2004.

Васильева О.Ю. Образование системы православного единства под эгидой Московской Патриархии как основы внешнеполитического государственного плана // Российская государственность: Традиции, преемственность, перспективы. М., 1999.

Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М., 2008.

Граббе Г., протопресв. Правда о Русской Церкви на Родине и за Рубежом. Jordanville, N.Y., 1961.

Дэвид-Фокс М. Витрины великого эксперимента. Культурная дипломатия Советского Союза и его западные гости, 1921–1941 годы. М., 2015.

Лисовой Н.Н. Русская Церковь и Патриархаты Востока. Три церковно-политические утопии XX века // Религии мира. История и современность. М., 2002.

Маякова И.А. Елховский Владимир Евгеньевич // Православная Энциклопедия. Т. 18. Сурков С.А. Митрополит Николай (Ярушевич). М., 2012.

Чумаченко Т.А. В русле внешней политики сталинского руководства: Русская Православная Церковь и патриархаты Ближнего Востока. 1943–1953 гг. // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2014. № 22 (351). С. 142–148.

Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.

Якунин В.Н. Внешние связи Московской Патриархии и расширение её юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2002.

Якунин В.Н. Международная деятельность Русской Православной Церкви в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Дипломатический вестник МИД РФ. 2002. № 10. С.168–172.

Якунин В.Н. Укрепление положения Русской Православной Церкви и структура её управления в 1941–1945 гг. // Отечественная история. 2003. № 4. С.83–92.

Archival Materials

The State Archive of Russian Federation (GA RF).

F. R6991 — The Council for Religious Affairs under the USSR Council of Ministers.

Periodical

- The Journal of The Moscow Patriarchate. 1946. № 3.
 The Journal of The Moscow Patriarchate. 1946. № 5.
 The Journal of The Moscow Patriarchate. 1948. № 1.
 The Journal of The Moscow Patriarchate. 1948. № 4
 The Journal of The Moscow Patriarchate. 1955. № 12.

Literature

- Chumachenko, T.A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaia tserkov', veruyushchie. 1941–1961 gg.* [State, Orthodox Church, believers. 1941–1961]. Moscow.
- Chumachenko, T.A. (2014) “V rusle vneshnei politiki stalinskogo rukovodstva: Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i patriarkhaty Blizhnego Vostoka. 1943–1953 gg.” [“Within Stalin's foreign policy: Russian Orthodox Church and Patriarchates in the Middle East. 1943–1953”], *Magistra Vitae: elektronnyi zhurnal po istoricheskim naukam i arheologii* 22 (351): 142–148.
- Devid-Foks, M. (2015) *Vitriny velikogo eksperimenta. Kul'turnaia diplomatiia Sovetskogo Soiuz a i ego zapadnye gosti, 1921–1941 gody* [The showcases of great experiment. Cultural diplomacy of Soviet Union and its western guests, 1921–1941]. Moscow.
- Grabbe, G., protopresv. (1961) *Prauda o Russkoi Tserkvi na Rodine i za Rubezhom* [Truth about Russian Church in homeland and abroad]. Jordanville, N.Y.
- Lisovoi, N.N. (2002) “Russkaia Tserkov' i Patriarkhaty Vostoka. Tri tserkovno-politicheskie utopii XX veka” [“Russian Church and East Patriarchates. Three church-political utopias of the XX century”], in *Religii mira. Istoriia i sovremennost'*. Moscow.
- Mayakova, I.A. (2009) “Elkhovskii Vladimir Evgen'evich”, *Pravoslavnaia Entsiklopediia* T. 18.
- Surkov, S.A. (2012) *Mitropolit Nikolai (Iarushevich)*. Moscow.
- Vasil'eva, O.Yu. (2001) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' v politike sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [Russian Orthodox Church in politics of Soviet State in 1943–1948]. Moscow.
- Vasil'eva, O.Yu. (2004) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov' i Vtoroi Vatikanskii sobor: fakty, sobytiia, dokumenty* [Russian Orthodox Church and Second Vatican Council: facts, events, documents]. Moscow.
- Vasil'eva, O.Yu. (2009) “Obrazovanie sistemy pravoslavnogo edinstva pod egidoi Moskovskoi Patriarkhii kak osnovy vneshnepoliticheskogo gosudarstvennogo plana” [“Creation of the system of Orthodox unity under Moscow Patriarchate as a base for the foreign policy state plan”], *Rossiiskaia gosudarstvennost': Traditsii, preemstvennost', perspektivy*. Moscow.
- Volokitina, T.V., Murashko, G.P., Noskova, A.F. (2008) *Moskva i Vostochnaia Evropa. Vlast' i tserkov' v period obshchestvennykh transformatsii 40–50-h godov HKHXX veka: Ocherki istorii* [Moscow and East Europe. Power and Church during social transformations in 1940–50 years]. Moscow.
- Yakunin, V.N. (2002) “Mezhdunarodnaia deiatel'nost' Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi v gody Velikoi Otechestvennoi voyny 1941–1945 gg.” [International Activity of Russian Orthodox Church during Great Patriotic War 1941–1945], *Diplomaticheskii vestnik MID RF*. 10: 168–172.

- Yakunin, V.N. (2002) *Vneshnie svyazi Moskovskoi Patriarkhii i rasshirenie eio iurisdiktsii v gody Velikoi Otechestvennoi voiny 1941–1945 gg.* [External relations of Moscow Patriarchy and extension of its jurisdiction during Great Patriotic War 1941–1945] Samara.
- Yakunin, V.N. (2003) “Ukreplenie polozheniia Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi i struktura eio upravleniia v 1941–1945 gg.” [“Strengthening positions of Russian Orthodox Church and structure of its administration in 1941–1945”], *Otechestvennaia istoriia*. 4: 83–92.

ТАТЬЯНА ЧУМАЧЕНКО

К вопросу об объявлении в 1966 г. представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе епископа Владимира (Котлярова) *persona non grata*

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-41-63>

Tatiana Chumachenko

The Issue of Declaring Bishop Vladimir Kotliarov, Moscow Patriarchate Representative to the Patriarch of Antioch and All the East, *Persona Non Grata* in 1966

Tatiana A. Chumachenko — Department of Political Science and International Relation, Chelyabinsk State University (Chelyabinsk, Russia). his_chum@mail.ru

The article analyses the history of relations between Russian and Antioch Orthodox Churches in the 20th century. The focus is on Bishop (Kotliarov) of Podolsk, the Moscow Patriarchate representative to the Patriarch of Antioch and all the East in 1965–1966. The article draws upon unpublished documents from the State Archive of the Russian Federation, some of which are still classified, and shows extreme conditions of the bishop's ministry in the context of political rivalry between the USSR and the USA in the Middle East. The representative of the Moscow Patriarchate became “hostage” of internal political situation in Syria and of the official post-war policy of engaging the Russian Church as an instrument of Soviet foreign policy. The unprecedented action against the representative of the Moscow Patriarchate prompted some Church leaders to raise the issue of the Church's greater autonomy on international arena.

Keywords. Russian Orthodox Church, Patriarchate of Antioch, Bishop Vladimir (Kotliarov), Middle East.

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ. Грант № 14-01-00377 «Светская власть и эволюция отношений Московской патриархии с Православными церквями Ближнего Востока во второй половине XX — начале XXI вв.».

ОДНИМ из приоритетных направлений отечественной историографии с конца XX века становится проблема внешнеполитической деятельности Русской православной церкви в советский период истории России. Снятие негласного табу на многие аспекты взаимоотношений советского государства и Русской православной церкви, привлечение к анализу ранее секретных архивных документов позволили отечественным исследователям не только существенно расширить исследовательское поле проблемы истории государственно-церковных отношений, но и выйти за рамки политизированных выводов зарубежных коллег¹.

Ближневосточный аспект внешней деятельности РПЦ нашел свое отражение как в обобщающих исследованиях², так и в работах, анализирующих внешнецерковную деятельность Московской патриархии в рамках конкретного хронологического этапа³.

Характер и особенности внешнецерковной деятельности Московского патриархата в 1940-е — 1970-е гг. раскрываются в работах, посвященных главам внешнего ведомства Московского патриархата — Отдела внешних церковных сношений (далее — ОВЦС): в статье О.Ю. Васильевой о митрополите Николае (Ярушевиче)⁴, в сборниках статей и воспоминаний, посвященных памяти его преемника на посту председателя ОВЦС — митрополита Никодима (Ротова)⁵.

1. См., например: *Трубников А.Г.* Ближний Восток — колыбель Православия. Мадрид: Представительство российских эмигрантов в Америке, 1964. [http://www.plam.ru/hist/blizhnii_vostok_kolybel_pravoslavija/p4.php, доступ от 12.07.2014]; Fletcher, W. (1973) *Religion and Soviet Foreign Policy. 1945–1970*. London: Oxford University Press; *Поспеловский Д.В.* Митрополит Никодим и его время // *Посев*. 1979. № 2. С. 21–26; *Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Издательство «Республика», 1995.
2. *Цыпин В., прот.* Книга девятая. История Русской Церкви (1917–1997), М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997; *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке (Глава IV). М.: Вече, Лепта, 2010.
3. *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт Российской истории РАН, 2001; *Чумаченко Т.А.* Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства. 1953–1958 гг. // *Государство, религия, церковь в России и за рубежом*. 2010. № 4. С. 107–123.
4. *Васильева О.Ю.* Митрополит Николай (Ярушевич) в истории Русской Православной Церкви XX века. 2012 [<http://www.pravoslavie.ru/58101.html>, доступ от 14.02.2013].
5. См., например: «Человек Церкви». К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова 1929–1978). М.: Издательство Московской Патриархии, 2000; *Никитин Августин*,

Лишь для небольшого круга исследований отдельным объектом анализа стали взаимоотношения Русской православной церкви с Восточными патриархатами. Эти работы охватывают либо ограниченный хронологический период истории XX века, либо посвящены определенному аспекту взаимоотношений РПЦ и Православных церквей, либо — взаимоотношениям Московской патриархии с одним из Восточных Патриархатов⁶. Краткая информация о Церквях и их взаимоотношениях с РПЦ содержится на страницах многотомного издания Московской патриархии «Православная энциклопедия», а также в учебном пособии В.С. Блохина⁷.

До сих пор за пределами научного интереса историков остаются взаимоотношения Русской православной церкви с Восточными патриархатами, в том числе с Антиохийской православной церковью, в контексте государственной внешней политики в 1960-е — 1970-е гг.

Со второй половины 1940-х гг. начинается новый этап в истории внешнеполитической деятельности Русской православной церкви. Московская патриархия активно восстанавливала свои связи с Православными церквями, прерванные с начала 1920-х гг. Патриархи Александрийский Христофор и Антиохийский Александр III присутствовали на Поместном Соборе РПЦ в январе-

архим. Церковь плененная: Митрополит Никодим (1929–1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников). СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008.

6. См.: *Скобей Г.Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2. С. 54–199; *Чумаченко Т.А.* Отношения Московской патриархии и Восточных патриархатов в контексте эволюции ближневосточной политики советского руководства. 1953–1964 гг. // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №2 (357). История. Выпуск 62. С. 117–122; *Шкаровский М.В.* Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века. М.: Индрик, 2014.
7. Александрийская Православная Церковь. XX век // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том I. С. 588–592; Антиохийская Православная Церковь. Новейший период // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том II. С. 525–529; Иерусалимская Православная Церковь. XX начало XXI вв. // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том XXI. С. 491–500; Константинопольская Православная Церковь. История и современность // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том XXXVII; С. 271–197; *Блохин В.С.* История Поместных Православных Церквей. Учебное пособие. Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014.

феврале 1945 г.⁸ Во время паломничества по святым местам Востока в мае 1945 г. патриарх Алексий I встречался с патриархами Иерусалимским, Александрийским, Антиохийским⁹.

Для советского руководства развитие связей Московской патриархии с Восточными патриархатами имело важное политическое значение. В начавшейся холодной войне Ближневосточный регион стал объектом борьбы за сферы влияния между США и Советским Союзом. Этот регион имел особую важность с точки зрения запасов природных ресурсов, являлся важным узлом стратегически важных путей сообщения, занимал ключевое геополитическое положение между Западом и Востоком. Кроме того, национально-освободительное движение, развернувшееся в странах Ближнего Востока после Второй мировой войны, носило ярко выраженный антизападный характер и, безусловно, поддерживалось Советским Союзом. Это, в свою очередь, обусловило появление в США доктрины «сдерживания» коммунистической экспансии и конкретных действий по ее реализации (в частности, введение в Средиземное море для постоянного базирования 6-го флота США)¹⁰. Столкновение американо-советских интересов на Ближнем Востоке стало «региональной холодной войной» — холодной войной в «третьем мире»¹¹.

В условиях соперничества с США за влияние в ближневосточном регионе межцерковные контакты в Кремле придавали важное значение. Они должны были способствовать позитивному развитию отношений между СССР и новыми, независимыми правительствами стран Ближнего Востока: Сирией, Ливаном, Египтом¹².

8. Цытин В., *прот.* История Русской Церкви (1917–1997). С. 322.

9. Там же. С. 353.

10. См.: Международные отношения на Ближнем Востоке: Учебное пособие / под ред. академика О.А. Колобова. Нижний Новгород: ФМО ННГУ, 2002. С. 51; Ближневосточная политика великих держав и арабо-израильский конфликт. Монография. В 2-х т. / под ред. академика О.А. Колобова. Том 1. Часть 1. Закономерности и особенности. Нижний Новгород: ИСИ ННГУ; Изд-во АГПИ им. А.П. Гайдара, 2008. С. 18, 427.

11. Цит. по: Международные отношения на Ближнем Востоке. С. 51.

12. Одними из первых из стран Ближнего Востока политическую независимость получили Сирия и Ливан в 1946 г. После свержения монархии в 1952 г. Египет окончательно освободился от протектората Англии. См.: История международных отношений: в трех томах: Учебник / под ред. А.В. Торкунова, М.М. Наринского. М.: Аспект-Пресс. 2014. Т. III. С. 103, 107.

При этом председатель Совета по делам РПЦ (далее — Совет) Г.Г. Карпов предлагал исходить из того факта, что «среди христианских Церквей произошло резкое размежевание по политическому принципу: одна группа церквей образовала антикоммунистический фронт „сторонников политики империалистического лагеря“, другая же группа представляла „сторонников“ „миролюбивой политики СССР“»¹³.

В силу того, что Константинопольский патриарх Афинагор (Спиру) рассматривался Г.Г. Карповым как «ставленник англо-американцев», в отношении действий Московской патриархии на Ближнем Востоке председатель Совета ставил задачу развития «активных контактов и совместных мероприятий с Иерусалимской, Антиохийской и Александрийской Церквями, привязать их, по возможности, к РПЦ путем оказания материальной помощи»¹⁴.

Внешнецерковная деятельность Московской патриархии являлась той сферой, в которой зависимость от внешнеполитических интересов советского государства ощущалась более всего¹⁵. Руководство «внешней линией» Московской патриархии осуществлял Совет по делам РПЦ, который, в свою очередь, работал в тесном контакте с Министерством иностранных дел. Переписка руководства Московской патриархии с главами Церквей, заграничными центрами и приходами также осуществлялась через МИД. Вопросы деятельности Церкви на международной арене, планы будущих мероприятий в период председательства Советом Г.Г. Карповым (1943–1960 гг.) регулярно совместно с церковным руководством обсуждались в Совете. Совет в своих отчетах в ЦК партии и правительство подчеркивал, церковное руководство Московской патриархии «всегда принимало все рекомендации Совета», «бесприкословно и довольно умело проводило предложения Совета»¹⁶.

13. План по внешней работе Совета по делам РПЦ при СМ СССР на 1949–1950 гг. 18 августа 1948 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 451. Л. 115–119.

14. В ЦК ВКП (б) т. Маленкову Г.М. Справка на вселенского (Константинопольского) патриарха Афинагора (Спиру). 17 ноября 1949 г. // РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 5. Д. 132. Л. 111.

15. См.: *Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг.; *Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке.

16. В СМ СССР. Отчет о работе Иностранного Отдела Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР за 1952 год и 8 месяцев 1953 года // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1013. Л. 123.

Наиболее дружественный характер в 1940-е–1950-е гг. носили взаимоотношения Русской православной церкви с Антиохийским патриархатом. В мае 1946 г. был открыт приход Московского Патриархата в Бейруте. В июле 1948 г. возобновило свою деятельность Подворье Антиохийской Православной Церкви в Москве, закрытое в 1929 г.; в марте 1958 г. было учреждено Представительство Московского патриархата при Антиохийском патриархе в Дамаске¹⁷.

Антиохийский патриарх Александр III, члены Синода Антиохийской церкви неоднократно бывали в Советском Союзе не только с официальными визитами, но и на лечении и отдыхе в резиденции Московского патриарха Алексия в Одессе.

Русская православная церковь оказывала существенную материальную поддержку Антиохийской церкви и в 1940-х гг., и в 1950-х гг.¹⁸; ежегодно патриарху и «нуждающемуся духовенству» выплачивались 30 тыс. американских долларов (как доход от подворья в Москве)¹⁹; в 1956 г. по рекомендации МИДа было решено «не препятствовать Московской патриархии оказать дополнительную помощь путем посылки учебного и лабораторного оборудования, медицинского оборудования для госпиталя в Бейруте им. Святого Георгия, предметов религиозного культа...»²⁰; в 1957 г. Московской патриархии «давалось согласие» дополнительно израсходовать на помощь Антиохийской церкви 50 тыс. долларов²¹.

Прорусские настроения патриарха Александра III и некоторых митрополитов проявились в поддержке мирных инициатив РПЦ. Так, в 1948 г. представитель Антиохийского патриархата митрополит Александр участвовал в Московском Соповещании 1948 г.²²; в 1950 г. патриарх вместе с двумя митрополитами (Ли-

17. Блохин В.С. История Поместных Православных Церквей. Учебное пособие. Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014. С. 352.

18. См. Шкаровский М.В. Русская Православная Церковь в XX веке. С. 286; 299–300.

19. Из записи беседы членов Совета по делам РПЦ с патриархом Московским и всея Руси Алексием и митрополитом Николаем. 23 июля 1957 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1441. Л. 49.

20. В ЦК КПСС. Докладная записка Г.Г. Карпова. 13 ноября 1956 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1333. Л. 38.

21. В Совет по делам РПЦ при СМ СССР. Решение Президиума ЦК КПСС от 28 октября 1957 №П122/2 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1439. Л. 44; Постановление СМ СССР от 28 октября 1957. №3231рс // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1439. Л. 69.

22. Цытин В., прот. История Русской Церкви (1917–1997). С. 354.

ванский Илия и Хомский Александр) подписал Стокгольмское воззвание за мир²³; в июле 1951 г. патриарх Александр III принял участие в Совещании в Москве глав Антиохийской, Грузинской, Румынской и Болгарской церквей, посвященном вопросам мира²⁴.

Особенно активными в середине 1950-х гг. — по настойчивым рекомендациям МИД СССР — были контакты с митрополитами из числа членов Синода, наиболее вероятными претендентами на патриарший престол, так как Антиохийский патриарх Александр III был человеком весьма почтенного возраста²⁵.

В результате контактов между Церквями «на протяжении послевоенных десятилетий курс Антиохийской церкви, — отмечал глава ОВЦС митрополит Никодим, — был дружественен к Московскому Патриархату и к Советскому Союзу... Это обстоятельство имело всегда исключительно важное значение при нейтрализации политически и идеологически враждебного курса, обычно осуществляемого руководством православных церквей греческой национальности»²⁶.

Несмотря на то, что в 1958 г. Патриархом был избран не относящийся (по информации Совета) к группе прорусски настроенных архиереев Феодосий VI (Абурджели), отношения между Церквями продолжали развиваться позитивно²⁷, чему во многом

23. Позже стало известно, что «противники Александра требовали, чтобы он заявил об отказе от своей подписи под Стокгольмским воззванием... На заседание Синода прибыли представители посольств Англии и США выяснить, как обстояло дело с подписанием документов. Патриарх твердо держался своей позиции: «...наша церковь всегда была связана дружбой с русской церковью, и эта дружба будет продолжаться и впредь...» / Запись беседы Г.Г. Карпова с Василием Самахой, настоятелем Антиохийского подворья в Москве. 29 октября 1951 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 751. Л. 125.

24. Праздник церковного общения // ЖМП. 1951. № 8. С. 8–22. На неофициальных встречах после Совещания обсуждались совместные действия Церквей «против англо-американского влияния в православном мире» / Запись беседы Г.Г. Карпова с Антиохийским патриархом Александром III на даче патриарха Алексия в Одессе. 18 августа 1951 г. // ГА РФ. Ф. Р.-Р6991. Оп. 1. Д. 751. Л. 87–91.

25. Только в 1956 г. в разное время состоялись визиты трех митрополитов, а также делегации духовенства Антиохийской церкви из 5 человек, в августе 1957 г. «визит вежливости» нанесли члены Патриаршего Совета Антиохийской церкви профессора Льян Дирани и Шхади Хури (ЖМП. 1956. № 9. С. 16–21; ЖМП. 1956. № 10. С. 16; ЖМП. 1956. № 11. С. 19–20; ЖМП. 1957. № 8. С. 6.).

26. Митрополит Никодим. В Совет по делам религий. 14 ноября 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 197.

27. Феодосию VI, прибывшему по приглашению Московского патриарха в Москву в июле 1959 г., был оказан прием на высшем уровне: он был принят Председа-

способствовала так называемая «прорусская партия» — сторонников ориентации Антиохийской церкви на тесное сотрудничество с Русской православной церковью.

Характер взаимоотношений начал меняться в неблагоприятную для Русской церкви сторону с начала 1960-х гг. В 1966 г. «деятельность Русской Православной Церкви в Антиохии» — по словам митрополита Никодима — оказалась «по существу полностью парализованной»²⁸. Такое положение явилось следствием целого комплекса обстоятельств как объективного, так и субъективного характера.

Особенностью Антиохийской церкви являлось географическое расположение ее епархий на территории двух государств — шесть епархий в Сирии и шесть в Ливане, при этом резиденция патриарха находилась в Дамаске. Власть в обеих республиках была нестабильной, она находилась под постоянным воздействием и со стороны СССР, и со стороны США. Сирийское правительство, провозгласившее курс на строительство социализма в стране, активно развивало сотрудничество с Советским Союзом, ливанское же руководство сохраняло и отказалось от объединения с Сирией, вошедшей вместе с Египтом в Объединенную Арабскую республику. Различной была и конфессиональная политика: все правившие в Сирии режимы носили светский характер, в Ливане же в 1943 г. закрепился принцип пропорционально-конфессионального представительства во власти²⁹.

Высшее духовенство Антиохийской церкви фактически было разделено на два лагеря: группа «левых» прорусски настроенных митрополитов, и группа «правых» митрополитов, на которых, по информации сотрудника советского посольства в Ливане, «проамериканское влияние оказывалось, в первую очередь, через греческие посольства в Сирии и Ливане». Сам патриарх Фео-

лем Президиума ВС СССР К.Е. Ворошиловым, о визите был снят документальный фильм, организованы радиопередачи «на заграницу» (В ЦК КПСС, СМ СССР, МИД СССР. О пребывании в СССР делегации Антиохийской церкви во главе с патриархом Антиохии и всего Востока Феодосием VI. Информация зампреда СДРПЦ П.Г. Черядняка. 13 августа 1959 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 1649. Л. 141, 143).

28. Митрополит Никодим. В Совет по делам религий. 14 ноября 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 197.

29. Антиохийская Православная Церковь. Новейший период. С. 528–529. Международные отношения на Ближнем Востоке. С. 38–39, 41, 81–82; *Трубников А.Г.* Ближний Восток — колыбель Православия. Мадрид. 1964. [http://www.plam.ru/hist/blizhnii_vostok_kolybel_pравославия/p4.php, доступ от 12.07.2014];

досий VI «сдерживал разделение, но активно поддерживал правую группу»³⁰.

Большое влияние на представителей молодого духовенства и мирян в Антиохийской церкви оказывало Движение православной молодежи, которое было основано в 1942 г. Генеральным секретарем его тогда же был избран Джордж Худр (Георгий Ходр)³¹. В 1945 г. Синод Антиохийской церкви официально уполномочил Движение вести работу среди православной молодежи. Движение вело активную миссионерскую работу, способствовало омоложению монашества, расширению деятельности приходов, в целом — оживлению в Антиохийской церкви³².

В противовес ему прорусская партия при поддержке сирийского правительства создала «Союз Православия Антиохийской церкви», имевший отделения в Сирийских и в Ливанских епархиях патриархии. Однако обстановка внутри Союза была напряженной из-за постоянного конфликта между молодыми лидерами Союза и его Генеральным секретарем и одновременно редактором журнала «Аль Харек» Хабибом Робеизом³³.

Свидетелями этой напряженной жизнедеятельности Антиохийской церкви были представители Русской православной церкви при Антиохийском патриархе, а также сотрудники посольств в Ливане и Сирии. С начала 1965 г. представителем Московского патриархата в Дамаске являлся епископ Подольский Владимир (Котляров), в Бейруте (Ливан) — настоятелем подворья РПЦ с февраля 1966 г. был протоиерей Яков Ильич³⁴.

30. В МИД СССР. Положение в Антиохийской церкви в Ливане. Борисенко В., второй секретарь посольства СССР в Ливане. 1970 г. // Коллекция ГА РФ.

31. Движение возникло по инициативе православных студентов, учившихся на факультете права Университета св. Иосифа в Бейруте. Во время учебы Джордж Худр познакомился с группой своих молодых единомышленников, которые, как и он, были озабочены проблемой маргинализации православных в ливанском обществе и их постепенному отходу от собственной религии и корней. Так зародилось Движение православной молодежи. До 1970 г. Худр был приходским священником в своем родном городе Триполи. Сегодня — митрополит, экзарх гор Ливанских. См.: Куликова К.Е. Антиохийская Церковь: тенденции идейного поиска // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. №2. С. 24, 31.

32. В МИД СССР. Положение в Антиохийской церкви в Ливане. Борисенко В., второй секретарь посольства СССР в Ливане. 1970 г. // Коллекция ГА РФ.

33. Митрополиту Никодиму. Отчет №2 настоятеля Бейрутского подворья Московской патриархии протоиерея Я. Ильича. Май 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 208–211.

34. Решение Секретариата ЦК КПСС от 21.10.1965 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2234. Л. 77.

Епископ Владимир (Котляров), в отличие от своих предшественников епископов Иоанна (Вендланда) и Леонтия (Гудимова), не только проявлял живейшее участие в проблемах внутренней жизни Антиохийской церкви, но и активно стремился влиять на складывающиеся обстоятельства в интересах группы «левых» прорусских митрополитов.

Епископ Владимир вмешался в конфликт между молодыми епископами-членами «Союза Православия» и Генеральным секретарем Союза и одновременно редактором журнала «Аль Харек» Х. Робейзом на стороне первых, что привело к личному конфликту епископа Владимира и Робейза. Несмотря на рекомендации ливанских митрополитов повременить с закрытием журнала, Владимир фактически самостоятельно принял решение прекратить его финансирование, о чем написал в Москву митрополиту Никодиму: «...мы решили отказаться от его услуг. Его журнал также непопулярен, как и он сам...»³⁵

Узнав, что американцы через митрополита Антиохийской церкви в США Антония Башира дают руководителям Молодежного движения средства (250 тыс. долл.) на постройку богословского института, епископ Владимир сделал все, чтобы не допустить этого:

...мы подняли на ноги всех митрополитов и церковных деятелей... Мы им объяснили, что в принципе возражать против помощи не следует, так как нас обвинят во вмешательстве. Следует только добиться того, чтобы помощь шла через синод, и институт создавался с разрешения синода. В будущем институтом должен управлять синод и церковь, а не какая-то группа лиц³⁶.

В результате обсуждения вопроса митрополиты приняли решение обратиться к митрополиту Антонию Баширу оказывать помощь только через Синод, в противном случае они откажутся от такой помощи. «В результате, — писал в Москву епископ Владимир, — дело, односторонне начатое лидерами молодежного движения, было остановлено»³⁷.

35. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского, представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе. 31 декабря 1965 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 24.

36. Там же. Л. 12.

37. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского, представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе. 31 декабря 1965 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 13.

С некоторыми митрополитами у епископа Владимира сложились «обостренные» отношения. Бейрутский митрополит Илья Салиби во время приема (по его просьбе) у посла СССР в Ливане Д.С. Никифорова жаловался на Владимира: «не всегда советуется..., иногда поступает не так, как договаривались...»³⁸

Отношения патриарха Феодосия и представителя РПЦ с самого начала служения епископа в Дамаске были формальными, иногда откровенно конфликтными. Так, в ноябре 1965 г. Владимир откровенно заявил патриарху в ответ, как писал епископ, «на интриги Феодосия»:

...мы стараемся укрепить Антиохийскую Церковь и патриарший престол, а в ответ на это я наблюдаю вот уже девять месяцев открытую кампанию против нашего Представительства. Лично для меня это не слишком важно, но, возвратившись в Москву, я должен буду откровенно сказать Святейшему и Синоду, какую благодарность я увидел здесь за все наши благодеяния³⁹.

Патриарх Феодосий весьма ревниво относился к деятельности представителя Московского патриархата и к его контактам. Патриарх обвинял епископа Владимира во вмешательстве в выборы в Дамасский епархиальный совет; в дела Латтакийской митрополии⁴⁰; в том, что некоторыми своими высказываниями епископ подрывает его авторитет среди митрополитов и др.

38. Запись беседы посла СССР в Ливане Д. Никифорова с митрополитом Ильей Салиби и архимандритом Гавриилом Салиби. Сентябрь 1965 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 2327. Л. 174–175.

39. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского, представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе. 31 декабря 1965 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 11.

40. Что касается Латтакийской митрополии, то епископ Владимир пользовался любой возможностью, чтобы побудить митрополита Гавриила (Думяни) распустить старый епархиальный совет и назначить выборы нового состава. Дело в том, что по Уставу АПЦ в случае смерти управляющего епархией именно епархиальный совет предлагает Синоду для поставления три кандидатуры, из которых Священный Синод избирал управляющего. Митрополит Гавриил был болен, летом 1965 г. ему сделали вторую операцию, и «если, писал Владимир в своем отчете в Москву, Гавриил умрет, не сменив епархиального совета, то Молодежное движение туда поставит своего человека. Там уже сейчас свито антирусское гнездо, а тогда будет еще хуже. Я говорил митрополиту, что правительство поможет ему провести выборы, если он в список включит несколько баасистов...» (Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского, представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе. 31 декабря 1965 г. // ГА РФ. Ф. Р.-Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 9).

События весны–лета 1966 г. привели к кризису в Антиохийской церкви и к окончательному разрыву Антиохийского патриархата с епископом Владимиром как представителем РПЦ.

В апреле 1966 г. умер Латтакийский митрополит Гавриил (Думяни). За последние пять месяцев это была уже третья смерть управляющих епархиями Антиохийской церкви (Нью-Йорк, Багдад, Латтакия). Безусловно, в интересах и сирийского правительства, и сторонников в Антиохийском патриархате Русской православной церкви было не допустить поставления на кафедру в стратегически важном районе страны проамериканского кандидата.

Патриарх Феодосий назначил день выборов в епархиальном совете, срок деятельности которого формально истек. Члены епархиального совета, среди которых было большинство из Движения православной молодежи, выдвинули трех кандидатов — представителей этого движения. Узнав об этом, митрополит Василий Самаха⁴¹ обратился к правительству. Он встречался с министром внутренних дел, министром информации и министром социальных дел. В правительстве митрополита заверили, «что не допустят создания в Латтакии центра проамериканской деятельности»⁴².

Представители Министерства внутренних дел Сирии пришли в патриархию и запретили выборы в епархиальный совет. Позднее сам патриарх Феодосий был приглашен к министру внутренних дел Ашауи и получил указание остановить выборы. Министр сказал, что все лица, которые попытаются нарушить это указание, будут арестованы. Вопрос, ввиду смуты в Латакии, должен быть решен митрополитами в Синоде. Министр Ашауи запретил также въезд в Сирию ряда духовных лиц прозападного направления из Ливана⁴³.

Однако, несмотря на правительственное запрещение, список кандидатур был подписан членами епархиального совета Лата-

41. Митрополит Василий (Самаха) являлся в Антиохийской церкви наиболее последовательным сторонником линии на сотрудничество с Русской православной церковью. С 1948 по 1962 г. он являлся настоятелем подворья Антиохийской церкви в Москве. В 1958 г. возведен в епископский сан, с 1962 г. — митрополит.

42. Запись беседы посла СССР в Сирии В. Борковского с митрополитом Василием Самахой. 29 июня 1966 г. // Коллекция ГА РФ.

43. Там же.

кии на дому⁴⁴. По свидетельству представителей РПЦ епископа Владимира и протоиерея Ильича, митрополиты — «наши друзья» протестовали против этого решения, патриарх Феодосий же объявил его законным. Епископ Владимир писал в Москву:

Прогреческая группа добивается назначения на Латакийскую кафедру епископа Игнатия Хазима. Большая часть митрополитов и простой народ — архимандрита Антуана Шендрауи. Обе стороны понимают, что от Латакии зависит их будущее. Если победят наши друзья, то в Синоде появится сильный защитник наших позиций. Если победит молодежное движение, то они укрепятся в Синоде, усилят свое влияние в патриархии и во всей Сирии⁴⁵.

Для решения вопроса об избрании на митрополичьи кафедры патриарх Феодосий назначил созыв Священного Синода на 24 мая 1966 г. 23 мая 1966 г. в Дамаск приехали 10 митрополитов из 13: митрополит Гор Ливанских Илья Карам, который представлял группу «левых» митрополитов, накануне лег в госпиталь⁴⁶.

Однако открытие Синода так и не состоялось. Прогреческая группа — митрополиты Илья (Маоад), Игнатий (Хрейке), Илья (Курбан), Павел (Хури), — понимая, что находятся в меньшинстве, покинули кабинет патриарха. Через некоторое время они прислали патриарху Феодосию письмо, в котором писали, что будут протестовать против любого решения, если он откроет Синод⁴⁷.

Шесть митрополитов: Нифон (Саба), Илья (Салиби), Епифаний (Зайят), Александр (Жеха), Василий (Самаха) и Михаил (Шагин) не смогли убедить патриарха объявить начало заседания Синода. «Испробовав, — как писал епископ Владимир, — все средства повлиять на патриарха», они открыли заседание без него. Было принято решение подписать заранее составленное постановление: митрополитом Латакийский быть архимандриту Антуану Шендрауи; митрополитом Багдадским — епископу Сергию Самне; архимандрита Гавриила Салиби возвести в сан епископа

44. Митрополиту Никодиму. Отчет №2 настоятеля Бейрутского подворья Московской патриархии протоиерея Я. Ильича. Май 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р.-Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 201–202.

45. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского, представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе. 26 мая 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р.-Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 67.

46. Там же. Л. 70.

47. Там же. Л. 71.

и назначить викарием и помощником митрополита Бейрутского; митрополитом Нью-Йоркским быть епископу Игнатию Хазиму. Не объявляя решения патриарху, митрополиты Нифон и Епифаний поехали к министру внутренних дел Сирии, объявили ему решение Синода и «просили оказать поддержку Шедрауи, охарактеризовав его как человека прогрессивного и демократически настроенного»⁴⁸.

Принятое митрополитами решение осталось на бумаге. В начале июля 1966 г. патриарх Феодосий назначил заседание Синода на 26 июля, но в Ливане — под предлогом того, что сирийское правительство вмешивается во внутренние дела Церкви. Патриарх Феодосий рассчитывал при этом на поддержку ливанского правительства, а также американского и греческого посольств. И не без основания. По информации советского посольства в Ливане, один из руководителей Движения православной молодежи Ж. Лахам работал адвокатом консульского отдела американского посольства в Бейруте; Адиб Фырзли, член Бейрутского епархиального совета, являлся заместителем председателя ливанского парламента; наконец, родной брат патриарха Феодосия Жорж Абурджели работал в греческом посольстве Ливана⁴⁹.

Патриарх Феодосий открыл Синод и огласил повестку дня 2 августа. Синод, состоящий из 12 митрополитов из 13 (митрополит Гор Ливанских Илья Карам сказался больным и не приехал), разделился ровно пополам. Учитывая голос патриарха при голосовании, было ясно, что решения окажутся в пользу «правой партии». Группа «левых» митрополитов во главе с митрополитом Нифоном покинули Синод, надеясь, что отсутствие кворума не позволит принять неприемлемых для них решений. Однако во второй половине дня этого же дня митрополит Илья Салиби привез на заседание Синода митрополита Илью Карам. Таким образом, семь членов Синода составили кворум, и в результате были приняты решения в интересах патриарха и прогреческой группы митрополитов. В частности, на Латакийскую кафедру был назначен епископ Игнатий Хазим с одновременным возведением его в сан митрополита⁵⁰.

48. Там же. Л. 72.

49. В МИД СССР. Положение в Антиохийской церкви. Посольство СССР в Ливане. Второй секретарь посольства В. Борисенко // Коллекция ГА РФ.

50. Там же. Митрополит Игнатий (1920–2012) в 1979 г. был избран Патриархом Антиохийским и всего Востока // Антиохийская Православная Церковь. С. 529.

Узнав об этом решении, митрополиты Нифон, Епифаний, Павел, Василий и Александр уехали в Сирию. По приезду митрополиты посетили министра внутренних дел и сообщили ему, что, несмотря на просьбу сирийского правительства, патриарх «проташил» Игнатия Хазима на Латакийскую кафедру. Согласно отчету епископа Владимира, сирийское правительство после совещания сообщило митрополитам, что «Латакия остается за Антонием Шедрауи, а Игнатий вообще не будет пущен в Сирию». В ответ на это решение одна из ливанских газет поместила якобы реплику патриарха Феодосия: «Игнатий Хазим будет жить в Ливане до следующего правительственного переворота в Сирии, после чего займет свою кафедру»⁵¹.

Митрополиты левой группы в Дамаске встали в открытую оппозицию патриарху. Под их влиянием епархиальный совет Дамаска послал в адрес патриарха протестную телеграмму; православная общественность столицы и Латакии была взволнована «противозаконными действиями патриарха и Синода»⁵². Угроза раскола Антиохийской церкви становилась реальностью.

Ситуацию в Церкви внимательно отслеживали и представители Русской православной церкви, и сотрудники советских посольств в Сирии и в Ливане. Епископ Владимир подробно информировал о событиях главу ОВЦС Московской патриархии в своих отчетах. Сам митрополит Никодим во время своего визита в Бейрут весной 1966 г. по поводу торжественного освящения госпиталя Святого Георгия непосредственно получил информацию о ситуации в Антиохийской церкви⁵³.

Епископ Владимир (Котляров) принимал активное участие в разворачивающемся конфликте на стороне «друзей Русской церкви». Митрополиты «левой группы» держали постоянную связь с Владимиром, они чувствовали его поддержку, прислушивались к его советам. Епископ, стараясь не афишировать свои контакты с митрополитами, — «дабы избежать обвинений во вмешательстве» — встречался с ними «либо по дороге в Бейрут», «либо в безлюдном кафе». Он смог убедить старейшего митрополита Антиохийского патриархата Нифона «стать настоящим лидером

51. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского, представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе. 23 августа 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 92.

52. Там же. Л. 92–94; 112–113.

53. Делегация Московского патриархата в Ливане и Сирии // ЖМП. 1966. № 7. С. 7–8.

митрополитов — наших друзей...». За несколько дней до начала Синода в Бейруте епископ специально ездил к митрополиту Илье Караму: «...я просил его не ездить на Синод. Если же его присутствие будет необходимым, то я сам обещал приехать к нему, привезти ему “лекарство” и сказать, что надо делать»⁵⁴. С 1 по 5 августа, тайно, епископ Владимир находился в Бейруте и «через час-два уже знал, что происходит на Синоде»⁵⁵.

Во время перерыва в работе Синода, в конце августа 1966 г., епископ Владимир настоял на том, чтобы приехать в Бейрут к патриарху Феодосию. Патриарх разрешил, но при условии не поднимать тему решений Синода. Представляется, разговор во время этого визита состоялся острый. Для «нажима» на патриарха Феодосия епископ Владимир использовал различные аргументы, в том числе и угрозу прекращения финансовой помощи Антиохийской церкви со стороны Русской православной церкви⁵⁶. Вероятно, именно этот визит и разговор спровоцировали обсуждение на вновь открывшемся 30 августа 1966 г. заседании Синода Антиохийской церкви вопроса о Представительстве Московского патриархата и о епископе Владимире персонально. И если предложения о низведении статуса представителя Русской православной церкви до уровня архимандрита не были поддержаны, то в отношении епископа Владимира члены Синода приняли решение об объявлении его «персоной нон грата»⁵⁷.

Патриарх Антиохийский Феодосий 1 сентября 1966 г. телеграфно известил патриарха Московского и всея Руси Алексия о том, «что представитель патриарха Московского при Патриархе Антиохийском епископ Подольский объявлен им, Патриархом Феодосием, “персоной нон грата”». 9 сентября 1966 г. патриарх Феодосий направил патриарху Алексию специальное послание, в котором изложил причины, в силу которых им, патриархом, и Священным Синодом Антиохийской церкви было принято «единодушное решение просить через наше посредничество, Ваше Святое Блаженство, благоволить отозвать Вашего предста-

54. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского. 31 декабря 1965 г.; 26 мая, 23 августа 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л.12; Л. 76; Л. 91.

55. Митрополиту Никодиму. Отчет Владимира, епископа Подольского. 23 августа 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 96.

56. Митрополит Никодим. В Совет по делам религий. 14 ноября 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 195.

57. В МИД СССР. Положение в Антиохийской церкви. Посольство СССР в Ливане. Второй секретарь посольства В. Борисенко.

вителя, епископа Владимира, ставшего... персоной нон грата и, следовательно, неспособным продолжать доверенную ему благодарную миссию»⁵⁸.

В это же время патриарх Московский и всея Руси Алексей получил письмо, подписанное митрополитами Александром (Жеха), Епифанием (Зайет), Павлом (Хури), Василием (Самаха) с просьбой:

Мы просим Вас, Ваше Святейшество, не обращать внимание на то, что дойдет до Вас по этому делу и предать забвению их измышления и клевету на Преосвященного Владимира, ибо мы осудили это преднамеренное самоуправление и категорически потребовали от Блаженнейшего патриарха Феодосия пересмотреть свое решение на первом же заседании Синода. Он откликнулся на наше требование, однако неожиданная болезнь помешала ему созвать заседание. Просим Вас не предпринимать каких-либо мер по этому вопросу до выздоровления Его Блаженства Патриарха Феодосия и созыва заседания Синода⁵⁹.

Реакции со стороны Московской патриархии не последовало ни в сентябре, ни в октябре 1966 г. Московская патриархия затягивала решение вопроса об отзыве митрополита Владимира. Представляется, что в большей степени на это влияла позиция светской власти.

Заинтересованные властные структуры СССР питали надежды, что Московская патриархия еще сможет каким-либо образом оказать «нужное» влияние на течение дел в Антиохийском патриархате, в первую очередь, в латакийском вопросе. Для советской стороны этот район Сирии представлял важный стратегический интерес. Латакия была единственным портом, через который в Сирию поступала советская экономическая и военная помощь, уже велись переговоры с правительством Сирии о возможности строительства в Латакии советской военно-морской базы⁶⁰. Необходимо было исключить любой канал, по которому в этом регионе могло осуществляться американское влияние.

58. Митрополит Никодим. В Совет по делам религий. 14 ноября 1966 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 194.

59. Его Святейшеству Патриарху Московскому и всея Руси // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 153–154.

60. Международные отношения на Ближнем Востоке. С. 55.

Эти надежды, на наш взгляд, питались, во-первых, твердой позиций сирийского правительства отказать во въезде в страну и патриарху Антиохийской церкви, и избранному главе Латакийской митрополии митрополиту Игнатию Хазиму; во-вторых, возможностью изменения в политике самого церковного руководства в связи с болезнью патриарха Феодосия⁶¹.

Однако 31 октября 1966 г. патриарх Феодосий телеграммой в адрес Московского патриарха вновь поставил вопрос об отзыве епископа Владимира, подчеркивая в своей телеграмме: «...епископ Владимир продолжает свои вмешательства, нарушая, таким образом, самые священные права, свободу и суверенитет Антиохийской церкви»⁶².

14 ноября 1966 г. председатель Отдела внешних церковных сношений митрополит Никодим (Ротов) направил в адрес Совета по делам религий письмо, в котором четко и убедительно аргументировал необходимость скорейшего решения вопроса об отзыве епископа Владимира из Дамаска⁶³.

Митрополит отмечал:

...промедление с отзывом епископа Владимира наносит удар настоящему и будущему отношений Антиохийской и Русской Церквей, так как недовольство со стороны патриарха Феодосия и группы антиохийских митрополитов деятельностью лично епископа Владимира переходит в недовольство соответствующим курсом всей Русской Православной Церкви, давая богатую пищу для пропаганды против деятельности Московского Патриархата в целом...⁶⁴

Затянувшаяся реакция РПЦ на требования патриарха Феодосия и Синода Антиохийской церкви, по мнению митрополита Никодима:

61. По информации сотрудника советского посольства в Бейруте «удар паралича после Латакийских событий свалил патриарха Феодосия в постель окончательно...» / В МИД СССР. Положение в Антиохийской церкви. Посольство СССР в Ливане. Второй секретарь посольства В. Борисенко. // Коллекция ГА РФ..

62. Митрополит Никодим. В Совет по делам религий. 14 ноября 1966 г. // ГА РФ. Ф. РР6991. Оп. 6. Д. 59. Л. 196.

63. Дело в том, что все кадровые назначения по внешней линии Московской патриархии проходили, как правило, длительную процедуру согласования во властных структурах и утверждались, как минимум, решением Секретариата ЦК КПСС.

64. Митрополит Никодим. В Совет по делам религий. 14 ноября 1966 г.

ставит под сомнение в глазах зарубежных реакционных кругов свободу дееспособности Высшей Церковной Власти Московского Патриархата, дает повод считать Патриарха и Синод Русской Православной Церкви связанными в своих решениях гражданской властью⁶⁵.

С точки зрения Никодима, необходимо срочное новое «и почетное» назначение для епископа Владимира («что показало бы, что Московский Патриархат не считает его в чем-то провинившимся») и одновременно — назначить в Дамаск нового представителя Патриарха Московского в епископском сане⁶⁶.

Осознание серьезности последствий сложившейся ситуации, наконец, заставило власть предпринять решительные и быстрые меры. Уже через пять дней, 19 ноября 1966 г., епископ Владимир решением Синода РПЦ был назначен Епископом Кировским и Слободским⁶⁷.

25 ноября 1966 г. Определением Синода Представителем Московского патриархата при Патриархе Антиохийском был назначен архимандрит Гермоген (Орехов), начальник РДМ в Иерусалиме, с возведением его в сан епископа Подольского, викария Московской епархии⁶⁸.

В латакийской ситуации в Сирии и беспрецедентном за всю историю взаимоотношений между Русской и Антиохийской Церквами решении об объявлении представителя Московского патриархата при патриархе Антиохийском и всего Востока «персоной нон грата» как в увеличительном стекле проявилось политическое соперничество великих держав в Ближневосточном регионе. В конкретной политической обстановке в Сирии и Ливане середины 1960-х гг. стремление епископа Владимира поддерживать дружественное по отношению к Русской церкви духовенство, укрепляя тем самым позиции РПЦ, имело своим следствием тот факт, что

65. Там же.

66. Там же. Л. 195–196.

67. Определение Священного Синода от 1966.11.19. Епископом Кировским и Слободского назначить епископа Подольского, представителя Московского Патриархата при Патриархе Антиохийском и всего Востока // ЖМП. 1967. № 1. С. 3.

68. Определение Священного Синода от 1966.11.25 — Представителем Московского Патриархата при Блаженнейшем Патриархе Антиохийском и всего Востока назначить архимандрита Гермогена (Орехова), начальника РДМ в Иерусалиме, с возведением его в сан епископа Подольского, викария Московской епархии. (Журнал Московской патриархии. 1967. № 1. С. 3).

представитель Московского патриархата при патриархе Антиохийском оказался на стороне оппозиции предстоятелю Антиохийской церкви. Действия епископа Владимира, с одной стороны, желание прорусски настроенных митрополитов во чтобы то ни стало не допустить поставления на сирийские митрополии сторонников «правой» группы, с другой, привели, несмотря на поддержку сирийских властей, к их поражению. «Со смертью патриарха Феодосия в 1970 г. и избранием на патриарший престол представителя правой группы митрополита Ильи (Маоада), — писал в Москву преемник епископа Владимира епископ Гермоген (Орехов), — обстановка в Антиохийской церкви определилась окончательно: победу одержала бывшая патриаршая партия»⁶⁹. Эти события положили начало и процессу преодоления раскола внутри Антиохийского патриархата, и преодолению кризиса в отношениях Русской и Антиохийской православных церквей.

Библиография / References

Архивные источники

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).

Ф. Р6991. — Совета по делам религий при СМ СССР:

Опись 1. Д. 1649; 2327. Письма, информация в ЦК КПСС, в СМ СССР, переписка с МИД СССР.

Опись 5. Переписка Совета по делам религий с Министерством иностранных дел СССР.

Опись 6. Д. 59. Материалы по Антиохийской православной церкви. 1966 г.

Опись 6. Д. 523. Материалы по Антиохийской православной церкви. 1972 г.

Литература

Александрийская Православная Церковь. XX век // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том I. С. 588–592.

Антиохийская Православная Церковь. Новейший период // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том II. С. 525–529.

Ближневосточная политика великих держав и арабо-израильский конфликт. Монография. В 2-х т. / под общ. ред. академика О.А. Колобова. Нижний Новгород: ИСИ ННГУ; Изд-во АГПИ им. А.П. Гайдара, 2008. Том 1. Закономерности и особенности.

69. Митрополиту Никодиму. Отчет епископа Виленского и Литовского Гермогена о работе Представительства Московского патриархата при патриархе Антиохийском и всего Востока за период с февраля 1967 г. по февраль 1972 г. Февраль 1972 г. // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 6. Д. 523. 40. В этом же отчете Гермоген пишет: «ходили слухи», что поражение «прорусских митрополитов в Антиохийской церкви — есть поражение Русской церкви в ее антиохийской политике...».

- Блохин В.С.* История Поместных Православных Церквей. Учебное пособие. Екатеринбург: Информ.-изд. отдел ЕДС, 2014.
- Васильева О.Ю.* Митрополит Николай (Ярушевич) в истории Русской Православной Церкви XX века. 2012. [].
- Васильева О.Ю.* Русская Православная Церковь в политике советского государства в 1943–1948 гг. М.: Институт Российской истории РАН, 2001.
- Делегация Московского патриархата в Ливане и Сирии // ЖМП. 1966. № 7. С. 7–8.
- Иерусалимская Православная Церковь. XX начало XXI вв. // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том XXI. С. 491–500.
- История международных отношений: В трех томах: учебник / под ред. А.В. Торкунова, М.М. Наринского. И.: Аспект-Пресс. 2014. Т. III.
- Константинопольская Православная Церковь. История и современность // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр «Православная энциклопедия». Том XXXVII. С. 271–297.
- Куликова К.Е.* Антиохийская Церковь: тенденции идейного поиска // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. №2. С. 23–32.
- Международные отношения на Ближнем Востоке: учебное пособие / под общей ред. академика О.А. Колобова: Нижний Новгород: ФМО ННГУ, 2002.
- Никитин Августин, архим.* Церковь плененная: (1929–1978) и его эпоха (в воспоминаниях современников). СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2008.
- Определение Священного Синода от 1966.11.19; от 1966.11.25. // ЖМП. 1967. № 1.
- Пир-Будагова Э.П.* История Сирии. XX век. М.: Институт востоковедения, 2015.
- Поспеловский Д.В.* Митрополит Никодим и его время // Посев. 1979. № 2. С. 21–26.
- Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX веке. М.: Издательство «Республика», 1995.
- Скобей Г.Н.* Межправославное сотрудничество в подготовке Святого и Великого Собора Восточной Православной Церкви // Церковь и время. 2002. № 2. С. 54–199.
- Трубников А.Г.* Ближний Восток — колыбель Православия. Мадрид: Представительство российских эмигрантов в Америке, 1964. [http://www.plam.ru/hist/blizhnii_vostok_kolybel_pravoslavija/p4.php, доступ от 12.07.2014].
- Цыпин В., прот.* Книга девятая. История Русской Церкви (1917 - 1997), История Русской Церкви в 9 томах. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.
- «Человек Церкви». К 20-летию со дня кончины и 70-летию со дня рождения митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова 1929–1978) М.: Издательство Московской Патриархии, 2000.
- Чумаченко Т.А.* Отношения Московской патриархии и Восточных патриархатов в контексте эволюции ближневосточной политики советского руководства. 1953–1964 гг. // Вестник Челябинского государственного университета. 2015. №2 (357). История. Выпуск 62. С. 117–122.
- Чумаченко Т.А.* Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства. 1953–1958 гг. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 107–123.
- Шкаровский М.В.* Константинопольский Патриархат и Русская Православная Церковь в первой половине XX века. М.: Индрик, 2014.
- Шкаровский М.В.* Русская Православная Церковь в XX веке. М.: Вече, Лепта, 2010.

Archival sources

State Archive of the Russian Federation (GA RF).

F. R6991. — Council for Religious Affairs of the USSR.

Inventory 1. D. 1649; 2327. Letters of information to the Central Committee in the USSR, correspondence with the Foreign Ministry.

Inventory 5. Correspondence of the Council for Religious Affairs with the Ministry of Foreign Affairs of the USSR.

Inventory 6. D. 59. Materials on the Antioch Orthodox Church. 1966.

Inventory 6. D. 523. Materials on the Antioch Orthodox Church. 1972.

Literature

“Aleksandriiskaia Pravoslavnaia Tserkov’. XX vek” [“Orthodox Church of Alexandria. Twentieth Century”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*, Vol. I. pp. 588–592. M.: Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia entsiklopediia”.

“Antiokhiiskaia Pravoslavnaia Tserkov’. Noveishii period” [“Antioch Orthodox Church. Contemporary history”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*, Vol. II. pp. 525–529. M.: Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia entsiklopediia”.

Blokhin, V.S. (2014) *Istoriia Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvei. Uchebnoe posobie* [History of the Local Orthodox Churches. Textbook]. Ekaterinburg: Inform.-izd. otdel EDS.

“Chelovek Tserkvi”. *K 20-letiiu so dnia konchiny i 70-letiiu so dnia rozhdeniia mitropolita Leningradskogo i Novgorodskogo Nikodima (Rotova, 1929–1978)* [“Man of the Church”. For the 20th anniversary of the demise and the 70th anniversary of the birth of Metropolitan of Leningrad and Novgorod Nikodim (Rotov, 1929–1978)] (2000). M.: Izdatel'stvo Moskovskoy Patriarkhii.

Chumachenko, T.A. (2010) “Sovet po delam RPTs i Moskovskaia patriarkhiia v reshenii vneshnepoliticheskikh zadach khrushchevskogo rukovodstva. 1953–1958 gg.” [“ROC Affairs Council and the Moscow Patriarchate in addressing Khrushchev's leadership foreign policy problems. 1953–1958”], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 4: 107–123.

Chumachenko, T.A. (2015) “Otnosheniia Moskovskoi patriarkhii i Vostochnykh patriarkhatov v kontekste evoliutsii blizhnévostochnoi politiki sovetskogo rukovodstva 1953–1964 gg.” [“Relations of the Moscow Patriarchate and the Eastern patriarchates in the context of the evolution of the Soviet Government's Middle East policy. 1953–1964”], *Vestnik Chelyabinskogo gosudarstvennogo universiteta. Istorii* 62: 117–122.

“Delegatsiia Moskovskogo patriarkhata v Livane i Sirii” [The delegation of the Moscow Patriarchate in Lebanon and Syria] (1966), *ZhMP*. 7: 7–8.

Dubinin, Y.A., Martynov, B.F., Narinskiy, M.M., Yur'yeva (2014) “Ialtinsko-Potsdamskaia Sistema” [“Yalta-Potsdam system”], in *Istoriia mezhdunarodnykh otnoshenii: V trekh tomakh: Uchebnik*. M.: Aspekt-Press. Vol. III.

Fletcher, W. (1973) *Religion and Soviet Foreign Policy. 1945–1970*. London: Oxford University Press.

“Ierusalimskaia Pravoslavnaia Tserkov’. XX nachalo XXI vv.” [“Jerusalem Orthodox Church. XX — beginning of the XXI century”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. M.: Tserkovno-nauchnyi tsentr «Pravoslavnaia entsiklopediia». Vol. XXI. pp. 491–500.

Kolobov, O.A. (2008) *Blizhnévostochnaia politika velikikh derzhav i arabo- izrail'skii konflikt. Monografiia. V 2-kh t. Tom 1. Zakonomernosti i osobennosti* [Middle East

- policy of the great powers and the Arab-Israeli conflict. Monograph in two volumes. Volume 1. Patterns and specifics*. Nizhnii Novgorod: ISI NNGU; Izd-vo AGPI im. A.P. Gaydara.
- Kolobov, O.A. (ed.) (2002) *Mezhdunarodnye otnosheniia na Blizhnem Vostoke: Uchebnoe posobie* [International relations in the Middle East: Textbook]. Nizhnii Novgorod: FMO NNGU.
- “Konstantinopol’skaia Pravoslavnaia Tserkov’. Istoriia i sovremennost’” [“Orthodox Church of Constantinople. History and Modern”], in *Pravoslavnaia entsiklopediia*. M.: Tserkovno-nauchnyi tsentr “Pravoslavnaia entsiklopediia”. Vol. XXXVII. pp. 271–297.
- Kulikova, K.E. (2010) “Antiokhiiskaia Tserkov’: tendentsii ideinogo poiska” [“Antioch Church: trends of ideological search”], *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 2: 23–32.
- Nikitin Avgustin, arkhim. (2008) *Tserkov’ plenennaia: Mitropolit Nikodim (1929–1978) i ego epokha (v vospominaniiakh sovremennikov)* [Church the captive: Metropolitan Nikodim (1929–1978) and his era (in memories of his contemporaries)] SPb.: Izd-vo SPb. un-ta.
- “Opredelenie Sviashchennogo Sinoda ot 1966.11.19; ot 1966.11.25” [“The decision of the Holy Synod of 1966.11.19; of 1966.11.25”] (1967), in *Zhurnal Moskovskoi patriarkhii* 1.
- Pir-Budagova, E.P. (2015) *Istoriia Sirii. XX vek* [History of Syria. The twentieth century]. M.: Institut vostokovedeniia.
- Pospelovskiy, D.V. (1979) “Mitropolit Nikodim i ego vremena” [“Metropolitan Nikodim and his times”], *Posev* 2: 21–26.
- Pospelovskiy, D.V. (1995) *Russkaia pravoslavnaia tserkov’ v XX veke* [Russian Orthodox Church in the twentieth century]. M.: Izdatel’stvo “Respublika”.
- Shkarovskiy, M.V. (2010) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’ v XX veke* [Russian Orthodox Church in the twentieth century (Chapter IV)]. M.: Veche, Lepta.
- Shkarovskiy, M.V. (2014) *Konstantinopol’skii Patriarkhat i Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’ v pervoi polovine XX veka* [Constantinople Patriarchate and the Russian Orthodox Church in the first half of the XX century]. M.: Indrik.
- Skobey, G.N. (2002) “Mezhpravoslavnoe sotrudnichestvo v podgotovke Sviatogo i Velikogo Sobora Vostochnoi Pravoslavnoi Tserkvi” [“Inter-Orthodox cooperation in the preparation of the Holy and Great Council of the Eastern Orthodox Church”], *Tserkov’ i vremya* 2: 54–199.
- Trubnikov, A.G. (1964) “Blizhnii Vostok – kolybel’ Pravoslaviia” [Middle East – the cradle of the Orthodox], *Plam* [http://www.plam.ru/hist/blizhnii_vostok_kolybel_ppravoslavlija/p4.php, accessed on 12.07.2014].
- Tsy-pin, V., prot. (1997) *Kniga deviatiaia. Istoriia Russkoi Tserkvi (1917–1997), Istoriia Russkoi Tserkvi v 9 tomakh* [Book nine. History of the Russian Church (1917–1997), History of Russian Church in 9 volumes]. Moscow: Izdatel’stvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastiria.
- Vasil’eva, O.Y. (2001) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’ v politike sovetskogo gosudarstva v 1943–1948 gg.* [Russian Orthodox Church in the Soviet state politics in the 1943–1948]. M.: Institut Rossiiskoi istorii RAN.
- Vasil’eva, O.Y. (2012) “Mitropolit Nikolai (Iarushevich) v istorii Russkoi Pravoslavnoi Tserki XX veka” [Metropolitan Nikolai (Yarushevich) in the history of twentieth-century Russian Orthodox Church], in *Pravoslavie* [<http://www.pravoslavie.ru/58101.html>, accessed on 14.02.2013].

ДАНИЕЛА КАЛКАНДЖИЕВА

Болгарская православная церковь и экуменическое движение после Второй мировой войны

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-64-80>

Daniela Kalkandjieva

Bulgarian Orthodox Church and the Ecumenical Movement after the Second World War

Daniela Kalkandjieva — Sofia University St Kliment Ohridski (Sofia, Bulgaria). kalkandjieva@yahoo.com

The article, based on archival materials, examines the history of unsuccessful attempts by the leadership of the Bulgarian Orthodox Church in the first post-war years to restore and continue the ecumenical contacts interrupted during World War II. The article covers the activities of the Bulgarian Exarch Stefan (Shokov) and Professor Stefan Zankov; the efforts of the Bulgarian communist government to cut the ecumenical contacts of the Church; the pressure by the leadership of the Russian Orthodox Church (Patriarch Alexii I, Metropolitan Nikolai of Krutitsy) on Exarch Stefan to stop relations with ecumenical organizations.

Keywords: ecumenical movement, World Council of Churches, Bulgarian Orthodox Church, Bulgarian Exarch Stefan, Stefan Zankov, Patriarch of Moscow Alexii I, Bulgarian Communist Party.

ЭКУМЕНИЧЕСКИЕ связи занимали центральное место в международной деятельности Болгарской православной церкви (БПЦ) в межвоенный период. Однако этот аспект ее истории пока еще систематически не исследован. В данном случае источником наших знаний являются прежде всего тексты главного болгарского участника экуменического движения про-

Статья написана при поддержке организации «Междууниверситетски център за научни изследвания “Проф. Балан”» (София).

фессора протопресвитера Стефана Цанкова¹. В то же время после падения коммунизма появились новые материалы и исследования. Одним из первых шагов была публикация документов об экуменической деятельности Софийского митрополита Стефана (Шокова), который был Экзархом Болгарии в 1945–1948 годы². Кроме того, Русалена Пенджекова дала первое систематическое описание участия Стефана в основных экуменических конференциях между двумя войнами³. Наконец, в 2016 г. вышла статья Р. Радич и П. Ротметс, содержащая сведения о роли экуменических организаций в межвоенных взаимоотношениях Болгарской и Сербской церквей⁴.

В то же время мы почти ничего не знаем о переменах в коммуникации между БПЦ и экуменическими организациями, которые произошли во второй половине 1940-х гг., когда итоги Второй мировой войны и начало холодной войны радикально изменили политическую ситуацию не только в Болгарии, но и во всем мире. В настоящей статье мы обратимся к этому периоду, опираясь на существующие публикации и архивные материалы.

Коммунистический переворот в Болгарии 9 сентября 1944 г. привел к драматическим переменам во внутренней жизни и внешней деятельности БПЦ. Придя к власти как участник Отечественного фронта — коалиции антифашистских партий, Болгарская коммунистическая партия (БКП) избегала прямых атак на религию. Такая установка соответствовала смягчению советской религиозной политики в военное время, а также чувствительности западных союзников ко всему, связанному с религиозной свободой. Это также было связано с неурегулированным международным статусом Болгарии как бывшей союзницы нацистской Германии. Поэтому в первые годы своего правления БКП избега-

1. Цанков С. Международното положение на Българската православна църква след освобождението на България // Годишник на Софийския университет — Богословски факултет. Т. X. 1932/33. София, 1933. С. 1–130; Цанков С. Българската църква от Освобождението до настояще време // Годишник на Софийския университет — Богословски факултет Т. XVI. 1938/39. София, 1939 С. 1–372, 192–195.
2. Екзарх Стефан I Български. Документален сборник / ред. Лизбет Любенова. София: Клуб Отворено общество, 2003.
3. Пенджекова Р. Личността и делото на Екзарх Стефан в Българската историческа памет. София, 2007. С. 44–55.
4. Radić, R., Rohtmetts, P. (2016) "The Process of Religious and Political Rapprochement between Bulgaria and Yugoslavia in 1920s and 1930s — An International Ecumenical Perspective", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 36(1): 42–89.

ла действий, которые вызвали бы неприятие со стороны западных демократий, и ограничения религиозной жизни вводились в форме светского законодательства, содержащего утверждение религиозных прав индивида⁵. Одновременно коммунистические лидеры проводили внешнюю политику, имеющую целью ликвидацию послевоенной международной изоляции Болгарии.

В то же время коммунисты способствовали разрешению самых острых институциональных проблем БПЦ. Дома они решили избрание нового болгарского Экзарха — первого после 30-летнего перерыва⁶, и митрополит Софийский Стефан был интронизирован 21 января 1945 г.⁷ Параллельно БКП использовала свои контакты с Кремлем, чтобы помочь БПЦ в преодолении схизмы 1870 года: действительно, 22 февраля того же года она была прекращена Константинопольским патриархом, который предоставил Болгарской церкви автокефалию⁸. Урегулирование канонического положения БПЦ позволило ей не только восстановить евхаристическое общение со всеми православными церквями, но и взаимодействовать с ними на равных.

На первый взгляд, после ликвидации схизмы отпала необходимость участия БПЦ в экуменических организациях⁹, однако Экзарх Стефан и проф. Стефан Цанков считали, что их церковь должна продолжить экуменические контакты. Они напоминали о преследованиях экуменических организаций и их сотрудников со стороны нацистов и настаивали на том, что вовлеченность БПЦ в экуменическую деятельность будет служить реабилитации жертв фашизма и в целом — процессу послевоенного примирения. В данном случае они разделяли точку зрения Департамента

5. Между сентябрем 1944-го и февралем 1947 г. БПЦ была вынуждена прекратить свою школьную деятельность. Ее благотворительные учреждения, как и большая часть земель и хозяйственных структур были национализированы. Ее свидетельства о рождении и о заключении брака утратили юридическую силу.
6. *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата, 1944–1953. София: Албатрос, 1997. С. 30–39.
7. После смерти Экзарха Иосифа в 1915 г. и до января 1945 г. БПЦ возглавлялась избранным вице-председателем Св. Синода.
8. Подробнее см в: *Калканджиева Д.* Българската православна църква и държавата, 1944–1953. С. 39–54. См. также: *Kalkandjieva, D. (2014) The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From Decline to Resurrection*, pp. 273–274. London: Routledge.
9. В межвоенный период экуменические контакты БПЦ имели целью в том числе преодоление ее изоляции в православном мире через развитие отношений с другими православными церквями в рамках экуменического взаимодействия, в которое последние были вовлечены. — *Прим. ред.*

по примирению христианских церквей, учрежденного после войны при Экуменическом институте в Женеве. Они также возродили Болгарский национальный совет — местное отделение Всемирного альянса для содействия международной дружбе через церкви, деятельность которого была приостановлена болгарскими профашистскими правительствами¹⁰.

Этот тренд получил подпитку со стороны Комитета по связям Всемирной лютеранской конвенции, который предпринял акцию по оказанию помощи и примирению в послевоенной Европе. 30 июля 1945 г. Комитет сообщил Болгарской дипломатической миссии в Стокгольме о том, что скандинавские лютеранские церкви, совместно с американскими, создали специальный Стокгольмский комитет для оказания послевоенной помощи европейским христианам¹¹. В связи с этим запрашивалась информация о нуждах БПЦ¹². Одновременно архиепископ Кентерберийский Джеффри Фишер сделал такой же запрос Софийскому Синоду, одновременно оказав БПЦ материальную помощь от Церкви Англии. Эти жесты были с благодарностью приняты болгарскими иерархами, которые в ответ предоставили описание ущерба, нанесенного во время войны, с указанием необходимых средств для его возмещения¹³. В тот момент руководители БПЦ полагали, что визит митрополита Крутицкого Николая (Ярушевича) к архиепископам Кентерберийскому и Йоркскому в июне 1945 г. был шагом к вступлению Русской православной церкви в экуменическое движение¹⁴. По этому случаю «Церковный вестник» опубликовал заявления экуменических деятелей, приветствовавших будущее участие РПЦ в движении¹⁵. Кроме того, после своей поездки

10. Централен държавен архив — София (ЦДА). Ф. 264к. Оп. 6. А.е. 1386. Л. 6. Совет был создан в 1920 г.; в его руководство входили представители БПЦ, местной общины Армянской церкви и Болгарской евангелической церкви. Совет был распущен в 1941 г. в соответствии с фашистским законом о национальной обороне и возрожден в начале 1945 г.

11. Почетным президентом Стокгольмского комитета стал архиепископ Уппсалы Эрлинг Эйдем (Швеция). Страны-члены: Швеция, США, Дания, Финляндия и Норвегия.

12. Letter from the Lutheran World Convention Liaison Committee to the Bulgarian king's legation in Stockholm, July 30, 1945 // Архив Церковноисторического и архивного института (АЦИИ). Ф. 2. Оп. 4.

13. Письмо профессора Стефана Цанкова экзарху Стефану, 4 января 1946 г. // АЦИИ. Ф. 2. Оп. 4.

14. *Църковен вестник*, бр. 1-2, януари 1946.

15. *Ibid.*, бр 11-12, 27 март 1946.

в Москву в 1945 г. Экзарх Стефан сообщил Синоду, что там интересовались его мнением относительно возможной экуменической вовлеченности РПЦ¹⁶.

Однако энтузиазм болгарских экуменистов вскоре был пригашен новыми правителями. В феврале 1946 г. участие Стефана Цанкова в нескольких экуменических конференциях в Женеве было сорвано коммунистическим функционером Рачо Ангеловым, который задержал доставку официальных приглашений¹⁷. И хотя богослов добился разрешения на выезд за рубеж от МИДа и Управления милиции, Объединенная контрольная комиссия в Софии отказалась выдать ему соответствующий паспорт¹⁸. Тем временем греческие участники экуменических конференций воспользовались отсутствием Цанкова для очернения имиджа БПЦ. Их обвинения болгар в том, что те в военные годы, во время оккупации Северной Греции, пытали греческих христиан и погребали их священников живыми, были повторены в западных СМИ — *Internationale Kirchliche Zeitschrift* (Швейцария) и *Le monde illustré* (Франция)¹⁹. Ситуация напоминала события 1921 г., когда Экзарх Стефан, тогда еще епископ Маркианопольский, был вынужден прервать свой визит в Югославию под давлением сербов, протестовавших против вступления Болгарии в Лигу Наций, и после публикаций, представлявших его соотечественников как военных преступников²⁰.

Чтобы остановить эту анти-болгарскую кампанию, Стефан Цанков предложил Св. Синоду провести специальное исследование и выяснить: «Когда и кем были разрушены или повреждены греческие храмы?»; «Когда и кем были расхищены греческие богослужебные книги?»; «Убивали ли болгары греческих иерархов, священников и монахов и сжигали ли в храмах согнанных туда греческих христиан?»; «Отстраняли ли греческих священников

16. Протокол № 34 Св. Синода в полном составе, 19 июля 1945 г. // ЦДА. Ф. 791. Оп. 1. А.е. 73.

17. Рачо Ангелов был высшим функционером БКП, который участвовал во многих антирелигиозных мероприятиях. Например, в январе 1946 г. он запретил уроки религии в государственных школах, чем нанес серьезный удар по образовательной деятельности БПЦ.

18. Письмо профессора Стефана Цанкова экзарху Стефану, 24 июня 1946 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

19. Там же.

20. Radić, R., Rohtmets, P. "The Process of Religious and Political Rapprochement between Bulgaria and Yugoslavia in 1920s and 1930s — An International Ecumenical Perspective", p. 68.

от служения, и если да, то почему и когда?». Собранная информация была направлена во Всемирный альянс для содействия международной дружбе через церкви и в различные экуменические периодические издания²¹. В ноябре 1946 г. Софийский Синод получил уведомление, что болгарский отчет будет напечатан Экуменическим советом церквей²².

В то же время Стефан Цанков, лишенный возможности отстаивать позицию БПЦ на международных экуменических форумах, опубликовал в «Церковном вестнике» четыре статьи под общим заглавием «О всехристианском экуменическом фронте»²³. Он утверждал, что послевоенное возрождение экуменического движения, ранее подавленного фашистскими режимами, является знаком демократизации мира. В этой связи он обращал особое внимание на усилия экуменического движения, направленные на достижение прочного мира и обеспечение религиозной свободы по всему миру²⁴. Кроме того, болгарский богослов подчеркивал двойную значимость экуменизма для православных церквей: он позволяет им не только устанавливать контакты с западным христианством, но и укреплять межправославные связи. На этом основании он заключил, что БПЦ должна продолжать сотрудничество с экуменическим движением и принимать активное участие в послевоенном возрождении Экуменического совета церквей²⁵.

В июле 1946 г. Экуменический совет церквей и Всемирный альянс для содействия международной дружбе через церкви организовали новую конференцию в Лондоне. На это раз Стефан Цанков был приглашен д-ром В.А. Виссер'том Хоофтом, первым генеральным секретарем ВСЦ. Он также получил второе приглашение от Архиепископа Кентерберийского Джеффри Фишера. Оба выражали надежду на то, что их письма обеспечат получение приглашаемым соответствующих разрешений и паспорта. Кро-

21. Письмо профессора Стефана Цанкова экзарху Стефану, 19 июня 1946 г. // АЦИАИ. Ф. 2. оп. 4.

22. Протокол Св. Синода в полном составе № 33, 11 ноября 1946 г. До Амстердамской конференции 1948 г. ВСЦ в официальной корреспонденции именовался Экуменическим советом церквей (Ecumenical Council of Churches) // ЦДА. Ф. 791к. Оп.1. А.е. 76.

23. *Църковен вестник*, бр. 9-10, 10 март 1946 г.; бр. 13-14, 6 апрел 1946 г.; бр. 15-16, 18 апрел 1946; бр. 17-18, 8 май 1946.

24. Ibid., бр. 17-18, 8 май 1946 г.

25. Ibid., бр. 9-10, 10 март 1946 г.

ме того, в приглашении от Всемирного альянса прямо утверждалось, что Стефан Цанков является лучшим представителем этой организации на Балканах. Также говорилось, что участие греческого профессора Гамилькара Аливицатоса затронет интересы Болгарии, Югославии и Румынии. Это предупреждение не возымело действия. Болгарский МИД не разрешил Цанкову участвовать в конференции²⁶. Однако тот не сдался и стал искать обходные пути с помощью Экзарха Стефана. В результате последний попросил Объединенную контрольную комиссию выдать болгарскому профессору заграничный паспорт для поездки в Швейцарию с научными целями²⁷. Он также добился поддержки Синода, чтобы поручить Цанкову использовать его дружественные связи с экуменическими лидерами для прекращения атак со стороны греков²⁸. Однако, в конечном счете, эти попытки не увенчались успехом.

Подписанный 10 февраля 1947 г. Парижский мирный договор позволил БКП ликвидировать политическую оппозицию в стране, консолидировать свою власть и открыто провозгласить ориентацию Болгарии на Советский Союз и его внутреннюю и внешнюю политику. Предчувствуя ограничения своих международных контактов, Синод БПЦ 1 апреля 1947 г. проголосовал за продолжение участия в экуменическом движении²⁹. Однако двумя неделями позже «Церковный вестник» опубликовал статью, в которой предлагалось дистанцироваться от экуменических организаций и указывалось, что православные церкви в Болгарии, Румынии, Югославии, Венгрии, Польше и Чехословакии после войны не посылали своих представителей ни на одну экуменическую конференцию³⁰. Параллельно болгарское правительство запретило Экзарху Стефану участвовать в конференции, организованной лондонским отделением экуменической ассоциации *International*

26. Примечательно, что до 31 марта 1946 г. болгарским министром иностранных дел был проф. Петко Стайнов — англофил, поддерживавший экуменические инициативы православной церкви. В следующем правительстве Отечественного фронта (31 марта — 23 ноября 1946 г.) министром иностранных дел стал коммунист Георги Кулишев.

27. Письмо профессора Стефана Цанкова экзарху Стефану, 23 июня 1946 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

28. Протокол Св. Синода в полном составе № 27, 4 июля 1946 г. // ЦДА. Ф. 791к. Оп 1. А.е. 76.

29. Протокол Св. Синода в полном составе № 15, 1 апреля 1947 г. /// ЦДА. Ф. 791к. Оп 1. А.е. 78.

30. *Църковен вестник*, бр. 15-16, 18 апрел 1946 г.

Fellowship of Reconciliation, которая должна была состояться 18-24 июля в Экуменическом институте в Боссэ (*Chateau de Bossey*), близ Женевы. На этом форуме предполагалось изучить конкретные нужды христианских церквей, здания которых были повреждены во время войны, и обсудить вклад мирового христианства в восстановление послевоенного мира³¹. Под давлением режима Стефан был вынужден отклонить приглашение, извинившись за то, что нет возможности послать делегата³². В июне Софийский Синод отклонил другое предложение — послать болгарских студентов-богословов на молодежную экуменическую конференцию³³.

В некоторой степени на эти отказы повлияла Русская православная церковь в СССР. В апреле 1947 г. патриарх Московский Алексей I сопроводил свои пасхальные поздравления Экзарху Стефану предостережениями «о практической враждебности инославия, превращающего святое миссионерское дело в чужую Христовой заповеди антиправославную пропаганду, иногда трудно отличимую от политической акции»³⁴. Алексей считал, что западные христиане поддерживают экуменическое движение в надежде найти в нем истинную духовную жизнь, но при этом выразил сомнение в том, что экуменизм является действительным путем к этой цели. Он писал:

Наблюдение за экуменическими путями в течении ряда лет пока не дали нашей Русской православной церкви полноты уверенности в истинности этого пути и соответствия его православному понятию о Церкви. Наша Церковь не решается одна, без обеспечения себе поддержки со стороны братских Церквей, ни войти в ряды сотрудников экуменического движения, ни возразить этому движению основанный, хотя и горький для него отказ³⁵.

31. Letter from the London branch of the International Fellowship of Reconciliation to Exarch Stefan, 24 April 1947 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

32. Letter from Exarch Stefan to the London branch of the International Fellowship of Reconciliation, 7 July 1947 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

33. Протокол Св. Синода в полном составе № 20, 10 июня 1947 г. // ЦДА. Ф. 791к. Оп. 1. А.е. 78.

34. Письмо Алексея, патриарха Московского и всея Руси, болгарскому экзарху Стефану, 8 апреля 1947 г. (зарегистрированное администрацией Болгарского синода под вх. № 3107, 6 июня 1947 г.) // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

35. Там же.

Несмотря на такое воздействие, руководители БПЦ пытались продолжить свое участие в экуменическом движении. 8 октября 1947 г. Стефан Цанков написал д-ру Хатчинсону Кокберну из Департамента примирения и межцерковной помощи ВСЦ о нуждах БПЦ. Письмо было направлено в продолжение переговоров, проведенных этим экуменическим функционером во время его визита в Софию. Согласно Цанкову, самой большой проблемой для БПЦ был недостаток бумаги для печатания Библии, Нового Завета, Евангелия, богослужебных книг, а также религиозной литературы, включая периодику. Он запрашивал также основные богословские книги и исследования, опубликованные за границей, которые Болгарская церковь не могла сама закупить в отсутствие финансовых средств. Кроме того, Цанков обсуждал стипендии для болгарских студентов, выделенные Экуменическим советом. Он объяснял, что большинство из них не были использованы по причине сложности получения болгарскими гражданами заграничных паспортов. В то же время он упоминает трех возможных стипендиатов: Боян Пиперов, доцент богословского факультета, Константин Цицелков, преподаватель Пловдивской семинарии, и Димитр Пишманов, сотрудник Болгарского православного молодежного совета (эта организация была членом Всемирного альянса для содействия международной дружбе через церкви). По мнению Цанкова, эти богословы имели шанс получить швейцарские визы. Он также обсуждает вопрос о реставрации зала в резиденции Софийского митрополита, который являлся самым удобным помещением для проведения религиозных конференций, но был сильно поврежден во время воздушных налетов военного времени. При этом он напоминает, что д-р Кокберн видел это место во время своего визита в Софию и обещал финансовую помощь для его восстановления. Наконец, Цанков просит прислать литературу, кинофильмы и проекционные аппараты для воскресной школы, которую БПЦ собиралась организовать в своих помещениях после запрета религиозного обучения в государственных школах³⁶.

Тем временем Экзарх Стефан предпринял параллельные шаги с целью убедить режим в необходимости участия БПЦ в экуменическом движении. 27 октября 1947 г. он написал письмо Кимону Георгиеву, министру иностранных дел и вероисповеданий, в кото-

36. Письмо профессора Стефана Цанкова экзарху Стефану, 8 октября 1947 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

ром излагал пользу такого участия. Экзарх отметил, что Московский патриархат был приглашен присоединиться к движению. Он перечислил восемь не-католических славянских церквей в Чехословакии, Польше, Югославии и США, а также семь протестантских церквей в Венгрии, Румынии, Финляндии, Эстонии и Литве, которые являются членами этого движения. Стефан не преминул подчеркнуть лояльное отношение Экуменического совета в Женеве к славянским церквям и народам во время войны. Затем он указал на попытки греческих экуменических деятелей опорочить Болгарию и ее православную церковь. Стефан напомнил об инициативе Софийского Синода выступить с открытым обращением к христианским церквям по всему миру в защиту болгарского государства и Болгарской православной церкви. В этой связи Стефан подчеркнул важность участия БПЦ в послевоенных экуменических форумах и уведомил правительство о том, что получил приглашение на третью всемирную экуменическую конференцию в Амстердаме, намеченную на лето 1948 г. Он также выразил опасение, что «греческие церкви», а именно Константинопольский, Александрийский, Антиохийский, Иерусалимский патриархаты и церкви Греции и Кипра, используют этот форум для разветывания новой анти-болгарской кампании. Наконец, Экзарх обсуждал намерение Экуменического совета церквей послать специальную делегацию в Софию в ноябре 1947 г. для переговоров об участии БПЦ в Амстердамском форуме. В связи с этим он просил МИД выдать членам делегации въездные визы³⁷.

Экуменические контакты БПЦ не приветствовались Дирекцией вероисповеданий, которую в то время возглавлял коммунистический функционер Димитр Илиев. По его мнению, визиты в Болгарию представителей женевского Совета церквей — Кокберна, Хьюлетта Джонсона (декан Кентерберийской архиепископии), Пола Гарбера (епископ методистской церкви в Центральной и Юго-Восточной Европе) и Джина Нуссбаума (генеральный секретарь международной организации защиты религиозной свободы) — были крайне опасны для страны. Он считал, что Экуменический совет де-факто является англо-американской организацией, которая «по так называемой религиозной линии (кроме

37. Делегацию составляли: епископ старокатолической церкви Нидерландов Рагевей, президент Федерации швейцарских церквей и одновременно вице-президент ВСЦ Альфонс Кехлин, генеральный секретарь ВСЦ Висер'т Хоофт и директор исследовательского департамента ВСЦ Нильс Эренстрем. Письмо экзарха Стефана Министру иностранных дел Болгарии, 27 октября 1947 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

политической, хозяйственной и военной линии) сейчас, в послевоенный период, работает на присоединение как можно большего числа стран к империалистическому лагерю во главе с США. Опасность присоединения Болгарской православной церкви к экуменическому совету в Женеве существует в основном благодаря связям некоторых наших церковных руководителей с этим экуменическим советом, связям, о которых хорошо известно Правительству»³⁸. Поэтому своей главной задачей он считал прекращение всяких связей между болгарскими иерархами и экуменическим движением.

Несмотря на усилия Дирекции вероисповеданий по ограничению экуменических контактов БПЦ, Экзарх Стефан принял приглашение англикан на Ламбетскую экуменическую конференцию³⁹. Поскольку этот форум совпал по времени со Всеправославным совещанием в Москве, в котором он уже дал согласие участвовать, Стефан решил послать в Англию митрополита Врачанского Паисия⁴⁰. Одновременно он сделал попытку убедить патриарха Московского в том, что Русская, Болгарская и Сербская церкви должны принять участие в грядущих Ламбетской и Амстердамской конференциях. Он аргументировал это тем, что такое участие не позволит грекам говорить от имени всего православия. Он также указывал на намерение Румынской православной церкви участвовать в обеих конференциях⁴¹. Его план не сработал. В апреле Стефан получил письмо от патриарха Алексия, в котором тот советовал БПЦ дистанцироваться от протестантских церквей⁴² и указывал, что участие 130 христианских церквей не делает Амстердамский форум «всецерковным». Алексий считал, что участие нескольких православных церквей в Амстердамском форуме — это не пример для подражания. В связи с этим он выражал озабоченность экуменическим представлением о церковном

38. ЦДА. Ф. 165. Оп. 3. А.е. 128. Л. 8–18.

39. Протоколы Св. Синода в полном составе № 13, 24 марта 1948 г. и №. 29, 23 апреля 1948 г. // ЦДА. Ф. 791к. Оп. 1. А.е. 79. Первое приглашение пришло от епископа Гибралтара С. Дугласа Хорсли, который был гостем Болгарского Синода в начале 1948 г., второе — от Архиепископа Кентерберийского Джеффри Фишера.

40. Протокол Св. Синода в полном составе № 29, 23 апреля 1948 г. // ЦДА. Ф. 791к. Оп. 1. А.е. 79.

41. Письмо экзарха Стефана Московскому патриарху Алексию, 1 марта 1948 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

42. Письмо патриарха Алексия экзарху Стефану, 18 марта 1948 г. (зарегистрированное в Болгарском Синоде 8 апреля 1948 г.) // ЦДА. Ф. 1318к. Оп. 1. А.е. 2428. Л. 3–8.

единстве. Согласно Алексию, у православных другое понимание единства. Он взывал:

Но ведь мы знаем, что православие признает одно единство — на пути в царствие Божие; стремление человечества к единству в мирской жизни, к углублению в материалистические начала земной жизни, в его экономическую и социальную систему — отвергается православными, которые стремятся к «единому на потребу»⁴³.

Более того, Московский патриарх не разделял точки зрения Стефана, согласно которой инославные христианские деноминации честно призывают к церковному единству и воплощению христианских нравственных норм в жизнь. Патриарх также не согласился с утверждением Стефана, что в последнее десятилетие экуменическое движение уделяет больше внимания священным и литургическим особенностям Православной церкви. Согласно Алексию, решения экуменических конференций с конца 1930-х гг. никак не свидетельствуют о признании авторитета православия. В связи с этим он подчеркнул, что православные церкви не боятся быть «проглоченными» протестантизмом⁴⁴. С точки зрения Алексия, православие не нуждается в уважении или симпатии со стороны инославных. В то же время, он акцентировал важность будущей Московской конференции, на которой все православные церкви получат возможность обсудить экуменическое движение и прийти к единой позиции по вопросу отношения к нему. Он также отметил, что Всеправославное совещание будет обсуждать роль англикан в экуменическом движении и негативное отношение к экуменизму со стороны Католической церкви.

В мае 1948 г. болгарское правительство прямо попросило Св. Синод прервать отношения с Экуменическим советом в Женеве по той причине, что тот «преследует политические цели: борьбы с коммунизмом и большевизмом, а потому участие Болгарской Православной Церкви в этом движении противопоставит ее Болгарскому государству, народу и правительству, так же как и Советскому государству и народу, и будет побуждать Болгарскую Церковь к антигосударственной и антинародной деятель-

43. Письмо экзарха Стефана Московскому патриарху Алексию, 1 марта 1948 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

44. Там же.

ности»⁴⁵. Под таким давлением Синод в Софии принял решение не участвовать в Амстердамской конференции. В то же время в этом решении не содержится явного утверждения того, что БПЦ разрывает свои связи с экуменическим движением. На самом деле Экзарх Стефан продолжал сопротивляться этой анти-экуменической политике даже в ходе московского Всеправославного совещания (8-18 июля 1948 г.). Он поехал в Москву, заранее не подготовив доклада об экуменизме, о чем его просила приглашающая сторона⁴⁶. 10 июля Стефан сделал попытку найти средний путь, выступив с устной речью. Однако после этого митрополит Крутицкий Николай попросил его составить обращение к Всемирному совету церквей, в котором тот должен был заклеить служение Католической церкви и экуменического движения англо-американскому империализму. Согласно рассекреченным архивным документам, Экзарх сделал несколько попыток отклонить эту «просьбу». Один из членов болгарской делегации сообщает, что во время конференции у Стефана было несколько сердечных приступов, так что для возвращения в нормальное состояние ему пришлось делать инъекции⁴⁷. В конце концов, Болгарский Экзарх поддержал московские резолюции, направленные против экуменического движения.

Однако по возвращении в Софию Стефан всячески задерживал их обсуждение и одобрение в Св. Синоде, а также откладывал их публикацию в «Церковном вестнике». Он полагал, что в отсутствие официального признания московских решений БПЦ сможет продолжить свои отношения с экуменическим движением. Эта надежда подпитывалась более ранним письмом патриарха Алексия, в котором тот указывал на различие между всеправославным собором и планировавшимся в Москве совещанием. Согласно этому документу, если решения первого являются обязательными для всех православных церквей, то решениям второго «будет следовать лишь тот, кто с ним согласится, и, при том, если епископат церкви будет согласен со своим предстоятелем». В том же письме Московский патриарх также обещал, что «сове-

45. Протокол Св. Синода в полном составе № 32, 1 июня 1948 г. // ЦДА. Ф. 791к. Оп. 1. А.е. 79.

46. Отчет за участието на българската църковна делегация в Московското всеправославно съвещание до директора на изповеданията Димитър Илиев [вероятно, составлен свящ. Климентом Димитровым, членом БКП и участником той же делегации в июле–сентябре 1948 г.] // ЦДА. Ф. 1318к. Оп. 1. А.е. 2318.

47. Там же.

щение не будет принимать решений за те церкви, кои не будут на нем присутствовать, да и свобода присутствующих не будет ограничена волей большинства»⁴⁸.

Для того чтобы прекратить это сопротивление, болгарское коммунистическое правительство попыталось использовать «Священнический союз», управляющий орган которого был в руках клириков — членов БКП⁴⁹. 12 августа 1948 г. Союз решил принять меры по реализации московских резолюций. Его заявление было мотивировано определенным видением международной политической и религиозной ситуации, которое было выражено следующим образом:

1. ...действительно мир сегодня пребывает в неопределенном и болезненном состоянии, будучи разделенным на два лагеря: с одной стороны — католический и протестантский Запад, а с другой — Православный Восток...
4. ...сегодня колыбель протестантизма Америка, вместо того, чтобы выступить с новым призывом к миру и братской любви между людьми и народами, воспекает атомное оружие и трубит о новой войне, о новом уничтожении человеческой культуры и цивилизации...
6. ...с другой стороны, протестантизм в своем горделивом стремлении взять верх и противопоставить себя Римскому папизму прикладывает огромные усилия для того, чтобы привлечь в этой борьбе на свою сторону св. Православную церковь, действуя в основном через уловку экуменического движения, что запланировано в работе «Всемирного совета церквей»...
7. ...различие между Православием, с одной стороны, и Католицизмом и Протестантизмом, с другой, является коренным и огромным и связано только с тем обстоятельством, что Католицизм и Протестантизм отступили от истинной веры и от истинного Христова учения...
8. ...это различие может быть преодолено лишь тогда, когда отступники вернутся в истинную Христову церковь⁵⁰.

48. Доклад Стефана Цанкова Его Блаженству Экзарху Стефану, 30 марта 1948 г. // АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

49. Огнянов Л. Священническият съюз в България (1944–1955) // Религия и църква в България. София: Издателска къща «Гутенберг». 1999. С. 281–292.

50. ЦДА. Ф. 165. Оп. 3. А.е. 47. Л. 1–3.

Однако Экзарх Стефан не допустил, чтобы это видение стало официальной позицией БПЦ. Поэтому коммунистическое правительство предприняло меры для его замены более послушным иерархом⁵¹. 6 сентября 1948 г. Стефан был смещен с поста Софийского митрополита и Болгарского Экзарха⁵². Согласно указу Совета Министров, его низложение должно было усилить приверженность БПЦ «лагерю мира и демократии», ее ориентацию на Московский патриархат и ее дистанцирование от Экуменического совета в Женеве⁵³. Одновременно Стефан Цанков, другой знаменитый болгарский экуменист, был поставлен под надзор органов государственной безопасности, а позднее уволен из штата патриаршего собора св. Александра Невского и отправлен в отставку с поста профессора богословского факультета⁵⁴. Наконец, в конце 1948 г. Болгарский Синод благословил публикацию московских резолюций в «Церковном вестнике»⁵⁵. Одновременно он принял решение о прекращении контактов БПЦ с экуменическим движением⁵⁶. Это положение дел продолжалось до хрущевской «разрядки», когда — опять под внешним давлением — БПЦ вступила во Всемирный совет церквей.

Библиография / References

Архивные материалы

ЦДА - Централен държавен архив — София.

Ф. 1. — Регентство (1943–1946).

Ф. 165. — Комитет при Министерство на външните работи по въпросите на Българската православна църква и на религиозните култове.

Ф. 264к. — Министерство на вътрешните работи и народното здраве (МВРHZ) (1879–1944).

Ф. 791к — Св. Синод на Българската православна църква.

Ф. 1318к. — Кирил, патриарх Български (Константин Марков Константинов) (1901–1971). АЦИАИ. Ф. 2. Оп. 4.

АЦИАИ — Архив Церковноисторического и архивного института — София.

51. ЦДА. Ф. 1. Оп. 6. А.е. 653. Л. 1–9.

52. Калканджиева Д. Българската православна църква и държавата, 1944–1953. С. 210–240.

53. ЦДА. Ф. 165. Оп. 3. А.е. 57. Л. 1–2.

54. Методиев М. Човек под въпросителна // Християнство и култура. 2013. № 5(82). С. 17–28.

55. ЦДА. Ф. 165. Оп. 3. А.е. 37. Л. 1–2.

56. ЦДА. Ф. 165. Оп. 3. А.е. 216. Л. 8–12.

Литература

- Екзарх Стефан I Български. Документален сборник / ред. Л. Любенова. София: Клуб Отворено общество, 2003.
- Калканджиева Д. Българската православна църква и държавата, 1944–1953. София: Албатрос, 1997.
- Методиев М. Човек под въпросителна // Християнство и култура. 2013 № 5(82). С. 17–28.
- Огнянов Л. Свещеническият съюз в България // Религия и църква в България. София: Издателска къща «Гутенберг». С. 281–292.
- Пенджекова Р. Личността и делото на Екзарх Стефан в Българската историческа памет. София, 2007.
- Цанков С. Българската църква от Освобождението до настояще време // Годишник на Софийския университет — Богословски факултет Т. XVI. 1938/39. София, 1939 С. 1–372, 192–195.
- Цанков С. Международното положение на Българската православна църква след освобождението на България // Годишник на Софийския университет — Богословски факултет. Т. X. 1932/33. София, 1933. С. 1–130.

Archival materials

- Tsentralen d'rzhaven arkhiv — Sofia [Central State Archive - Sofia]
- F. 1. — Regentstvo (1943–1946) [Regency (1943–1946)].
- F. 165. — Komitet pri Ministerstvo na v'nshnite raboti po v'prosite na B'lgarskata pravoslavna ts'rkva i na religioznite kultove [Committee at the Ministry of Foreign Affairs on Bulgarian Orthodox Church and religious cults].
- F. 264k. — Ministerstvo na v'treshnite raboti i narodnoto zdrave (MVRNZ) (1879–1944) [Ministry of Interior and Public Health (MVRNZ) (1879–1944)].
- F. 791k — Sv. Sinod na B'lgarskata pravoslavna ts'rkva [St. Synod of the Bulgarian Orthodox Church].
- F. 1318k. — Kiril, patriarkh B'lgarski (Konstantin Markov Konstantinov) (1901–1971) [Cyril, Bulgarian patriarch (Konstantin Markov Konstantinov) (1901–1971)].

Literature

- Kalkandjieva, D. (2014) *The Russian Orthodox Church, 1917–1948: From decline to resurrection*. London: Routledge.
- Radić, R., Rohtmets, P. (2016) “The Process of Religious and Political Rapprochement between Bulgaria and Yugoslavia in 1920s and 1930s — An International Ecumenical Perspective”, *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 36(1): 42–89.
- Liubenova, L. (ed.) (2003) *Ekzarkh Stefan I B'lgarski. Dokumentalen sbornik [Exarch Stefan I of Bulgaria. Collection of documents]*. Sofia: Klub Otvoreno obshchestvo.
- Kalkandjieva, D. (1997) *B'lgarskata pravoslavna ts'rkva i d'rzhavata, 1944–1953 [Bulgarian Orthodox Church and State, 1944–1953]*. Sofia: Albatros.
- Metodiev, M. (2013) “Chovek pod v'prositelna” [“Person under question”], *Khristiianstvo i kultura* 5(82): 17–28.
- Ognianov, L. (1999) “Sveshchenicheskiyat s'iuз v B'lgariia” [“The priesthood Union in Bulgaria”], in *Religiia i ts'rkva v B'lgariia*, ss. 281–292. Sofia: Izdatelska k"shcha “Gutenberg”.

- Pendzhekova, R. (2007) *Lichnostta i deloto na Ekzarkh Stefan v B'lgarskata istoricheska pamet* [*Personality and doings of Bulgarian Exarch Stefan in Bulgarian historical memory*]. Sofia.
- Tsankov, S. (1939) "B'lgarskata ts'rkva ot Osvobozhdenieto do nastoiashche vreme" ["Bulgarian Church from Liberation to the present time"], in *Godishnik na Sofiiskiiia universitet — Bogoslovski fakultet T. KhVI. 1938/39*, ss. 1–372, 192–195. Sofia.
- Tsankov, S. (1933) *Mezhdunarodnoto polozhenie na B'lgarskata pravoslavna ts'rkva sled osvobozhdenieto na B'lgariia* ["International position of the Bulgarian Orthodox Church after the liberation of Bulgaria"], in *Godishnik na Sofiiskiiia universitet — Bogoslovski fakultet. T. Kh. 1932/33*, ss. 1–130. Sofia.

АННА ВИШИВАНЮК

Вопрос об автокефалии Польской православной церкви в контексте холодной войны

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-81-97>

Anna Vishivanyuk

The Issue of Autocephaly of the Polish Orthodox Church in the Early Years of the Cold War

Anna V. Vishivanyuk — Department of Theology, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). avishivanuk@gmail.com

The question of the status of the Polish Orthodox Church had important political significance in the postwar years. The governments of the USSR and Poland were addressing the issue with great attention. The beginning of the Cold War strongly influenced the decision of granting autocephaly to the Polish Orthodox Church. The article describes how this foreign policy factor affected the communications of the Soviet and Polish officials in the matter of the autocephaly.

Keywords: Cold War, Soviet Union, Polish Republic, Polish Orthodox Church, Council for the Affairs of Russian Orthodox Church, autocephaly, Metropolitan Dionysius (Valedynskyi).

НАЧАЛЬНЫЙ период холодной войны был во многом связан с планами Сталина по советизации стран Восточной Европы, среди которых Польша занимала особое место. Советские спецслужбы в результате карательных акций, проводимых в течение 1944–1945 гг. в отношении антикоммунистических подпольных польских организаций, и фальсификаций результатов польского референдума в 1946 г. и выборов в сейм в 1947 г. обеспечили окончательное закрепление у власти сторонников

Советского Союза — представителей Польской рабочей партии во главе с Б. Берутом и В. Гомулкой¹.

К чередѣ действий, направленных на советизацию Польши, можно также отнести провозглашение Московской патриархией автокефалии Польской православной церкви в 1948 г. Наш интерес к данной теме вызван отсутствием исследований, рассматривающих упомянутое событие в таком ракурсе. Отсутствие исследований данного вопроса в политической историографии, очевидно, объясняется незначительной ролью Польской православной церкви в польском обществе из-за ее малочисленности, особенно в послевоенные годы. В церковной историографии этот момент затрагивается в ряде работ, но в основном с точки зрения церковного права². Однако при изучении документов Совета по делам Русской православной церкви по вопросу статуса Польской православной церкви в послевоенное время оказалось, что материалы по провозглашению автокефалии в Польской православной церкви иллюстрируют спектр таких проблем как: механизм коммуникаций и степень взаимного влияния друг на друга союзного руководства и польского правительства в условиях нарастания напряжения в отношениях СССР и Запада; осуществление контактов между православными структурами в Польской республике (ПР; с 1952 г. — Польская народная республика (ПНР)), Русской православной церковью и государственными органами обоих государств; динамика изменения подходов к решению вопроса о польской автокефалии в зависимости от трансформации геополитической ситуации.

1. Петров Н.В. Роль МГБ СССР в советизации Польши. Проведение референдума и выборов в Сейм в 1946–1947 гг. // Катинские материалы. 2011; Евсеева Е.Н. СССР и Холодная война (1945–1953 гг.) // Новый исторический вестник. 2004. № 10 [http://m.cyberleninka.ru/article/n/sss-r-i-holodnaya-voyna-1945-1953-gg, доступ от 24.11.2016].
2. Mironowicz, An. (2006) *Kosciol prawoslawny w Polsce*. Bialystok; Plonski, R. (2009) "Tomosy z 1924 i 1948 roku nadajace status autokefaliczny Polskiemu autokefalicznemu Kościołowi Prawosławnemu: ich wydźwięk historyczno-kanoniczny", *Studia Warminskie* XLVI: 153–171 [http://studiawarminskie.uwm.edu.pl/home/SearchForm?Search=+roman+plonski+tomosy+z+1924+i+1948&action, accessed on 23.11.2016]; Святиц А. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997; Цыпин В., прот. История Русской Церкви (1917–1997). М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997; Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. В 2 т. Москва, Русские огни, 1994.

Несмотря на то, что в послевоенное время Польская православная церковь по всем параметрам сократилась на 90 % (к примеру, после Второй мировой войны из 1579 приходов осталось только 169, а количество верующих составляло примерно 200 000)³, для советского руководства она представляла интерес, поскольку являлась одной из немногих организаций, объединявших польских граждан, которые были настроены лояльно к Советскому Союзу и действовавшему правительству «народной демократии» в Польше⁴. В течение 1944–1945 гг. было заметно стремление советских органов власти усилить влияние Московской патриархии на польское православие.

Так, попытки епископа Тимофея (Шреттера)⁵, которые он предпринимал с марта по май 1945 г., наладить переговоры с Московской патриархией и советским консульством в Варшаве на счет воссоединения с Русской православной церковью союзные органы власти намеривались использовать для подчинения Польской православной церкви Московскому патриархату, предварительно согласовав этот вопрос с польскими властями⁶. В дальнейшем совещания по этому вопросу велись по линии МИДа СССР.

3. Причиной сокращения числа верующих и приходов Польской православной церкви в военные и послевоенные годы послужили: репрессии со стороны польского национального движения и конфискация имущества польским руководством в пользу Католической церкви, естественная убыль в условиях военного времени. Но более всего на положении православной деноминации отразилась акция принудительного переселения украинского, белорусского и русского населения из Польши в СССР, проведенная в 1944–1946 гг. по договору между ПР и СССР от 09.09.1944 г.: «Соглашение между Правительством Украинской Советской Социалистической Республики и Польским Комитетом Национального освобождения об эвакуации украинского населения с территории Польши и польских граждан с территории УССР» (2006), in Mironowicz, An. *Kosciol prawoslawný w Polsce*, pp. 662–664.
4. Письмо А.М. Александрова Г.Г. Карпову с предложением служебной записки министра юстиции Польши Г. Свентковского о положении православной церкви в стране от 31.03.1947 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 131–142; Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг. М.: РОССПЭН, 2009 [[http:// http://scibook.net/evropyi-ameriki-istoriya/spravka-karpova-prieme-sovete-delam-rpts-35373.html](http://scibook.net/evropyi-ameriki-istoriya/spravka-karpova-prieme-sovete-delam-rpts-35373.html)], доступ от 25.11.2016].
5. Еп. Тимофей (Шреттер) — единственный епископ Польской православной церкви, который остался в Польше после освобождения от немецкой оккупации. Он был назначен польским руководством управляющим делами православной церкви.
6. Материалы о польской автокефальной церкви; Л. 52–53. Справка о состоянии Польской православной «автокефальной» церкви; Л. 57–58. Справка о ходатайстве еп. Тимофея о воссоединении с Московской патриархией от 07.05.1945 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 50–51.

Результативность их была невысокой. В мае 1946 г. представитель советской дипломатии в Варшаве сообщал в Москву свое видение ситуации о возможных вариантах решения вопроса по Польской православной церкви. Он уверенно утверждал, что необходимо арестовать за сотрудничество с немцами митрополита Дионисия (Валединского), вернувшегося в Польшу в конце апреля 1945 г. и пытавшегося вернуть себе управление Варшавской митрополией. Далее составитель справки с меньшей уверенностью допускал, что новым главой Польской православной церкви может быть назначен архиерей из России, которого выберет патриарх, но при этом он должен будет получить польское подданство и быть исключен из состава Русской православной церкви. Завершил дипломат свое коммюнике сообщением: «Польские друзья говорят, что еще не удобное время для обсуждения воссоединения польской церкви с МП»⁷. Одно из писем Г. Карпова свидетельствовало о том, что советское руководство не сразу поняло причину желания временного польского правительства затягивать вопрос о воссоединении Польской православной церкви с Московской патриархией. В Совете планировали всего лишь отложить его до завершения парламентских выборов в Польше⁸.

Дальнейшие контакты советских властей с «польскими друзьями» по проблеме церковного воссоединения показали, что после прошедшего референдума летом 1946 г. польские власти начали проявлять настойчивость в требовании оставить Польскую православную церковь в статусе автокефалии (в котором она находилась с 1924 г. на основании Томоса Константинопольского патриарха⁹, но не имела признания Московского патриархата). При этом, в изложении своих требований они уже не скрывали подлинных мотивов. Так, на приеме в Совете по делам РПЦ глава делегации Общества польско-советской дружбы министр юстиции Г. Свентковский заявил: «... т.к. советское правительство все время подчеркивает [тезис] о независимости и самостоятельности польского государства, а настойчивые требования о снятии автокефалии говорили бы о каких-то притязаниях и подрывали

7. Справка тов. Лебедева из Варшавы о Польской православной церкви с 1944 г. от 27.05.1946 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 88–90.

8. Ответное письмо председателя Совета по делам РПЦ при СМ Г. Карпова заведующему IV Европейским отделом МИД СССР А.П. Павлову о положении православной церкви в Польше и отношении к митрополиту Дионисию от 07.06.1946 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 129. Л. 286.

9. Свитич А. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия. С. 122–123.

бы этот основной принцип, положенный в основу строительства нашей Польской Республики ... если бы количество лиц, исповедующих православное вероисповедание в Польше стало меньше, допустим, до 50 или даже 5 тысяч человек, то и при этом условии мы будем отстаивать автокефальное положение так же, как все другие национальные государства»¹⁰. Беседа с Г. Свентковским сыграла решающую роль в изменении взглядов советского руководства на статус Польской православной церкви: вопрос о воссоединении с Московским патриархатом был снят. В дальнейшем данная проблема рассматривалась исключительно в русле оформления польской автокефалии через московского патриарха. Даже последующие предложения с польской стороны, в которых содержались варианты урегулирования церковных отношений между Варшавской митрополией и Московским патриархатом в формате воссоединения, вызывали недоумения в Совете по делам РПЦ, так как чиновники Совета считали этот вопрос решенным между ними¹¹.

Причину «прогиба» союзных властей перед польскими коллегами из прокоммунистического Временного правительства Польской республики, которые в то время сильно зависели от оказываемой Советским Союзом помощи в поддержании их власти в Польше, можно объяснить в первую очередь напряженной внешнеполитической обстановкой. После проведенных советскими спецслужбами в Польше в 1944–1945 гг. широкомасштабных акций ликвидации сторонников «лондонского» эмигрантского правительства в адрес СССР звучали громкие обвинения в нарушениях ялтинских договоренностей в связи с насаждением И. Сталиным тоталитарных режимов в Восточной Европе. Руководство СССР осознало, что в условиях конфронтации с сильным в экономическом и военном отношении Западом следует действовать осторожно. Главе СССР пришлось менять тактику поведения в Польше и других странах Восточной Европы. К примеру, вместо прямого вмешательства МГБ СССР и открытого проведения акций подавления сопротивления в этом регионе упор де-

10. Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1 : Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг.

11. Письмо Г.Г. Карпова А.М. Александрову (заведующий Четвертым Европейским отделом МИДа СССР) по поводу предложений В. Вольского о реорганизации руководства православной церкви в Польше. 21.05.1947 // ГА РФ Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 161–164.

лался на тонкие методы работы госбезопасности. В Польше усилили собственные польские службы госбезопасности, подчинив их коммунистической партии, а советские органы выполняли только «советнические функции». Более осторожной стала тактика Сталина и в советизации Восточной Европы. Предполагалось в странах «народной демократии» создать широкие коалиции «демократических» партий, в составе которых некоммунистические элементы постепенно будут растворяться. И уже после этого собирались объединить близкие партии на коммунистической платформе¹². Очевидно, аналогичные методы были применены к решению церковного вопроса в Польше советскими органами, курировавшими религиозную сферу. Согласившись с идеей автокефалии польских православных структур, Совет по делам РПЦ и МИД заняли однозначную и твердую позицию в отказе польским властям признать в качестве главы автокефальной Польской православной церкви архиереев из других поместных церквей (в частности, из Сербской и Болгарской православных церквей)¹³.

Что касается интересов руководства Польской республики в отношении статуса Польской православной церкви и ее положения в государстве, то здесь в польском государственном аппарате не существовало единой линии. Такое положение отражало сложность внутриправительственных отношений в Польше и их отличие от советской системы власти. К примеру, нам известны три персоны, которые имели отношение к решениям проблем с Польской православной церковью: министр юстиции Г. Свентковский, заместитель министра общественной администрации В. Вольский и глава департамента по делам культов Министерства внутренних дел некий Демчук. Они имели различные мнения по ряду вопросов. Свентковский настаивал на автокефалии православной церкви в Польше, но допускал желательным иметь главой этой церкви архиерея из Русской православной церкви. Тогда как Вольский выяснял возможность привлечения к управлению польской церковью архиерея из Югославии, который будет иметь «демократические убеждения и духовный авторитет», но признавал возможным проведение воссоединения с Московским патриархатом. По его мнению, было бы важно, чтобы это произошло без

12. *Петров Н.В.* Роль МГБ СССР в советизации Польши. Проведение референдума и выборов в Сейм в 1946–1947 гг.

13. Письмо Г.Г. Карпова А.М. Александрову.

огласки. Их позиции, сообщенные союзным функционерам в разное время, немного походили на игру, так как всякий раз польские политики апеллировали к той точке зрения, что «не стоит поступать так, чтобы поляки могли думать, что Москва силой тянет к себе Польскую православную церковь, ибо польская реакция поднимет вой и увяжет вопрос с мнимой зависимостью польского государства от СССР»¹⁴. Демчук являлся представителем польской легальной оппозиции, возглавляемой Михальчиком, и, в отличие от своих коллег, поддерживал митрополита Дионисия¹⁵ в его стремлениях утвердиться в качестве главы Польской православной церкви¹⁶. Эта ситуация демонстрировала отсутствие абсолютного контроля со стороны коммунистов в Польше и сильную роль оппозиции. Следует отметить, что только благодаря колоссальным фальсификациям на референдуме 1946 г. и выборах в парламент 1947 г. польские левые партии смогли удержать власть в своих руках¹⁷. Поэтому польским коммунистам приходилось даже в проблеме малочисленной православной церкви учитывать настроения большинства. Как мы видим, опасность момента понимали и в Москве.

Справедливости ради следует отметить, что не только сообщениями политической конъюнктуры руководствовались польские руководители. Не менее важным для них было иметь самостоятельность в решении внутренних вопросов в Польше. Исследователь истории Польской православной церкви А. Миронович утверждает, что польские власти были заинтересованы в автокефалии православной церкви в Польше, поскольку это позволяло им самостоятельно устанавливать правила во взаимоотно-

14. Письмо А.М. Александрова (заведующий Четвертым Европейским отделом МИДа СССР) Г.Г. Карпову о предложениях зам. министра общественной администрации Польши В.Вольского по изменению состава православной церкви в Польше. 20.05.1947 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 158–160.

15. После возвращения митрополита Дионисия (Валединского) из эмиграции в Варшаву коммунистические круги Польши и советское руководство искали варианты его устранения с политической и общественной арены послевоенной Польши. Причиной тому служили его антикоммунистические позиции во время управления Польской православной церковью в межвоенный период и сотрудничество с немцами в годы оккупации. Кроме того, неприятной польским и советским властям была его поддержка со стороны западных лидеров.

16. Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1: Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг.

17. Петров Н.В. Роль МГБ СССР в советизации Польши. Проведение референдума и выборов в Сейм в 1946–1947 гг.

ношениях с церковью, находящейся в пределах их страны¹⁸. Это видно и по локальной ситуации, имевшей место в 1944–1945 гг. в Белостокском воеводстве. В конфликте, возникшем между духовенством — сторонниками воссоединения с Русской православной церковью, которых принял в общение с Московским патриархатом архиепископ Минский Василий во время посещения г. Белостока в декабре 1944 г., и епископом Тимофеем (Шреттером), которому люблинское правительство поручило управление этими областями, польские власти уверенно защищали его право на руководство церковной жизнью на Белосточине и считали невозможным вмешательство Московского патриарха в дела церковные на территории Польши¹⁹. Интересно, что такое внимание к православной церкви поляки уделяли только в вопросе юрисдикции. Ко всем остальным обращениям и просьбам православных (вернуть отнятые католиками православные храмы, открыть теологическое отделение в Варшавском университете, допустить в армию православных капелланов и прочее) польские власти оставались глухи: когда представители советского руководства интересовались решением указанных проблем, польская сторона обходилась малосодержательными отписками²⁰.

В течение 1947 г. — первой половине 1948 г. между властями СССР и Польши велись переговоры о том, каким образом осуществить провозглашение Московским патриархатом автокефалии Польской православной церкви.

Первая проблема заключалась в фигуре митрополита Дионисия (Валединского), который настойчиво требовал признания Москвой польской автокефалии формата 1924 г. и возвращения ему права управления польскими епархиями. Рассматривались варианты ареста или перевода на покой. Интересно, что польская сторона занимала более жесткую позицию, чем советская. В Совете по делам РПЦ считали, что арест митрополита Дионисия вызовет широкий негативный резонанс²¹. В начале 1948 г., после неудачных попыток польского правительства склонить митро-

18. Mironowicz, An. *Kosciol prawoslawny w Polsce*, p. 678. Bialystok.

19. Докладная записка уполномоченного по БССР в совет по делам РПЦ о положении ПЦ в Польше. 18.03.1946 // ГА РФ. Ф. Р6991 Оп. 1. Д. 17. Л. 77.

20. Сообщение об отношении вице министра Польши В. Вольского к вопросу о приписании Польской православной церкви. 12.05.1949 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 577. Л. 34.

21. Письмо Г.Г. Карпова А.М. Александрову (заведующий Четвертым Европейским отделом МИДа СССР) по поводу предложений В. Вольского о реорганизации ру-

полита Варшавского к уходу на покой, он был заключен под домашний арест. Несмотря на такое решение польских властей, Совет по делам РПЦ продолжал ходатайствовать перед польскими коллегами, высказывая соображения, что если бы в этих условиях митрополит Дионисий изменил свою позицию, то его можно было бы оставить главой православной церкви в Польше²². Очевидно, что такое расхождение в позициях в отношении митрополита Дионисия (Валединского) можно объяснить, с одной стороны, крайне негативным отношением польских коммунистических властей к связям митрополита с польским эмигрантским правительством, тогда как советское руководство больше волновала огласка в связи с арестом митрополита в условиях нарастающей пропагандистской войны с Западом, с другой стороны. Несогласие между дружественными правительствами по этому вопросу сохранялось и впоследствии²³.

Второй вопрос касался обстоятельств и механизма урегулирования отношений между Московской патриархией и православной церковью в Польше. Представлять Польскую православную церковь должен был Временный совет по управлению православной церковью в Польше во главе с архиепископом Тимофеем (Шреттером), который был создан решением польского правительства после ареста митрополита Дионисия²⁴. О том, каким образом должен разрешиться вопрос с автокефалией Польской православной церкви, были приняты предложения Совета по делам РПЦ, которые отражали пожелания патриарха Алексия²⁵. Они сводились к следующим положениям: Синод не может принять реше-

ководства православной церкви в Польше. 21.05.1947 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 161–164.

22. Письмо зампреда Совета по делам РПЦ при СМ СССР замминистру иностранных дел СССР А.Я. Вышинскому по вопросу о подготовке совещания глав автокефальных православных церквей в Москве и необходимости установки связи православной церкви Польши с Московской патриархией. 29.03.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 4–4 об.

23. Справка старшего инспектора Совета по делам РПЦ Ананьева о беседе митр. Дионисия с первым секретарем посольства СССР в Польше Е.И. Длужинским по вопросу о поездке митрополита в Москву для встречи с патриархом Алексием. 11.12.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 65–65 об.

24. Письмо А.М. Александрова Г.Г. Карпову о составе делегации священников православной церкви Польши. 08.05.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 621. Л. 16–19.

25. Письмо Г.Г. Карпова А.М. Александрову (заведующий четвертым Европейским отделом МИДа СССР) по поводу предложений В. Вольского о реорганизации руководства православной церкви в Польше. 21.05.1947 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 161–164.

ние о снятии прещений против Польской православной церкви при настоящем положении и тем самым признать автокефалию Польской церкви; Синод может сделать это только после того, как примет делегацию от православной церкви в Польше и заслушает ее просьбу; во время приезда делегации будут урегулированы все вопросы, связанные с правовым положением этой церкви. В данном случае советские функционеры поддержали просьбу патриарха Алексия, стремившегося хотя бы в формальных моментах соблюсти видимость канонической чистоты данного деяния, так как в принципиальном вопросе о статусе Польской православной церкви несколькими месяцами ранее он выразил готовность принять линию властей по этому поводу, признав, что решение вопроса имеет политическое значение²⁶.

Последнее решение перед провозглашением автокефалии касалось выбора лучшего повода для этого. Как и в предыдущем случае, данный вопрос, очевидно, был малоинтересен польским властям, поэтому согласования по нему велись в основном между советскими ведомствами. В середине апреля 1948 г. заместитель министра иностранных дел В.А. Зорин изложил версию решения вопроса легализации польской автокефалии, предложенную временным поверенным в делах СССР в Варшаве В.Г. Яковлевым. Суть ее сводилась к следующим положениям: 1) во время поездки делегации Польской православной церкви к патриарху следует дать только обещание предоставления автокефалии; 2) автокефалия должна быть оформлена после того, как польское духовенство, среди которых много ставленников Дионисия, изберет «демократически настроенных и дружественных Советскому союзу митрополита и его помощников»²⁷; 3) автокефалию лучшего всего оформить во время участия новоизбранного главы Польской православной церкви во Всеправославном совещании глав православных церквей, которое будет проходить летом в Москве. По мнению В.Г. Яковлева, решение вопроса о польской автокефалии в таком ключе «явится важным дружественным жестом со стороны русской церкви и большим политическим за-

26. Письмо патриарха Алексия в Совет по делам РПЦ при СМ СССР об отношении к вопросу автокефалии православной церкви в Польше. 21.03.1947//ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 17. Л. 144.

27. Письмо замминистра иностранных дел СССР В.А. Зорина Зам. Председателя Совета по делам РПЦ при СМ СССР Г.Г. Карпову с просьбой о содействии в организации поездки делегации Польской православной церкви в Москву. 14.04.1948//ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 5-7.

воеванием православных в новой демократической Польше»²⁸. В ответном письме Г.Г. Карпова была предложена другая версия сценария оформления автокефалии, которая касалась не только польских проблем, но и должна была служить реализации планов Сталина по решению геополитических задач через распространение своего влияния на вселенское православие. Совет по делам РПЦ при СМ СССР считал, что нужно воспользоваться устранением такой помехи, как митрополит Дионисий, для скорейшего разрешения вопроса о польской автокефалии с той целью, «чтобы обеспечить участие Польской православной церкви в предстоящем совещании глав автокефальных православных церквей в июле 1948 г. в качестве равноправного участника совещания и тем усилить позиции Московской патриархии» при голосовании²⁹. Как известно, именно этот вариант и был осуществлен. Во время первого визита делегации Польской православной церкви в Москву, который состоялся менее чем за три недели до Всеправославного совещания 1948 г., было объявлено об ее автокефалии. 22 июня Синод Русской православной церкви, приняв от делегатов Польской православной церкви отказ от автокефалии, полученной в 1924 г. от Константинопольского патриарха, как незаконной и неканонической, а также оглашение разрыва молитвенного общения со своим предстоятелем митрополитом Дионисием из-за его заблуждений, восстановил с последней литургическое общение. И тем же актом даровал ей от «Матери-церкви» благословение на полноценную автокефалию, которая теперь представлялась как каноническая³⁰. На Всеправославном совещании в Москве 8 июля автокефальную Польскую православную церковь представляла делегация во главе с архиепископом Тимофеем (Шретгером), которая, как и планировалось, несколько усилила позиции Московской патриархии. Однако это не имело принципиального значения, т.к. существенные вопросы, интересовавшие советское правительство, не решались из-за отсутствия на нем представителей основных поместных церквей.

28. Там же.

29. Письмо зампреда Совета по делам РПЦ при СМ СССР Г.Г. Карпова Зам. Министру иностранных дел СССР В.А. Зорину с просьбой о содействии в организации поездки делегации Польской православной церкви в Москву. 16.04.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 8–8 об.

30. Акт от 22 июня 1948 г. о воссоединении Польской Православной Церкви с Русской Православной Церковью и о даровании ей автокефалии // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 34–35.

В течение второй половины 1948 г. контакты между властями Польши и СССР осуществлялись относительно кандидата на главу Польской православной церкви. Как и раньше польское руководство считало имеющихся в Польше православных архиереев — митрополита Дионисия (Валединского), архиепископа Тимофея (Шреттера) и епископа Михаила (Кедрова)³¹ — неподходящими для должности главы Польской православной церкви из-за их довоенных связей с польской политической элитой правого толка. Поэтому выдвигалось предложение пригласить в качестве митрополита кандидата из Болгарской православной церкви. Оно было изложено представителем МИДа СССР на рассмотрение в Совет по делам РПЦ при СМ СССР. В Совете отклонили это предложение, объяснив тем, что большая часть болгарских архиереев — сторонники экуменизма, а также многие скомпрометированы связями с «реакцией»³². Впоследствии вопрос о кандидате в митрополиты Польской православной церкви отошел на второй план и был разрешен только в середине 1951 г. с избранием на эту должность архиепископа Львовского Макария (Оксиюка). Его фигуру как кандидата на эту должность начали рассматривать еще в 1950 г.³³ Очевидно, для властей Польши к тому

31. Епископ Михаил (Кедров) — клирик Польской православной церкви. Был рукоположен в епископа 25 июня 1948 г. во время визита делегации православных из Польши, когда была объявлена Московской патриархией автокефалия Польской православной церкви. Ранее рассматривался как возможный кандидат на должность митрополита Варшавского. Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы // Журнал Московской патриархии (ЖМП). Июль 1948. № 7. С. 16–17; Справка о срочных изменениях в составе польской делегации. 25.05.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 25.

32. Письмо тов. Александрова из 4-го европейского отделения МИДа Председателю Совета по делам РПЦ при СМ СССР Г.Г. Карпову о мнении вице министра Польши В. Вольского относительно кандидата в митрополиты. 03.07.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 39; Письмо Г.Г. Карпова тов. Александрову в МИД в 4-е европейское отделение от 02.09.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 54. Кстати, тема экуменизма также отдельно всплывала в диалоге между польскими и советскими органами. По линии МИДа в Совет по делам РПЦ сообщалось, что польское правительство не сможет в ближайшее время заниматься ликвидацией экуменического совета в Польше из-за подготавливаемого наступления на католическую церковь, чтобы тем самым не создавать впечатления, что оно начало поход против религии вообще. Очевидно, это была реакция на антиэкуменические инициативы Совета по делам РПЦ, которую советское правительство сочло несвоевременной. Информация о готовящемся наступлении польского правительства на католическую церковь. Сообщение из МИД СССР Председателю Совета Г.Г. Карпову. 18.11.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 62.

33. Стенографическая записка о пребывании в Варшаве на втором Всемирном конгрессе сторонников мира. Сост. митр. Николай (Ярушевич). 27.11.1950 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 732. Л. 63–74.

времени фигура главы Польской православной церкви потеряла особую значимость, поэтому не было возражений насчет архиерея из Московского патриархата. Интересно, что интенсивность переписки между ведомствами польских и советских органов о Польской православной церкви заметно снизилась к началу 1950 годов, а позже почти прекратилась.

Но прежде чем польское руководство потеряло интерес к Польской православной церкви, его внимание совместно с советскими службами, отвечающими за религиозную политику, было сосредоточено снова на особе митрополита Дионисия (Валединского) и признании польской православной автокефалии другими поместными православными церквями. Эти вопросы имели значительную политическую подоплеку и, впрочем, также повлияли на затянувшееся избрание главы Польской православной церкви. Арест митрополита Дионисия вызвал реакцию Запада. Летом 1948 г. в Совет поступила информация о публикациях в бюллетене Бюро информации Всемирного совета церквей и в американской прессе о положении митрополита Дионисия. Кроме того, в октябре 1948 г. архиепископа Тимофея (Шреттера) посетил 2-й секретарь американского консульства для обсуждения различных вопросов Польской православной церкви, в том числе положение митрополита Дионисия³⁴. Такое внимание политических противников к данному инциденту тревожило советские власти, поэтому было принято решение воспользоваться покаянным письмом владыки Дионисия патриарху Алексию, направленное еще в июне месяце. Освободив его из-под ареста и сняв церковные прещения, советское руководство надеялось, что это успокоит общественное мнение за границей. При этом, планировали опубликовать покаянное письмо митрополита, чтобы осветить ситуацию в нужном ключе³⁵. Польские власти поддерживали эту идею, хотя позднее снова критиковали патриарха Алексия и Совет по делам РПЦ за мягкую позицию в отношении митрополита Дионисия, который после освобождения (16.11.1948 г.) и решения Московской патриархии о принятии его в литургическое общение (09.11.1948 г.) вновь начал предпринимать попытки вернуть себе управление Польской православной церковью. И в очередной раз

34. Справка о бюллетене Бюро информации Экуменического совета // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 41; Справка о посещении архиеп. Тимофея 2-м секретарем американского посольства в Варшаве. 24.10.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 55.

35. Справка о письме митрополита Дионисия (Валединского) патриарху Московскому Алексию. 08.10.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 51.

обеим сторонам пришлось обсуждать варианты решения вопроса с непокорным митрополитом Дионисием. В конечном итоге был принят вариант «польских друзей», которые предложили постановлением Временного церковного совета Польской православной церкви поселить митрополита за пределами Варшавы, устранив его тем самым от активной деятельности³⁶.

В ходе обсуждений проблемы вокруг митрополита Дионисия в конце 1948 г. Карпов обратил внимание коллег из МИДа, что серьезным упущением является то, что до сих пор не была официально опубликована информация о даровании Русской православной церковью автокефалии Польской церкви³⁷. По церковной линии официальное оповещение глав восточных православных церквей осуществил патриарх Алексий только на первую годовщину автокефалии³⁸. После этого между Константинопольским патриархом и другими главами поместных церквей с Москвой началась активная переписка по затронутой теме. Константинопольский патриарх и сторонники с возмущением писали Московскому патриарху, что автокефалия Польской православной церкви была законно установлена еще в 1924 г. и с тех пор канонически избранным главой является митрополит Дионисий³⁹. Не прекратилась дискуссия между главами церквей по польской ситуации и после хиротонии в митрополиты Польской православной церкви Макария (Оксиюка)⁴⁰. Совет по делам РПЦ активно отслеживал дискуссию между главами церквей, которая продолжалась еще в первой половине 1950-х гг., а польскую сторону, очевидно, мало уже к тому времени волновал этот вопрос. Внимание же советских ор-

36. Письмо из МИДа в Совет по делам РПЦ об освобождении митр. Дионисия из-под ареста от 16.11.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 60, 65–65 об; *Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф.* Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1 : Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг.

37. Рекомендации Совета по делам РПЦ в МИД СССР. 01.12.1948 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 421. Л. 64.

38. Письмо патриарха Алексия Константинопольскому патриарху Афиногору о предоставлении РПЦ автокефалии Польской православной церкви. 22.06.1949 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 577. Л. 35–36.

39. Письмо патриарха Константинопольского Афиногора патриарху Московскому Алексию о Польской православной церкви. 23.02.1950 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 732. Л. 13–14.

40. Письмо патриарха Афинагора патриарху Алексию относительно избрания нового главы Польской православной церкви. 26.09.1951 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 856. Л. 15–17; Письмо в Синод Польской православной церкви из канцелярии Вселенского патриарха. 01.19.1952 // ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 1. Д. 989. Л.18.

ганов к последнему сюжету объяснялось тем, что такая позиция восточных патриархов не только противоречила планам религиозной политики Сталина, но и вызывала подозрение, что она была (т.е. позиция восточных православных церквей относительно религиозных инициатив СССР) продиктована Западом. Очевидно, в связи с этим на страницах Журнала Московской патриархии в 1949 г. и 1950 г. были опубликованы статьи А. Ведерникова и С.В. Троицкого, намекавшие на якобы «невыученный урок» константинопольским патриархом из истории с автокефалией Польской православной церкви⁴¹. Однако данный сюжет отражал уже противостояние не союзников (СССР и Польской республики), но политических противников в набиравшей обороты Холодной войне.

Вышеизложенный материал иллюстрирует особенности коммуникации польского и советского режимов в условиях начала Холодной войны. Безусловно, вопрос автокефалии Польской православной церкви являлся не самый важный моментом их взаимодействия. Однако он в определенной мере отражал их общий тон. Во-первых, коммуникация была тесной и довольно открытой. Советское руководство относилось с большим вниманием к позиции польских коллег и демонстрировало несвойственную ему гибкость, в то время как польские власти могли настаивать на своей точке зрения. Это отразилось, в первую очередь, на выборе между воссоединением Польской православной церкви и ее автокефалией и при решении участи митрополита Дионисия. Во-вторых, советская и польская стороны при формировании своего отношения к той или иной проблеме исходили из разных обстоятельств. Для советских чиновников решающим являлся внешнеполитический фактор, который требовал более осторожного поведения в странах Восточной Европы, что было заметно не только при отказе от желания подчинить православие в Польше контролируемой Московской патриархии и в мягком отношении к митрополиту Дионисию. Также исходя из внешнеполитического интереса СССР соответствующие советские органы ускорили оформление польской церковной автокефалии в первой половине 1948 г. для усиления позиций Русской православной церкви на Всеправославном совещании, проходившем в Москве в июле того же года. На деликатность линии советского правительства в Польше влияло опасе-

41. Троицкий С.В. По поводу неудачной защиты ложной теории // ЖМП. 1949. № 12. С. 49; Троицкий С.В. Будем вместе бороться с опасностью // ЖМП. 1950. № 2. С. 37; Ведерников А. Внутреннее дело Польской православной церкви // ЖМП. 1950. № 8. С. 40–51.

ние, что при сильном давлении на польских коммунистов их можно подтолкнуть к переходу в оппозиционный блок. Польские же власти руководствовались в своих решениях внутренними интересами Польши. И главное: приверженность коммунистической идеологии нисколько не мешала польским политикам отстаивать свою внутригосударственную самостоятельность от СССР.

Государственно-церковный диалог в Польше осуществлялся по двум линиям: 1) между епископатом Польской православной церкви и представителями польских властей; 2) между епископатом Польской православной церкви и работниками советского посольства в Варшаве и Советом по делам РПЦ через патриарха Московского. Настоящего прямого диалога между Польской православной церковью и Московским патриархатом в тот период не существовало, так как патриарх Алексей и Синод в решении польских вопросов были полностью зависимы от директив Совета по делам РПЦ.

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ).

Ф. 6991 — Совет по делам религий при Совете министров СССР.

Литература

Ведерников А. Внутреннее дело Польской православной церкви // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 8. С. 40–51.

Волокитина Т.В., Мурашко Г.П., Носкова А.Ф. Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1953 гг. Документы российских архивов: в 2 т. Т.1 : Власть и церковь в Восточной Европе. 1944–1948 гг. М.: РОССПЭН, 2009 [<http://scibook.net/ameriki-evropyi-istoriya/vlast-tserkov-vostochnoy-evrope-19441953.html>], доступ от 25.11.2016].

Евсеева Е.Н. СССР и Холодная война (1945–1953 гг.) // Новый исторический вестник. 2004. № 10 [<http://m.cyberleninka.ru/article/n/sss-r-i-holodnaya-voyna-1945-1953-gg>], доступ от 24.11.2016].

Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы // Журнал Московской Патриархии (ЖМП). 1948, №7 июль. С. 16–17.

Петров Н.В. Роль МГБ СССР в советизации Польши. Проведение референдума и выборов в Сейм в 1946–1947 гг. // Катынские материалы. 2011 [, доступ от 12.11.2016].

Представители Польской Православной Церкви о своем посещении Москвы // Журнал Московской патриархии (ЖМП). Июль 1948. № 7. С. 16–17.

Свитич А. Православная Церковь в Польше и ее автокефалия // Православная Церковь на Украине и в Польше в XX столетии (1917–1950). М.: Крутицкое Патриаршее Подворье, 1997

- Скурат К.Е. История Поместных Православных Церквей: Учебное пособие. В 2 т. Москва, Русские огни. 1994.
- Троцкий С.В. Будем вместе бороться с опасностью // Журнал Московской Патриархии. 1950. № 2.
- Троцкий С.В. По поводу неудачной защиты ложной теории // Журнал Московской Патриархии. 1949. № 12.
- Цыпин В., прот. Книга девятая. История Русской Церкви (1917–1997), История Русской Церкви в 9 томах. М.: Издательство Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1997.

Archival materials

- The State Archive of the Russian Federation (GA RF).
Fund R6991. Council for religious Affairs under the Council of Ministers of the USSR.

Literature

- Evsheeva, E.N. (2004) “SSSR i Kholodnaia voina (1945–1953 gg.)” [USSR and Cold War (1945–1953)], *Novyi istoricheskii vestnik* 10 [http://m.cyberleninka.ru/article/n/sssr-i-holodnaya-voyna-1945-1953-gg, dostup ot 24.11.2016].
- Mironowicz, An. (2006) *Kosciol prawoslawny w Polsce*. Bialystok.
- Petrov, N.V. (2011) “Rol’ MGB SSSR v sovetizatsii Pol’shi. Provedenie referendum i vyborov v Sejm v 1946–1947 gg” [The role of MGB of USSR in the Sovietization of Poland. The referendum and Sejm elections in 1946–1947], *Katynskie materialy* [http://katynfiles.com/content/petrov-sovietization-of-poland.html#_ftnref8, accessed on 12.11.2016].
- “Predstaviteli Pol’skoi Pravoslavnoi Tserkvi o svoem poseshchenii Moskvy” (1948), *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii (ZhMP)* 7: 16–17.
- Skurat, K.E. (1994) *Istoriia Pomestnykh Pravoslavnykh Tserkvei: Uchebnoe posobie*. V 2 t. [History of local Orthodox Churches: a tutorial, two volumes]. Moscow: Russkie ogni.
- Svitich, A. (1997) “Pravoslavnaia Tserkov’ v Pol’she i ee avtokefaliia” [“The Orthodox Church in Poland and its autocephaly”], in *Pravoslavnaia Tserkov’ na Ukraine i v Pol’she v XX stoletii (1917–1950)*. Moscow: Krutitskoe Patriarshee Podvor’e.
- Troitskii, S.V. (1949) “Po povodu neudachnoy zashchity lozhnoy teorii” [“About failing to defend a false theory”], *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* 12.
- Troitskii, S.V. (1950) “Budem vmeste borot’sia s opasnost’iu” [“We’ll together fight with danger”], *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* 2.
- Tsyypin, V., prot. (1997) *Istoriia Russkoi Tserkvi (1917–1997), History of the Russian Church (1917–1997)*. Moscow: Izdatel’sstvo Spaso-Preobrazhenskogo Valaamskogo monastyrja.
- Vedernikov, A. (1950) “Vnutrennee delo Polskoj pravoslavnoj tserkvi” [Inner affairs of Polish Orthodox Church], *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* 8: 40–51.
- Volokitina, T.V., Murashko, G.P., Noskova, A.F. (2009) *Vlast’ i tserkov’ v Vostochnoi Evrope. 1944–1953 gg. Dokumenty rossiiskikh arkhivov: v 2 t. T.1 : Vlast’ i tserkov’ v Vostochnoi Evrope. 1944–1948 gg* [Power and Church in East Europe. 1944–1953. Documents from Russian Archives, 2 vol. Vol.1: Power and Church in East Europe. 1944–1948] [http://scibook.net/ameriki-evropyi-istoriya/vlast-tserkov-vostochnoy-evrope-19441953.html, accessed on 25.11.2016].

БОРИС ФИЛИППОВ

Кардинал Стефан Вышиньский — инициатор и критик «восточной политики» Ватикана (1958–1978)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-98-122>

Boris Filippov

Cardinal Wyszyński — Initiator and Critic of Vatican's "Eastern Policy", 1945–1978

Boris A. Filippov — Faculty of History, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). boris-philipov@yandex.ru

The article deals with Vatican's "Eastern Policy" of the Polish Cardinal Stefan Wyszyński (1901–1981). The main source is the 20-volume publication of the Polish historian P. Raina "Cardinal Stefan Wyszyński. Time of Service" containing extensive fragments from Wyszyński's diaries ("Pro memoria"). We find there the Cardinal's notes on his meetings and discussions with Popes John XXIII, Paul VI, the leaders of the Roman Curia, Vatican diplomats, and leaders of the Polish Episcopate. All these give us a chance to see Vatican's "Eastern Policy" from inside, to understand its motives and its intrinsic logic, as well as the reasons for its criticism by Cardinal Wyszyński. For Pope Paul VI communism was an expanding global political system, and the Holy See's diplomacy was to find compromises with it, while for Cardinal Wyszyński and the Polish bishops, communism was an archaic and obsolete doctrine, and they saw their main duty to resist it.

Keywords: Communism, "Eastern Policy" of the Vatican, John XXIII, Paul VI, A. Casaroli, L. Poggi, S. Wyszyński, P. Raina, the Holy See.

В ИСТОРИИ «восточной политики» Ватикана кардинал Стефан Вышиньский (1901–1981) выступает одновременно и как один из ее инициаторов, и как ее критик, и как один из творцов ее новой модели. Традиционно она исследуется как история взаимоотношений между Святым Престолом и правительствами отдельных социалистических стран в условиях холодной войны. Кардинал Вышиньский первым сформулировал понимание «восточной политики» Ватикана как системы взаимоотношений между тремя сторонами: Святым Престолом, национальным правительством и католическим епископатом каждой конкретной страны. Благодаря настойчивости кардинала эта модель была реализована в Польше. Иоанн Павел II попытается распространить ее на взаимоотношения Святого Престола со всеми социалистическими странами. Проблеме формирования этой модели в сложных условиях противостояния Восток — Запад посвящена эта статья. В отечественной историографии эта тема не затрагивалась. В польской историографии ее разрабатывают Анджей Граевский¹ и Ян Жарын².

Основным источником для написания статьи стала содержащая обширные фрагменты дневников С. Вышиньского («Pro memoria»³) 20-томная публикация польского историка Петера Райны «Кардинал Стефан Вышиньский. Время служения»⁴. В ней представлены записки кардинала, посвященные его встречам и дискуссиям с Иоанном XXIII, Павлом VI, руководителями римской курии (М.-Ж. Вийо, Дж. Бенелли), ватиканскими дипломатами (А. Казароли, Л. Поджи). В многотомнике представлены заметки Вышиньского о регулярных дискуссиях на тему восточной политики Ватикана, хельсинкском процессе, положении Католической церкви в соцстранах, коммунизме и роли СССР в мире на заседаниях Главного совета Епископата Польши. Точка зрения руководства ПНР на польско-ватиканские переговоры представлена в этом издании текстами служебных записок, инструк-

1. Grajewski, A. (2009) "Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli. Dwie osobowości i dwie koncepcje polityki wschodniej Watykanu", *Studia Prymasowskie. UKSW* 3: 51–79.
2. Żaryn, J. (1997) "Stolica Apostolska wobec „zimnej wojny” (w pierwszych latach po II wojnie światowej)", *Dzieje najnowsze* 2: 46–51.
3. В 2016 г. принято решение о научном издании «Pro memoria» (1952–1981) в 35 томах.
4. Raina, P. (1993–2010) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie*. Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.

ций, анализов и отчетов (МИД, ЦК ПОРП, Управления по делам религий).

Святой Престол и послевоенный мир

С окончанием Второй мировой войны Католическая церковь стран Центральной и Юго-Восточной Европы оказалась перед лицом беспощадного врага — коммунистической системы, целью которой было: 1) разорвать связи местных церквей со Святым Престолом и 2) добиться полной маргинализации религиозной и церковной жизни. В перспективе это означало ликвидацию в большинстве этих стран Католической церкви.

Папа Пий XII (1939–1958) исходил из временного характера установленной в этих странах социально-политической системы. В начавшейся холодной войне Святой Престол занял место среди союзников США⁵. Этот выбор имел далеко идущие последствия. Он привел к маргинализации международной роли Святого Престола.

После долгих колебаний папой и частью восточно-европейского епископата был сделан выбор в пользу бескомпромиссного мученичества, символом которого стали кардиналы Йозеф Миндсенти (Венгрия), Йозеф Беран и Штепан Трохта (Чехословакия), Иосиф Слипый (СССР). Папа публично осуждал репрессии против духовенства в странах народной демократии и поддерживал создание структур подпольной церкви в этих странах⁶. 1 июля 1949 г. папой был одобрен декрет, запрещающий любое сотрудничество с коммунистами.

Сохранилось важное свидетельство о царящих в эти годы настроениях среди иерархов Католической церкви. Как пишет (май 1949 г.) специальный представитель президента Г. Трумэна при святом Престоле, Майрон Тэйлор, папский нунций во Франции Анджело Ронкалли сказал ему, «что все католические прелаты, находящиеся по ту сторону железного занавеса, с которыми он встречался в прошлом году, единодушны в убеждении, что их страны могут быть спасены только в результате военного поражения Советского Союза». «Я — человек мира и страшно, что

5. О формировании этого союза см.: Żaryn, J. „Stolica Apostolska wobec „zimnej wojny” (w pierwszych latach po II wojnie światowej)”.

6. Анализ этих посланий Пия XII см.: Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowowschodniej*, t. 2: „... I was prześladować będą”, ss. 403–453. Warszawa.

я должен говорить такие вещи», — сказал будущий папа Иоанн XXIII ⁷.

Аналогично в это время думали и в самом Ватикане⁸.

Испытания советского атомного (1949), а затем термоядерного (1953) оружия разрушили американскую ядерную монополию и иллюзии о возможности военной победы над СССР. Одновременно эти испытания позволили руководителям СССР и США осознать масштаб неконтролируемых отрицательных последствий использования нового оружия. Одним из первых за запрещение атомного оружия выступил Пий XII.

Смерть Сталина и выборы нового президента в США создали предпосылки для поиска путей выхода из того тупика противостояния двух мировых систем, заложниками которого оказались не только Святой Престол, но и весь мир. После смерти Сталина из Москвы в Ватикан стали поступать сигналы о готовности руководителей Кремля возобновить прерванные в конце 20-х гг. контакты. Кремль повсюду искал союзников в борьбе за разоружение⁹.

Колебания Пия XII относительно реакции на эти предложения были прерваны событиями в Венгрии (октябрь 1956 г.). В Рождественском послании на 1956 г. папа однозначно высказался в пользу Западного союза и предостерег против тактики «диалога». «О чем разговаривать, когда общего языка нет», — сказал Пий XII¹⁰.

Венгерский кризис осени 1956 г. и его кровавое подавление советскими войсками при невмешательстве стран Запада окончательно разрушили в Ватикане иллюзию о временном характере установленной в этой части Европы системы. Вслед за осознанием принципиального характера происшедших изменений перед Святым Престолом встал вопрос о нахождении места для Католической церкви в этой новой реальности. Начинаются неофициальные контакты ряда влиятельных кардиналов и епископов с представителями итальянской компартии. На 1956 г. приходятся высказывания личных секретарей Пия XII иезуитов о Роберта

7. Cit. ex: Stehle, H.J. (1993) *Tajna dyplomacja Watykanu. Papieństwo wobec komunizmu (1917–1991)*, s. 337. Warszawa: Real Press.

8. Żaryn, J. “Stolica Apostolska wobec „zimnej wojny” (w pierwszych latach po II wojnie światowej)”, s. 46–47.

9. Об этом см.: Stehle, H.J. *Tajna dyplomacja Watykanu. Papieństwo wobec komunizmu (1917–1991)*, s. 238.

10. Ibid., s. 242.

Лейбера и о. Густава Гундлаха о коммунизме и его перспективах¹¹ и о необходимости для Католической церкви найти место в новом общественном строе¹².

Кроме того, существовала необходимость в восстановлении в большинстве восточноевропейских стран разрушенной за послевоенный период церковной иерархической структуры. За исключением Польши и в меньшей степени Югославии, католические церкви этих стран представляли собой епархии без епископов, приходы без настоятелей и частично без священников. Церковная собственность была конфискована. Издательства закрыты. Монашеские ордена были изгнаны не только из школ, больниц и тюрем, но и из большинства стран. Связь с Римом была нарушена, нунции высланы из страны, а конкордаты признаны утратившими силу.

9 октября 1958 г. папа Пий XII умер. Вопрос о взаимоотношениях Святого Престола со странами Восточной Европы по инициативе кардинала С. Вышиньского (1901–1981) был поднят на собрании кардиналов в канун конклава в октябре 1958 г. Как свидетельствует отчет советской разведки¹³, Вышиньский вручил кардиналам меморандум о положении Католической церкви в этих странах, критически оценив политику Ватикана предшествующего периода¹⁴. Его выступление перед кардиналами очень

11. «Коммунизм для нее (т.е. церкви — прим. Б.Ф.) — тяжелое испытание, какое следует пережить человечеству на земле. Но не более тяжелое, чем протестантизм или иллюминатско-масонско-буржуазные светские общества. ... коммунизм будет распространяться все шире... в любом случае достаточно широко, чтобы Церковь очутилась перед необходимостью найти свое место и слиться с этой новой общественно-идеологической и экономической действительностью». Breza, T. (1964) *Spżżowa brama*, s. 75. Warszawa: Czytelnik.

12. «Церковь будет при всех обстоятельствах искать любой возможности, чтобы обеспечить минимум пастырского попечения на территориях, где сегодня его нет» Cit. ex: Stehle, H.J. *Tajna dyplomacja Watykanu. Papieństwo wobec komunizmu (1917–1991)*, s. 240.

13. В архиве Института национальной памяти (Варшава) А. Граевский обнаружил «рапорт» КГБ «О новых тенденциях в политике Ватикана». Grajewski, A. (2008) «Jak wybierano Jana XXIII», *Gość Niedzielny*. 26.10.2008 [http://gosc.pl/doc/787848. Jak-wyberano-Jana-XXIII, accessed on 17.10.2016].

14. Обосновывая необходимость компромисса с властями ПНР задолго до конклава, Вышиньский писал в своем дневнике, что каждый из епископов имеет право «посвятить себя всему», но никто не имеет право «жертвовать епархией, Церковью и верующими». «Хотя мученичество и арест епископа могут быть полезны для Церкви и для епархии, однако Христос своим ученикам велел находиться при Церкви (...) Там, где исчезают епископы и священники, исчезает Церковь». Wyszyński, S. (2007) *Pro memoria. Zapiski z lat 1948–1949 i 1951–1953*, s. 378.

эмоционально поддержал кардинал Дж. Ронкалли, по словам которого, если не изменится ситуация, то «Церковь может оказаться перед лицом раскола. Коммунисты могут приступить к созданию полностью подчиненных им национальных Церквей»¹⁵. Начавшаяся дискуссия, по сообщению советского агента, способствовала избранию Ронкалли папой (Иоанн XXIII). Она же подготовила почву для ватиканского «поворота на Восток».

В Москве внимательно следили за изменениями в политике Ватикана¹⁶. В выступления Иоанна XXIII в защиту мира и в пользу мирного урегулирования берлинского кризиса (сентябрь 1961 г.) в Москве увидели отход от безусловной поддержки политики США. Было принято решение о начале переговоров с Ватиканом¹⁷. Как написал Ю.Е. Карлов, вскоре «была достигнута глубоко законспирированная договоренность о начале негласных переговоров между представителями СССР и Ватикана о нормализации двусторонних отношений вплоть до придания им дипломатического характера»¹⁸.

Все эти контакты происходили на фоне масштабных религиозных преследований в СССР, поэтому согласие на них со стороны Иоанна XXIII встретило открытое сопротивление в Ватикане¹⁹. Одновременно их результаты показали границу возможного компромисса, на который было готово пойти советское руководство в своих отношениях со Святым Престолом. На переговорах советские представители отказывались обсуждать положение Католической церкви в СССР. По мнению Ю.Е. Карлова:

Решительный отказ советских представителей вести обсуждение религиозных вопросов с Ватиканом не был (...) чисто переговорным приемом. Этот подход имел под собой своеобразное политико-

Warszawa: Wydawnictwo Apostolicum i Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Soli Deo.

15. Grajewski, A. "Jak wybierano Jana XXIII".

16. Сводка всех выступлений папы и советской реакции на них дана в книге: Карлов Ю.Е.

Миссия в Ватикан. М.: Международные отношения, 2004. С. 19–21.

17. Там же. С. 20.

18. Там же. С. 18. В своей книге Карлов подробно останавливается на тематике, участниках, заинтересованных сторонах, характере и результатах этих контактов.

19. Меллони А. 1963 год. Весна мира. Дипломатия Папы Иоанна XXIII // Иоанн XXIII и современный мир: христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество / под. ред. А.А. Красикова, А. Меллони. Москва: Интердиалект, 2002. С. 325.

идеологическое обоснование. В советском партийном руководстве тогда возобладало мнение, что в условиях, как считалось, «всеобщего и глубокого кризиса католицизма» (...) Ватикан окажется вынужденным возмещать падение своего религиозного престижа активизацией выступлений по международным вопросам²⁰.

Этими представлениями руководители соцстран будут руководствоваться в отношениях со Святым Престолом вплоть до избрания Иоанна Павла II (1978) и религиозного подъема в мире.

Отставка Хрущева (1964) надолго похоронила идею о постоянных дипломатических отношениях. Тем не менее, неофициальные контакты между Ватиканом и Москвой сохранялись²¹.

Своими инициативами, прежде всего посылкой двух наблюдателей на II Ватиканский собор (1962–1965), Москва создала возможность для подобных контактов своим союзникам²². На его открытие (1962) прибыли 25 епископов из Польши и несколько епископов из Венгрии и Чехословакии²³. В ответ на сигналы из Будапешта²⁴ Иоанн XIII направил туда в мае 1963 г. Агостино Казароли. Начались переговоры с правительствами Венгрии²⁵, а затем и Чехословакии, где положение Церкви было особенно удручающим. Так началась «восточная политика» Ватикана. Политику переговоров с правительствами соцстран продолжил Павел VI (1963–1978).

Как написал в предисловии к «Мемуарам» кардинала А. Казароли кардинал Акилле Сильвестрини:

Все годы реализации *Ostpolitik* в Церкви шел непрекращающийся горячий спор, связанный с драматическим, все время возвращающимся вопросом. Является ли «тотальное сопротивление лучше (...),

20. Карлов Ю.Е. Миссия в Ватикан. С. 19.

21. В книге Б. Лай (Lai, В. (1983) *Les Secrets du Vatican*. Paris: Hachette) рассказывается о визитах в Ленинград и Москву, которые совершал по поручению Иоанна XXIII и Павла VI кардинал Дж. Сири.

22. С 1962 г. начинаются регулярные консультативные встречи руководителей Советов по делам религии стран социалистического содружества, на которых рассматривались, в том числе, и вопросы единой политики соцстран по отношению к Ватикану. Публикаций на эту тему нет.

23. В последней сессии Собора приняло участие 89 из 150 епископов из стран Восточной Европы (включая двух епископов из СССР). Stehle, H.J. *Tajna dyplomacja Watykanu. Papiestwo wobec komunizmu (1917–1991)*, s. 255.

24. Там был освобожден из заключения архиепископ Калоча Йозеф Грёс.

25. В 1963 г. А. Казароли добивается освобождения четверых венгерских епископов.

чем попытка при помощи переговоров собирания для своих детей дозволенных крох, падающих со стола тиранической власти?». Все эти годы обсуждалось, насколько переговоры могут расширить пространство и дать свободу для религиозной жизни или они окажутся иллюзией, способствующей повышению престижа власти без прочных результатов для Церкви²⁶.

Выбор был сделан в пользу мнения, что церковь «должна заботиться, как мать, о духовных потребностях своих детей»²⁷.

Иллюзий в Ватикане не было. Надежда возлагалась не на смягчение антирелигиозной политики, а на ее неудачу.

Первостепенной задачей для ватиканской дипломатии было освобождение из заключения или ссылки епископов и согласование условий назначения новых епископов. И ради этого дипломаты шли на компромиссы. Как объяснял мотивы такой политики кардинал Кароль Войтыла своему другу и будущему кардиналу Анджео Дескуру, «будущее Церкви обеспечат, главным образом, церковные иерархи. Лучше два хороших епископа и два плохих, чем вообще ни одного»²⁸.

Гарантом незыблемости социально-политической системы в странах Восточной Европы был СССР. Поэтому основополагающей чертой дипломатии Ватикана этого периода было подчеркнутое выражение им уважения к советскому статусу сверхдержавы, понимание того, что за всеми переговорами с правительствами соцстран стоит Москва²⁹. Этим объясняется тот прискорбный факт, что ни Иоанн XXIII, ни Павел VI не протестовали против преследований верующих и духовенства в социалистических странах, даже в тех случаях, когда на их защиту выступала мировая общественность. Во время визита в Катакомбы Домитиллы в Риме (11 сентября 1965 г.) Павел VI объяснил свое молчание

26. Silvestrini, A. (2001) "Wprowadzenie", in: Casaroli A. (2001) *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Apostolska i kraje komunistyczne (1963–1989)*, ss. 9–10. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

27. Ibid., s. 10.

28. Morozzo della Rocca, R. (2015) "Agostino Casaroli and the Popes of the Ostpolitik", in A. Fejérdy (ed.) *The Vatican 'Ostpolitik' 1958–1978. Responsibility and Witness during John XXIII and Paul VI*, p. 48. Roma: Istituto Balassi. Bibliotheca Academiae Hungariae.

29. Об этом см.: Grajewski, A. (2009) "Kardynalowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli. Dwie osobowości i dwie koncepcje polityki wschodniej Watykanu", s. 68.

тем, что не хочет протестом «спровоцировать большее зло»³⁰. Ранее, еще более определенно на эту тему высказался в беседе с послом польского эмигрантского правительства Казимиром Папэ Иоанн XXIII: «Мы не можем дразнить зверя»³¹.

В результате длительных, начавшихся в 1964 г. ватиканско-венгерских переговоров к 1976 г. (!) все епархии получили лояльных властям епископов. Ценой уступок со стороны Святого Престола удалось частично восстановить нормальную церковную жизнь и регулярный контакт с Римом.

На такой же результат в Ватикане рассчитывали от переговоров в Чехословакии, ради чего отказались от практики рукоположения тайных священников и епископов. В качестве жеста доброй воли чехословацкая сторона освободила из заключения несколько епископов без права их возвращения к исполнению своего служения. Со своей стороны, Святой Престол отказался воспользоваться либерализацией, которая началась в ЧССР в период «Пражской весны» 1968 г. Но даже после многолетних переговоров к 1989 г. в ЧССР из 13 епархий 8 не имели правящего епископа.

В большинстве стран за десятилетие переговоров удалось добиться частичного восстановления церковной иерархии. Но не удалось добиться в этих странах восстановления деятельности монашеских орденов, религиозного обучения школьников и открытия необходимого количества семинарий.

У этих многолетних переговоров были две важные особенности. Во-первых, в переговорах между представителями Святого Престола и правительств ВНР, ЧССР и СФРЮ местный епископат не участвовал. Во-вторых, переговоры, которые вели ватиканские дипломаты в Будапеште, Праге или Варшаве, подразумевали, что на них происходит формирование единой для стран блока позиции по отношению к Ватикану. Это обстоятельство налагало на участников переговоров дополнительные обязательства. П. Райна приводит текст «Объяснительной записки по поводу бесед с ватиканской делегацией в Варшаве» с 4 по 6 февраля 1974 г. Это документ был подписан секретарем ЦК ПОРП Станиславом Каней и главой МИДа Стефаном Ольшовским. В нем в качестве целей бесед назывались «приобретение позитивного

30. Gianelli, A., Tornielli, A. (2006) *Papieża a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*, s. 174. Kraków.

31. Grajewski, A. (2012) "Skryci komentatorzy", *Tygodnik Gość Niedzielny*, 18.10.2012.

международного резонанса» для миролюбивой политики ПНР, а также «представления единой сплоченной политики Польши, СССР и всего социалистического содружества»³². Это предполагало дополнительные консультации с Москвой.

Как они выглядели, можно судить по письму (февраль 1973 г.) главы Управления по делам религии ПНР А. Скаржиньского его советскому коллеге В.А. Куроедову, в котором он пишет, что Ватикан «хотел бы довести до соглашения с Польшей, которое стало бы выгодным для Церкви прецедентом по отношению к другим соцстранам. Мы же заинтересованы в переговорах, а не соглашениях». В связи с этим Скаржиньский предлагает... «совместно подумать над дальнейшими шагами в игре с Ватиканом»³³.

Наиболее плодотворными были переговоры в Югославии. Они завершились не только восстановлением в стране иерархической структуры Католической церкви, но и установлением дипломатических отношений между Социалистической Федеративной Республикой Югославией и Святым Престолом (1970). По разным причинам³⁴ установить дипломатические отношения Святому Престолу с другими странами социалистической системы не удалось.

Восточная политика так бы и осталась делом нескольких прелатов, если бы она не оказалась тесно связанной с разрядкой международной напряженности и с ключевой проблемой послевоенной Европы, которой была легитимность послевоенных границ, не подтвержденных международно-правовыми актами. Их отсутствие не позволяло Святому Престолу привести границы епархий в соответствие с новыми государственными границами и назначить постоянную церковную администрацию.

Главным союзником Павла VI при решении этих проблем становится ФРГ³⁵, канцлером которой (с 21 октября 1969 г.) стал ли-

32. Raina, P. (2006) *Kardynał Wyszyński. Tom 13 Czasy Prymasowskie 1974*, s. 42. Warszawa.

33. Cit. ex: Grajewski, A. "Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli. Dwie osobowości i dwie koncepcje polityki wschodniej Watykanu", s. 68.

34. В Польше и ГДР этому противился епископат, в ВНР и ЧССР правительства этих стран. Против установления дипломатических отношений с Апостольской Столицей выступала Москва. Ю.Е. Карлов пишет, что «поляки и немцы из ГДР добивались от советского руководства согласия на установление дипломатических отношений с Ватиканом, начиная еще с 1977 года» (*Карлов Ю.Е. Миссия в Ватикан*. С. 31.)

35. По мнению М. Мруза, Казароли последовательно, «отступая на полшага», следовал за политикой разрядки в отношениях с социалистическими странами веду-

дер СДПГ Вилли Брандт. Он инициирует новую восточную политику ФРГ³⁶, основанную на правовом признании итогов Второй мировой войны. Другим важнейшим «союзником» Святого Престола в эти годы становится Хельсинкский процесс (Совещание по безопасности и сотрудничеству в Европе), принять участие в котором в марте 1969 г. социалистические страны пригласили все европейские страны, включая Ватикан³⁷. Святой Престол приглашение принял. Это было историческое решение. По словам государственного секретаря папы Франциска кардинала Пьетро Паролина,

этот шаг был настолько же инновационным, насколько важным, поскольку еще с Венского конгресса в 1815 г. Святой Престол не участвовал в качестве полноправного члена в Конгрессе государств. (...) Первая реакция Запада, продолжал кардинал Паролин, состояла в расширении круга обсуждаемых вопросов. (...) На этом предварительном этапе Святой Престол сыграл определяющую роль в утверждении принципа религиозной свободы и, следовательно, основных свобод и прав человека в их различных аспектах³⁸.

Хельсинкский процесс вернул Святой Престол в сферу мировой политики. Подписанный в Хельсинки (1 августа 1975 г.) Заклю-

щих западных стран, прежде всего ФРГ. *Mróz, M. Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie Środkowej Wschodniej w latach 1958–2010*, s. 80.

36. Отсюда «Ostpolitik Vatikana». Для преодоления сопротивления со стороны депутатов ХДП/ХДС в бундестаге и расширения социальной базы для будущей политики в конце ноября 1969 г. в Рим на переговоры в Ватикан прибывают члены руководства СДПГ и католики по вероисповеданию Герберт Венер и Георг Лебер. Тогда же произошла встреча с ними арх. Болеслава Каминка. Были установлены контакты между руководством СДПГ и руководством польского епископата.
37. По словам автора монографии «Хельсинкский процесс» А. Загорского, он заключался в следующем: «Это был обмен признания принципа нерушимости границ, которого добивался Советский Союз, на признание Советским Союзом принципов прав человека и “третьей корзины” — контакты между людьми, свободный обмен информацией». *Ведрашко В.* Новая книга профессора Андрея Загорского «Хельсинкский процесс» // Радио Свобода. 08.11.2005 [<http://archive.svoboda.org/ll/soc/1105/11.110805-9.asp>, доступ от 09.09.2016].
38. Госсекретарь Ватикана о 40-летней годовщине подписания Хельсинкского заключительного акта // Katolik.ru. 07.07.2015 [<http://www.katolik.ru/mir/122689-gossektar-vatikana-vystupil-s-dokladom-po-sluchayu-40-letnyaya-godovshchina-podpisaniya-khelsinskogo-zaklyuchitelnogo-akta.html>, доступ от 19.08.2016].

чительный акт содержал согласованные обязательства европейских стран по комплексу основных прав человека. Он предоставил представителям Ватикана важные аргументы на переговорах с представителями соцстран о расширении религиозных свобод.

Участие в Хельсинкском процессе позволило Святому Престолу реализовать самое революционное изменение в своей политике. Католическая церковь отказалась от защиты своих конфессиональных интересов в пользу защиты «прав человеческой личности». Сформулированный Иоанном XXIII («должны заботиться обо всех людях как таковых, а не только о католиках») ³⁹, этот принцип был заложен в документы II Ватиканского собора («О Церкви в современном мире») и в энциклику «Популо-рум прогрессио» Павла VI. В 1974 г. Понтификальной комиссией *Iustitia et Pax* был подготовлен официальный документ Святого Престола «Церковь и права человека»⁴⁰.

Кардинал С. Вышинский и «восточная политика» Ватикана

У большинства польских епископов и священников не было основания доверять новой власти. Им была хорошо известна «трагическая судьба религии и церкви в СССР и беспощадная политика советских властей в отношении католической Церкви на оккупированной в годы 1939–1941 части территории Польской Республики»⁴¹. Своим врагом считала церковь и новая власть. Но в 1944–1947 гг. она не могла позволить себе одновременной конфронтации с церковью, вооруженным подпольем и легальной политической оппозицией в лице Польской крестьянской партии. Только с середины 1947 г. церковь была официально (в партийных и служебных документах) названа главным врагом народной власти⁴².

39. Об этом см.: Roncalli, M. (2007) . *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli — una vita nella storia*, p. 627. Milano: Mondadori. Цит.по: Красиков А.А. Ватикан — государство и церковь // На перекрестке Средиземноморья: «Итальянский сапог» перед вызовами XXI века. Под ред. Т. В. Зоновой. М.: Весь мир, 2011. С.421.

40. Подробнее см.: Филиппов Б.А. Папы и проблемы прав человека // Православие и католичество. Социальные аспекты. М.: ИНИОН РАН, 1998. С. 202–222.

41. Dudek, A., Gryz, R. (2006) *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, ss. 11, 61. Kraków: Znak.

42. Ibid., s. 61.

При этом следует иметь в виду, что новая власть не могла обойтись без сотрудничества с духовенством. Например, без поддержки духовенства коммунисты не могли вполне осуществить адаптацию бывших немецких территорий⁴³, полученных Польшей по решению Ялтинской и Потсдамской конференций⁴⁴.

Организационно Католическая церковь в Польше состояла из 25 епархий и порядка 5 тыс. приходов. Численность духовенства в 1946 г. в сумме достигала 10344 человек. На одного священника приходилось 2063 верующих⁴⁵.

Именно в эти суровые послевоенные годы формируется позиция по отношению к новому социальному строю примаса Польши, архиепископа Варшавского и Гнезненского Стефана Вышиньского (1948–1981) и руководителей епископата. В ее основе — глубокий патриотизм кардинала и епископов. В своей деятельности они будут отделять Родину (Польшу) от строя и власти, а руководителей страны будут оценивать по «степени их независимости от Москвы»⁴⁶. Кардинал Вышиньский всячески избегал признания законности марксистской власти и одновременно старался предотвратить конфликты, которые могли бы привести к советской интервенции. Показательно, что выступая с критикой власти в своих проповедях, он никогда не позволял себе критических замечаний в адрес властей за границами ПНР. «Все, что я хочу критического сказать, я говорю дома». Так Вышиньский отвечал иностранным журналистам. Эта позиция кардинала и епископов позволила им выступать в качестве посредников между бунтующими рабочими и властью в период социальных конфликтов, столь частых в истории ПНР⁴⁷.

Следует сказать, что кардинал Стефан Вышиньский обладал широкими специальными полномочиями (*facultates speciales*),

43. «Приезжающие из-за Буга переселенцы соглашались на жительство в чужом краю только там, где появлялся священник и создавался приход». Cywiński, B. *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-wschodniej*, t. 2: „... I was prześladować będą”, s. 22.

44. Речь идет о территориях, в разное время отторгнутых германскими правителями от Польши: части Померании (со Штеттиним/Щециным), Западной Пруссии (с Данцигом/Гданьском) и двух третях Восточной Пруссии, о Нижней Силезии (с Реслау/Вроцлавом) и Великой Польше (с Познанью).

45. *Ibid.*, s. 40.

46. Об этом см.: Филиппов Б.А. Кесарево. Церковь и государство в коммунистической Польше // Филиппов Б.А. Иоанн Павел II. Польша. Политика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 254–272.

47. Об этом см.: Там же.

которые предоставили ему папы. По словам нынешнего прimate Польши арх. Войчеха Поляка, «два папы, Пий XII и Павел VI много раз давали понять, что прimate Вышиньский является их представителем в Польше, а также в каком-то смысле на Востоке»⁴⁸. Эти полномочия содержали право на самостоятельное ведение переговоров с властями и подбор кандидатов в епископы. И Вышиньский активно пользовался ими.

В Польше не огласили Декрет Священной конгрегации 1949 г., запрещающий сотрудничество с коммунистами. В апреле 1950 г. представители епископата подписали с правительством Польши первое Соглашение, в котором епископат принимал на себя обязательство не допускать участия духовенства в политической деятельности. Вслед за польским епископатом соглашение с властями в августе 1950 г. подписали венгерские епископы. Но если Вышиньскому удалось во время визита в Ватикан в апреле 1951 г. убедить папу в необходимости соглашения с властями⁴⁹, то соглашение, подписанное венгерскими епископами, Пий XII осудил за слишком далеко идущие уступки.

С 1951 г. начинается новое наступление на Католическую церковь. Оно сопровождается арестами и судебными процессами над духовенством. 9 февраля 1953 г. был издан декрет о порядке назначения духовенства на церковные должности, которым все назначения ставились под контроль правительства. На протест епископата власти ответили арестом Вышиньского и заключением его в монастырь. Освобождению кардинала предшествовали события польского «Октября 1956 г.» и возвращение к власти Владислава Гомулки. Тогда кардинал и епископат поддерживали Гомулку. В декабре 1956 г. было подписано новое Соглашение. После долгих колебаний Пий XII не осудил и этого соглашения польского епископата⁵⁰. Так началось формирование «польской модели» взаимоотношения церкви и социалистического государства.

48. Polak, W. (2011) "Kardynał Wyszyński a Stolicą Apostolską – wystąpienie na KUL-u", *Prymas Polski*. 25.05.2011 [http://www.prymaspolski.pl/pl/prymas_polski/oficjalne_wypowiedzi/kardynał_wyszynski_a_stolica_apostolska_-_wystapienie_na_kul-u.html, accessed on 11.03.2017].

49. Cywiński, B. *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowowschodniej*, t. 2: "... I was prześladować będą", ss. 89–90.

50. Об этом свидетельствует визит кардинала Вышиньского в Ватикан в июне 1957 г. См.: Breza, T. *Spisłowa brama*, s. 189.

Контакты представителей польского правительства с Ватиканом начались в апреле 1965 г. в Риме. В качестве начального предмета переговоров рассматривалась возможность приезда в ПНР на торжества, посвященные тысячелетию крещения Польши (1966), папы Павла VI. Визит не состоялся. Тем не менее, переговоры продолжались. Казароли, которому удалось (июнь 1966 г.) подписать первое двустороннее и имеющее международно-правовой статус соглашение с социалистическим правительством Югославии, хотел заключения аналогичного соглашения с властями ПНР. Его варшавский собеседник — руководитель отдела науки и образования ЦК ПОРП А. Верблян предпочитал говорить не о соглашении, а о враждебной позиции кардинала Вышиньского. В отсутствие результата в конце июля 1967 г. Комиссия по делам духовенства ЦК ПОРП приняла решение о прекращении переговоров. Кардинал Вышиньский мог быть доволен. Больше всего он не хотел заключения соглашения ни по венгерскому, ни по югославскому образцу⁵¹.

Спустя несколько лет он запишет в своем дневнике: «Линия Епископата Польши не может совпадать полностью ни с линией правительства ПНР, ни с линии восточной политики Святого Престола. И это “не из-за упрямства Примаса” но “как результат 30-летнего опыта переговоров с коммунистами”». ⁵² Кардинал был убежден в том, что в Ватикане не вполне понимают тоталитарную природу коммунистической власти и чрезмерно доверяют подписанным с ней соглашениям.

В декабре 1970 г. в результате рабочих волнений на Побережье в Польше произошла смена руководства страны. А уже в январе 1971 г. почти одновременно и в Варшаве, и в Ватикане принимается решение о возобновлении переговоров.

В МИДе и в ЦК ПОРП были подготовлены записки и инструкции к переговорам, которые свидетельствовали о желании польских руководителей добиться от Ватикана уступок, аналогичных тем, которых удалось добиться правительству Венгрии. В разработанной специалистами ЦК ПОРП (08.03.1971 г.) Инструкции в разделе «Стратегические принципы» говорилось, что «переговоры должны вести к максимальной политической нейтрализа-

51. Dudek, A., Gryz, R. *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, ss. 251–252.

52. “Kardynał Wyszyński a Stolicą Apostolską — wystąpienie na KUL-u”.

ции Церкви в Польше, и прежде всего к ограничению политической деятельности ее иерархии».⁵³

Цель переговоров состояла в том, чтобы (1) добиться полной лояльности иерархии по отношению к власти и строю и (2) обеспечить в необходимом объеме «влияние на церковные назначения, относящиеся к компетенции Ватикана»⁵⁴.

Согласно планам руководства МИДа «с помощью непосредственных двухсторонних переговоров с Ватиканом мы исключаем из них Вышиньского, отбираем у епископата монополию на контакты с Государственным секретариатом и вообще с Римской Курией и создаем предпосылки, способствующие эволюции позиции польского епископата и ускорению процесса переоценки его политической позиции, навязанной Вышиньским»⁵⁵.

Со своей стороны, Вышиньский направляет в Рим секретаря Епископата еп. Бронислава Домбровского, который передал Казароли советы кардинала относительно переговоров с польскими представителями. По мнению кардинала, переговоры должны начаться только после урегулирования взаимоотношений между церковью и властью в Польше, то есть *признания за Католической церковью публично-правового статуса*⁵⁶. Дипломатические отношения вторичны. Если переговоры все же начнутся, то необходимо присутствие в Риме еп. Домбровского в качестве консультанта. Эти рекомендации были переданы (25 марта) кардиналом К. Войтылой Павлу VI, который согласился с ними⁵⁷.

Переговоры начались в Риме (апрель 1971) и продолжились в Варшаве (ноябрь 1971 г.). И хотя предложения властей содержали неприемлемые для Ватикана условия (смещения «нарушающих законы» епископов, «признания Церковью и епископатом неотвратимости политической и социальной трансформации в Польше после 1945 г.», «решающее влияние государства на цер-

53. Raina, P. (2003) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1971*, s. 60. Warszawa.

54. Ibid., s. 62.

55. Ibid., s. 57.

56. Во время переговоров Луиджи Поджи с главой Управления по делам религии ПНР Казимием Конколем он услышал, что «предоставление Церкви статуса юридического лица... противоречит тенденции развития права социалистического государства и его нельзя согласовать с отделением Церкви от государства».

57. Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1971*, s. 68–69.

ковные назначения»), Павел VI и Казароли предпочли «сохранить диалог...»⁵⁸.

Переговоры продолжились в Варшаве (ноябрь 1971 г.). Вслед за ратификацией Бундестагом договора между ПНР и ФРГ папа назначил (26.06.1972) постоянную церковную администрацию на бывшие немецкий территории, которые отошли к Польше после Второй мировой войны.

Неурегулированными остались лишь границы епархий на бывших польских территориях Литвы, Западной Белоруссии и Украины. На заседании Главного Совета Епископата (14.11.1972) решили эту проблему в Ватикане не поднимать, пока ее не поднимет СССР⁵⁹. Не захотели поднимать эту проблему и в ЦК ПОРП⁶⁰.

Вовлеченность Ватикана в хельсинкский процесс и готовность к далеко идущим компромиссам с правительствами соцстран, а особенно смещение Павлом VI по настоянию правительства ВНР кардинала Й. Миндсенти с поста архиепископа Эстергомского (18 декабря 1973 г.) вызвали беспокойство у кардинала С. Вышиньского. «Только бы нас не предали», записывает он в «Дневнике»⁶¹.

Кардинал отрицательно отнесся к результатам договоренностей Казароли в Будапеште. Свои представления о желаемой восточной политике Вышиньский изложил во время встречи с Казароли в Риме (29.11.1973).

В качестве действенного средства для защиты церкви он предложил во главу угла ставить проблему прав человека; призвал указывать на нарушении этих прав:

Вопрос: молчать или говорить? Атеистические правительства боятся выявления их программ⁶². Но мы не хотим умирать в молчании. Дипломаты часто советуют молчание. Пастыри должны говорить, предостерегать своих чад, напоминать. Об этом не должны забывать дипломаты Святого Престола. Необходимо организовать общественное мнение против нарушения прав людей. (...) Порабо-

58. Casaroli, A. (2001) *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Apostolska i kraje komunistyczne (1963–1989)*, s. 224. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

59. Raina, P. (2004) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1972*, s. 179. Warszawa.

60. Dudek, A. (1999) "Problem normalizacji stosunków między PRL a Stolicą Apostolską w latach 1971–1977", *Mazowieckie Studia Humanistyczne* 2: 64.

61. Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1974*, s. 18.

62. Речь идет о правительственных программах, как о тех, что направлены на ослабления позиции церкви, так и тех, что нарушают права польских крестьян и рабочих.

ценные народы должны знать, что Святой Престол их защищает. ... Молчание лишает надежды тех, кто в Римской Церкви видит единственное и окончательное спасение. Это нам говорят православные, которые живут в Польше, как и те, которые живут в СССР⁶³.

Все это кардинал повторит на встрече с Павлом VI⁶⁴. Как напишет в своих мемуарах А. Казароли, польские «епископы были глубоко убеждены в большей необходимости сопротивления и борьбы, чем в необходимости или просто возможности переговоров с правительством»⁶⁵.

В феврале 1974 г. состоялись первые официальные переговоры арх. А. Казароли с представителями правительства ПНР. Свои сомнения относительно этой модели переговоров, в которых А. Казароли представляет мировую церковь, правительство — атеистов и никто не представляет Польскую церковь, Вышиньский изложил в письме Павлу VI. С ним в Рим отправился в марте 1974 г. Б. Домбровский (1917–1997). 21 марта он был принят Павлом VI, который изложил епископу свой глубоко пессимистический взгляд на будущее Католической церкви в Восточной Европе и на задачи своей «восточной политики»⁶⁶.

По словам папы,

Церковь в Польше сегодня не нуждается в Его вмешательстве, но что будет через 10, 20 лет? Политическое устройство, в котором вы живете, является постоянным. Ничто не свидетельствует об изменениях. Пока живет это, связанное с Церковью поколение, Вы сильны, но что будет, когда оно уйдет? ... Сможет ли Церковь сопротивляться так же, как сегодня? ... Апостольская Столица предпринимает действия с учетом далекой перспективы. «Мы считаем, что основой должно быть только взаимное доверие и подлинное взаимодействие, оказываемое Апостольской Столицей и Епископатом Польши также вовне»⁶⁷.

63. Raina, P. (2004) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1973*, s. 138. Warszawa.

64. Ibid., s. 141–143.

65. Casaroli, A. (2001) *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Apostolska i kraje komunistyczne (1963–1989)*, s. 230–231.

66. До этого Павел VI так откровенно не высказывался перед поляками. По словам Вышиньского, он молча слушал и ничего не говорил. Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1973*, s. 142.

67. Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1974*, s. 30–31.

Как следует из опубликованных Петером Райной фрагментов «Дневника» кардинала Вышиньского,

восточная политика Ватикана» была предметом регулярных обсуждений и критики на заседаниях Главного Совета Конференции епископата. То, что услышал от Павла VI в марте 1974 г. еп. Домбровский, Вышиньский интерпретировал как карт-бланш для своей политики. Апостольская Столица осуществляет свой «поворот на Восток, сказал примас на заседании Главного Совета (16 августа 1974 г.). Она имеет на это право, но Польша не должна дать себя в этот “поворот” втянуть. Мы должны обладать чувством ответственности за Церковь и Народ в Польше. Это требует от нас самостоятельности в решении проблем Церкви в Польше⁶⁸.

Согласно достигнутой на переговорах в июле-ноябре 1974 г. договоренности создавались рабочие группы для постоянных контактов между правительством ПНР и Святым Престолом. Польская группа во главе с К. Шаблевским должна была находиться постоянно в Риме, а группа Святого Престола могла приезжать в Польшу по мере надобности. Ее возглавил архиеп. Луиджи Поджи. Это был компромисс. Польскому правительству не удалось добиться установления постоянного представительства папы в Варшаве, с помощью которого оно планировало оказывать давление на Вышиньского и епископат. С согласия Павла VI всем переговорам предшествовали консультации с Вышиньским или Домбровским. Их же информировали об итогах переговоров. Так сформировался переговорный «треугольник»⁶⁹, или польская модель восточной политики Ватикана

В своих мемуарах А. Казароли пишет о сложившейся парадоксальной ситуации, при которой правительство искало в Ватикане поддержки против польского Епископата⁷⁰. Власть не могла идти на конфликт с церковью, опасаясь реакции верующего народа, и не могла показать свою слабость в глазах братских коммунистических партий. Одновременно она не могла быть «слиш-

68. Ibid., s. 39–40.

69. Выражение главы Управления по делам религий К. Конколя.

70. Власти ПНР и ГДР считали, что им будет легче договориться с Ватиканом, чем с собственным епископатом, поэтому они выступали за установление официальных дипломатических отношений. Против этого выступала Москва. См. Карлов. Ю.Е. Миссия в Ватикан. С. 31.

ком сталинистской» в глазах Запада, с которым Польша Герека старалась сблизиться⁷¹.

Очередной визит еп. Домбровского к папе (6 февраля 1975 г.) внес важное уточнение в понимание природы папской «восточной политики». Это был «русский комплекс», иначе — «страх перед Россией». Как и во время первой аудиенции, папа подчеркнул, что «Россия могущественна, она навязывает всем свои концепции, коммунисты чувствуют себя мощными и сильными, и по-человечески — нет такой силы, что могла бы их победить. Нашей обязанностью является видеть будущее и обезопасить себя», сказал папа⁷².

Такая позиция и «господствующий в Ватикане страх перед победой коммунизма во всем мире» («Упаси вас Боже, трогать СССР»)⁷³ были неприемлемы для кардинала. У руководителей польского епископата не было пиетета перед СССР⁷⁴. Они рассматривали борьбу с коммунизмом как свою историческую миссию⁷⁵. На заседании Главного Совета Епископата Польши в марте 1974 г. Вышиньский заявил:

Откуда в Ватикане берется убеждение в устойчивости системы? Спрашиваю вас, на чем эта устойчивость основывается? На мощи доктрины? Или на позиции в обществе? Или на военной силе? Нет развития доктрины, позиция власти в обществе скорее уменьшается, устойчивость, гарантированная при помощи военной мощи, непрочна. Строй, опирающийся на пушки, является самым слабым. И почему Апостольская Столица хочет укрепить то, что является пылью, что рано или поздно развалится по причине своей внутренней слабости?⁷⁶

71. Casaroli, A. (2001) *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Apostolska i kraje komunistyczne (1963–1989)*, s. 223.

72. Raina, P. (2001) *Arcybiskup Dąbrowski: rozmowy watykańskie*, s. 144–145. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

73. Raina, P. (2006) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1975*, s. 20. Warszawa.

74. В разговоре со своим исповедником кс. Боневичем (08.11.73) Вышиньский говорил о СССР, стоящем «на глиняных ногах». Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1973*, s. 105.

75. По словам кардинала Вышиньского, «судьба коммунизма будет решена... не в России, а в Польше, благодаря ее Католической Церкви. Польша покажет всему миру, как нужно браться за коммунизм, и весь мир будет ей за это благодарен» (Cit. ex: *PZPR. Uchwały KC PZPR od III do IV zjazdu (1968)*, s. 404. Warszawa).

76. Żaryn, S. (2011) “Trzeźwe spojrzenie Kościoła”. *Tygodnik Solidarność*. Warszawa.

Для членов Совета социалистическая система была порождением «анахроничной» и «отсталой» доктрины (заседание Главного Совета Епископата Польши, июнь 1977 г.)⁷⁷. Во время обеда у Павла VI (9 дек.1973 г.) Вышиньский охарактеризовал СССР как «задрапированный марксизмом империализм»⁷⁸.

Из различного представления ватиканских сановников и польских епископов о перспективах коммунизма вытекали различия и в представлении о модели взаимоотношений епископата с властью. Как пишет А. Дудек:

в Ватикане господствовало убеждение в том, что либерализация вероисповедной политики в Польше является результатом широкого процесса ослабления репрессивности коммунистических режимов и их эволюции в национальном направлении. Отсюда их призыв в адрес польской иерархии к умеренности в критике режима⁷⁹.

В свою очередь кардинал С. Вышиньский считал, что недостаточная критика власти со стороны епископов является причиной социальных кризисов в Польше⁸⁰. О позиции епископата в период кризисов кардинал Стефан Вышиньский очень ясно заявил в направленном в марте 1971 г. властям послании, в котором говорилось:

Епископат Польши не хочет превращать Церковь в политическую оппозицию, он не хочет также ни играть роль политического лидера, ни мобилизовать силы общества на свержение существующего строя, в чем его постоянно обвиняют. В вопросах, касающихся судьбы народа и государства, — он всегда руководствуется польскими национальными интересами⁸¹.

77. Raina, P. (2010) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1977*, s. 50. Warszawa.

78. Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1973*, s. 152.

79. Dudek, A. "Problem normalizacji stosunków między PRL a Stolicą Apostolską w latach 1971–1977", s. 65–66.

80. В «Обращении ко всем полякам» (25 декабря 1970 г.) после трагических событий на Побережье, кардинал писал: «... Ибо, может быть, я недостаточно взывал, недостаточно требовал, недостаточно предостерегал и просил». Wyszyński, St. (1981) "Apel do wszystkich Polaków, po Sumie w uroczystość Bożego Narodzenia 25 grud. 1970 r.", *Tygodnik powszechny* 23: 4.

81. Филиппов Б.А. Кесарево. Церковь и государство в коммунистической Польше // Филиппов Б.А. Иоанн Павел II. Польша. Политика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С. 262.

Представления папы и его окружения определяют темы для бесед, которые кардинал ведет в Риме с ватиканскими сановниками: это Россия, суть коммунизма и социализма, характер взаимоотношений между церковью и властью в Польше. Об этом кардинал сделает специальный доклад «О евангелизации во Втором мире» на Синоде епископов в Риме (01.10.1974)⁸². В нем он охарактеризует социалистическую систему как госкапиталистическую. О положении церкви в соцстранах он будет говорить на собрании кардиналов в канун конклава (август 1978) и во время первой аудиенции у папы Иоанна Павла I.

В Ватикане Вышиньский (13 мая 1975 г.) убеждает своих собеседников не верить в искренность коммунистов. Их интересует, говорил кардинал, лишь то, что «служит улучшению их репутации в мире»⁸³. Сближение с Ватиканом носит для них лишь «политический и пропагандистский» характер. В беседе с Л. Поджи Вышиньский убеждал его, что «Россия — это не собственно Европа. Это слепок из татар, монголов, великоруссов и т.д. У Польши собственный опыт, и Ватикан не должен его игнорировать. Переговоры Ватикана с Россией не приносили Церкви пользы, ибо «Евразия» всегда старалась выкрутиться и не исполнить взятых обязательств». Кардинал обратил внимание своего собеседника на то, что советские представители ведут переговоры не с церковью, а с государством Ватикан⁸⁴.

Характер взаимоотношений между епископатом Польши и Римской курией хорошо иллюстрирует такой пример. В 1976 г. в Варшаву без согласования с примасом приехал арх. Л. Поджи. Главный Совет Епископата Польши обратился в Государственный секретариат Святого Престола с протестом против визита без предварительной консультации. Это послание вызвало гнев у руководства Курии. Папа впервые не принял епископа Домбровского, а государственный секретарь кардинал Жан-Мари Вийо обратился к папе с предложением принять отставку Вышиньского, которому исполнилось 75 лет⁸⁵. Папа отставку не принял, а Л. Поджи больше не приезжал без консультации с епископатом.

82. Morawski, D. (1975) «Korespondencja z Rzymu: Prymas Polski o 'drugim świecie'», *Kultura* 3: 60.

83. Raina, P. (2006) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1975*, s. 23. Warszawa.

84. Ibid., s. 25.

85. Grajewski, A. (1975) Nowe tezy w sprawie zmagania Prymasa Wyszyńskiego z komunistami [https://system.ekai.pl/kair/?screen=depeszatekstowo&_scr_depesza_id_depeszy=342220, accessed on 01.10.2016].

Тем не менее, вопреки сопротивлению Вышиньского, руководство Ватикана решило установить в Варшаве постоянное представительство в форме «апостолической делегатуры». Эта тема стала предметом обсуждения во время последней аудиенции Вышиньского у Павла VI (11.11.1977). За истекшие годы позиция папы не изменилась. Тот же страх перед Россией и коммунизмом, та же вера в спасительную силу дипломатии. Для него постоянное представительство — это «возможность поставить стопу на территории Блока — такая возможность может не повториться. (...) Сегодня хорошо, но каприз Брежнева может все разрушить. (...) Поскольку двери открыты, необходимо войти»⁸⁶, говорил папа. Павел VI считал, что тем самым он помогает епископату Польши на случай ухудшения ситуации («распространения коммунизма во всем мире»⁸⁷). Эти же слова в тот же день папа повторил и в разговоре с кардиналом Войтылой⁸⁸.

Павел VI умер 6 августа 1978 г., не успев назначить апостолического делегата.

Те проблемы, которые Святой Престол пытался разрешить при помощи многолетних переговоров с правительствами социалистических стран, польский епископат разрешил без помощи Ватикана. Начиная с кризиса «Октября 1956 г.» польский епископат во все большей степени становится партнером правительства в деле поддержания в стране социальной стабильности.

Для папы Павла VI и его дипломатов коммунизм был новой социальной системой, которая стремилась охватить весь мир, а задачей Святого Престола было найти в ней место для Католической церкви. Отсюда длительные переговоры, компромиссы, стремление закрепиться.

Для кардинала Вышиньского и польских епископов коммунизм был архаичной и изжившей себя доктриной, противостоять которой они считали своим долгом.

Концепция «восточной политики» Ватикана принципиально изменилась после избрания (16 октября 1978 г.) на папский престол польского кардинала Кароля Войтылы (Иоанн Павел II). Усилия кардинала Стефана Вышиньского не пропали даром. Целью «новой восточной политики» стало укрепление авторитета и пози-

86. Raina, P. *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie 1977*, s. 187.

87. Ibid., s. 188.

88. «Поставить ногу, пока дверь не захлопнулась».

ции местных епископатов в обществе, превращение их в партнеров на переговорах Святого Престола с правительствами социалистических стран. Но для этого Иоанну Павлу II необходимо было значительно повысить авторитет Святого Престола в мировой политике. И на это будут направлены его основные усилия.

Библиография / References

- Карлов Ю.Е. Миссия в Ватикан. М.: Международные отношения, 2004.
- Красиков А.А. Ватикан — государство и церковь // На перекрестке Средиземноморья: «Итальянский сапог» перед вызовами XXI века / под ред. Т.В. Зоновой. М.: Весь мир, 2011. С.405–442.
- Меллони А. 1963 год. Весна мира. Дипломатия Папы Иоанна XXIII // Иоанн XXIII и современный мир: христианское свидетельство, сосуществование и сотрудничество / под. ред. А.А. Красикова, А. Меллони. Москва: Интердиалект, 2002.
- Филиппов Б.А. Папы и проблемы прав человека // Православие и католичество. Социальные аспекты. М.: ИНИОН РАН, 1998. С. 202–222.
- Филиппов Б.А. Кесарево. Церковь и государство в коммунистической Польше // Филиппов Б.А. Иоанн Павел II. Польша. Политика. М.: Изд-во ПСТГУ, 2013. С.254–272.
- Breza, T. (1964) *Spisowa brama*. Warszawa: Czytelnik.
- Casaroli, A. (2001) *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Apostolska i kraje komunistyczne (1963–1989)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowowschodniej*, t. 2: “... I was prześladować będą”. Warszawa.
- Dudek, A. (1999) “Problem normalizacji stosunków między PRL a Stolicą Apostolską w latach 1971–1977”, *Mazowieckie Studia Humanistyczne* 2.
- Dudek, A., Gryz, R. (2006) *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*. Kraków: Znak.
- Filippov, B.A. (1998) “Papy i problemy prav cheloveka” [“Popes and the issues of Human Rights”], in *Pravoslavlje I katolichestvo. Sotsialnye aspekty*, ss. 202–222. М.: INION AN SSSR.
- Filippov, B.A. (2013) “Kesarevo. Tserkov’ i gosudarstvo v kommunisticheskoi Pol’she” [“Caesar. Church and state in Communist Poland”], in A.B. Philippov *Ioann Pavel II. Pol’sha. Politika*, s. 254–272. М.: Izd-vo PSTGU.
- Gianelli, A., Tornielli, A. (2006) *Papieża a wojna. Od pierwszego światowego konfliktu do ataku na Irak*. Kraków.
- Grajewski, A. (2009) “Kardynałowie Stefan Wyszyński i Agostino Casaroli. Dwie osobowości i dwie koncepcje polityki wschodniej Watykanu”, *Studia Prymasowskie. UKSW* 3: 51–79.
- Karlov, Yu.E. (2004) *Missiia v Vatikan [Mission to Vatican]*. М.: Mezhdunarodnye otnosheniia.
- Krasikov, A.A. (2011) “Vatikan: gosudarstvo i tserkov’” [“Vatican: Church and State”], in T.V. Zonova (ed.) *Na perekrestke Sredizemnomor’ia: “Italjanskii sapog” pered vyzovami XXI veka*. М.: Ves’ mir.

- Lai, B. (1983) *Les Secrets du Vatican*. Paris: Hachette.
- Melloni, A. (2002) "1963 god. Vesna mira. Diplomatiia Papy Ioanna XXIII" ["1963. Spring of the world. Diplomacy of Pope John XXIII"], in *Ioann XXIII i sovremennyi mir: khristianskoe svidetel'stvo, sosushchestvovanie i sotrudnichestvo*. M.: Interdiagnost.
- Morawski, D. (1975) "Korespondencia z Rzymu: Prymas Polski o 'drugim świecie'", *Kultura* 3: 60.
- Morozzo della Rocca, R. (2015) "Agostino Casaroli and the Popes of the Ostpolitik", in A. Fejérdy (ed.) *The Vatican 'Ostpolitik' 1958–1978. Responsibility and Witness during John XXIII and Paul VI*. Roma: Istituto Balassi. Bibliotheca Academiae Hungariae.
- Mróz, M. (2011) *Watykańska polityka wschodnia wczoraj i dziś. Stolica Apostolska i dyplomacja watykańska wobec komunizmu i transformacji ustrojowej w Europie Środkowej i Wschodniej w latach 1958–2010*. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszalek.
- Raina, P. (1993–2010) *Kardynał Wyszyński. Czasy Prymasowskie*. Warszawa: Wydawnictwo von Borowiecky.
- Roncalli, M. (2007) *Giovanni XXIII. Angelo Giuseppe Roncalli — una vita nella storia*. Milano: Mondadori.
- Silvestrini, A. (2001) "Wprowadzenie", in A. Casaroli *Pamiętniki. Męczeństwo cierpliwości. Stolica Apostolska i kraje komunistyczne (1963–1989)*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Stehle, H.J. (1993) *Tajna dyplomacja Watykanu. Papieżstwo wobec komunizmu (1917–1991)*. Warszawa: Real Press.
- Wyszyński, S. (1981) "Apel do wszystkich Polaków, po Sumie w uroczystość Bożego Narodzenia 25 grud. 1970 r.", *Tygodnik powszechny* 23:4.
- Wyszyński, S. (2007) *Pro memoria. Zapiski z lat 1948–1949 i 1951–1953*. Warszawa: Wydawnictwo Apostolicum i Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego Soli Deo.
- Zaryn, J. (1997) "Stolica Apostolska wobec „zimnej wojny” (w pierwszych latach po II wojnie światowej)", *Dzieje najnowsze* 2: 46–51.

ЙОХАННЕС ДИК

Меннониты Северной Америки и СССР в середине 1950-х годов: маленькие люди и большая политика

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-123-146>

Johannes Dyck

Mennonites in North America and the USSR in the Mid-1950s: Small People and Big Politics

Johannes Dyck — Institute of Theology and History, Bibelseminar
(Bonn, Germany). jdyck@bsb-online.de

The article deals with the Soviet national and religious politics in 1955-1957 between the two phases of religious persecutions of non-Orthodox Christian confessions. In conjunction with the big state politics, there existed actors of an intermediate level — confessional associations and organizations. The Soviet State promoted “struggle for peace” through confessional associations, and this policy implied international contacts. Mennonites, being marginal groups in both the USSR and in North America, benefited from fluctuations of the Soviet political course toward religion. Using the connections to the Evangelical Baptists, the North American Mennonites managed to establish first contacts with their brethren who at that moment were released from their deportation status and gained freedom of settlement. The North American Mennonites did not achieve their primary goal of complete recognition of the Soviet Mennonites but they managed to raise their political status and succeeded in positioning them as a confession that should be regarded alongside other legal confessions.

Keywords: Council for the Affairs of Religious Cults, Mennonites, Mennonite Central Committee, Soviet religious politics.

В ПЕРВОМ выпуске канадской еженедельной газеты на немецком языке *Mennonitische Rundschau* («Меннонитское обозрение») в 1956 году было перепечатано письмо Вилли

Нейфельда, отправленное из казахстанского Аягуза. Вилли сообщает своим канадским родственникам дяде Бернгарду и братьям Иоганну, Якову и Гергарду, что вместе с сестрой Анной, братом Дитрихом и матерью Анной, сестрой Бернгарда, он 1 декабря 1954 г. прибыл в Казахстан из Кировской области. В мае 1955 года он женился на Марии, дочери Иоганна Левена из родного села, которая до того проживала в Молотовской области. Молодожены поселились в государственной квартире, состоявшей из двух комнат, кладовой, кухни и прихожей; кроме того, в их владения входила надворная хозяйственная постройка. В первое время после свадьбы дела шли неважно, но теперь все должно было устроиться. Дитрих подарил им на свадьбу телку, которая в феврале должна была принести приплод. По мнению Вилли, канадским получателям письма должно было быть известно, что, имея корову, двоим можно очень хорошо прожить. В письме перечислены другие многочисленные родственники в СССР и их места работы вместе с количеством и качеством домашнего скота. Автор писал: «Теперь мы живем хорошо, а скоро будем жить еще лучше». Письмо, написанное по-русски, перевел на немецкий и отправил в газету брат автора Яков Нейфельд, житель Виннипега¹.

Разорванная войной семья Нейфельд — меннониты российского происхождения² — стала частью запутанного клубка противоречий, который стал распутываться через два года после смерти Сталина. Оказалось, что нити клубка не замыкались на внутреннем пространстве Советского Союза, но вели за рубеж, неожиданно становясь частью большой политики. Некоторые нити вели к религиозным организациям по обе стороны океана, каждая из которых вела собственную политику на уровнях ниже. Свои собственные роли вдруг начали играть и маленькие люди. В фокусе рассматриваемых событий оказалась советская национальная и, в еще большей степени, религиозная политика середины 1950-х годов.

К участникам событий, в первую очередь, следовало отнести советских немцев. Поворот советской национальной политики в отношении к ним может иллюстрировать судьба семьи В. Нейфельда, боровшейся за выживание в небольшом городке близ со-

1. *Mennonitische Rundschau* (1956) 1. S. 2.

2. О меннонитах см. например: Дик Й. Исторические корни и соотношения конфессиональных и этнических границ в меннонитской идентичности в СССР // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4. С. 277–278.

ветско-китайской границы. Автор письма родился 15 августа 1926 г. в немецком меннонитском селе Излучистое Днепропетровской области³. В первые месяцы после начала Великой Отечественной войны часть советских немцев из европейской части СССР, в том числе и Украины, были отправлены в сельские районы восточной части страны. Всем им был определен режим спецпоселения под комендантским надзором и было запрещено покидать место жительства. Другая часть немцев при отступлении оккупационных войск была вывезена на Запад, в том числе и 35 тыс. меннонитов⁴, из которых около 12 тыс. смогли остаться на Западе⁵. Из них 7 тыс. человек после окончания войны переселились в Канаду⁶. Остальные 23 тыс. меннонитов были репатриированы обратно в СССР. Многие семьи, в том числе и семейство Нейфельд, оказались разлученными. Все они искали возможность воссоединиться с родственниками.

В годы войны произошли существенные изменения в религиозной политике. Сокрушительная борьба с религией, достигшая своего апогея в 1930-е годы, сменилась на попытки инструментализации религии, для чего, в частности, 19 мая 1943 г. в исполнительной ветви советской власти, при Совнаркоме, был создан Совет по делам религиозных культов (СДРК)⁷. Его председателем до своей смерти в октябре 1956 г. был И. В. Полянский, в 1944–1947 одновременно начальник отдела 2-го управления НКГБ СССР⁸. Религиозная политика государства состояла, с одной стороны, в выведении общин из подполья, и, с другой стороны, в централизации конфессий и «своеобразной стандартизации

3. “Akt. Nr. 1103, Neufeld Willi Dietrich”, in *Mennonite Central Committee Archive (MCCA)*. Akron, PA. Box. 38. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Permskaja Oblast — the end”, Отделение “Semipalatinskaja O.” Прим. автора: Меннонитские архивы Северной Америки являются ведомственными, в них отсутствует привычная для российских историков систематика. Все ссылки на источники из этих архивов имеют минимальный состав, достаточный для их однозначной идентификации.
4. Loewen, H. (2006) *Between Worlds: Reflections of a Soviet-born Canadian Mennonite*, p. 65. Kitchener, ON: Pandora Press.
5. Epp, F.H. (1962) *Mennonite Exodus: The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution*, p. 351. Altona.
6. Loewen, R., Nolt, S. (2012) *Seeking Places of Peace: Global Mennonite History Series: North America*. Intercourse, p. 19. PA: Good Books.
7. Одинцов М.И., Кочетова А.С. Конфессиональная политика в Советском Союзе в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М.: РОССПЭН, 2014. С. 155.
8. Центральный московский архив-музей личных собраний: путеводитель. М.: Издательство Главного архивного управления города Москвы, 2008. С. 286.

организационно-иерархического построения и ритуала» по образцу Православной церкви⁹. По этой схеме местные религиозные общины и их руководители должны были безусловно подчиняться своему центру, через который СДРК проводил свою политику.

Существенную роль в судьбе меннонитов в СССР сыграли близкие к ним по церковному устройству и вероучению евангельские христиане и баптисты. В разгар войны, в 1942 г., «исходя из политической обстановки, явочным порядком, без надлежащего организационного оформления был создан объединенный центр»¹⁰ этих двух конфессий. Страдательный залог, употребленный автором цитаты Полянским, подчеркивает инициативу государства в процессе этого объединения. В активе нового центра было, как минимум, три позиции: патриотизм, одобрение военной службы (баптистский пацифизм сильно сократился к началу войны, тогда как Всероссийский союз баптистов был в середине 1930-х годов ликвидирован властью за антивоенный настрой¹¹) и установление связи с родственными конфессиями в странах союзников в войне США и Англии¹². В 1944 г. СДРК дал разрешение на организационное оформление центрального органа обеих групп, тем самым объединив их в одну конфессию¹³, которая вскоре получила окончательное наименование евангельских христиан-баптистов (ЕХБ). Их центр с 1946 г. стал называться Всесоюзным советом ЕХБ — ВСЕХБ¹⁴.

Поскольку государство, в конечном счете, всячески содействовало отмиранию религии, ВСЕХБ должен был искать для себя и для своих общин способы выживания и некое легальное политическое поле. Таким полем стала «борьба за мир». Случай представился осенью 1950 г. в виде второй Всесоюзной конференции сторонников мира. Председатель ВСЕХБ Я.И. Жидков не только участвовал в ней, но и вскоре выступил по радио с обращением к баптистам всей планеты с требованием поддержать движение

9. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 8. Л. 102. Данный документ, как и некоторые другие цитируемые в статье документы из фонда 6991, описи № 3, был подобран Н.А. Беляковой для проекта хрестоматии Евро-Азиатской аккредитационной ассоциации в 2010 г., в котором автор принимал участие в качестве консультанта. Автор выражает ей признательность.

10. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 1. Л. 12.

11. Там же.

12. Там же. Л. 12об.

13. ГАРФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 12-13.

14. Архив ВСЕХБ. Папка 1.1. Циркулярное письмо от 04.01.1946.

сторонников мира. Борьба за мир в советской ее интерпретации стала четвертой, а в реальности первой, позицией в политическом активе ВСЕХБ.

Миротворчество именно в этой трактовке приоткрывало для ВСЕХБ двери для общения с верующими на Западе. СДРК определило для него в качестве достойного партнера методистов и баптистов США, которые выступали за сближение с СССР в противовес «воинственному и реакционному» течению Ватикана и «антисоветской политической направленности» экуменического движения¹⁵. ВСЕХБ реально не обладало ни малейшей свободой в общении с религиозными кругами на Западе — даже текст невинной рождественской телеграммы проходил процедуру утверждения в СДРК¹⁶. После 1948 г. международные контакты ВСЕХБ практически прекратились.

Меннониты в СССР оставались вне легального поля. Многие из них, как, например, упомянутая семья Нейфельд, отошли от веры. Активные же верующие из их среды в 1920-е годы оказались единственными из традиционных конфессий, кто последовательно исповедовал отказ от оружия после заявления об этом, сделанного еще на конференции в 1925 году, что власти надолго запомнили¹⁷. После войны это послужило причиной для их причисления к религиозным организациям, которые не имели права на легальную деятельность и находились в ведении органов госбезопасности¹⁸. Об интенсивности преследований меннонитов в послевоенное время свидетельствует хотя бы тот факт, что в одной только Молотовской (ныне Пермской) области в 1950–1951 гг. к длительным срокам заключения от 10 до 25 лет было приговорено 11 меннонитов¹⁹ при том, что шесть лет спустя в области насчитывалось всего-то 160–170 исповедующих представителей этой конфессии²⁰. Меннониты после войны оказались маргина-

15. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 139–141.

16. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 48. Л. 30.

17. Рейнмарус А., Фризен Г. *Меннониты (краткий очерк)*. М.: Безбожник, 1930. С. 83.

18. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 47. Л. 205.

19. По материалам Списка граждан немецкой национальности, репрессированных по политическим мотивам в Пермской области в 1919–1959 гг. (по документам ГОПАПО, переданных из РУ ФСБ РФ по Пермской области). *Немцы в Прикамье. XX век*. Т. 1. *Архивные документы*. Кн. 2. Пермь: Пушка, 2007. С. 144–222.

20. Там же. С. 227.

лами, вытесненными на глубокую периферию в целом враждебного им общества.

Маргиналами, но в другом мире, были и меннониты Северной Америки. Они продолжали исповедовать принципы отречения от мира и отказа от оружия, которые их родоначальники в Европе времен Реформации избрали своей стратегией выживания. Первые представители этой конфессии переселились в Новый Свет из Северной Германии в 1683 г. Начиная с 1707 г., здесь нашли прибежище несколько тысяч преследуемых меннонитов Швейцарии и Южной Германии. В 1874 г., избегая планируемой всеобщей воинской повинности, на американский континент, преимущественно в Канаду, переселились 18 тыс. меннонитов из России. В 1923–30 гг. туда же прибыли еще 24 тыс. меннонитов из СССР²¹, к которым в конце 1940-х годов присоединились упомянутые выше 12 тыс. советских беженцев войны. В Канаде сложилась группа выходцев из России с сильными семейными связями, сплоченных по конфессиональному признаку. В целом же в 1950 г. в Северной Америке существовало 18 меннонитских объединений с количеством членов от 1 до 64 тыс., в общей сложности — около 200 тыс. верующих. 40% из них были российско-го происхождения.

Важную роль играл Центральный Комитет меннонитов (*Mennonite Central Committee*, далее — ЦКМ). Это была единственная меннонитская организация в Северной Америке, ведавшая организацией помощи и имевшая достаточно ресурсов (церковные объединения меннонитов, занимавшиеся вопросами вероисповедания и управления, солидными материальными ресурсами не обладали). ЦКМ был создан в 1920 г. для оказания помощи бедствовавшим братьям по вере в России²². С завершением помощи единоверцам в СССР в 1925 г. деятельность ЦКМ практически прекратилась; она была продолжена в 1930-е годы и особенно в годы Второй мировой войны, когда ЦКМ организовал эмиграцию меннонитских беженцев из Европы в Латинскую Америку. Львиную долю проектов ЦКМ осуществляли добровольцы, которые работали на безвозмездной основе. В Европе добровольческие отряды обычно работали на строительстве жилья или

21. Loewen, R., Nolt, S. *Seeking Places of Peace*, p. 19.

22. Unruh, J.D. (1952) *In the Name of Christ: A History of the Mennonite Central Committee and Its Service 1920–1951*, p. 15. Scottdale, PA: Herald Press.

церквей²³. Репутация ЦКМ среди рядовых меннонитов была исключительно высокой.

В 1942 г. в ЦКМ была создана Секция мира (*Peace Section*), которая, объединив усилия и ресурсы всех меннонитских групп, занималась вопросами отказа от военной службы по религиозным убеждениям, отстаиванием общих конфессиональных интересов перед правительством, а также разработкой собственных материалов по теологии мира²⁴.

СССР постоянно находился в центре внимания североамериканских меннонитов. *Mennonitische Rundschau* 18 марта 1953 г. не просто известила своих читателей о смерти Сталина, но и опубликовала большой репортаж о его похоронах²⁵. Регулярно выходили обзоры о политике и экономике страны, сразу же перепечатывались редкие письма от родственников. В 1954 г. количество таких писем резко выросло, а в 1955 г. печатались практически каждую неделю. Усилившемуся потоку писем из СССР в Канаду могли способствовать два обстоятельства — ослабление международной почтовой цензуры²⁶ и возросшая смелость немцев в СССР, которые после смерти Сталина начали восстанавливать письменные контакты между собой²⁷.

На этом фоне 29 июля 1955 г. в центральный офис ЦКМ в небольшой городок Акрон в штате Пенсильвания неожиданно поступила телеграмма из Лондона от председателя Секции мира ЦКМ д-ра Гарольда Бендера. Он возбужденно сообщал, не больше не меньше, как о провиденциальной встрече с председателем и генеральным секретарем ВСЕХБ, которая «открывала широкий канал для проповеднической миссии» среди меннонитов в СССР²⁸. Встреча с делегацией ВСЕХБ состоялась в Бирмингеме после лондонского Всемирного конгресса баптистов. Эту новость сразу же опублико-

23. Там же. С. 294–306.

24. *The Mennonite Encyclopedia*. Vol. I-IV (1955–1959). Scottdale, PA: Mennonite Publishing House. Vol. V. 1990 [http://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Central_Committee_Peace_Section, accessed on 29.11.2016].

25. *Mennonitische Rundschau*. 18.03.1953. S. 13.

26. ср. Авзегер Л. «Я вскрывал Ваши письма... Воспоминания бывшего тайного цензора МГБ». // *Источник*. 1993. № 0. С. 41–57.

27. ср. Reimer, N. (1996) *Nur aus Gnaden. Erinnerungen*. Chişinău.

28. “Telegram 29.07.1955 from London, England, to Mennoncom, Akron, PA”, in *MCCA*. Box, 125. Folder IX-6-3-75 “MCC Correspondence Archives Material 1955. Bender, Harold S.”.

вали обе немецкоязычные меннонитские газеты Канады²⁹. Бендер с восхищением повторил слова генерального секретаря ВСЕХБ А. В. Карева, что в СССР насчитывается около 20 тыс. меннонитов, которые в основном являются фермерами (газета *Der Bote* поправила — *колхозными «фермерами»*), и что они зажиточнее своих односельчан. Часть меннонитов заняты в промышленности, а в Караганде среди тысячной общины баптистов имеются 400 меннонитов, а также меннонитские проповедники, которые проповедуют перед ними по-немецки. Меннониты, по сведениям собеседников из СССР, свободны в проведении религиозных собраний и действий, хотя их общины не зарегистрированы в органах власти. Чтобы зарегистрироваться, они должны принадлежать к официально признанной общесоюзной религиозной организации; этот шаг обдумывается. Баптистские руководители также выразили уверенность, что посещение Советского Союза теперь стало возможным в любое время при полной свободе передвижения, что можно будет посетить все меннонитские центры и проповедовать в меннонитских общинах. Уверенность и обаяние Карева, который, как и Бендер, свободно говорил по-немецки, были настолько велики, что последний объявил материал беседы первым аутентичным сообщением о положении меннонитов в России после Второй мировой войны.

Реакция «Братского вестника», официального органа ВСЕХБ, была значительно более приглушенной. В пространном отчете о поездке делегации ВСЕХБ на Всемирный конгресс был кратко упомянут и д-р Бендер, «который выразил желание посетить Советский Союз»³⁰.

Таким образом, у меннонитов Северной Америки появился новый источник информации о собратях по вере, представлявших иную перспективу, нежели разрозненные, хотя и многочисленные письма — перспективу свершившейся религиозной свободы, перспективу лучезарную и обнадеживающую.

Баптистские руководители явно выдавали желаемое за действительное. Это касалось хотя бы посещения меннонитов, живших под надзором спецкомендатуры в отдаленных регионах страны. Насколько же руководство ВСЕХБ было право, описывая в радужных красках жизнь меннонитов, с которыми оно в предшествовавшее десятилетие едва ли встречалось?

29. *Der Bote*. 17.08.1955. S. 3; *Mennonitische Rundschau*. 17.08.1955. S. 2.

30. *Братский вестник*. 1955. № 5. С. 5–13, 11.

Основания для оптимизма у них были. После небольшого зигзага в советской религиозной политике преследования верующих, в самом деле, стихли. 07 июля 1954 г. ЦК КПСС принял «Постановление о крупных недостатках в научно-атеистической пропаганде и мерах ее улучшения»³¹. Оно не было опубликовано, но, возможно, его текст лег в основу передовицы в «Правде» от 24 июля³². Похоже, послесталинская «оттепель» не должна была коснуться этого важнейшего участка идеологической работы. Спустя, однако, всего четыре месяца вся страна могла прочитать в «Правде» Постановление ЦК КПСС от 10.10.1954 об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения³³. Возможно, ключевой посыл второго постановления состоял в следующих словах: «Глупо и вредно ставить тех или иных советских граждан под политическое сомнение из-за их религиозных убеждений»³⁴.

После таких противоречивых сигналов уполномоченные СДРК долго не могли «найти партийной середины в этом вопросе»³⁵ и препятствий нелегальным общинам не чинили. После этого постановления 1954 г. из мест заключения стали возвращаться и осужденные по политической 58-й статье УК РСФСР (упомянутым выше меннонитам из Молотовской области срок наказания сократили до 5 лет³⁶).

В том же 1954 г. перед ВСЕХБ вновь приоткрылась дверь в международную политику. 9 марта 1954 г. Иван Полянский обратился к первому секретарю ЦК КПСС Н.С. Хрущеву с просьбой санкционировать приезд в СССР председателя Всемирного союза баптистов (ВСБ) Таунли Лорда и помощника генерального секретаря ВСБ Вальтера Льюиса. Их имена были определены ВСЕХБ. Поездка получила одобрение партийного руководства. Заведующий отделом СДРК Н. В. Кольцов предварительно проехал по маршруту, намеченному ВСЕХБ, осмотрел все молитвенные дома и позаботился о том, чтобы в каждой общине был на-

31. *КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК*. Т. 8. 1946–1955. М.: Изд-во политической литературы, 1985. С. 428–436.

32. ср. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 102. Л. 316.

33. *КПСС в резолюциях*, Т. 8. 1946–1955. С. 446–450.

34. Там же. С. 447.

35. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 165. Л. 52.

36. *Немцы в Прикамье*. Т. 1. Кн. 2. Вкладка перед с. 160.

мечен небольшой круг собеседников для высоких гостей³⁷. Визит состоялся в июне 1954 г. Делегация посетила ряд городов, которые были закрыты для иностранных туристов; для передвижения по стране был даже задействован спецсамолет³⁸. В заключение визита ТАСС распространило заявление Т. Лорда о том, что баптисты в СССР «пользуются полной свободой вероисповедания», а многочисленные беседы «в молитвенных домах показали, что люди в Советской стране полны ярко выраженным стремлением к миру»³⁹. Успех был явным. В ответном визите ВСЕХБ, который пришелся на конгресс ВСБ в Лондоне летом 1955 года и который сделал возможной встречу Карева и Бендера, участвовало целых 10 человек.

Процесс нормализации положения меннонитов продолжался. 13 декабря 1955 г. Верховный Совет СССР снял с немцев спецпоселение. Наконец-то немцы получили возможность покидать места своего вынужденного проживания и даже свободно выбирать место жительства, хотя существовал негласный запрет на возвращение в родные места в европейской части страны. Немцы, в т.ч. и меннониты, наконец-то почувствовали себя свободными. Постепенно начала набирать силу миграция внутри страны. В их старых и новых местах расселения стихийно возникали новые церкви. Все они были нелегальными, но не преследовались властями.

Оптимизм Карева и восторг Бендера, однако, не разделили ни коллеги последнего по ЦКМ, ни меннонитская пресса. Помощник исполнительного секретаря ЦКМ Уильям Т. Снайдер посчитал отчет Бендера для прессы преждевременным: «Мы не можем быть уверенными, что русские баптисты представляют собой достоверный канал, через который можно достичь меннонитов в России ... По одному единственному визиту мы не можем оценить степень их достоверности»⁴⁰. *Mennonitische Rundschau* предварила материал Бендера предупреждением: «Эти сведения... не могут быть названы исчерпывающими и абсолютно надежны-

37. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 102. Л. 143, 185–198.

38. *Братский вестник*. 1954. № 3-4.

39. Там же.

40. "Snyder to Bender, 05.08.1955", in MCCA. Box 125. Folder. IX-6-3-75 "MCC Correspondence Archives Material 1955. Bender, Harold S.".

ми ни отправителем, ни нами, но достаточно важны, чтобы поделиться ими с другими читателями»⁴¹.

Весть о возрождении меннонитского сообщества в СССР побудили единоверцев в Северной Америке к еще большей активности. Помочь братьям и сестрам по вере, к тому же зачастую родственникам по крови, готовы были все. Промедление ЦКМ с помощью меннонитам в СССР грозило потерей авторитета. В США идея помощи меннонитам в СССР начала обретать конкретное содержание. Еще в январе 1954 г. Снайдер обратился к видному меннонитскому деятелю российского происхождения К. Ф. Классену, который работал в Германии и много общался с беженцами и военнопленными, прибывавшими из советской зоны, с просьбой о материале о жизни за железным занавесом и информации о местах проживания там меннонитов⁴². Оказалось, что работники ЦКМ в Германии уже начали вести картотеку меннонитов в СССР, считая ее «важной подготовительной работой для акций помощи на момент падения железного занавеса»⁴³.

Картотека стала одним из главных инструментов организации помощи единоверцам. Забегая вперед, отметим, что она велась до 1979 г. К тому времени она содержала 17719 имен⁴⁴, в том числе и на упомянутого в начале статьи Вилли Нейфельда. В картотеку прежде всего заносились сведения, полученные по почте от родственников, хотя информация черпалась и из других источников, в том числе немецкой службы поиска родственников *Heimatsortskartei*, Красного Креста и советской газеты *Neues Leben* («Новая жизнь»). Картотека едва ли адекватно отображала действительную географию расселения меннонитов в СССР. В ней были прежде всего отражены сведения о разорванных войной семьях и репатриантах, родившихся на Украине. Жители российских меннонитских поселений в Сибири и на Южном Урале, как и семьи, не имевшие прямых родственников на Западе, в картоте-

41. *Mennonitische Rundschau*. 17.08.1955. S. 2.

42. “Snyder to Klassen, 28.01.1954”, in *Mennonite Church Archive (MCA)*. Goshen (Indiana). Folder “HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/48 MCC, 1953-62, Russia”.

43. “Klassen to Snyder, 21.01.1954”, Ibid.

44. Подсчет сделан по картотеке, хранящейся в МССА: МССА. Box. 36. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Akmolinskaja — Kemerowskaja”; МССА. Box 37. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Kijewskaja — Pawlodarskaja”; МССА. Box 38. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Permskaja Oblast — the end”.

ке представлены значительно хуже. Кроме того, картотека почти не учитывала миграционные потоки, начавшихся после упразднения спецкомендатур.

Вопрос о помощи меннонитам в СССР стал для ЦКМ приоритетным. В организационном плане этот раздел работы был определен в Секцию мира, а за концептуальную основу проекта 14 ноября 1955 г. было взято предложение Пола Пичи о формировании команды доброй воли для России и Востока⁴⁵. Концепция была утверждена авторитетной для меннонитского сообщества группой американских меннонитов, правда, несколько не знакомых с советскими реалиями.

Пичи предлагал отправить в СССР группу доброй воли в составе от четырех до шести меннонитов через ассоциацию исторических мирных церквей, в которую входили и квакеры, которых пускали в СССР. (ВСЕХБ в 1951 г. посетила делегация квакеров, прибывших в СССР по линии Советского комитета защиты мира⁴⁶; в 1953 г. делегация ВСЕХБ побывала по приглашению квакеров в Швеции⁴⁷.) Предполагалось, чтобы группа совершила шестимесячную поездку по СССР и «странам советского влияния» Китаю, Японии, Индии и другим восточноазиатским странам. По мысли автора, ей предстояло развеять недоверие и принести весть доброй воли простым людям через личные и групповые контакты; христианская весть в ее изложении должна была состоять из любви и примирения. Целью команды была поддержка непротивленческих церквей и миссионеров, ее свидетельство — неполитическим. Предлагалось также, чтобы пять меннонитских добровольцев из США отработали один год в сельском хозяйстве или промышленности по выбору советских властей, сопровождая свою работу молитвой, свидетельством о Христе и вестью о покаянии и примирении⁴⁸.

45. "Paul Peachey. Proposal for a Goodwill Team to Russia and the Orient", in *MCCA*. Folder IX-12 (#1) "Russia Goodwill Team". Пол Пичи — выходец из Консервативной меннонитской церкви амишей, с 1946 г. работал в Европе в качестве добровольца ЦКМ на строительстве жилья, в 1950 г. стал директором ЦКМ по Германии, в 1952 г. приступил к изучению социологии в Университете Цюриха, получив в 1954 г. степень доктора философии. См. "Peachey, Paul (1918–2012)", *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [[http://gameo.org/index.php?title=Peachey,_Paul_\(1918–2012\)](http://gameo.org/index.php?title=Peachey,_Paul_(1918–2012))], accessed on 01.12.2016].

46. *Братский вестник*. 1953. № 1. С. 13–15.

47. *Братский вестник*. 1953. № 2-3. С. 45–53.

48. "Minutes of a Meeting for Consultation. West Chestnut Street Mennonite Church, Lancaster, Pennsylvania. 14.11.1955", in *MCCA*. Folder IX-12 (#1) "Russia Goodwill Team".

Насколько эти предложения могли быть воплощены в действительность, могло показать только время. Бендер продолжал излучать оптимизм. В начале января 1956 г. ЦКМ принял решение отправить в СССР делегацию, где меннонитов США должен был представлять Бендер и, возможно, Снайдер, а меннонитов Канады — эмигрант из СССР Я. И. Тиссен, глава Канадского меннонитского совета по колонизации, который в свое время вел переговоры с канадским правительством о расселении меннонитов. Предполагалось посетить регионы со значительным меннонитским присутствием. В их число вошли 18 городов от Воркуты до Сталинабада⁴⁹. Тиссен отказался от поездки, но обеспечил поддержку делегации в канадском правительстве⁵⁰. 14.02.1956 канадское посольство в Москве оценило шансы на успех делегации как невысокие. Посольству также не удалось получить никакой информации о меннонитах в стране⁵¹.

1 апреля 1956 г. ЦКМ обратился в советское посольство в Оттаве за визой для своей делегации. ЦКМ включил в маршрут поездки места расселения меннонитов, которые, однако, были закрыты для посещения иностранцами⁵².

Бендер проинформировал о визовом запросе и ВСЕХБ, руководство которого вынесло вопрос на обсуждение лично с председателем СДРК Полянским. Отступать было уже поздно, и Кареву было предложено ответить, что меннониты могли бы посетить страну в качестве туристов⁵³.

В том же письме Бендер пригласил Жидкова и Карева, которым предстояла поездка в США по линии ВСБ, на отдельную встречу с меннонитами в небольшом городке Гошен. Власти СССР и США в какой-то мере действовали симметрично: Государственный департамент США внес Гошен в список закрытых для посещения советскими гражданами мест⁵⁴; встреча была перенесена

49. "Snyder to Bender. 09.01.1956", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-6-3-82 "MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H.S."

50. "Bender to Thiessen. 21.01. 1956", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-6-3-82 "MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H.S."

51. "Embassy Moscow Feb 14/56 Restricted to External Ottawa 28 Sub Mennonites in Russia", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 MCC, 1953-62, Russia".

52. "Miller to Chuvahin, 04.04.1956", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 61/49 MCC, 1953-62, Russia".

53. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 61. Л. 198–201.

54. "Denny to Snyder, 04.05.1956", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-6-3-82 "MCC Correspondence. Archives Material 1956. Baptist World Alliance"

в Чикаго. Власти также потребовали от ВСБ почасового графика пребывания гостей в стране, минимума освещения визита в прессе, а также ограничения контактов населения с гостями из СССР.

28 мая 1956 г. состоялась большая встреча делегации ВСЕХБ с меннонитской общественностью, на которой присутствовало свыше 200 человек, и на следующий день — с узким кругом руководства ЦКМ и меннонитских объединений российского происхождения. Несмотря на пожелания американских властей, в канадской немецкой меннонитской прессе был опубликован и пресс-релиз ЦКМ о встрече⁵⁵, и развернутый отчет⁵⁶. О встрече с меннонитами упомянул и Братский вестник⁵⁷.

Для меннонитской общественности Северной Америки встреча имела уникальный характер. Ее прежде всего интересовал вопрос о религиозной свободе в СССР, на который был дан утвердительный ответ, хотя было признано, что религиозное законодательство после смерти Сталина не изменилось и что у общин существуют определенные ограничения в пользовании молитвенными домами. Жестокие страдания христиан в СССР член делегации Карев связал с именем Берии, после смерти которого в стране многое изменилось, и что многие проповедники, осужденные по политическим статьям, вернулись домой. Гости отметили, что меннониты как религиозная группа не зарегистрированы в органах власти, что лишает их права на собственные молитвенные дома. Собираются они либо в частных домах, либо — в Центральной Азии, Сибири и на Урале — вместе с баптистами. На вопрос о перспективах самостоятельной регистрации меннонитов Карев, трезво оценивая шанс на регистрацию отдельного меннонитского объединения общин, сказал, что ответ заключается в объединении со ВСЕХБ. В частной беседе с Я.И. Тиссенем, также присутствовавшим на встрече, гости посоветовали организовать собственную церковь и зарегистрировать ее⁵⁸. Участников встречи впечатлило сильно сообщение о том, что в Советской России возможен отказ от военной службы, хотя отвечавший на вопрос Карев в действительности сказал, что закона 1919 г. об отказе от военной службы по религиозным мотивам никто не отме-

55. *Der Bote*. 06.06.1956, S. 3.

56. *Der Bote*. 20.06.1956, S. 1, 3–4.

57. *Братский вестник*. 1956. № 3–4. С. 4–23, 12.

58. "Evaluation of Russian Baptist Delegation Meeting, May 29. P. 23", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-12-4 "Russian Baptist Delegation to U.S., 1956".

нял, и в пример привел самого себя в годы Гражданской войны⁵⁹. Желаемое принималось за действительное. Даже на вопрос о возможности участия представителей из СССР в меннонитской миротворческой конференции Карев не ответил отрицательно, посоветовав американцам прислать приглашение⁶⁰.

Делегация ВСЕХБ покорила слушателей своим обаянием. Обтекаемые формулировки в их ответах нашли объяснение в особых обстоятельствах в стране. Представители ВСБ, сопровождавшие делегацию, отмечали, что «баптистская делегация нигде не говорила об обстоятельствах в Советском Союзе столь открыто, как перед меннонитами в Чикаго»⁶¹. В порыве добрых чувств планируемой делегации меннонитов в СССР было рекомендовано в предстоящей поездке во всем положиться на руководство ВСЕХБ.

Руководство ВСЕХБ вело двойную игру. Все члены делегации ВСЕХБ по возвращении из США представили в СДРК отчеты о поездке. О меннонитах упомянул в стиле пренебрежительной риторики только Жидков: «[Меннониты] рвутся послать в СССР делегацию из меннонитов... Делегация ВСЕХБ им разъяснила, что... их маршрут, который они себе наметили, окажется сделанным в пустую... Но как заметно наши слова на них оказали малое влияние»⁶². Очень подробный отчет ЦКМ о встрече не содержал предостережений руководства ВСЕХБ.

Вскоре участников предстоящей меннонитской делегации в СССР ожидала серия разочарований. Советские власти сначала затягивали выдачу виз⁶³, а потом объявили, что в азиатскую часть страны въезд закрыт⁶⁴.

В итоге в СССР по туристской визе отправились двое — Бендер и Давид Винс, уроженец СССР, свободно говоривший по-русски. Делегация заручилась поддержкой на уровне большой полити-

59. "The Russian Baptist Delegation Meeting, Mennonite Biblical Seminary, May 28, 56, 7:30 p.m. P. 6", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-12-4 "Russian Baptist Delegation to U.S., 1956".

60. "Evaluation of Russian Baptist Delegation Meeting, May 29. P. 25", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-12-4 "Russian Baptist Delegation to U.S., 1956".

61. *Der Bote*. 20.06.1956. С. 1, 3.

62. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 4. Д. 64. Л. 88.

63. "Snyder to Bender. 28.06.1956", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-6-3-82 "MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H.S.".

64. "Bender to Snyder. 09.07.1956 (letter № 2)", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-6-3-82 "MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H.S.".

ки — первого заместителя министра иностранных дел Канады А. Дея, бывшего посла Канады в СССР Уоткинса⁶⁵, а также послов Канады и США в Москве⁶⁶. ЦКМ по картотеке меннонитов СССР подготовил для делегации список из 20 областей СССР с меннонитским населением. Информация, например, об Актюбинской области была следующей: «Религиозная свобода; служителей нет, но молодые братья, обратившиеся к вере за последние годы, усердны в свидетельстве, и люди через них каются перед Богом. Создали общину ... Обстоятельства как в 1933, за исключением ужасного голода. Очень хотят эмигрировать»⁶⁷.

Бендер и Винс прибыли 26.10.1956 г. в Москву, где их ждало первое разочарование: Интурист отказал им в посещении запланированных регионов и предложил тур по нескольким городам, включая Алма-Ату — единственный город, имевший хоть какое-то отношение к меннонитам. Из гостиницы они по телеграфу пригласили нескольких меннонитских проповедников либо в Москву, либо в Алма-Ату⁶⁸. Во ВСЕХБ, напротив, их встретили приветливо. Здесь они представили планы всесторонней помощи ЦКМ для СССР, включая программы строительства молитвенных домов командами добровольцев из США. Состоялся и обстоятельный разговор с Каревым о регистрации меннонитов в органах власти. Бендер и Винс с удовлетворением отметили, что Карев и Жидков даже отправились на прием в СДРК, чтобы помочь с поездкой по меннонитским регионам⁶⁹, хотя руководству ВСЕХБ отрицательный результат нетрудно было предвидеть.

Встречи с меннонитами за рамками ВСЕХБ у Бендера и Винса все-таки состоялись. 4 ноября 1956 г. в гостинице в Москве они встретились с проповедником из Боровска Молотовской области Иоганном Вельком и духовным старейшиной Генрихом Фотом из Красновишерска той же области. Фот стал самым авторитетным меннонитом, с которым встретились делегаты. Он стал

65. *Mennonitische Rundschau*. 31.10.1956. S. 1, 4.

66. "Snyder to Bender and Wiens, 20.10.1956", in *MCCA*. Box 135. Folder IX-6-3-82 "MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H.S."

67. "The Following Copies of the Comments we have Selected on Life of Mennonites in Russia", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/53 MCC, 1953-62, Russian Reports".

68. "Itinerary—Russia Trip of H.S. Bender and David B. Wiens, October 22—November 18, 1956. Pp. 1-4", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/53 MCC, 1953-62, Russian Reports".

69. *Ibid.* P. 1.

старейшиной на Украине в 1925 г., был сослан на Урал в 1931 г., провел в 1938–1939 гг. 18 месяцев в заключении, но выжил. В Красновишерске он руководил небольшой меннонитской общиной и, кроме того, совершал длительные поездки по стране, посещая разрозненные группы единоверцев и утверждая новых старшин⁷⁰. Трехчасовая беседа в гостиничном номере с Фотом в присутствии Велька стала для делегатов самой важной встречей — они все-таки смогли пообщаться с одним из немногих меннонитских руководителей и услышать от него независимую и реальную информацию о состоянии меннонитства в стране.

Встречи с несколькими меннонитами состоялись и в Алма-Ате⁷¹. Бендер и Винс не могли даже представить себе, что их встречи с советскими гражданами находятся под пристальным надзором властей. Среди их собеседников в Алма-Ате был Филипп Корнис, прибывший из Арыкбалыка Кокчетавской области⁷², который в 1920-е годы состоял в руководстве Союза граждан голландского происхождения, организовавшего эмиграцию меннонитов из СССР в 1920-е годы. Непосредственно перед встречей с иностранцами с Корнисом провели восьмичасовую профилактическую беседу; Бендеру это было представлено обычной проверкой документов⁷³. Впрочем, Корнис беседу воспринял без особых эмоций — к этому времени он уже отсидел несколько сроков⁷⁴.

Бендер и Винс покинули СССР 16 ноября 1956 г. и вернулись домой, окрыленные надеждами. Оба с энтузиазмом рассказывали о своей поездке в меннонитских общинах Канады и США; их отчеты услышали 40 тыс. человек⁷⁵. Еще больше людей о ней прочита-

70. Heidebrecht, H. (1999) *Ein Hirte der Zerstreuten: Das Leben des Ältesten Heinrich Voth 1887-1973*. Bielefeld: Christlicher Missions-Verlag; Akt. Nr. 378 (2361). Voth Heinrich Peter MCCA. "MCC Files SUCHDIENST. Addresses Kijewskaja — Pawlodarskaja", Отделение „Frunsenskaja O.“.

71. "Itinerary—Russia Trip of H.S. Bender and David B. Wiens, October 22—November 18, 1956. Pp. 2-3.", in MCA. Folder "HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/53 MCC, 1953-62, Russian Reports".

72. "Akt. Nr. 1931. Cornies Philipp David", in MCCA. "MCC Files SUCHDIENST. Addresses Kijewskaja — Pawlodarskaja", Отделение "Kokschetawskaja O.".

73. "Harold S. Bender to C.H. Blaauw. 01.01.1957", in MCA. Folder "HIST-MSS. 1-278 61/49 MCC, 1953-62, Russia".

74. "Cornies, Philipp David (ca. 1884–1942?)", *Global Anabaptist Mennonite Encyclopedia Online* [[http://gameo.org/index.php?title=Cornies,_Philipp_David_\(ca._1884-1942%3F\)](http://gameo.org/index.php?title=Cornies,_Philipp_David_(ca._1884-1942%3F))], accessed on 29.11.2016].

75. "Bender to Zaroubin, 06.03.1957", in MCA. Folder "HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/52 MCC".

ли — Информационная служба ЦКМ выпустила серию материалов для меннонитской прессы⁷⁶. Основываясь на результатах поездки, ЦКМ принял стратегию в отношении СССР. Учитывая важность и перспективы этого направления, было решено организовать в структуре ЦКМ отдельный офис по делам меннонитов СССР. Он должен был заниматься, кроме ежегодных делегаций, вопросами воссоединения семей, свидетельством о мире, проектами помощи, а также организацией в Европе конференции по вопросам мира. Все контакты между меннонитами Запада и СССР должны были осуществляться по каналам ЦКМ. На 1957 год была намечена большая делегация в СССР с участием 15-20 выходцев из России. Для ее подготовки Бендер собирался посетить СССР в апреле 1957 г. Предполагалось сохранять и тесные контакты со ВСЕХБ⁷⁷.

Таким образом, ЦКМ брало на себя основную нагрузку по работе с меннонитами в СССР. Несомненно, для этого у него было достаточно ресурсов — и людских, и финансовых.

ЦКМ и Бендер, однако, не учли одного важного обстоятельства — готовности советского правительства санкционировать реализацию меннонитских проектов в стране. Кроме того, американские меннониты не подозревали, в каком объеме к сотрудничеству с ними на самом деле были готовы их партнеры в лице ВСЕХБ.

Через две недели после отъезда делегатов Карев направил в СДРК детальный отчет о пребывании Бендера и Винса в СССР. Карев сообщал о цели их визита — посещении меннонитов, ознакомлении с условиями их жизни и религиозной деятельности, а также о приглашении представителей меннонитов и баптистов СССР на Всемирную конференцию меннонитов в 1957 г. в Западной Германии и Конференцию в защиту мира в Голландии. Карев информировал со слов Бендера и Винса, что «меннониты в СССР очень активны, переписываются между собой, устраивают встречи руководителей и активистов и создают объединение во всесоюзном масштабе. Меннониты, с которыми они встречались, говорили им, что союз меннонитов в СССР будет создан, независимо от того регистрирует его правительство или нет»⁷⁸. Последнее предложение неизвестный читатель из СДРК подчеркнул в тек-

76. "Russia Visit, 1956 (Bender, Wiens)", in *MCCA*. Box 17. Folder IX-12-2.

77. "Recommendations Regarding Future Contacts with Mennonites in Russia", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/53 MCC, 1953-62, Russian Reports".

78. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 4. Д. 66. Л. 36.

сте и отчеркнул на полях: в планы государства организация нового конфессионального центра не входила. Карев донес до руководства СДРК мнения, которые сам Бендер своим коллегам по ЦКМ не передавал; во всяком случае, оно отсутствует в конфиденциальном 16-страничном отчете⁷⁹. Идея об отдельном объединении меннонитов СССР отсутствует и в остальных документах ЦКМ. Карев продолжал: «Говоря о меннонитах в СССР, они высказали такие пожелания: если нельзя разрешить меннонитам создать свой союз, то нельзя ли баптистам принять их в свой Союз, не лишая их тех особенностей, которые присущи меннонитам, особенно меннонитам, совершающим крещение через обливание, а не через погружение, как это принято у баптистов»⁸⁰. Таким образом, в СДРК впервые подавалась идея о присоединении меннонитов ко ВСЕХБ.

Для Бендера и Винса подобные сведения об их поездке в СССР стали бы полной неожиданностью. Едва ли Бендер подозревал, в чем его обвиняют; во всяком случае, отношения к этому он не имел.

Благодаря настойчивости Бендера история получила продолжение в следующем году. 15 марта 1957 г. Жидков и Карев довели до сведения и.о. председателя СДРК В.И. Гостева, что Бендер опять собирается в СССР, и попросили, чтобы МИД не дал визы Бендеру»⁸¹. Гостев все-таки попросил руководство ВСЕХБ через пресвитеров собрать сведения о меннонитах в стране и «чтобы они предоставляли верующим меннонитам возможность присутствовать на молитвенных собраниях обществ ехб»⁸².

Бендер визу не получил, ВСЕХБ под благовидным предлогом отказался от участия в меннонитских мероприятиях в Европе⁸³. ЦКМ вернулся к вопросу о меннонитах в СССР лишь в 1958 г., но уже не с Бендером в роли движущей силы и главного исполнителя⁸⁴.

Инициатива Бендера имела неожиданное продолжение, о котором ни он, ни ВСЕХБ не знали. 17.01.1957 в адрес Гостева по-

79. "Preliminary Report on the Trip to Russia", in *MCCA*. Box 17. Folder IX-12-2 "Russia Visit, 1956 (Bender, Wiens)".

80. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 4. Д. 66. Л. 37-38.

81. ГА РФ. Ф. 6991. Оп. 4. Д. 74. Л. 97.

82. Там же.

83. "A, Karev to Dr. Harold Bender. [March 1957]", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 61/49 MCC, 1953-62, Russia".

84. "Snyder to Miller, 01.07.1958.", in *MCA*. Folder "HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/48 MCC, 1953-62, Russia".

ступил секретный, в единственном экземпляре отчет зав. отделом Кольцова о спешной командировке в Оренбургскую область по вопросу о меннонитах⁸⁵. В обстановке максимальной скрытности тот собрал и обобщил многочисленные данные о меннонитах, их количестве, взаимных контактах, связях с заграницей. Верующие уже знали о приезде в СССР руководителей Всемирного союза [sic!] меннонитов; по мнению местных товарищей, это способствовало активизации «не только по линии религиозной, но и по линии работы по “репатриации” и выезда за границу»⁸⁶. Товарищи подтвердили и намерение провести съезд меннонитов в СССР в Соликамске в январе 1957 г. Меннониты искали возможности легализоваться. Кольцов упомянул в своем отчете о заявлении на регистрацию, подписанную 513 чел.⁸⁷

СДРК продолжал работать над собственной базой данных по меннонитам. В июле 1957 г. в адрес нового председателя СДРК А.А. Пузина поступила докладная с детальной географией расселения меннонитов в СССР — всего 55 групп общим числом в 10 тыс. членов в пяти республиках и тринадцати областях РСФСР⁸⁸. Главным мотивом для сбора собственной статистики послужил тот же Бендер, на этот раз в связи с попыткой приезда в 1957 г.⁸⁹ В докладной записке указаны множество имен меннонитских руководителей и произведен анализ взаимоотношений между различными группами. В докладной изучался и вопрос отношения меннонитов к военной службе. Как и в отчете Гостева, приезд Бендера связывается с ростом эмиграционных настроений; присутствует и тема съезда, вместо которого было проведено конспиративное совещание в январе 1957 г. в Соликамске⁹⁰. Одно из предложений докладной состояло в том, чтобы предоставить информацию о меннонитах в директивные органы.

Пузин, получив докладную, не принял однозначного решения. С одной стороны, он дал указание подготовить для уполномоченных СДРК информационно-инструктивное письмо не только о меннонитах, но и о всех верующих немецкой национальности; с другой стороны, письмо не было им подписано и тем более ра-

85. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 145. Л. 31-41.

86. Там же. Л. 38.

87. Там же. Л. 39-40.

88. ГА РФ. Ф. Р6991. Оп. 3. Д. 132. Л. 150-164об. С. 151, 162.

89. Там же. С. 150.

90. Там же. С. 161.

зослано⁹¹. Видимо, вопрос о верующих немцах в общем и о меннонитах, в частности, в директивных органах еще не созрел. Брать инициативу в свои руки Пузин не стал, но все было готово к тому, чтобы в минимальные сроки дать нужные распоряжения на места.

Скорее всего, директивные органы в то время колебались, не решив еще, в какую сторону должна переместиться партийная середина в отношении как к религии, так и к верующим немцам. В 1958 г. религиозная политика государства сделала очередной поворот в сторону заметного ужесточения, и только в 1966 г. меннониты стали легальной конфессией. Передышка 1955–1957 годов для меннонитов и других конфессий закончилась. Вместе с тем, благодаря Бендеру, они опять оказались в поле зрения власти, и сбрасывать их со счетов уже было невозможно, хотя бы в силу международного внимания к ним.

Меннонитский эпизод оказался большой неожиданностью и для ВСЕХБ. Он отчетливо показал его полную несамостоятельность и зависимость от СДРК в вопросе взаимоотношений с зарубежными конфессиональными сообществами. Руководство ВСЕХБ достигло крупного успеха в пропаганде новой религиозной свободы у обладающего большим авторитетом и ресурсами, но столь же настойчивого, как и наивного Бендера. Бендер, который искренне поверил в свободу, о которой рассказывал Карев, лучше многих других знавший ее реальные границы, мог причинить тому же ВСЕХБ массу неприятностей в его с трудом начинавшейся международной деятельности. Одно уже официальное приглашение 15–20 нелегальных (незарегистрированных!) руководителей столь же нелегальных меннонитских общин на Всемирную конференцию меннонитов в 1957 г., о чем намеревался ходатайствовать в следующий приезд Бендер, серьезно подорвало бы позиции ВСЕХБ перед СДРК. Это вполне объясняет инициативу ВСЕХБ запретить приезд Бендера.

Бендер донес до ВСЕХБ и идею об институциональном объединении меннонитов СССР. Это коренным образом противоречило и государственной политике объединения всех сходных с баптизмом конфессий под эгидой ВСЕХБ, и стремлению ВСЕХБ сохранить руководство над всеми ехб-подобными конфессиями, к которым, несомненно, относились и меннониты. Созданию отдельного меннонитского объединения ВСЕХБ предпочитало их присоединение к своим собственным структурам, что и произошло при

91. Там же. Л. 150об.

первой возможности, когда в 1963 г. на совещании-съезде вопрос о присоединении меннонитов был решен положительно (впрочем, это тема отдельного исследования). Той же предельной зависимостью ВСЕХБ от государства можно объяснить, что СДРК услышал от Карева то, что и хотел услышать о гипотетической роли внешних врагов Бендера и ЦКМ в создании меннонитского союза в СССР.

Подведем некоторые итоги. Короткий отрезок 1955–1957 гг. стал уникальным периодом свободы для неправославных христианских конфессий СССР, в том числе и меннонитов. Колебания партийной линии привели к тому, что уполномоченные СДРК на местах ослабили давление на религию. Прекращение послевоенной репрессивной политики привело к значительному росту активности общин, в том числе и нелегальных, которые при отсутствии ограничений силового характера методом проб и ошибок пытались определить свои реальные границы. Новые пути искали и руководители крупных легальных объединений общин СССР, которые, однако, сильнее других ощущали на себе опеку власти. Они пытались расширить свои реальные границы, включившись в официальную «борьбу за мир», которая без зарубежных контактов не имела смысла. На этом фоне маргинальные религиозные сообщества на Западе увидели свой шанс помощи маргинальным собратьям по вере на Востоке. В этой обстановке американский Центральный Комитет меннонитов и попытался выстроить стабильную систему помощи своим собратьям по вере в СССР. В конце концов, Комитет остался очень далек от выполнения своей программы-максимума, однако результат его первой акции оказался неожиданным: американские меннониты смогли вывести своих собратьев по вере из зоны политического небытия в публичное пространство, где их религиозной спецификой и интересами уже нельзя было пренебречь.

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р6991 — Совет по делам религий при Совете министров СССР.

Оп. 3. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. 1944–1960 гг.

Оп. 4. Совет по делам религиозных культов при Совете Министров СССР. Опись документальных материалов постоянного хранения за 1944–1965 гг.

Архив ВСЕХБ.

Папка 1_1. Циркулярное письмо от 04.01.1946.

Литература

Авзегер Л. «Я вскрывал Ваши письма... Воспоминания бывшего тайного цензора МГБ». Источник. 1993/о. С. 41–57.

Братский вестник. 1953 — 1956.

Дик Й. Исторические корни и соотношение конфессиональных и этнических границ в меннонитской идентичности в СССР // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2014. № 4. С. 277–278.

КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и Пленумов ЦК. Т. 8. 1946–1955. М.: Изд-во политической литературы, 1985. С. 428–436.

Немцы в Прикамье. XX век. Т. 1. Архивные документы. Кн. 2. Пермь: Пушка, 2007. С. 144–222.

Одинцов М.И., Кочетова А.С. Конфессиональная политика в Советском Союзе в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М.: РОССПЭН, 2014.

Рейнмарус А., Фризен Г. Меннониты (краткий очерк). М.: Безбожник, 1930. С. 83.

Центральный московский архив-музей личных собраний: путеводитель. М.: Издательство Главного архивного управления города Москвы, 2008. С. 286.

Archival materials

Mennonite Central Committee Archive (MCCA). Akron, PA.

Box 125. Folder IX-6-3-75 “MCC Correspondence Archives Material 1955. Bender, Harold S.”.

Box 135. Folder IX-12-4 “Russian Baptist Delegation to U.S., 1956”.

Box 135. Folder IX-6-3-82 “MCC Correspondence. Archives Material 1956. Baptist World Alliance”

Box 135. Folder IX-6-3-82 “MCC Correspondence. Archives Material 1956. Bender H.S.”

Box 17. Folder IX-12-2 “Russia Visit, 1956 (Bender, Wiens)”.

Box 36. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Akmolinskaja — Kemerowskaja”

Box 37. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Kijewskaja — Pawlodarskaja”.

Folder IX-12 (#1) “Russia Goodwill Team”.

Box. 38. Folder IX-19-16.5 “MCC: Europe & North Africa Refugee Files SUCHDIENST. Addresses Permskaja Oblast — the end”, Отделение “Semipalatinskaja O.”

Mennonite Church Archive (MCA). Goshen (Indiana)

Folder “HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/48 MCC, 1953-62, Russia”

Folder “HIST-MSS. 1-278 61/49 MCC, 1953-62, Russia”.

Folder “HIST-MSS. 1-278 Box 120 H.S. Bender, 1897-1962, Personalia: Diaries, Datebooks, Notebooks”.

Folder “HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/48 MCC, 1953-62, Russia”.

Folder “HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/52 MCC”. Bender to Zaroubin, 06.03.1957.

Folder “HIST-MSS. 1-278 H.S. Bender 61/53 MCC, 1953-62, Russian Reports”.

State archive of the Russian Federation (GA RF). Fund. R6991. Council on religious Affairs under the USSR Council of Ministers.

Op. 3. Council for religious Affairs under the USSR Council of Ministers. 1944–1960.

Op. 4. Council for religious Affairs under the USSR Council of Ministers. The seizure of documentary materials permanent storage for 1944–1965.

Archive of All-Union Council of Evangelical Christians-Baptists.

Folder 1_1. Circular letter from 04.01.1946.

Literature

Avzeger, L. (1993/0) “Ia vskryval Vashi pis'ma... Vospominaniia byvshego tainogo tsenzora MGB” [“I opened Your letter... memories of the former secret censor MGB”], pp. 41–57. *Istochnik*.

Dyck, I. (2014) “Istoricheskie korni i sootnoshenie konfessional'nykh i etnicheskikh granits v mennonitskoi identichnosti v SSSR” [The Historical Roots and the Correlation of Confessional and Ethnic Elements within Mennonite Identity in the USSR], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 4: 275–294.

Epp, F.H. (1962) *Mennonite Exodus: The Rescue and Resettlement of the Russian Mennonites Since the Communist Revolution*. Altona.

Heidebrecht, H. (1999) *Ein Hirte der Zerstreuten: Das Leben des Ältesten Heinrich Voth 1887–1973*. Bielefeld: Christlicher Missions-Verlag.

KPSS v rezoliutsiakh i resheniiakh s'ezdov, konferentsii i Plenumov TsK. T. 8. 1946–1955 [CPSU in resolutions and decisions of congresses, conferences and Plenums of the Central Committee. Vol. 8. 1946–1955]. M.: Izd-vo politicheskoi literatury, 1985.

Loewen, H. (2006) *Between Worlds: Reflections of a Soviet-born Canadian Mennonite*. Kitchener. ON: Pandora Press.

Loewen, R., Nolt, S. (2012) *Seeking Places of Peace: Global Mennonite History Series: North America*. Intercourse, PA: Good Books.

Nemtsy v Prikam'e. XX vek. T. 1. Arkhivnye dokumenty. Kn. 2 [The Germans in the Kama. XX century. Vol. 1. The archival documents. KN. 2] (2007) Perm': Pushka.

Odintsov, M.I., Kochetova, A.S. (2014) *Konfessional'naia politika v Sovetskom Soiuze v gody Velikoi Otechestvennoi voiny 1941–1945 gg.* [Religious policy in the Soviet Union during the Great war of 1941–1945]. M.: ROSSPEN.

Reimer, N. (1996) *Nur aus Gnaden. Erinnerungen*. Chişinău.

Reinmarus, A., Frizen, G. (1930) *Mennonity (kratkii ocherk)* [Mennonites (brief article)]. M.: Bezbozhnik.

The Mennonite Encyclopedia. Vol. I–IV (1955–1959). Scottdale, PA: Mennonite Publishing House. Vol. V. 1990 [http://gameo.org/index.php?title=Mennonite_Central_Committee_Peace_Section, accessed on 29.11.2016].

Tsentral'nyi moskovskii arkhiv-muzei lichnykh sobranií: putevoditel' [Central Moscow archive-Museum of personal collections: guide] (2008). M.: Izdatel'stvo Glavnogo arkhivnogo upravleniia goroda Moskv.

Unruh, J.D. (1952) *In the Name of Christ: A History of the Mennonite Central Committee and Its Service 1920–1951*, p. 15. Scottdale, PA: Herald Press.

КАТАРИНА КУНТЕР

Был ли третий путь? Всемирный совет церквей в период холодной войны

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-147-163>

Katharina Kunter

Was There a Third Way? The World Council of Churches in the Period of Cold War

Katharina Kunter — Researcher (Frankfurt am Main, Germany).
katharina.kunter@gmx.de

The World Council of Churches, as well as the ecumenical movement as a whole, were severely criticized after the fall of the “Iron curtain”. On the one hand, this organization was accused of loyal politics towards the socialist countries and neglecting the restrictions of religious freedoms. On the other hand, it was accused of active participation in the loss of theological identity of Churches with ancient traditions. This article analyses the development of the World Council of Churches, the change of its theological and social doctrines in the context of ideological opposition between two political blocks, active processes of decolonization in the South and secularization in the West. The author offers an analysis from inside — this helps to understand the values of its leaders, the logic of their actions, the mechanisms of planning and decision-making. Gradual shift of attention of the World Council of Churches in the 1960s to the Third World led to the shift of the theological paradigm of ecumenical movement: now it was more about theology of liberation and emphasis on the image of the “Church for the poor”. This shift created more opportunities for dialogue with representatives of Churches from the socialist camp.

Keywords: World Council of Churches, Cold War, ecumenical Christianity, religious freedom, social rights.

ПРОТЕСТАНТСКИЙ теолог из Нидерландов Лауренс Хогебринк, в течение многих лет входивший в различные экуменические структуры в Европе, недавно, оглядываясь назад, самокритично заявил:

Сегодня не вызывает сомнений тот факт, что коммунистические режимы существенно препятствовали церковной жизни Восточной Европы в течение сорока лет холодной войны, а в бывшем Советском Союзе на протяжении даже семидесяти лет. Менее очевидно, какой ущерб это нанесло экуменическому христианству. В то время не было осознано, что после «перелома» 1989 года в Европе экуменическое христианство оказалось перед новым этапом¹.

Хогебринк — один из немногих активных протестантских деятелей экуменического движения, который не только предчувствовал будущие политические изменения в Центральной и Восточной Европе, но и имел многочисленные — и не только официальные — контакты в церковной среде этой части мира. В своем заявлении он поднял сложную для экуменизма тему. Согласно его критическому замечанию, проблема заключалась не только в том, что центрально- и восточноевропейские церкви стали инструментами проведения социалистической партийной политики и были крайне стеснены в собственных действиях. Системный конфликт между Востоком и Западом и биполярная политическая структура эпохи холодной войны ограничивали возможности для деятельности экуменических институтов — таких как Всемирный совет церквей, Конференция европейских церквей или конфессиональные ассоциации, вроде Всемирной лютеранской федерации. Все эти организации являются составляющими выросшего в мировом протестантизме и институционально оформленного в середине XX в. экуменического движения с центром в Женеве.

Состояние исследований²

Позиция Хогебринка даже спустя двадцать пять лет после окончания холодной войны не утвердилась в экуменическом дискурсе

1. Hogebrink, L. (2007) "Ökumene und Kalter Krieg. Ein Erfahrungsbericht", in J. Garstecki (Hg.) *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*, S. 190. Stuttgart.
2. Далее излагаются основные положения моих предыдущих работ о Всемирном совете церквей и даются ссылки на эти работы.

се. Это касается как внутренней, церковно-экуменической историографии, так и научных исследований.

Сегодня не существует общей эмпирически обоснованной и исторически аргументированной концепции, характеризующей экуменическое христианство и церкви в период холодной войны — от окончания Второй мировой войны и до 1991 г. Единственной попыткой такого рода является исследование 1992 г. Оуэна Чедвика «Христианская Церковь в период холодной войны», которое, хотя и не базируется на архивных исследованиях, дает панорамный надконфессиональный портрет христианства в период конфликта между Востоком и Западом во второй половине XX в.³ Наибольшую дискуссию о роли Всемирного совета церквей вызвало трехчастное исследование, осуществленное Герхардом Безиром, Армином Бойенсом и Герхардом Линдемманном, которое было опубликовано в 1999 г. под названием «Национальный протестантизм и экуменическое движение. Деятельность Церкви в годы холодной войны 1945–1990»⁴. Не углубляясь в детали, следует отметить, что речь в данном случае идет не об обзорном исследовании, а об отдельных статьях, посвященных Евангелической церкви в Германии и Всемирному совету церквей в период с 1948 г., тематическому сюжету «протестантизм, коммунизм и экуменизм в США» и отношениям между Христианской мирной конференцией и Всемирным советом церквей. Сегодня очевидно, что до конца 1990-х имел место краткий «бум» международных исследовательских проектов, посвященных роли церкви и экуменического христианства в период холодной войны. В Германии изучали прежде всего роль церкви в ГДР, а также двусторонние германо-германские (ФРГ — ГДР) церковные отношения с учетом роли экуменического движения. Кроме того, необходимо упомянуть международный проект, направленный на изучение протестантизма в Восточной Европе в разные эпохи коммунистического правления, в котором так или иначе затрагивался вопрос о двойственной роли экуменизма и ВСЦ⁵. Отдельные про-

3. См.: Chadwick, O. (1992) *The Christian Church in the Cold War*. London.

4. Besier, G. (1999) *Armin Boyens und Gerhard Lindemann, Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg 1945–1990*. Berlin. О дискуссии см., помимо прочего, обзор литературы: Bremer, T. (2003) “Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges — Eine Rückschau”, *Theologische Revue* 99: 177–190.

5. См., например: Maser, P., Schjørring, J.H. (Hgg.) (2002) *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft*

екты и исследования на тему экуменизма и церквей в годы холодной войны осуществлялись на теологическом факультете университета Хельсинки⁶ и были сосредоточены на внешних связях Финской лютеранской церкви и процессах взаимодействия с церквями стран социалистического лагеря в церковной и теологической сферах.

Помимо международных проектов 1990-х гг. в этой области проводились локальные церковно-исторические либо чисто исторические исследования⁷. При этом структура, миссия, сложные вопросы организации и специфика дискурса ВСЦ оставались малопонятными для стороннего наблюдателя.

Задача данной статьи — дать представление о роли Всемирного совета церквей в годы холодной войны. Для этого автор предполагает остановиться на сюжетах, посвященных (1) возникшей с момента основания ВСЦ в 1948 г. дилемме «экуменическое христианство между Востоком и Западом» на ранних этапах холодной войны (конец 1940-х–1950-е гг.), (2) положению ВСЦ в период «разрядки» с конца 1960-х гг. и (3) вопросу о политической инструментализации ВСЦ во время холодной войны.

im östlichen Europa. Erlangen; Schjørring, J.H., Lehmann, H. (Hgg.) (2003) *Im Räderwerk des real existierenden Sozialismus. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*. Göttingen; Maser, P., Schjørring, J.H. (Hgg.) (2003) *Wie die Träumenden? Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Erlangen; Kunter, K., Schjørring, J.H. (Hgg.) (2007) *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 — Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandaufnahme aus der Ökumene*. Erlangen.

6. Из недавних публикаций см.: Laine, A.T. (2015) *Ecumenical Attack against Racism: The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974*. Helsinki; Peipponen, M. (2012) *Ecumenical Action in World Politics. The Creation of the Commission of Churches on International Affairs (CCIA), 1949–1949*. Helsinki; Merilainen, J. (2012) “Whose Dollars, his Religion”: The WCC, the LWF, and the Reconstruction of European Protestantism in the Early Cold War years, 1945–1948”, *Communio viatorum* LIV: 14–24; Meriläinen, J. (2010) “Die finnischen Orthodoxen “zu Diensten der Regierung der Vereinigten Staaten”: Patriarch Athenagoras als Botschafter des Westens 1949”, *Kirchliche Zeitgeschichte* 23: 290–303; Ferner die Aufsatzsammlung “Christliche Beiträge zur Europäischen Integration — Die politische Rolle der Kirchen“ (2006), *Kirchliche Zeitgeschichte* 19; McLeod, H., Saarinen, R., Lauha, A. (2006) *North European Churches. From Cold War to Globalisation*. Tampere.
7. См., например: Hedwig, R. (2011) “Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren”, *Geschichte und Gesellschaft* 36: 408–436; Kirby, D. (Hg.) (2003) *Religion and the Cold War*. Basingstoke; Greschat, M. (2000) “Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges”, *Ökumenische Rundschau* 29: 7–25.

Холодная война как метаистория Всемирного совета церквей

ВСЦ представляет собой крупное объединение церквей, основанное в августе 1948 г. в Амстердаме в начальной фазе холодной войны. Входящие в его составе 349 церквей представляют собой широкий спектр конфессий, включающий в себя как множество различных протестантских церквей всего мира, англиканскую и православные церкви, так и пятидесятническое движение (Католическая церковь не входит в состав ВСЦ). Всемирный совет церквей охватывает более 140 стран на всех шести континентах и представляет более чем 572 млн. христиан, большая часть которых является уроженцами Европы. ВСЦ — это и международная организация, в деятельности которой отразились многочисленные события и конфликты политической и церковной истории второй половины XX в.

Собственно холодная война сформировала своего рода метаисторию Всемирного совета церквей, поскольку антагонизм между Западом и Востоком в его различных фазах порождал серьезные споры и противоречия в ВСЦ и в значительной степени определял направленность его решений. Это проявилось уже в ходе учредительной Ассамблеи ВСЦ в августе 1948 г. в Амстердаме. Тогда в третьей секции, посвященной мировым нестроениям, ключевые тексты двух главных докладчиков — представителя американской внешней политики Джона Форстера Даллеса и чешского теолога Йозефа Громадки — продемонстрировали новую биполярность мира. Они изложили два диаметрально противоположных понимания того, каким путем должны пойти церкви и экуменическое христианство в ситуации растущей напряженности между Востоком и Западом⁸. Если Даллес ратовал за свободное общество и права человека и предостерегал христиан против коммунизма и внутренне присущего ему тоталитаризма, то Громадка называл буржуазный, капиталистический Запад главной причиной национализма и фашизма 1930-х гг. и последовавшей за этим катастрофы Второй мировой войны. Он связывал свои надежды на обновление с новыми социальными движениями, идущими с Востока: с социализмом и коммунизмом. Какой же путь должно было тогда избрать экуменическое христианство? Всемирный совет церквей, вдохновленный концепцией швейцарского теолога Карла Барта, выступил

8. *Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Ökumenischer Rat der Kirchen* (1948). Tübingen/Stuttgart.

в Амстердаме за некий независимый от обеих сверхдержав — США и СССР — «третий путь», сформулировав это следующим образом:

Христианская Церковь должна отказаться от идеологий обеих стран — от коммунизма и нерегулируемого капитализма — и стремиться к тому, чтобы освободить людей от заблуждения, будто эти идеологии являются единственной альтернативой. Они обе дали обещания, которые они не могут сдержать... На христианах лежит ответственность за поиск новых созидательных решений, которые не допустят попраনী справедливости и свободы с обеих сторон⁹.

Вопрос о том, мог ли в самом деле существовать такой «третий путь» в условиях биполярного мира, оставался для Всемирного совета церквей ключевым и открытым в течение всей второй половины XX в. Так, во время более поздних дискуссий в ВСЦ по правам человека и религиозной свободе в Центральной и Восточной Европе, а также по поддержанию мира в Европе выяснилось, что эти темы нельзя обсуждать и прорабатывать независимо от политических контекстов, в которых находятся представители церквей. Для Всемирного совета церквей эти вопросы стали своеобразным испытанием на прочность и во многом парализовали смелые инициативы и попытки достижения солидарности.

Всемирный совет церквей в эпоху разрядки

Смерть Сталина в 1953 г. изменила политический климат в Восточной и Западной Европе. Долгая, жестокая эра сталинских преследований и репрессий подошла к концу, и преемники Сталина Н. Хрущев и Л. Брежнев обещали проводить новый политический курс. Идеи «мирного сосуществования» Запада и Востока и «разрядки напряженности» между ними утвердились в качестве новой предпосылки социалистической внешней политики, центральным элементом которой стало признание статус-кво в Европе. Обе сверхдержавы, СССР и США, вынуждены были принять реальность разделенной Европы. На политическом уровне решающую роль при этом сыграли многосторонние Европейские конференции по безопасности, в которых приняли участие 35 стран, включая США и Канаду. Они начали проводиться

9. Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.) (1949) *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*, s. 55. Bethel.

с 1973 г. и впоследствии стали известны как «Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе» (СБСЕ). Их итогом стало подписание Хельсинкского заключительного акта в 1975 г, ознаменовавшего начало новых внутриевропейских процессов.

На этом фоне церкви в Европе и экуменическое движение корректировали направления своей деятельности. Хельсинкский процесс открыл новые возможности для контактов между Востоком и Западом, которые отныне — медленно, но неуклонно — становились легче и доступнее. Впервые за послевоенный период почти все восточноевропейские церкви получили возможность отправлять делегатов на экуменические встречи за границу. Это существенно изменило климат экуменических конференций и одновременно привело к усилению «профессионализации» деятелей экуменического движения. Изначально предложенная Советским Союзом концепция «мирного сосуществования» двух противостоящих друг другу систем определяла отныне бесчисленные экуменические встречи, заседания, собрания и конференции. Тема конфликта между Востоком и Западом стала стержнем новой совместной деятельности. При этом церковные деятели, представлявшие религиозные организации Восточного блока, будучи подчеркнута лояльными по отношению к своим государствам, дискутировали на очень абстрактном уровне преимущественно о различных теологических проблемах, таких как секуляризация или всеобщий мир. Острые же проблемы, вроде конкретных нарушений прав человека или же повседневных репрессий в отношении христиан в социалистических странах, как правило, исключались из круга обсуждаемых тем. Следует также учитывать, что начиная с 1970-х гг. внутри западных церквей постепенно сходит на нет антикоммунистический дискурс, доминировавший в них в 1950–1960-е гг. Одновременно на Западе перестают привлекать внимание общественности репрессии и ограничения, которым систематически подвергались христиане в Восточной Европе. В то же время политика разрядки способствовала появлению новой перспективы партнерства и готовности учиться друг у друга. Участники с протестантской стороны всерьез воспринимали диалог между Востоком и Западом как концепт и практику, которые могут служить упрочнению мира¹⁰.

10. См., например: Overmeyer, H. (2005) *Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk*. Frankfurt a.M.

Всемирный совет церквей с самого начала поддерживал различные церковные инициативы, связанные с общеевропейским процессом разрядки, что подтверждается официальными источниками 1972–1973 гг.¹¹ Опасаясь попытки быть инструментализованными в условиях разрядки со стороны обеих мировых сверхдержав, члены Комиссии церквей по международным делам (Commission of the Churches on International Affairs, CCIA), отдела ВСЦ по внешней церковной политике, включились в европейское обсуждение прав человека в рамках Совещания по безопасности и сотрудничеству в Европе. Примером реализации этой стратегии может служить состоявшееся в 1973 г. в австрийском городе Санкт-Пёльтен совещание ВСЦ «Права человека и христианская ответственность», в ходе которого был сформулирован перечень основных прав человека. Этот повсеместно принятый в экуменических кругах подход был явной попыткой выйти за пределы западного либерального и индивидуалистического понимания прав человека¹². Значение этой политики и одновременное влияние Хельсинского заключительного акта стали очевидны на Пятой Ассамблее ВСЦ в Найроби в декабре 1975 г. После того как верующие из СССР — священник Глеб Якунин и мирянин Лев Регельсон — в открытом письме к ВСЦ предложили последнему публично осудить нарушения религиозных свобод в СССР, вспыхнул конфликт¹³. Официальные представители Русской православной церкви восприняли обсуждение этого сюжета как нападки на свою страну, подчеркнув, что они такое решение не поддерживают, и пригрозив выходом из ВСЦ. С другой стороны, Всемирный совет церквей подвергался усиленному давлению со стороны западных СМИ. В сдержанности ВСЦ по отношению к нарушениям прав человека в СССР усматривали, прежде всего в консервативных церковных и политических кругах Западной Европы, молчаливое одобрение или терпимость по отношению социалистической и коммунистической политике. Всемирный совет церквей обвиняли в том, что он выступает против расизма и расовой сегрегации в Южной Африке, однако молчит о нарушениях прав человека на Востоке.

11. См. *Human Rights and Christian Responsibility* (1975). Geneve: Commission of the Churches on International Affairs (CCIA).

12. См. *Ibid.*

13. Подробнее см.: Kunter, K. (2000) "Die Schlussakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977", *Ökumenische Rundschau* 49: 43–51.

После продолжительных дискуссий тогдашний генеральный секретарь ВСЦ карибский методист Филипп Поттер предложил сформулировать спорную часть итоговой резолюции таким образом, чтобы она была приемлемой и для представителей Русской православной церкви. В результате было принято лишь одно небольшое примечание, гласившее, что Ассамблея отвела «значительную» часть времени обсуждению предполагаемого неприятия религиозной свободы в СССР (в оригинале: «alleged denials of religious liberty»)¹⁴. В конце резолюции был также сформулирован абстрактный тезис, что экуменизм объединяет христиан из обоих политических лагерей Европы, и поскольку они суть члены Тела Христова, им не следует молчать, когда в этом мире возникают проблемы, однако обоюдные действия должны быть выражены христианской любовью.

Дебаты в Найроби продемонстрировали широкой общественности, насколько политически конфликтным оказалось обсуждение в ВСЦ темы прав человека и религиозной свободы в Центральной и Восточной Европе. Различные стратегии, избранные членами экуменического движения при выстраивании отношений с церквями — членами ВСЦ из Центральной и Восточной Европы, препятствовали выработке четкой и единой позиции. Одну из сторон представляли те члены ВСЦ, которые выступали за открытое обсуждение нарушений религиозной свободы в СССР и в других восточноевропейских государствах; среди них были, например, генеральный секретарь Нидерландской реформатской церкви (Nederlandse Hervormde Kerk) Альберт ван ден Хёвель, директор отделения ВСЦ «Вера и порядок» Лукас Фишер, а также представители швейцарского института «Вера во Втором мире» и британского «Кестон-колледжа». В письмах и публичных выступлениях они пытались привлечь внимание ответственных политиков к советским религиозным диссидентам, преследуемым или арестованным членам церкви, с которыми старались установить контакты. Их усилия в рамках ВСЦ увенчались успехом: под их давлением Всемирный совет церквей после Ассамблеи в Найроби организовал в Монтрё в 1976–1977 гг. два больших совещания СБСЕ, посвященных содержанию и применению Заключительного хельсинского акта и нарушениям религиозной свободы.

Этот резко конфронтационный подход подвергался массовой критике, в том числе со стороны Леопольдо Ниилуса

14. Ibid., S. 44.

и Двайна Эппса, влиятельных фигур Комиссии церквей по международным делам (КЦМД). С их точки зрения, важнее было усиление официальной позиции Русской православной церкви, ибо в противном случае церковное сообщество могло быть уничтожено, что принесло бы пострадавшим больше вреда, чем пользы¹⁵. К тому же в КЦМД предпочитали рассматривать вопрос религиозной свободы в общем контексте прав человека и в глобальном ракурсе, а не как отдельный или первостепенный вопрос, поскольку это могло вызвать со стороны стран третьего мира упрек в европоцентризме¹⁶.

После двух совещаний 1976–1977 гг. в Монтрё, посвященных роли церквей в СБСЕ-процессе, постепенно определились будущие направления соответствующей политики ВСЦ. В соответствии с ними следовало отказаться от публичной критики и противостояния с Русской православной церковью и другими церквями социалистических стран, поскольку это только усиливало бы существующее разделение. Напротив, церквям из стран Центральной и Восточной Европы предоставлялась возможность активнее участвовать в экуменическом диалоге. В итоге работа ВСЦ над формированием позиции в правозащитной сфере, основанной на представлении об универсальной ценности индивидуальных прав человека, потерпела крах. Вместо этого в Женеве говорили теперь о том, насколько необходима «глобализация» экуменического движения за права человека, и подчеркивали при этом взаимозависимость индивидуальных и социальных прав.

Границы пространства для маневров и глобальные измерения

Описанные процессы ставят вопрос о пространстве для маневров, которым могли пользоваться участники экуменического движе-

15. См., например, письма Леопольдо Ниилуса от 13.02.1976 и 07.07.1976: Archiv der CCIA/Helsinki-Colloquium-July 1976/Correspondence and Archive of the Commission of Churches for International Affairs (Geneve)/Helsinki Colloquium Montreux July 24.-28.7.1976.

16. В Меморандуме от 28 мая 1975 г. Двайн Эппс подчеркивал: «Поистине невероятно, насколько мало внимания люди уделяют в Европе и, если позволите, особенно в Восточной Европе некоторым из глобальных измерений тех шагов, которые предпринимаются сегодня в направлении безопасности и сотрудничества в Европе. Третий мир не воспринимает это как дар, принесенный ему щедрыми северянами» (Archiv der CCIA/Helsinki-Colloquium Background Materials pre 1976). См., кроме того, Koshy, N. (1992) *Religious Freedom in a Changing World*. Genf.

ния. Сегодня мы гораздо полнее, чем в 1990-е годы, представляем себе, насколько скрупулезно представители церквей из социалистических стран следовали политическим указаниям властей, выступая на экуменической арене и рассматривая Всемирный совет церквей как площадку для пропаганды социалистической внешней политики. Лишь крайне редко, в исключительных случаях, они могли участвовать в экуменических встречах или устанавливать экуменические контакты без надзора и руководства со стороны государства. Это касается в первую очередь представителей православных церквей из коммунистических стран. Со всем недавно глава Украинской православной церкви Киевского патриархата Филарет заявил, что все иерархи Русской православной церкви сотрудничали с КГБ¹⁷. Те же сведения в отношении Болгарской православной церкви приводит Момчил Методиев в своем обширном исследовании, основанном на архивных материалах¹⁸.

Однако одной тесной связи восточных церквей с государством и секретными службами недостаточно для объяснения восточной политики Всемирного совета церквей и его демонстративного молчания о положении с правами человека в Советском Союзе, начиная с 1960-х годов. Возможно, левые церковные интеллектуалы поддались моде на «социализм» и по наивности или в силу идеологической мотивации закрывали глаза на гонения, которым подвергались христиане Центральной и Восточной Европы? Выдвинутый немецким историком Хедвигом Рихтером тезис о том, что эта слепота стала результатом оформившегося нового легитимирующего мифа о «революции» и «переменах», убеждает в этом только отчасти¹⁹. Дело в том, что за исходный пункт своей аргументации Рихтер взял секуляризацию западных обществ. Однако нужно иметь в виду, что голоса сторонников демократического социализма, участия церкви в революционных преобразованиях или ориентированной на неимущих теологии освобождения, громко звучавшие во Всемирном совете церквей с конца 1960-х

17. G2W News от 19 марта 2012 г., Украина, патриарх Филарет: «Все епископы сотрудничали с КГБ».

18. Metodiev, M. (2010) *Between Faith and Compromise. The Orthodox Church and the Communist State in Bulgaria*. Sofia; Leustean, W.L.N. (ed.) (2010) *Eastern Christianity and the Cold War 1945–1991*. New York.

19. Richter, H. (2011) “Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren”, *Geschichte und Gesellschaft* 36: 408–436.

гг., шли из среды представителей стран «третьего мира», где церкви и религия не вступили в фазу легитимации, потребность в которой возникла в связи с секуляризацией²⁰.

Осознание этого вынуждает задаться вопросом о том, насколько вообще исторически адекватно понимается холодная война в существующих на сегодняшний день исследованиях по истории экуменизма. В большинстве исследований вполне законно подчеркивается, прежде всего, дихотомия Востока и Запада, понимаемая с европейской точки зрения. Наряду с этим сформировались утверждения, которые серьезно ограничивают возможность вписать историю ВСЦ в международный контекст. Ярким примером является представление о том, что конфликт между Востоком и Западом, начиная с 1960-х годов, был вытеснен из экуменической повестки конфликтом между Севером и Югом; или тезис о том, что холодная война была конфликтом Севера, а потому, с перемещением акцентов на церкви Юга и на сюжеты, связанные с их развитием, она неизбежно должна была утратить свое значение для экуменического движения²¹. Но такие объяснения представляются слишком слабыми. На самом деле холодная война послужила катализатором почти всех войн и военных конфликтов в странах «третьего мира» (например, войн в Корее, Индокитае, Вьетнаме, Анголе, Конго, а также в Латинской Америке). Помимо прочих факторов — таких как распад колониальной системы, возникновение национально-освободительных движений, исторически сложившихся этнических напряжений или локальных соперничеств — понятие «третьего мира», которое могло бы стать нейтральным и независимым по отношению к «первому» и «второму», коренилось непосредственно в системной идеологической конкуренции между СССР и США. Как ООН стала с 1960-х годов публичной политической площадкой для движения неприсоединения, так и ВСЦ объединял многочисленных представителей церквей «третьего мира» из Азии, Африки и Латинской Америки, которые считали себя антиколониальной, но политически

20. Об этом и в дальнейшем см. подробнее в: Kunter, K., Schilling, A. (Hg.) (2014) *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. Stuttgart.

21. См., например, об измерении «Север-Юг» в экуменическом движении в: Krusche, G., Stöhr, M., Dejung, K.H. (2001) «Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg», Sonderheft *Junge Kirche* 1; Müller-Fahrenholz, G. (2000) «Instrumentalisierung der Theologie zu politischen Zielen? Aspekte des Nord-Süd-Konfliktes während des 'Kalten Krieges'», in H.J. Joppien (Hg.) *Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges*, S. 290–298. Kontexte-Kompromisse-Konkretionen: Frankfurt.

нейтральной силой, хотя в их родных странах Соединенные Штаты и Советский Союз соперничали за политическое, экономическое и военное влияние. Таким образом, постепенно, в течение долгих 1960-х гг., возникали новые альянсы между представителями церквей так называемых первого, второго и третьего миров, а вместе с ними и новые, ориентированные уже не на Европу, теологические и политические акценты — например, в понимании справедливости или социализма. С одной стороны, это привело к тому, что традиционная антикоммунистическая риторика утратила во Всемирном совете церквей силу — самое позднее в 1970-е гг. Однако, с другой стороны, экуменические дискуссии о социализме или коммунизме вышли за пределы Европы или Запада²².

Смена теологической парадигмы во Всемирном совете церквей

На учредительном собрании ВСЦ в Амстердаме в 1948 г. в качестве лейтмотива была принята концепция «ответственного общества». Важной целью экуменического движения считалось появление демократического, справедливого общества, основанного на индивидуальной ответственности каждого христианина. Однако с 1960 гг. эта концепция все чаще оказывалась под вопросом. Поворотным пунктом стала Всемирная конференция «Церковь и общество», которая состоялась в Женеве в 1966 г. под эгидой ВСЦ. На ней представители церквей из стран «третьего мира» подвергли критике направленную на сохранение стабильности и существующего порядка концепцию «ответственного общества» за ее «западный» характер. Они утверждали, что в условиях драматических социальных и политических переменам, связанных с процессом деколонизации, экуменическое движение должно заняться поисками новых путей, которые позволили бы церквям их стран принять участие в революционных преобразованиях. Так новую повестку Всемирного совета церквей составили темы развития, гуманизации, прав человека, борьбы с расизмом, освобождения и солидарности с неимущими. Ассамблея ВСЦ в Упсале (1968 г.) приняла решение, согласно которому эти темы должны были быть отражены в программе работы и в структуре Всемир-

22. Подробнее об этом см.: Kunter, K., Schilling, A. (Hg.) *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*).

ного совета церквей. Под влиянием растущего числа представителей «третьего мира» дискуссии, порожденные конфронтацией восточного и западного блоков, с 1970-х годов постепенно прекратились, а тема конфронтации если и обсуждалась, то лишь в глобальном контексте. Во Всемирном совете церквей возникли новые формы деятельности (например, акции помощи в так называемом конфликте вокруг Биафры, программа борьбы с расизмом, программа преодоления неграмотности под руководством Паулу Фрейре). Дальнейшими точками политизации экуменического движения стали, например, учреждение Церковной службы развития или проведение Всемирной миссионерской конференции в Бангкоке в 1972–1973 гг., где жестким нападкам подвергся неоколониализм западного христианства.

В 1960–1970-е гг. серьезные трансформации происходили не только в сфере программной работы ВСЦ, но и в экуменической теологии. Если в 1920-е гг., в начальной фазе экуменического движения, оба его направления — «Вера и порядок» и движение «практического христианства» — представляли отдельные области теологии и христианского социального служения, то теперь внутри Всемирного совета церквей произошло слияние этих направлений. Это привело к появлению новой угрозы: не окажется ли так, что «за «горизонталью» церковного попечения о мире потеряется собственная жизненная основа Церкви — «вертикаль», то есть отношения с Богом?»²³. Показательная дискуссия на эту тему прошла на конференции комиссии ВСЦ «Вера и порядок» в 1971 г. в Лувене между русским православным богословом протоиереем Иоанном Мейендорфом и латиноамериканским реформатским теологом Хосе Мигесом Бонино. Критика доклада Мейендорфа со стороны Мигеса Бонино была предельно ясна: не уход в теологизирование, а только вовлеченность в конфликты мира может объединить церкви, а вместе с ними и человечество. Это предполагает теологию «снизу», то есть теологию из перспективы креста. В дальнейшем экуменическая теология претерпела кардинальную смену парадигмы, все более ориентируясь на церковь неимущих и на латиноамериканскую теологию освобождения. Это означало радикальный отказ (отчасти вынужденный) от англосаксонского либерального понимания прав человека, которое

23. Об этом подробно и развернуто см. в: Mateus, J.P. (2014) “José Míguez Bonino and the Struggle for Global Christian Unity in the 1970s”, in K. Kunter, A. Schilling (Hg.) *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*, S. 237–254. Stuttgart.

до тех пор доминировало во Всемирном совете церквей. На смену пришли дискуссии вокруг второго поколения прав человека — социальных прав, а в их контексте — вокруг социальной справедливости. Это изменение ориентации определили три главных фактора: (1) параллельные дискуссии в различных организациях ООН (офисы ВСП в Женеве расположены в непосредственной близости от дочерних организаций ООН; между ними и ВСП имело место институциональное и межличностное взаимодействие); (2) связанное с деколонизацией возрастание числа представителей церквей из так называемого «третьего мира», страстно отстаивавших приоритет «социальной справедливости»; (3) повышение роли вполне лояльных своему государству представителей ГДР и других стран социалистического лагеря, которые активизировали политические дискуссии о социальных правах человека и тем самым завоевывали симпатию со стороны представителей «третьего мира».

Заключение

Изложенные выше соображения подтверждают сформулированный в начале тезис о том, что холодная война может служить метанарративом истории Всемирного совета церквей. Политическая биполярность придавала «экзистенциальный» смысл экуменизму — с его возможностями диалога между Востоком и Западом, а также Севером и Югом. С одной стороны, христианская убежденность в том, что политические границы не полагают предела христианской общине, выполняла смыслообразующую роль и позволяла существовать экуменическому сообществу. Однако, с другой стороны, она же затрудняла реакцию на динамику актуальных процессов. Сохранению статус-кво в Европе придавали большее значение, чем поддержке способствующих его разрушению христианских диссидентов или христианских освободительных и гражданских движений в Центральной и Восточной Европе.

Перевод с немецкого Марии Храмовой

Библиография / References

- Hogebrink, L. (2007) "Ökumene und Kalter Krieg. Ein Erfahrungsbericht", in J. Garstecki (Hg.) *Die Ökumene und der Widerstand gegen Diktaturen. Nationalsozialismus und Kommunismus als Herausforderung an die Kirchen*. Stuttgart.
- Chadwick, O. (1992) *The Christian Church in the Cold War*. London.
- Besier, G. (1999) *Armin Boyens und Gerhard Lindemann, Nationaler Protestantismus und ökumenische Bewegung. Kirchliches Handeln im Kalten Krieg 1945–1990*. Berlin.
- Bremer, T. (2003) "Die ökumenische Bewegung während des Kalten Krieges — Eine Rückschau", *Theologische Revue* 99: 177–190.
- Maser, P., Schjørring, J.H. (Hgg.) (2002) *Zwischen den Mühlsteinen. Protestantische Kirchen in der Phase der Errichtung der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Erlangen.
- Schjørring, J.H., Lehmann, H. (Hgg.) (2003) *Im Räderwerk des real existierenden Sozialismus. Kirchen in Ostmittel- und Osteuropa von Stalin bis Gorbatschow*. Göttingen.
- Maser, P., Schjørring, J.H. (Hgg.) (2003) *Wie die Träumenden? Kirchen in der Phase des Zusammenbruchs der kommunistischen Herrschaft im östlichen Europa*. Erlangen.
- Kunter, K., Schjørring, J.H. (Hgg.) (2007) *Die Kirchen und das Erbe des Kommunismus. Die Zeit nach 1989 — Zäsur, Vergangenheitsbewältigung und Neubeginn. Fallstudien aus Mittel- und Osteuropa und Bestandaufnahme aus der Ökumene*. Erlangen.
- Laine, A.T. (2015) *Ecumenical Attack against Racism: The Anti-Racist Programme of the World Council of Churches, 1968–1974*. Helsinki.
- Peipponen, M. (2012) *Ecumenical Action in World Politics. The Creation of the Commission of Churches on International Affairs (CCIA), 1949–1949*. Helsinki.
- Meriläinen, J. (2012) "Whose Dollars, his Religion": The WCC, the LWF, and the Reconstruction of European Protestantism in the Early Cold War years, 1945–1948", *Communio viatorum* LIV: 14–24.
- Meriläinen, J. (2010) "Die finnischen Orthodoxen "zu Diensten der Regierung der Vereinigten Staaten": Patriarch Athenagoras als Botschafter des Westens 1949", *Kirchliche Zeitgeschichte* 23: 290–303.
- Ferner die Aufsatzsammlung "Christliche Beiträge zur Europäischen Integration — Die politische Rolle der Kirchen" (2006), *Kirchliche Zeitgeschichte* 19.
- McLeod, H., Saarinen, R., Lauha, A. (2006) *North European Churches. From Cold War to Globalisation*. Tampere.
- Hedwig, R. (2011) "Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren", *Geschichte und Gesellschaft* 36: 408–436.
- Kirby, D. (Hg.) (2003) *Religion and the Cold War*. Basingstoke; Greschat, M. (2000) "Ökumenisches Handeln der Kirchen in den Zeiten des Kalten Krieges", *Ökumenische Rundschau* 29: 7–25.
- Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan. Ökumenischer Rat der Kirchen* (1948). Tübingen/Stuttgart.
- Ökumenischer Rat der Kirchen (Hg.) (1948) *Amsterdamer Dokumente. Berichte und Reden auf der Weltkirchenkonferenz in Amsterdam 1948*. Bethel.

- Overmeyer, H. (2005) *Frieden im Spannungsfeld zwischen Theologie und Politik. Die Friedensthematik in den bilateralen Gesprächen von Arnoldshain und Sagorsk*. Frankfurt a.M.
- Human Rights and Christian Responsibility* (1975). Geneve: Commission of the Churches on International Affairs (CCIA).
- Kunter, K. (2000) "Die Schlussakte von Helsinki und die Diskussion im ÖRK um die Verletzung der Religionsfreiheit in Ost- und Mitteleuropa 1975–1977", *Ökumenische Rundschau* 49: 43–51.
- Koshy, N. (1992) *Religious Freedom in a Changing World*. Genf.
- Metodiev, M. (2010) *Between Faith and Compromise. The Orthodox Church and the Communist State in Bulgaria*. Sofia.
- Leustean, W.L.N. (ed.) (2010) *Eastern Christianity and the Cold War 1945–1991*. New York.
- Richter, H. (2011) "Der Protestantismus und das linksrevolutionäre Pathos. Der Ökumenische Rat der Kirchen in Genf im Ost-West-Konflikt in den 1960er und 1970er Jahren", *Geschichte und Gesellschaft* 36: 408–436.
- Kunter, K., Schilling, A. (Hg.) (2014) *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. Stuttgart.
- Krusche, G., Stöhr, M., Dejung, K.H. (2001) "Der Ökumenische Rat der Kirchen im Kalten Krieg", *Sonderheft Junge Kirche* 1.
- Müller-Fahrenholz, G. (2000) "Instrumentalisierung der Theologie zu politischen Zielen? Aspekte des Nord-Süd-Konfliktes während des "Kalten Krieges", in H.J Joppien (Hg.) *Der Ökumenische Rat der Kirchen in den Konflikten des Kalten Krieges*, S. 290–298. Kontexte-Kompromisse-Konkretionen: Frankfurt.
- Mateus, J.P. (2014) "José Míguez Bonino and the Struggle for Global Christian Unity in the 1970s", in K. Kunter, A. Schilling (Hg.) *Globalisierung der Kirchen. Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*, S. 237–254. Stuttgart.

МАРИАННА ШАХНОВИЧ

Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-164-184>

Marianna Shakhnovich

The Cold War and the Ideological Struggle on the “Religious Front”: Some Patterns of Soviet Propaganda.

Marianna M. Shakhnovich — Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint-Petersburg State University, (Saint-Petersburg, Russia). mmarsh@mail.ru

The article demonstrates, on the basis of archival materials, periodicals and Soviet atheist literature of the late 1940s-1970s that certain ideological clichés, symbolically reflecting “religious” aspects of the Cold War, were used in the propaganda and the scientific discourse in the Soviet Union. These clichés and the content of the propaganda were determined more often not so much by an ideological approach of the Marxist critique of religion, but rather by the specific objectives of the international politics of the Soviet Union and by the country’s internal situation. This propaganda was also a response to the use of the religion as an instrument of the Cold War by the Western countries as “the sword of the spirit and the shield of faith” (A. Preston).

Keywords: Cold War, religion and international politics, scientific atheism, anti-Soviet crusade, Soviet propaganda, clerical anticommunism.

Исследование выполнено при поддержке гранта РНФ №16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX вв.».

НАУЧНЫЕ исследования, посвященные религиозному фактору в политике, привлекают общественное внимание. Так, книга канадского историка Эндрю Престона «Меч духа, щит веры: религия в американской войне и дипломатии» (2012)¹, рассказывающая об использовании религии в политических целях американскими президентами от Линкольна до Джорджа Буша, получила престижную премию в области англоязычной литературы нон-фикш. Именно Престона, как уже известного публике автора, пригласили написать предисловие к книге «Религия и холодная война: глобальная перспектива» (2012)². Этот коллективный труд отличается от других работ о религиозных аспектах холодной войны³, которые вышли в последние годы в США. В нем холодная война рассматривается не столько как противостояние Москвы и Вашингтона, сколько как противостояние веры и неверия в мировом масштабе, как противостояние многих государств, ориентированных на Америку и Советский Союз соответственно. Предисловие Престона называется «Религиозная холодная война». В нем Э. Престон, опираясь на свою концепцию о роли религии как духовного оружия в истории американской политики, изложенную в своей книге «Меч духа, щит веры...», пишет, что США и Советский Союз в период холодной войны воспринимали друг друга «через религиозную оптику», «оформляя свое соперничество в религиозных терминах». Престон считает, что холодная война в целом имела религиозный характер⁴. Указывая, что холодная война была глобальной борьбой между «американским иудео-христианством» и атеизмом, поддерживаемым СССР⁵, он отмечает: «Религия и антирелигия обес-

1. Preston, A. (2012) *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. NY: Anchor Books.
2. Muehlenbeck, Ph. (ed.) (2012) *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. Nashville: Vanderbilt University Press.
3. Kirby, D. (ed.) (2003) *Religion and the Cold War*. Palgrave Macmillan; Inboden, W. (2008) *Religion and American Foreign Policy, 1945-1960: The Soul of Containment*. New York; Gunn, T.J. (2009) *Spiritual Weapons: The Cold War and the Forging of an American National Religion*. Westport; Herzog, J.P. (2011) *The Spiritual-Industrial Complex: America's Religious Battle against Communism in the Early Cold War*. New York.
4. Preston, A. (2012) "Religious Cold War", in Muehlenbeck, Ph. (ed.) *Religion and the Cold War: A Global Perspective*, p. XVII. Nashville: Vanderbilt University Press.
5. Ibid, p. XV.

печивали противоборствующие стороны холодной войны идеями, ценностями и мотивациями»⁶.

Интересно, что эта современная точка зрения полностью совпадает с мнением, распространенным в советской печати периода холодной войны, что «важнейшим доводом церковных пропагандистов атомной войны против социалистических стран является тезис о том, что эта война необходима для защиты христианских государств от агрессии стран, враждебных религии»⁷.

В связи с этим наблюдением уместно вспомнить замечание А.М. Пятигорского о культурном значении идеологических клише, о том, что американские и советские идеологические клише выполняли одинаковые политические и культурные функции⁸. Символизм идеологических клише (моделей) определяет их место в политической культуре того или иного общества. А.Л. Зорин в книге «Кормя двуглавого орла», рассматривая роль идеологических моделей в истории, опирается на высказанное К. Гирцем в статье «Идеология как культурная система» (1968) мнение об образности языка идеологий и о роли этих образов в условиях социальной нестабильности, когда идеология может и обычно придает смысл сложным и непонятным без нее социальным ситуациям. Вслед за Гирцем, Зорин обращает внимание на то, что образная (фигуративная) часть идеологических концепций обычно воспринимается исследователями как риторическое украшение, «как более или менее эффектная упаковка для доктрины», однако, это, по мнению Зорина, — не верно. Метафора составляет «ядро идеологического мышления», «символическую карту», по которой социум может определять направления своего развития⁹.

Политическое противостояние двух систем — капитализма и социализма — воспринималось в советском дискурсе как символическое противоборство прошлого с будущим, в котором капитализм был связан с религией, то есть с прошлым, а атеизм — с устремленным в будущее социализмом. Это противоборство рассматривалось как проявление классовой борьбы, одной из форм которой

6. Ibid, p. XVIII.

7. *Великович Л.Н.* С крестом и атомной бомбой (Церковь и война). М., Воениздат, 1960. С. 71.

8. *Пятигорский А.М.* Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 300.

9. *Зорин А.Л.* «Кормя двуглавого орла...» (Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века). М., 2001. С. 19.

считалась идеологическая борьба, то есть — война идей. Выражения, имеющие военную коннотацию, — «хозяйственный фронт», «экономический фронт» — достаточно широко употреблялись в риторике периода революции и гражданской войны. Начиная с 1920 г., в документах и в периодической печати встречается также и выражение «религиозный фронт». Например, в известном циркулярном письме ЦК ВКП(б) «О мерах по усилению антирелигиозной работы» (1929) можно прочесть следующее: «Усиление социалистического строительства... вызывает сопротивление буржуазно-капиталистических слоев, что находит свое яркое выражение на религиозном фронте (выделено мной. — М.Ш.), где наблюдается оживление различных религиозных организаций, нередко блокирующихся между собой, использующих легальное положение и традиционный авторитет церкви»¹⁰.

Холодная война, угрожающая в любой момент перерасти в «горячую», порождала необходимость создания символических образов, определенных идеологических клише, которые распространялись советской пропагандистской машиной в разные периоды противостояния двух систем. Рассмотрим те из них, которые связаны религией.

Одним из наиболее распространенных идеологических клише, связанных с использованием Западом религиозного фактора против СССР, несомненно, было выражение «крестовый поход», которое употреблялось или в форме «крестовый поход против СССР» или в форме «крестовый поход против коммунизма». Оно появилось в советской печати после публикации 9 февраля 1930 г. в газете *Osservatore romano* известного письма папы Пия XI кардиналу Базилио Пампили о подготовке 19 марта 1930 г. в базилике св. Петра богослужения в защиту преследуемых в СССР верующих. В письме папа выражал надежду на то, что в этом «молитвенном крестовом походе» (*crociata di preghiere*) объединится «весь христианский мир»¹¹. Начиная с 13 февраля 1930 г., когда в газете «Правда» была опубликована передовая статья «Святейший спекулянт во главе крестового похода», в которой выступление папы было расценено как вмешательство во внутренние дела

10. Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Ф. Р5263. Оп. 2. Д. 7. Л. 1.

11. Chirografo di Sua Santità Pio XI "Ci Commuovono" all' Em-mo Cardinale Basilio Pampili Vicario di Roma [https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/letters/documents/hf_p-xi lett_19300202_ci-commuovono.html, accessed on 02.09.2016].

СССР, выражение «крестовый поход» вошло в пропагандистский арсенал советской печати¹².

История развернувшейся в 1930 г. в СССР кампании против «крестового похода» описана в современной историографии¹³, также достаточно широко известно о публикации 27 марта 1930 г. в газете «Известия» открытого письма советских астрономов папе Пию XI о борьбе католической церкви с наукой. Видимо, было подготовлено много подобных писем, но не все были напечатаны. Сохранился черновик письма, озаглавленного «Протест Союза Революционных драматургов против объявления папой Пием XI “крестового похода” против СССР», в котором говорится о том, что выступление папы свидетельствует о планах готовящегося нападения капиталистических стран на молодую советскую республику:

Папство, которое вторую тысячу лет является крупнейшим орудием угнетения политической свободы, научной мысли, человеческого прогресса; папство, вся история которого была борьбой за то, чтоб ему стать мировым государством,...папство, которое все последние годы и сейчас, находясь на службе непосредственно у итальянского фашизма, мечтает поправить свои делишки на проведении фашизма во многих странах мира...; это папство в лице Пия XI осмеливается объявить «крестовый поход» против Республики, ища основания для этого похода в том, что в Республике Советов сан священника не может служить прикрытием для контрреволюции, как политической, так и культурной... Всем ясно, что это выступление есть одно из звеньев в подготовке нападения мировой буржуазии на пролетарскую республику (выделено мной. — МШ.)¹⁴.

С начала 1950-х гг. выражение «крестовый поход» вновь стало активно использоваться в публицистическом арсенале. Вот, что пишет в 1953 г. академик А.М. Деборин в журнале «Вопросы философии»: «Роль католической церкви в США особенно усилилась после второй мировой войны и объявления Трумэнном «холодной войны» против Советского Союза. Включившись в послевоенный

12. Зарин П.К. Крестовый поход мракобесов против СССР. Воронеж, 1930; Лапинский П.Л. Крестовый поход против пятилетки. Капиталистические страны и СССР. М., 1930; Лебеденко А.Г. Крестовый поход. М., 1930; Олещук Ф.Н. Пасха и крестовый поход. М., 1930; Шейнман М.М. Крестовый поход против СССР. М., 1930.

13. См.: Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. М., 2011. С.432–463.

14. ГА РФ. Ф. Р-5407. Оп. 2. Д. 169. Л. 5.

период в общий империалистический антисоветский фронт, возглавляемый США, Ватикан ознаменовал свой «новый» курс двумя атаками. 26 августа 1947 года папа Пий XII в личном письме благословил Трумэна и его разбойничьи империалистические предприятия. Одновременно с этим, накануне выборов в Италии, Пий XII объявил войну демократическому фронту и провозгласил *крестовый поход против коммунизма* (выделено мной — МШ.)¹⁵. Автор, отмечая, что одним из наиболее «активных поджигателей войны» в Америке является католический кардинал Спеллман, который служит «посредником между Ватиканом и американским правительством», называет Спеллмана пропагандистом «нового крестового похода против коммунизма»¹⁶. В своей статье Деборин цитирует журнал американских коммунистов «Political Affairs» в котором указывалось, что папа Пий XII, «пытается создать новый Священный союз», охватывающий возможно большее число стран, прикрываясь фразами об «универсальности» церкви, о «сверхнациональном» ее характере. Деборин отметит, что нетрудно разглядеть в этих планах и их обосновании «ту же идеологию и разбойничью политику, которую проводит и англо-американский империализм». «Священный союз» и «сверхнациональное государство» означают на «светском языке» Атлантический пакт и «мировое государство», направленные против Советского союза и стран народной демократии.

Если в 1930 г. выражение «крестовый поход против СССР» подразумевало, что именно папа стоит во главе движения против СССР, объединявшего враждебные новому строю религиозные организации, то в период «холодной войны» Ватикан объявляется инструментом в руках «англо-американского империализма». Об этом свидетельствуют даже названия брошюр и книг, изданных в 1950-х гг.: Возников М.С. «Ватикан на службе американского империализма». (М, 1952); Шейнман М.М. «Ватикан и католицизм на службе международной реакции» (М., 1954); Ойзерман Т.И. «Католическая философия империалистической реакции» (М., 1954) и др. Представление о том, что Ватикан не просто сотрудничает с США и Англией, но получает от руководителей этих стран непосредственные указания, было распро-

15. Деборин А.М. Агентура американского империализма // Вопросы философии. 1953. №1. С. 155.

16. Там же.

странено не только в пропагандистской, но и в научно-исследовательской литературе.

В предисловии «От редакции» к первому выпуску ежегодника «Вопросы истории религии и атеизма» (1950), одного из лучших периодических изданий по истории религии, издававшихся в СССР, многие публикации которого не потеряли своей научной ценности и в наши дни, написано следующее: «Ведущие церковные организации в капиталистических странах находятся на службе у капиталистических монополий... Совершенно не случайно папа Пий XII выступил (в июле 1949 г.) с декретом об отлучении от церкви коммунистов и всех им сочувствующих как раз тогда, когда правящие круги США и Англии с новой силой подняли истерические вопли о «коммунистической опасности». Нет никакого сомнения в том, что выступление папы, а вслед за ним и католической иерархии во всех странах против демократического лагеря со средневековыми проклятиями и отлучениями было продиктовано непосредственно американским государственным департаментом. Им же продиктованы выступления папы с восхвалениями «плана Маршалла», «доктрины Трумэна», североатлантического пакта и всех других блоков, и союзов, организуемых американскими империалистами для подготовки войны против СССР и стран народной демократии»¹⁷.

Интересно, что ответственный редактор этого сборника, В.Д. Бонч-Бруевич, в 1950 г. был не только заведующим Сектором истории религии и атеизма Института истории АН СССР, в рамках работы которого и был подготовлен этот сборник, но и директором Музея истории религии АН СССР в Ленинграде. В связи с необходимостью выделения новых ассигнований на продолжающуюся реставрацию Казанского собора, в котором находился тогда Музей, Бонч-Бруевич обращался в различные инстанции¹⁸, в том числе, и к секретарю ЦК ВКП (б) Г.М. Маленкову. Аргументируя необходимость увеличения финансирования, Бонч-Бруевич указывает на то, что в Музее будет создана особая выставка «Ватикан на службе американского империализма». Он пишет: «Совершенно необходимо в первой четверти 1950 года открыть особый отдел Музея, посвященный разоблачению католицизма,

17. Вопросы истории религии и атеизма. Сб статей / отв. ред. В.Д. Бонч-Бруевич. М.: АН СССР, 1950. С.6–7.

18. См. Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии и российское религиоведение (1932–1961). СПб, 2014. С.60–72.

инквизиции, папства, Ватикана, его фашистской деятельности и связям с англо-американским империализмом, что будет отражено в особом отделе выставки «Ватикан на службе американского империализма». Материалы для этих отделов уже подобраны, этикетаж почти весь написан, реставрация ряда экспонатов произведена, ... лишь надо закончить весь остальной ремонт этого помещения, на что потребуется 60 000 рублей»¹⁹. В середине марта 1951 года в Музее были открыты отделы «История папства и инквизиции» и выставка «Ватикан на службе империализма». Они пользовались очень большой популярностью: за первые три с половиной месяца работы отдел и выставку посетило 57072 человека, было проведено 2804 экскурсии²⁰.

В целях разоблачения «реакционной деятельности» Ватикана в конце 1940-х — в середине 1950-х гг. издаются не только работы советских пропагандистов и историков²¹, но и переводы зарубежных авторов. Современному читателю необходимо учитывать, что, нередко под идеологически выдержанными названиями выходили весьма серьезные аналитические работы советских историков религии, содержащие очень интересный фактический материал, почерпнутый из иностранных газет, журналов и книг, а иногда, как в случае с И.Р. Григулевичем, который писал под псевдонимом Лаврецкий, и — на основе собственного опыта пребывания в Ватикане²².

В 1948 году была опубликована в русском переводе книга известного своими многочисленными антикатолическими сочинениями итало-английского писателя Авро Мэнхэттена «The Catholic Church Against the Twentieth Century» (Лондон, 1947). Она вышла под названием «Ватикан. Католическая церковь — оплот мировой реакции»²³. В предисловии к русскому переводу С.С. Старорусский указывает на то, что книга разоблачает «кре-

19. Санкт-Петербургский филиал Архива (ПФА) РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 173. Л. 55.

20. ПФА РАН. Ф. 221. Оп. 2. Д. 195. Л. 16.

21. См.: *Кирюшин П.М.* Ватикан на службе реакции. Минск, 1950; *Шейнман М.М.* Ватикан — враг мира и демократии. М., 1950; Шейнман М.М. Ватикан во второй мировой войне. М., 1951; *Карманский П.С.* Ватикан — вдохновитель мракобесия и реакции. М., 1953; *Шейнман М.М.* Современный Ватикан. М., 1955.

22. Григулевич Иосиф Ромуальдович (1913–1988), советский разведчик-нелегал, впоследствии историк религии, член-корреспондент АН СССР. См.: *Лаврецкий И.Р.* Ватикан. Религия, финансы, политика. М., 1957.

23. *Мэнхэттен А.* Ватикан. Католическая церковь — оплот мировой реакции / пер. с англ. И. Боронос, Н. Лосевой; под ред. И. Тихомировой. М., 1948.

стовый поход» против СССР. Он пишет, что Мэнхэттен «живыми красками» рисует «предательскую для дела мира» деятельность Ватикана перед второй мировой войной и во время войны, всемерную моральную и материальную поддержку со стороны Ватикана «антибольшевистского крестового похода» нацизма и фашизма против СССР, сотрудничество Ватикана с гитлеровским «новым порядком» в оккупированной немцами Европе, отправку на советско-германский фронт «добровольческих легионов» от католических стран (Испания, Португалия, Франция, Бельгия) «для борьбы против безбожной Советской России и для спасения католицизма» и другие факты»²⁴. Однако, Старорусский критикует Мэнхэттена за главу «Советская Россия, православная церковь и Ватикан». По его мнению, эта глава является наименее удачной во всей книге, так как автор «впал в ряд ошибок» в трактовке исторических событий, роли православной церкви в СССР и советской политики в отношении религии. Именно поэтому эта глава не помещена в русском издании «как не имеющая интереса для советского читателя»²⁵. В этой главе речь шла о преследованиях верующих в СССР.

Идеологическое клише «крестовый поход» активно использовалось в советской литературе вплоть до середины 1960-х гг.²⁶ Новый «крестовый поход» против коммунизма был объявлен Рональдом Рейганом в его речи в английском парламенте 8 июня 1982 г., где Советский Союз был объявлен «империей зла». Любопытно, что в одной из недавно вышедших в США книг о холодной войне помещена карикатура 1983 года из влиятельной газеты *The Philadelphia Inquirer*, где на фоне уже выпущенных в небо и готовых к пуску ракет изображен Рейган в виде рыцаря-крестоносца с крестом и мечом в руках, призывающий: «Вперед, христианские воины!». Но позади него никаких воинов нет, только — ракеты. Ему противостоит огромная толпа верующих во главе с католическим епископом, священником и монахиней,

24. Там же. С. 15.

25. Там же. С. 21.

26. См., например: «Когда в октябре 1917 г. Октябрьская социалистическая революция смела эксплуататорский строй в России и трудящиеся под руководством Коммунистической партии вступили на путь строительства социализма, религиозные организации всех вероисповеданий объявили «крестовый поход» против молодого Советского государства» (*Олещук Ф.Н.* Торжество коммунизма и закат религии // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. Вып. XI/отв. ред. Н.А. Смирнов. М., 1963. С. 10.)

которые держат плакаты с призывом о замораживании производства ядерного оружия²⁷.

В период гонки ядерных вооружений средневековые атрибуты крестоносцев — крест и меч — сменились на крест и атомную бомбу. Клише «с крестом и атомной бомбой» в качестве одной из символических характеристик противников в холодной войне попало в официальные выступления. Так, Н.С. Хрущев в докладе на XXI съезде КПСС (1959 г.) говорил следующее:

Аденауэр является лидером христианско-демократической партии. Казалось бы, он должен руководствоваться евангельскими поучениями, о которых так много любят распространяться в его партии. (*Смех в зале*). А на деле этот «христианин» в одной руке держит крест, а в другую хочет взять атомную бомбу. И больше всего он рассчитывает именно на бомбу, хотя такие взгляды отнюдь не соответствуют ни евангельским проповедям, ни решению национальной задачи немецкого народа²⁸.

Такая позиция, по словам советского лидера, не только не обеспечивает «безатомную зону» в Европе и сокращение обычных вооружений, но никак не способствует и спасению души немецкого канцлера. Хрущев иронизирует и вызывает смех у делегатов съезда, аудитория с удовольствием реагирует на ироническое использование выражений, имеющих отношение к религии:

Если господин Аденауэр действительно верующий человек, то, казалось бы, согласно христианскому учению, он должен заботиться о будущем, о том, чтобы «душа его попала в рай». (*Общий смех*). Но если посмотреть на подлинные деяния господина Аденауэра, то надо прямо сказать, что никаких перспектив попасть в рай у него нет. (*Оживление в зале*). За такие дела по евангельским сказаниям уготовано совсем другое место — в геенне огненной. (*Общий смех*)²⁹.

Использование религиозной лексики в критике милитаризма весьма характерно для конца 1950-х — начала 1960-х гг. В эти годы появляются публикации с характерными названиями: «Новоявлен-

27. Foglesong, D.S. (2007) *The American Mission and the "Evil Empire": The Crusade for a "Free Russia" since 1881*, p. 184. New York: Cambridge University Press.

28. Материалы Внеочередного XXI съезда КПСС. М., 1959. С. 67.

29. Там же. С. 68.

ные крестonosцы» (1959), «С крестом и атомной бомбой» (1960) «Каски и сутаны» (1962), «Крест благословляет бомбу» (1962), «Колониализм под сутаной» (1962), «Шаманы космической эры» (1962), а в самих текстах появляются выражения «проповедь милитаризма», «апостолы атомной войны», «политика с позиций силы под флагом христианского гуманизма» и т.д. Вот один из примеров такого своеобразного использования религиозной лексики:

В своих проповедях атомной войны против Советского Союза и других социалистических стран апостолы атомной войны доказывают, что западные страны, так называемые христианские государства, являются воплощением добра, что именно они олицетворяют справедливость, в то время как социалистические государства, как враждебные религии и нехристианские являются носителями зла³⁰.

Однако отнюдь не всегда в советской печати политическое противостояние двух систем представлялось как борьба атеизма с религией, использовались и иные приемы, связанные с решением более сложных задач, чем только развенчание религиозной идеологии. Это, прежде всего, призывы ко всем «людям доброй воли» объединиться в борьбе против колониализма и «за мир во всем мире», пропаганда союза «верующих и неверующих трудящихся» в странах народной демократии, одобрение «прогрессивных» религиозных деятелей. Выражения «люди доброй воли» в отношении тех, кто поддерживал идею демилитаризации, отказ от гонки вооружений, стало употребляться и в отношении отдельных священнослужителей и верующих западных стран, выступающих против военного альянса европейских государств с США. Выступая в 1960-е гг. с критикой милитаристских заявлений Председателя Совета Евангелической церкви Германии епископа Дибелиуса, западногерманского протестантского богослова Вальтера Кюнетта, архиепископа Кентерберийского Фишера, государственного секретаря США Джона Даллеса, о котором нередко писали, что он является активным прихожанином пресвитерианской церкви, и других западных политиков, авторы книг и статей о современной религиозной ситуации на Западе всегда отмечали, что не все священнослужители и не все религиозные организации капиталистических стран разделяют агрессивные позиции «ре-

30. Великович Л.Н. С крестом и атомной бомбой. (Церковь и война). М., Воениздат, 1960. С. 71.

акционных церковных иерархов». Такое мнение было не только отражением общей линии советского государства на раскол враждебного лагеря, на поиск политических союзников, то есть не только применением известных приемов и методов, используемых в политической практике, но и — отражением идейной позиции о возможном тактическом союзе с отдельными религиозными деятелями, высказанной еще Лениным в 1909 г. в статье «Об отношении рабочей партии к религии». Кроме того, отсутствие единства среди христиан рассматривалось как признак упадка религии в западном мире.

В Постановления ЦК КПСС «Об ошибках в проведении научно-атеистической пропаганды среди населения» (1954 г.) говорилось:

В буржуазном обществе церковь является опорой и орудием господствующих классов, которые используют ее в целях порабощения трудящихся. Это не исключает того, что отдельные церковнослужители и в капиталистическом обществе по ряду основных вопросов политики могут переходить на точку зрения трудящихся. Однако эти церковнослужители за свое поведение, противоречащее интересам эксплуататорских классов, подвергаются, как правило, всяческим гонениям со стороны церковных и правительственных кругов капиталистических стран³¹.

В 1957 г. И.Р. Лаврецкий (И.Р. Григулевич) писал, что «пристрастие нынешних ответственных деятелей Ватикана к давно обанкротившейся политике «холодной войны», их ненависть к социалистическому лагерю вовсе не означают, что с этим курсом согласны все католики и даже все руководящие иерархи католической церкви»³². Буквально те же слова мы находим в книге другого известного автора Л.Н. Великовича:

Не все священнослужители и не все религиозные организации капиталистических стран разделяют агрессивные позиции Ватикана и реакционных церковных иерархов. Борцам за мир хорошо известны имена таких религиозных деятелей как Хьюлетт Джонсон (Англия), Джеймс Эндикотт (Канада), Андреа Гаджеро (Италия) и другие, принимающие активное участие в предотвращении новой

31. Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви. Сб. документов. М., 1959. С. 108.

32. Лаврецкий И.Р. Ватикан. Религия, финансы и политика. С. 6.

войны, за ослабление международной напряженности. Позиция этой части духовенства является убедительным опровержением лицемерного характера политики и пропаганды атомщиков в сутанах, использующих религию для активной политики империализма. ... Сама по себе религия не обязывает верующих и духовенство бороться за мир. Наиболее честные священнослужители учитывают волю и настроение верующих и вместе с ними отстаивают дело мира³³.

В.И. Волгин (под этим псевдонимом выступил специалист в области истории католицизма, Средних веков и Возрождения В. И. Рутенбург) в 1960 г. писал в разделе «Раскол в лагере католицизма» в книге «Ватикан — центр реакции и мракобесия» (1960), что во Франции священники, выступившие против политики Ватикана, подверглись преследованиям: борцу за мир аббату Булье было запрещено выступать публично, а аббат Грантье за протест против политики Ватикана был отрешен от сана. Ватикан лишил сана итальянского священника, участника антифашистского сопротивления, узника фашистского концлагеря А. Гаджиро, выступавшего против военных баз в Европе. В книге описывается деятельность члена ордена иезуитов, заместителя ректора и профессора папского Грегорианского университета в Риме А. Тонди, который считал, что поведение католической иерархии идет вразрез с интересами итальянского народа и других народов мира. Волгин рассказывает о том, что во Франции против политики Ватикана выступило несколько иезуитских профессоров. В их числе — Тейяр де Шарден, Делюба, Леблон, Фессар, Даниэлу, Буйар, Демонтшей, Деле, Дюран, Гани. За выступления против Ватикана руководство ордена отстранило этих профессоров от преподавания, а Делюба — от редактирования журнала. Рассказывается в книге и об антифашистской деятельности Бразильского католического епископа Дуарте, который был против поддержки Ватиканом бывших нацистов, бежавших в Южную Америку и насаждения там «фашистских порядков», за что был отлучен от церкви³⁴.

Волгин отмечает, что раскол в лагере католиков, многочисленные факты, показывающие непрерывно происходящий процесс отхода от политики Ватикана рядовых католиков в разных странах, указывают на упадок католицизма:

33. *Великович Л.Н.* С крестом и атомной бомбой (Церковь и война). С. 86.

34. *Волгин В.И.* Ватикан — центр реакции и мракобесия. Л.: Лениздат, 1960. С. 130–132.

В Риме, по данным газеты «Унита», обязательные католические службы посещает не более 18 процентов населения, а по всей Италии — не более 20 процентов; число священников в Италии ныне в шесть раз меньше, чем сто лет назад, число новинцев (учащихся) ордена иезуитов сократилось на 20 процентов лишь за последние годы. Почти половина всех итальянских приходов (11 тысяч из 25 тысяч) отвергла предложение о создании филиалов общества «Католическое действие», а во многих приходах это общество распалось³⁵.

В контексте холодной войны рассматривался в Советском Союзе «реалистический подход» к проблемам войны и мира папы Иоанна XXIII, который «не мог не встретить одобрения со стороны всех людей доброй воли и искренних сторонников мира и мирного сосуществования государств с различными социально-экономическими системами»³⁶. Энциклики Иоанна XXIII *Pacem in terris* и *Mater et magistra*, приветствие папой Павлом VI подписания Московского договора о запрещении ядерных испытаний в атмосфере, в космическом пространстве и под водой (1963), миротворческая деятельность Всемирного Совета Церквей, рассматривались как «добрые знаки», как «положительные явления»³⁷, но происходящие на фоне сохраняющегося идейного противостояния.

Усиление конфронтации с Западом, с одной стороны, и невозможность полностью одобрить и принять даже миротворческую деятельность религиозных объединений, с другой, вызвали весьма противоречивое отношение к полному включению религиозных объединений и отдельных верующих в идеологическое понятие «люди доброй воли», борющиеся «за дело мира». С принятием новой Программы КПСС это стало очень затруднительно. Так, разъясняя положения новой Программы сотрудник Института философии АН СССР И.П. Цамерян писал, что несомненно заслуживает одобрения участие того или иного священнослужителя или религиозной организации в борьбе за мир, за разоружение и т. п., но подобная деятельность не вытекает из религиозной идеологии:

35. Там же. С. 132.

36. Ковальский Н.А. Ватикан и мировая политика. Организация внешнеполитической деятельности католического клерикализма. М., 1964. С. 28.

37. Там же.

Можно привести множество фактов, когда священнослужители одного и того же вероисповедания в разных странах придерживались прямо противоположных взглядов по отношению к атомной войне, к колониализму и т.д., ссылаясь при этом на одни и те же «божественные» авторитеты и источники. Борьба за мир, борьба против атомной войны, поддержка национально-освободительного движения угнетенных народов и т.д. не находятся в прямой связи с религиозной идеологией³⁸.

С начала 1950-х гг. советская власть активно способствовала тому, чтобы представители религиозных объединений страны, прежде всего, Русской православной церкви, участвовали в различных международных мероприятиях по «борьбе за мир», где публично высказывали государственную точку зрения по политическим вопросам, в том числе о состоянии свободы совести в СССР. Подобные экуменические мероприятия проводились и в Москве, куда приглашали зарубежных священнослужителей. Так, в 1977 г. состоялась Всемирная конференция «Религиозные деятели за прочный мир, разоружение и справедливые отношения между народами», а в 1982 году — Московская Всемирная конференция «Религиозные деятели за спасение священного дара жизни от ядерной катастрофы», на которую приехали 590 делегатов из 90 стран.

Начиная с 1962 г., в советской пропаганде очень широко начинает использоваться выражение «клерикальный антикоммунизм». Считалось, что убедившись в «неэффективности методов» прямого экономического, политического давления на СССР и другие социалистические страны, «империалистические круги Запада» занялись разработкой «утонченных и внешне respectable форм антикоммунизма»³⁹.

Эта линия была сформулирована в новой Программе КПСС, которая была принята 31 октября 1961 г. на XXII съезде. В этом документе утверждалось, что Советский Союз вступил в период коммунистического строительства, что сложилась мировая система социализма, а колониальная система империализма распалась. Подобно тому, как Маркс и Энгельс в «Манифесте Коммунистической партии» утверждали, что папа Пий IX и все силы «старого мира»

38. Цамерян И.П. Программа КПСС и задачи атеистического воспитания // Вопросы философии. 1962. № 7. С. 8.

39. Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. М.: Наука, 1972. С. 18.

объединились в борьбе против «призрака коммунизма», Программа КПСС указывала, что главным идейно-политическим оружием империализма является антикоммунизм, а церковь и клерикализм — оплот антикоммунистических сил. В разделе Программы «Идеологическая борьба — важнейшая составная часть классовой борьбы пролетариата» отмечалось, что «все возрастающее значение в политическом и идеологическом арсенале империализма приобретает клерикализм. Он не ограничивается использованием церкви и ее разветвленного аппарата. Он располагает теперь своими крупными политическими партиями, стоящими у власти во многих капиталистических странах... Монополии щедро финансируют клерикальные партии и организации, эксплуатирующие религиозные чувства трудящихся, их суеверия и предрассудки»⁴⁰.

Известный деятель советского антирелигиозного движения, историк религии М.М. Шейнман, опираясь на Программу КПСС и критикуя «клерикальный антикоммунизм», писал в 1962 г.:

Клерикалы помогают государству бороться с «опасными мыслями», с коммунизмом, государство дает церкви деньги, ставит под ее контроль всю духовную жизнь страны, помогает ей бороться против атеизма и свободомыслия. Клерикализм имеет огромный пропагандистский аппарат и многочисленные хорошо подготовленные и хорошо оплачиваемые кадры в лице духовенства разных вероисповеданий, членов многочисленных религиозных орденов, а также светских лиц, обслуживающих многочисленные клерикальные организации⁴¹.

В 1970 г. Институт научного атеизма Академии общественных наук при ЦК КПСС подготовил сборник «Религия в планах антикоммунизма», в котором освещались актуальные проблемы идеологической борьбы, прежде всего, связанные с теоретическими и методологическими основами критики современного антикоммунизма, выступающего под флагом религии. Авторы сборника рассматривали современный антикоммунизм как сложное идейно-политическое явление, представляющее собой реакционную форму буржуазной идеологии и политики импе-

40. Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961. С. 53.

41. Шейнман М.М. Современный клерикализм // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. Вып. X. 1962. С. 28.

риализма⁴². В сборник были включены статьи, освещающие различные аспекты понимания клерикального антикоммунизма: статья В.В. Мшевениерадзе, в которой большое внимание уделено «теоретическим аспектам стратегии антикоммунизма», статья Э.И. Лисавцева, в которой критиковались «фальсификации истории» и положения религии и церкви в СССР, статьи М.В. Андреева «Современный католицизм и антикоммунизм», И.М. Кичановой «Полемика по проблеме человека», Г.М. Керимова «Исламский антикоммунизм на современном этапе», Ю.С. Иванова «Антикоммунистические устремления современного сионизма» и др. В изданном в 1973 г. под редакцией М.П. Новикова «Карманном атеистическом словаре» «клерикальный антикоммунизм» рассматривался как понятие, отражающее роль религии и церкви в идеологии и политике антикоммунизма — главного «идейно-политического оружия международного империализма». Авторы словаря указывали, что клерикальный антикоммунизм «тесно смыкается с антисоветизмом», который представляет собой его неотъемлемой часть. Словарь разоблачал антикоммунистическую деятельность западных религиозных центров, которые «ведут подрывную работу» против социалистических стран, издают большое количество литературы, которая «разными путями забрасываются в социалистические страны», ведут «активную радиопропаганду»⁴³. Интересно, что этот словарь с 1973 по 1987г. переиздавался семь раз.

Фактически, с 1962 г. до конца 1980-х гг. выражение «клерикальный антикоммунизм» стало главным идеологическим клише, которое использовалось для характеристики религиозного фактора в противостоянии двух систем в «холодной войне», включая все аспекты этого противостояния: от оценки состояния прав человека в СССР, включая свободу совести, до событий 1968 г. в Чехословакии, деятельности «Солидарности» в Польше и интерпретации военных конфликтов на Ближнем Востоке и в Афганистане. Вот перечень наиболее значительных работ по критике клерикального антикоммунизма, изданных в СССР, начиная с 1962 г., с момента введения в широкий пропагандистский оборот этого понятия в Программе КПСС: Модржинская Е.Д. Антикоммунизм — оружие империалистической реакции (М., 1962); Шейнман М.М. Клери-

42. Религия в планах антикоммунизма / под ред. М.В. Андреева, И.М. Кичановой, П.К. Курочкина, Э.И. Лисавцева, В.В. Мшевениерадзе. М.: Мысль, 1970. С. 3.

43. Карманный словарь атеиста / под ред. д-ра филос. наук, проф. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1973. С.125–126.

кальный антикоммунизм (М., 1962); Аветисян А.А. Антикоммунизм и его философия духовных ценностей: Очерки по истории религии и атеизма (Киев, 1967); Митрохин Л.Н. Антикоммунизм в США. (М., 1968); Религия в планах антикоммунизма. Ред. М.В. Андреев и др. (М., 1970); Великович Л.Н. Религия и политика в современном капиталистическом обществе. (М., 1970); Белов А.В., Шилкин А.Д. Идеологические диверсии империализма и религия (М., 1970); Религия и политика в современном обществе (М., 1970); Сердобольская Л.А. Антикоммунизм под прикрытием Евангелия (Л, 1971); Баканурский Г.Л. Иудейский клерикализм (М., 1974); Бабий А.И. Религия и антикоммунизм (Кишинев, 1975); Католицизм и современная идеологическая борьба (Вильнюс, 1975); Андреев М.В. Клерикальный антикоммунизм (М., 1977); Кантерев И.Я. Клерикальный антикоммунизм (М., 1979); Гольденберг М.А. Клерикальный антикоммунизм (Кишинев, 1979); Гайдис А.А. Католический клерикальный антикоммунизм. Критический анализ философской и социально-политической проблематики (Вильнюс, 1982); Фомиченко В.В. Проблема человека и современный клерикальный антикоммунизм (Киев, 1982). Фомиченко В.В. Клерикальный антикоммунизм в системе идеологических диверсий (Симферополь, 1984); Белов А.В. Клерикальный антикоммунизм: идеология, политика, пропаганда (М., 1987).

В 1971 г. на XXIV съезде КПСС была принята «Программа мира» — система политических мероприятий, направленных на коренное улучшение международной обстановки и принципиальную перестройку отношений между государствами Восточной Европы во главе с СССР и Западом, изложенная на съезде Генеральным секретарем ЦК Л.И. Брежневым в Отчётном докладе ЦК партии. Начинаясь период «разрядки», однако вплоть до 1990 г. деятельность религиозных объединений по-прежнему рассматривалась в общем контексте политического противостояния «холодной войны».

Таким образом, в период «холодной войны» в советской пропаганде и в научном дискурсе в СССР использовалось несколько идеологических клише, символически отражающих политические особенности конкретной исторической ситуации того или иного периода холодной войны. Наиболее значимыми из них являются: выражение «крестовый поход» и связанные с ним понятия; выражение «люди доброй воли» по отношению к тем священнослужителям и верующим, которые участвовали в борьбе за мир; и выражение «клерикальный антикоммунизм», которое

активно использовалось для разоблачения деятельности религиозных объединений, теологов и политиков, в той или иной мере использующих религиозный фактор для критики теории и практики КПСС и политической линии Советского Союза.

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Фонд Р5263. Опись 2. Дело 7.
Государственный архив Российской Федерации (ГА РФ). Фонд Р5407. Опись 2. Дело 169.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд 221. Опись 2. Дело 173.

Санкт-Петербургский филиал Архива РАН. Фонд 221. Опись 2. Дело 195.

Литература

Великович Л.Н. С крестом и атомной бомбой. (Церковь и война). М., Воениздат, 1960.

Волгин В.И. Ватикан — центр реакции и мракобесия. Л., Лениздат, 1960.

Вопросы истории религии и атеизма. Сб статей / отв. ред. В.Д. Бонч-Бруевич. М.: АН СССР, 1950. С.6–7.

Гордиенко Н.С. Современный экуменизм. М.: Наука, 1972.

Деборин А.М. Агентура американского империализма // Вопросы философии. 1953. №1. С. 151–163.

Зарин П.К. Крестовый поход мракобесов против СССР. Воронеж, 1930.

Зорин А.Л. «Кормя двуглавого орла...» (Литература и государственная идеология в России в последней трети XVIII — первой трети XIX века). М., 2001. С. 19.

Карманный словарь атеиста / под ред. д-ра филос. наук, проф. М.П. Новикова. М.: Политиздат, 1973. С.125–126.

Карманский П.С. Ватикан — вдохновитель мракобесия и реакции. М., 1953.

Кирюшин П.М. Ватикан на службе реакции. Минск, 1950.

Ковальский Н.А. Ватикан и мировая политика. Организация внешнеполитической деятельности католического клерикализма. М., 1964.

Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви. Сб. документов. М., 1959.

Курляндский И.А. Сталин, власть, религия. М., 2011.

Лапинский П.Л. Крестовый поход против пятилетки. Капиталистические страны и СССР. М., 1930.

Лебеденко А.Г. Крестовый поход. М, 1930.

Олещук Ф.Н. Пасха и крестовый поход. М., 1930.

Материалы Внеочередного XXI съезда КПСС. М., 1959.

Мэнхэттен А. Ватикан. Католическая церковь — оплот мировой реакции / пер. с англ. И. Боронос, Н. Лосевой; под ред. И. Тихомировой. М., 1948.

Олещук Ф.Н. Торжество коммунизма и закат религии // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. Вып. XI / отв. ред. Н.А. Смирнов. М., 1963. С. 3–25.

Программа Коммунистической партии Советского Союза. М., 1961.

- Пятигорский А.М. Избранные труды. М.: Языки славянской культуры, 2005. С. 300.
- Религия в планах антикоммунизма / под ред. М.В. Андреева, И.М. Кичановой, П.К. Курочкина, Э.И. Лисавцева, В.В. Мшевниерадзе. М.: Мысль, 1970.
- Цамерян И.П. Программа КПСС и задачи атеистического воспитания // Вопросы философии. 1962. № 7. С. 3–13.
- Шахнович М.М., Чумакова Т.В. Музей истории религии и российское религиоведение (1932–1961). СПб, 2014.
- Шейнман М.М. Ватикан — враг мира и демократии. М., 1950.
- Шейнман М.М. Ватикан во второй мировой войне. М., 1951.
- Шейнман М.М. Крестовый поход против СССР. М., 1930.
- Шейнман М.М. Современный Ватикан. М., 1955; Лаврецкий И.Р. Ватикан. Религия, финансы, политика. М., 1957.
- Шейнман М.М. Современный клерикализм // Вопросы истории религии и атеизма. Сб. статей. Вып. X. 1962. С. 20–31.

Archival materials

- Chirografo di Suo Santita PIO XI “CI Commuovono” all of them-MO cardinal Basilio address pampili Vicario di Roma, [http://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/letters/documents/hf_p-xi_lett_19300202_ci-commuovono.html as 02.09.2016].
- St. Petersburg branch Archive RAS. Fund 221. Inventory 2. Case 173.
- St. Petersburg branch Archive RAS. Fund 221. Inventory 2. case 195.
- State archive of Russian Federation (GA RF). Fund R5263. Inventory 2. Case 7.
- State archive of Russian Federation (GA RF). Fund R5407. Inventory 2. Case 169.

Literature

- Andreev, M.V., Kichanova, I.M., Kurochkin, P.K., Lisavtsev E.Kh., Mshevniieradze V.V. (eds) (1970) *Religiia v planakh antikommunizma* [Religion in the Plans of Anticommunism]. Moscow.
- Bonch-Bruевич, V.D. (ed.) (1950) *Voprosy istorii religii i ateizma. Sb. statei* [Questions of history of religion and atheism. Collection of articles]. Moscow.
- Deborin, A.M. (1953) Agentura amerikanskogo imperializma [The Agents of American Imperialism], *Voprosy filosofii* 1: 151-163.
- Foglesong, D.S. (2007) *The American Mission and the “Evil Empire”: The Crusade for a “Free Russia” since 1881*. New York: Cambridge University Press.
- Gordienko, N.S. (1972) *Sovremennyi ekumenizm* [Modern Ecumenism]. Moscow.
- Gunn, T.J. (2009) *Spiritual Weapons: The Cold War and the Forging of an American National Religion*. Westport.
- Herzog, J.P. (2011) *The Spiritual-Industrial Complex: America’s Religious Battle against Communism in the Early Cold War*. New York.
- Inboden, W. (2008) *Religion and American Foreign Policy, 1945–1960: The Soul of Containment*. New York.
- Karmanskii, P.S. (1953) *Vatikan — vdokhnovitel’ mrakobesii i reaktsii* [Vatican as an Inspirer of Obscurantism and Reaction]. Moscow.
- Kirby, D. (ed.) (2003) *Religion and the Cold War*. Palgrave Macmillan.
- Kiryushin, P.M. (1950) *Vatikan na sluzhbe reakcii*. [Vatican in Service of Reaction]. Minsk.

- Kommunisticheskaia partiia i Sovetskoe pravitel'stvo o religii i tserki. Sb. dokumentov.* [Communist Party and the Soviet government on Religion and the Church. Collection of documents] (1959). Moscow.
- Koval'skii, N.A. (1964) *Vatikan i mirovaia politika. Organizaciya vneshnepoliticheskoi deyatel'nosti katolicheskogo klerikalizma* [Vatican and World Politics. Organization of Foreign policy of the Catholic Clericalism]. Moscow.
- Kurlyandskii, I.A. (2011) *Stalin, vlast', religiia*. [Stalin, Power, Religion]. Moscow.
- Lapinskii, P.L. (1930) *Krestovyi pokhod protiv piatiletki. Kapitalisticheskie strany i SSSR* [Crusade against the pyatiletka. Capitalist Countries against USSR]. Moscow.
- Lavreckii, I.R. (1957) *Vatikan. Religiia, finansy, politika*. [Religion, finance, politics]. Moscow.
- Lebedenko, A.G. (1930) *Krestovyi pokhod* [Crusade]. Moscow.
- Manhattan, A., Boronos, I., Loseva, N. (transl.), Tikhomirova, I. (ed.) (1948.) *Vatikan. Katolicheskaja tserkov' — opлот mirovoi reaktsii* [The Catholic Church — a Stronghold of World Reaction]. Moscow.
- Muehlenbeck, Ph. (ed.) (2012) *Religion and the Cold War: A Global Perspective*. Nashville: Vanderbilt University Press.
- Novikov, M.P. (ed.) (1973) *Karmannyi slovar' ateista* [Pocket Atheist Dictionary] Moscow.
- Oleshchuk, F.N. (1930) *Paskha i krestovyi pokhod* [Easter and the crusade]. Moscow.
- Oleshchuk, F.N. (1963) "Torzhestvo kommunizma i zakat religii" ["The triumph of communism and the decline of religion"], in A.V. Smirnov (ed.) *Voprosy istorii religii i ateizma. Sb. statei*. Vyp. XI, p. 3–25. Moscow.
- Preston, A. (2012) *Sword of the Spirit, Shield of Faith: Religion in American War and Diplomacy*. NY: Anchor Books.
- Pyatigorskii, A.M. (2005) *Izbrannye Trudy* [Selected Works]. Moscow.
- Shakhnovich, M.M., Chumakova, T.V. (2014) *Muzei istorii religii i rossiiskoe religiovedenie (1932–1961)*. Saint-Petersburg.
- Sheinman, M.M. (1930) *Krestovyi pokhod protiv SSSR* [Crusade against USSR]. Moscow.
- Sheinman, M.M. (1950) *Vatikan — vrag mira i demokratii* [Vatican — the Enemy of Peace and Democracy]. Moscow.
- Sheinman, M.M. (1951) *Vatikan vo vtoroi mirovoi voine* [Vatican during World War II]. Moscow.
- Sheinman, M.M. (1955) *Sovremennyi Vatikan* [Modern Vatican]. Moscow.
- Sheinman, M.M. (1962) "Sovremennyi klerikalizm" ["Modern Clericalism"], in *Voprosy istorii religii i ateizma. Sb. statei*. Vyp.X, pp.20–31. Moscow.
- Tsamerian, I.P. (1962) "Programma KPSS i zadachi ateisticheskogo vospitaniia" ["Party program and the Tasks of the Atheistic Education"], *Voprosy filosofii* 7: 3-13.
- Velikovich L.N. (1960) *S krestom i atomnoj bomboi. (Tserkov' i voina)* [With Cross and Atomic Bomb. The Church and War]. Moscow.
- Volgin, V.I. (1960) *Vatikan — tsentr reaktsii i mrakobesiia* [Vatican — the Center of Reaction and Obscurantism]. Leningrad.
- Zarin, P.K. (1930) *Krestovyi pokhod mrakobesov protiv SSSR* [Obscurantist crusade against the Soviet Union]. Voronezh.
- Zorin, A.L. (2001) «Kormia dvuglavogo orla...» (Literatura i gosudarstvennaia ideologiya v Rossii v poslednei treti XVIII — pervoi treti XIX veka). ["Feeding the Double-headed Eagle ..."] (Literature and State Ideology in Russia in the last third of the XVIII — the first third of the XIX century)]. Moscow.

НИКИТА ПИВОВАРОВ

Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943–1985 гг.)

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-185-215>

Nikita Pivovarov

What Kind of Religious Persons Were Invited to the USSR, and Who Was Allowed to Go Abroad (1943–1985)

Nikita Yu. Pivovarov — Department of National History and Cultural Studies, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Moscow, Russia). pivovarov.hist@gmail.com

The article explores the history of official “religious” travels to and from the USSR in the period of 1943 to 1985. The main sources are the documents of the Central Committee of the Communist Party. The study analyzes how the trips were prepared and realized, how and why were people from various religious confessions sent abroad and invited to the Soviet Union, and other related issues. The author distinguishes the following types of official missions: diplomatic, recreational, educational, religious-functional, and pilgrimage. There were three key political objectives — propaganda, information and recruitment. These trips played an important role as they established a systematic form of communication, which sometimes served as alternative to official diplomacy.

Keywords: Central Committee of the Communist Party of the Soviet Union, the Council for Religious Affairs, the Council for the Affairs of the Russian Orthodox Church, Moscow Patriarchate, Soviet diplomacy.

ЦЕЛЬ данной статьи — показать роль и значение поездок по религиозной линии в годы Холодной войны. В публикации будут проанализированы только те официаль-

Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ 14-01-00488.

ные поездки за границу религиозных деятелей из СССР и представителей иностранных религиозных структур в СССР, которые обсуждались и утверждались высшим руководством страны в лице ЦК ВКП(б)/КПСС. Изучение таких официальных поездок поможет расширить представление о том, как советское руководство использовало религиозные структуры в условиях идеологического противостояния в биполярном мире, а также позволит лучше понять, каким образом осуществлялась религиозная коммуникация между Советским Союзом и внешним миром.

Исследователи неоднократно обращались к истории международных церковных связей в годы Холодной войны¹. Наиболее обстоятельный анализ официальных церковных поездок представлен в работах В.А. Ахмадулина², О.Ю. Васильевой³, Т.В. Волокитиной⁴, В.А. Ливцова⁵, И.И. Масловой⁶, С.В. Петрова⁷, Т.А. Чу-

1. Основные историографические проблемы внешней деятельности РПЦ нашли отражение в работе: *Король В.Л.* Миротворческая деятельность Русской православной церкви (1949 - 1991): историография проблемы // Вестник Полоцкого государственного университета. Серия А: Гуманитарные науки. 2013. № 9. С. 144–152.
2. *Ахмадулин В.А.* Хадж советских мусульман в 1953 — 1955 гг. // Армия и общество. 2013. № 3 (35). С. 88–92; *Ахмадулин В.А.* Хадж советских мусульман в 1958–1959 гг. // Гуманитарные и социально-экономические науки. 2013. № 5. С. 50–54; *Ахмадулин В.А.* Деятельность советского государства по привлечению мусульман к борьбе за мир в 1940-х–1950-х гг. // Власть. 2013. № 9. С. 121–124.
3. *Васильева О.Ю.* Внешняя политика советского государства и Русская православная церковь. 1943–1948 годы // Труды Института российской истории РАН. 2000. № 2. С. 339–353; *Она же.* Русская православная церковь и Второй ватиканский собор. М., 2004.
4. *Волокитина Т.В.* Москва и православные автокефалии Болгарии, Румынии и Югославии (к проблеме восприятия советской модели государственно-церковных отношений в 40-е годы XX в.) // Власть и церковь в странах Восточной Европы. 1939–1958 гг. (Дискуссионные аспекты). М., 2003. С. 99–125.
5. *Ливцов В.А.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение в XX веке. М. 2000; *Ливцов В.А.* Использование экуменизма в качестве инструмента советской внешней политики в начале 1960-х годов // Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена. 2008. № 66. С. 223–229.
6. *Маслова И.И.* Советское государство и Русская Православная Церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.). М. 2005; *Маслова И.И.* Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965–1991 гг.) // Российская история (Отечественная история). 2005. № 6. С. 52–65.
7. *Петров С.В.* Евангельские церкви во внешнеполитическом векторе религиозной политики СССР в 1941–1948 гг. // Схід. 2014. № 1 (127). С. 160–165.

маченко⁸, И.В. Шкуратова⁹, В.Н. Якунина¹⁰. Отдельные аспекты церковных поездок были описаны в публикациях Ю.В. Данилец и В.В. Мищалкина¹¹, Н.И. Егоровой¹², В. Заватски¹³, И.В. Левченко¹⁴, М.И. Одинцова¹⁵, Д.В. Поспеловского¹⁶. В обобщающих ра-

8. Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. Она же. Московская патриархия в движении сторонников мира: 1949–1953 гг. // Известия Челябинского научного центра УрО РАН. 2007. № 1. С. 118–122; Чумаченко Т.А. В русле внешней политики советского государства: Московская патриархия на международной арене в 1943–1948 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2007. № 1 (7). С. 89–99; Чумаченко Т.А. «Союз церквей социалистического лагеря»: Совет по делам РПЦ и эволюция взаимоотношений Московской патриархии с православными церквями стран «народной демократии» в 1948–1953 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2008. № 1 (11). С. 67–81; Чумаченко Т.А. Русская православная церковь в международном движении сторонников мира: интересы церкви и власти (1949–1953) // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2008. № 5. С. 93–95; Чумаченко Т.А. Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 107–123; Чумаченко Т.А. В русле внешней политики сталинского руководства: Русская православная церковь и патриархаты Ближнего Востока. 1943–1953 годы // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2014. № 22 (351). С. 142–148; Чумаченко Т.А. Отношения Московской патриархии и восточных патриархатов в контексте эволюции ближневосточной политики советского руководства. 1953–1964 годы // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2015. № 2 (357). С. 117–122; Чумаченко Т.А. Московская патриархия во внешней политике советского правительства. интересы церкви. интересы власти. 1940-е–первая половина 1960-х гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Владивосток, 2015. С. 209–222.
9. Шкуратов И.В. Советское государство и внешнеполитическая деятельность Русской православной церкви (1945 — 1961 гг.) Дис. на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 2005
10. Якунин В.Н. Внешние связи Московской патриархии и расширение её юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2002; Якунин В.Н. Международная деятельность Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны // Дипломатический вестник. 2002. № 10. С. 168–172.
11. Данилец Ю.В., Мищалкина В.В. Православна церква на Закарпатті в умовах становлення Радянської влади (1944–1950 рр.) // Русин. 2013. № 4. С. 88–112.
12. Егорова Н.И. Вклад движения сторонников мира в антиядерные кампании середины 1950-х — начала 1960-х гг. // Электронный научно-образовательный журнал история. 2005. № 2. С. 2.
13. Sawatsky, W. (1981) *Soviet Evangelicals: Since World War II*. Herald press.
14. Левченко И.В. Русская Православная Церковь и государство: учеб. пособие для студ. вузов. Иркутск, 2001.
15. Одинцов М.И. Государство и церковь в России: XX век. М, 1994.
16. Поспеловский Д.В. Русская православная церковь в XX в. М., 1995.

ботах Э. Горсач¹⁷, И.Б. Орлова, А.Д. Попова¹⁸ содержится важный анализ организационно-правовых вопросов поездок за границу, однако главное внимание авторов было сосредоточено не на официальных, а на туристических поездках. Несмотря на значительный историографический задел, авторы основное внимание уделили поездкам представителей Русской православной церкви в период «позднего сталинизма» и «хрущевского десятилетия». При этом в литературе не освещались и не анализировались организационные вопросы выезда за рубеж и приема иностранных представителей; до сих пор нет более-менее точной динамики численности поездок по религиозной линии. В тени историографии осталась история внешних контактов практически всех неправославных конфессий. Но самое главное, что подавляющее большинство исследований основаны на материалах Совета по делам религий (ГА РФ. Ф. Р-6991), гораздо реже на источниках архива МИДа. Лишь в единичных публикациях использованы документы высших партийных органов.

Ключевыми источниками для данной статьи стали документы Аппарата ЦК в самом широком смысле этого слова — не только управлений и отделов, непосредственно курирующих религиозные организации, но и Политбюро (Президиума) и Секретариата ЦК. Важнейшими документами для данной статьи были планы проведения поездок и намечающихся приглашений, а также отчеты по итогам мероприятий. Благодаря официальной делопроизводственной картотеке Общего отдела ЦК КПСС удалось установить динамику численности поездок по религиозной линии. К сожалению, исследователям на сегодняшний день доступны далеко не все источники (поэтому, например, динамику численности поездок в СССР удалось изучить лишь до 1980 г.). Однако анализ имеющихся документов позволяет гораздо лучше понять политический смысл, который вкладывало советское руководство в подобные международные контакты.

До Второй мировой войны международные религиозные контакты в РСФСР/СССР практически отсутствовали. На протяжении 1920–1930-х гг. руководители партии лишь дважды рассма-

17. Gorsuch, A. (2011) *All this is Your World: Soviet Tourist at Home and Abroad after Stalin*. N.Y.

18. Орлов И.Б., Попов А.Д. Сквозь «железный занавес». Руссо туристо: советский выездной туризм, 1955–1991. М., 2016.

тривали вопрос об отправке духовенства за границу¹⁹. Но в обоих случаях поездки так и не состоялись. До войны не было принято ни одного постановления об официальном приглашении иностранных религиозных деятелей. К религиозным поездкам могут быть отнесены лишь визиты, которые совершали представители «Конгресса Интернационала пролетарских свободомыслящих» и «Совета Союза безбожников». На протяжении второй половины 1920 — первой половины 1930-х годов «безбожники» регулярно выезжали за границу и приезжали в СССР.

В годы войны атеистический натиск в значительной мере ослаб, и в советском обществе началось постепенное возрождение церковных структур. Именно в это время состоялся первый официальный церковный визит в СССР. Инициатором его выступил митрополит Киевский и Галицкий Николай (Ярушевич). В сентябре 1942 г., находясь в эвакуации в Куйбышеве, он встретился с Бакклеем — помощником британского посла и предложил обменяться делегациями между Русской православной церковью и англиканской. Был ли это экспромт митрополита или за этим стояли подготовленные Москвой предложения — неизвестно. Но уже в марте 1943 г. английский посол А.К. Кэрр направил В.М. Молотову ноту с просьбой принять в СССР делегацию Англиканской церкви. Спустя полгода, в сентябре, небольшая группа представителей Англиканской церкви во главе с архиепископом Йоркским С.Ф. Габерттом посетила Москву. Православную церковь на встрече представлял митрополит Николай. Эта поездка имела исключительно важное внешнеполитическое значение. Факт прибытия англиканской делегации в Москву был освящен в небольшой заметке в газете «Известия» — беспрецедентное для того времени событие²⁰.

В дальнейшем вопросы церковной дипломатии курировали Совет по делам Русской православной церкви (СДРПЦ), созданный в сентябре 1943 г., и Совет по делам религиозных культов

19. Впервые этот вопрос был рассмотрен на заседании Политбюро 29 сентября 1921 г. Тогда глава ВЦИК и по совместительству председатель ЦК Помгола М.И. Калинин заявил о необходимости послать представителей советского духовенства на Лондонский съезд священнослужителей. Второй раз вопрос о поездках рассматривался спустя десять лет. В начале 1931 г. председатель постоянной комиссии по вопросам культов при ВЦИК П.Г. Смидович направил И.В. Сталину докладную записку, в которой предлагал отправить православные делегации в Лондон для участия в работе «Догматической комиссии» в октябре 1931 г. и на Всеправославное совещание на святой горе Афон в июне 1932 г.

20. *Известия*. 21.09.1943 г. № 223.

(СДРК), образованный в мае 1944 г. Однако в нормативных документах этих Советов отсутствовали какие-либо правовые нормы, регулировавшие внешнеполитическую деятельность церковных организаций²¹. На это обстоятельство уже в 1946 г. обратил внимание руководитель СДРПЦ Г.Г. Карпов. В докладной записке на имя И.В. Сталина он писал:

Почти трехлетняя практика работы Совета по делам русской православной церкви при СМ СССР показала, что его роль, функции и объем работы значительно вышли за рамки, предусмотренные Положением о Совете. Если в первый период мероприятия Совета были направлены, главным образом, к организационному устройству русской православной церкви, расширению ее церковно-патриотической деятельности среди верующих и нормализации взаимоотношений между церковью и государством, то в последующий период и, особенно, после окончания Великой Отечественной войны основное внимание Совета было направлено на внешнеполитическую работу, которая предусматривала расширение сфер деятельности и влияния русской православной церкви за границей и укрепления ее авторитета и связей с другими автокефальными православными церквями мира²².

По мнению Карпова, необходимо было усилить «использование православной церкви в политических интересах Советского Союза»²³. Зарубежные поездки и приглашения в СССР по линии Московского патриархата должны были стать эффективным инструментом разоблачения распространявшихся на Западе «клеветнических измышлений о положении и религии, и церкви в СССР»²⁴, а также работать на усиление советской внешнеполитической экспансии в странах Восточной Европы. Карпов предложил выделить следующие внешнеполитические направления работы Московского патриархата (МП): оказывать влияние

21. Чаще всего религиозные внешнеполитические мероприятия формировались в нормативно-распорядительном порядке. Например, весной 1945 г. по указанию В.М. Молотова СДРПЦ разработал целый комплекс внешнеполитических мероприятий РПЦ (см.: Власть и церковь в странах Восточной Европы. 1939–1958 / под ред. Г.П. Мурашко, М.И. Одинцова. М, 2003. С. 308–311).

22. Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ). Ф. 3. Оп. 60. Д. 1. Л. 17.

23. Там же. Л. 18.

24. Там же. Л. 17.

на экуменическое движение (главным образом, на англиканскую церковь, методистские и баптистские организации США), противостоять политике Ватикана на международной арене (в первую очередь, бороться с униатством), усилить работу с Евангелической церковью Германии (ЕКД) и, наконец, преодолеть «карловацкий раскол»²⁵.

После Совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в связи с празднованием 500-летия автокефалии РПЦ в Москве в июле 1948 г. внешнеполитические векторы МП вновь сместились. Теперь главными врагами Московского патриарха стали не только Ватикан, но и представители экуменического движения в лице Всемирного союза церквей (ВСЦ). Еще более четко новые внешнеполитические векторы МП обозначил Карпов в докладной записке, составленной по итогам совещания для Сталина:

Принимая во внимание положительное выполнение поручавшихся заданий выезжавшими за границу в период 1945–1948 гг. представителями церкви и не переоценивая роли и значения церкви, Совет считает, что есть возможности более широко использовать в государственных интересах заграничную деятельность церкви. В первую очередь необходимо удержать, закрепить и на деле осуществить полный отрыв от Запада православных церквей в странах народной демократии, обеспечив с их стороны поддержку линии русской церкви²⁶.

В хрущевское время первым документом, обозначившим новые тенденции в церковной дипломатии, стала записка 1955 г. пред-

25. «Карловацкий раскол» — последствия решений, принятых на Карловацком соборе в 1921 г. (архиерейском соборе в г. Сремски-Карловицы Королевства Сербов, Хорватов и Словенцев). На соборе был принят текст обращения «К чадам РПЦ, в рассеянии и изгнании сущим» о необходимости восстановления в России монархии и царствующего Дома Романовых и послание к международной мирной конференции в Генуе с призывом не признавать правительства большевиков. Патриарх Тихон, Синод и Высший церковный совет приняли постановление, в котором осудили решения, принятые на соборе, а Высшее церковное управление за границей (ВЦУЗ) объявили упраздненным. Зарубежные архиереи посчитали, что решения патриарха Тихона продиктованы давлением большевиков и отказались незамедлительно ликвидировать ВЦУЗ (см.: Высшее церковное управление за границей // Православная энциклопедия. Т. 10. С. 106–108).

26. Чумаченко Т.А. «Союз церквей социалистического лагеря»»: Совет по делам РПЦ и эволюция взаимоотношений Московской патриархии с православными церквями стран «народной демократии» в 1948–1953 гг. С. 68–69.

седателя Комитета информации при МИД СССР и заместителя министра иностранных дел А.А. Громыко²⁷. В ней будущий министр иностранных дел предлагал, чтобы Московский патриархат не просто возобновил отношения с экуменическим движением, но стал полноценным членом ВСЦ. После этой записки, одобренной Президиумом ЦК КПСС, фактически начался диалог между МП и ВСЦ. В 1956 г. руководство ВСЦ информировало митрополита Николая о единодушном решении принять РПЦ в состав организации²⁸. В другом важном документе — записке председателя СДРК А.А. Пузина 1958 г. — предлагалось значительно увеличить число зарубежных поездок мусульманского духовенства для усиления советского влияния в странах Востока. На основе этой записки было принято постановление Комиссии ЦК по вопросам культуры, идеологии и международных партийных связей «О расширении связей религиозных организаций СССР с религиозными деятелями и организациями стран Ближнего и Среднего Востока». Духовным управлениям советских мусульман теперь разрешалось не только чаще приглашать представителей арабских стран, но и более активно участвовать в международных исламских мероприятиях. Позже Всесоюзный совет евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), Эстонская и Латвийская евангелическо-лютеранские церкви получили право более активно заниматься внешнеполитической деятельностью.

Наконец, еще одним документом, определившим развитие внешнеполитической деятельности религиозных организаций хрущевского времени, была записка КГБ 1960 г. В документе предлагалось усилить идеологическую борьбу с Ватиканом, так как папский престол, по мнению руководителей Комитета, «всеми средствами удерживает западную дипломатию на позициях холодной войны и мешает смягчению напряженности в международных отношениях»²⁹. Для подрыва авторитета Ватикана предлагалось усилить роль и значение Пражского христианского движения в защиту мира — вовлечь в его работу англиканскую и евангелическо-лютеранскую церкви, улучшить отношения с Вселенским, Александрийским и Иерусалимским патриархами, а также всячески содействовать проведению в различных

27. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 29. Л. 44.

28. Чумаченко Т.А. Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. С. 114.

29. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 29. Л. 44.

странах мира совещаний и конференций религиозных объединений, на которых бы одновременно рассматривались вопросы мира и дружбы между народами и формировались антиватиканские настроения. Записка КГБ стала основой для сверхсекретного постановления Президиума ЦК (ему был присвоен гриф «особая папка») «Об усилении работы против Ватикана и расширения внешней деятельности религиозных центров СССР в борьбе за мир», в котором были отражены все предложения Комитета.

Первой брежневской инициативой стало постановление Секретариата ЦК «О развитии отношений Московской патриархии с церквями Африки», принятое в мае 1965 г. После объединения Советов в единый Совет по делам религий (СДР) в конце 1965 г. в правовом положении нового органа наконец была зафиксирована его ведущая роль в организации внешней деятельности церковных организаций. Начиная с 1967 г. Совет стал формировать и утверждать в Секретариате ЦК КПСС планы поездок и приглашений по религиозной линии³⁰. Теперь в ЦК отдельно утверждались только внеплановые поездки, количество которых было незначительным. Такая практика имела место вплоть до 1990 г. С 1990 г. ЦК КПСС прекратило регулировать все заграничные поездки и визиты в СССР.

Непосредственно в ЦК вопросы, связанные с религиозными поездками, рассматривались и утверждались на заседаниях Секретариата ЦК и/или Политбюро (Президиума) ЦК. С 1959 г. вопросы поездок регулировала Комиссия ЦК по вопросам культуры, идеологии и международных партийных связей во главе с М.А. Сусловым. После ее упразднения в 1962 г. и вплоть до 1990 г. все постановления утверждались Секретариатом ЦК (за исключением отдельных случаев, как, например, поездки в СССР в 1983–1984 гг. американского проповедника-евангелиста Билли Грэма, которые разрешало Политбюро).

Прежде чем попасть на стол членов Политбюро или секретарей ЦК документы о поездках за границу или приглашения в СССР проходили длительную процедуру согласования³¹. Фор-

30. Первый план поездок за границу и приглашений в СССР по религиозной линии был утвержден еще при Сталине. В 1949 г. Политбюро утвердило план на 1950 г. Однако делопроизводственное новшество не прижилось, и с 1951 г. планирование поездок прекратилось.

31. В 1959 г. руководители СДРПЦ и СДРК направили в ЦК предложение о выработке единообразных принципов приглашения и отправки за границу священнослужителей. Однако Секретариат ЦК проект не утвердил.

мально все приглашения в СССР исходили от религиозных организаций, Советского комитета в защиту мира или советских обществ дружбы. Но инициативная записка в ЦК (как правило, уже с проектом постановления ЦК) направлялась руководителем СДРПЦ, СДРК или СДР. После получения документов сотрудники Особого сектора (в декабре 1952 — марте 1953 г. Канцелярии Президиума ЦК, с марта 1953 по август 1991 г. — Общего отдела ЦК) перенаправляли их в несколько адресов. В 1944–1947 гг. материалы поступали в Комиссию ЦК ВКП(б) по выездам за границу, с 1947 по 1949 гг. — в Бюро по выездам за границу и въездам в СССР при Комитете информации при Совете Министров СССР, работу которого непосредственно курировал Л.П. Берия, бывший в те годы кандидатом в члены (с 1946 г. — членом) Политбюро и заместителем председателя Совета Министров СССР. Правки и рекомендации Л.П. Берия и И.В. Сталина мы чаще всего находим на сопроводительных записках и проектах постановлений, подготовленных председателями Советов Г.Г. Карповым и И.В. Полянским.

Начиная с 1949 г. все зарубежные церковные контакты, наряду с вновь созданной Комиссией по выездам за границу ЦК ВКП(б)/КПСС³², регулировались Внешнеполитической комиссией ЦК ВКП(б) (с октября 1952 по март 1953 г. — Комиссией ЦК КПСС по связям с иностранными компартиями) во главе с В.Г. Григорьяном. Деятельность комиссии с 1949 по 1953 г. курировал В.М. Молотов. В то же время отдельные вопросы религиозных поездок за границу В.Г. Григорьян согласовывал с К.Е. Ворошиловым. После смерти И.В. Сталина Комиссия была упразднена, а ее функции переданы Отделу ЦК по связям с иностранными компартиями. В феврале 1957 г. Отдел был разделен на Международный отдел по связям с коммунистическими партиями капиталистических стран (с 1971 г. — Международный отдел) и Отдел ЦК КПСС по связям с коммунистическими и рабочими партиями социалистических стран. Непосредственно эти два структурных подразделения и регулировали все церковные поездки и визи-

32. В декабре 1962 г. Комиссия была упразднена, а функции ее переданы Отделу кадров дипломатических и внешнеэкономических органов ЦК КПСС (с мая 1965 г. — Отдел заграничных кадров ЦК КПСС). В январе 1967 г. на базе сектора по выездам за границу Отдела была вновь сформирована Комиссия по выездам за границу при ЦК КПСС. В марте 1973 г. Отдел и Комиссия были объединены в одно структурное подразделение — Отдел по работе с заграничными кадрами и выездам за границу. Эта структура просуществовала вплоть до 1990 г.

ты в СССР. Дополнительно в ЦК вопрос о поездках мог рассматриваться в Отделе административных органов, Отделе агитации и пропаганды, Информационном отделе, но решающее слово оставалось за Международным отделом и Отделом по соцстранам.

Кроме ЦК вопрос поездок обязательно согласовывался с МИДом. С 1950-х годов наряду с отделами Министерства свое заключение по отдельным вопросам представлял посол страны, куда направлялась или откуда прибывала делегация. В очень редких случаях в СДРПЦ или СДРК (СДР) приглашали религиозных деятелей, чтобы получить от них дополнительную информацию и личное мнение. Некоторые документы отражают все бюрократические перипетии подготовки церковных поездок. Например, в 1955 г. в согласовании вопроса о поездке делегации РПЦ в Рейнскую область участвовали: Отдел ЦК по связям с иностранными компартиями, германский сектор МИД, советское посольство в ГДР и митрополит Николай (Ярушевич).

Еще одной ключевой инстанцией, принимавшей решения о церковных поездках, были органы государственной безопасности. В период позднего сталинизма мнение этих органов имело решающее значение. Например, в 1948 г. руководство СДРК одобрило поездку советских раввинов в Польшу для участия в траурных мероприятиях в связи с пятилетней годовщиной восстания в варшавском гетто. Однако руководство МГБ выступило против поездки, и она была отложена³³. В 1952 г. МИД и Внешнеполитическая комиссия ЦК ВКП(б) настаивали на том, чтобы глава евангелически-лютеранской церкви земли Гессен — пастор М. Нимёллер — во время поездки по Советскому Союзу мог познакомиться с жизнью немецких и австрийских военнопленных и интернированных. Против этого выступило руководство МГБ, так как, по мнению чекистов, военнопленные могли высказать нелицеприятные вещи о СССР³⁴. Политбюро ЦК прислушалось к этому мнению и рекомендовало оградить немецкого пастора от дополнительных контактов.

Представители религиозных структур выезжали за границу чаще всего в составе делегаций. Церковных иерархов под видом помощников, переводчиков, охранников сопровождали сотрудники НКГБ (МГБ), позднее КГБ. Главная их задача заключалась в охране советских религиозных деятелей, так как некоторые по-

33. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 27. Л. 165.

34. Там же. Л. 128.

ездки представляли реальную опасность для жизни. Так, в ходе пребывания патриарха Алексия в Сирии в 1945 г. неожиданно развернулись вооруженные столкновения между сирийскими повстанцами и французскими оккупационными войсками, и только благодаря слаженной работе сотрудников НКГБ патриарх и его окружение были благополучно выведены из зоны конфликта. Но наряду с охраной сотрудники спецслужб собирали информацию о стране пребывания, а главное внимательно следили за тем, что и кому говорили советские церковные деятели. После смерти Сталина на короткий промежуток времени (примерно до середины 1950-х годов) религиозных деятелей выпускали без сопровождения. Когда секретарь ВСЕХБ А.В. Карев поехал в 1954 г. в Норвегию один, местные религиозные деятели удивились, что с ним не было «переводчика-шпики». Норвежцы посчитали это признаком политических перемен в СССР³⁵. Но после создания КГБ поездки с сопровождением возобновились.

Кого же выпускали за границу? Проверенных религиозных деятелей, чья лояльность советской власти не вызывала сомнений. Как правило, это были церковные администраторы — либо непосредственные руководители церквей (патриархи, руководители ВСЕХБ и евангелистов, главы духовных управлений мусульман и буддистов и т.д.), либо лица, отвечавшие за внешние сношения. В РПЦ — патриархи Алексей и Пимен, митрополиты Николай (Ярушевич), Никодим (Ротов), Алексей (Ридигер); во ВСЕХБ — председатель Совета Я.И. Жидков, секретарь Совета А.В. Карев; в евангелическо-лютеранских церквях Латвии и Эстонии — архиепископы Я.Я. Кийвит и Г.Г. Тур; у мусульман — председатель Духовного управления мусульман Средней Азии и Казахстана муфтий З. Бабаханов.

Лояльность советской власти была важным, но не всегда определяющим критерием при отборе. Не менее важны были дипломатические умения, а главное — ораторские качества. Особенно актуально это было для церковных поездок военных и первых послевоенных лет. Выдающимся дипломатом и оратором был митрополит Николай (Ярушевич). Он свободно общался как с представителями западного мира, так и с руководителями восточных православных церквей. Его проповеди имели большое влияние на российских эмигрантов во Франции, Англии, Финляндии. Г.Г. Карпов в отчетах для Сталина о поездках митрополита Николая

35. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 28. Л. 120.

по Западной Европе сообщал, что его восторженно принимали в Лондоне — князя Голицыны, Оболенские, в Париже — великий князь Андрей Владимирович, князь П.А. Оболенский, ряд русских профессоров. Проповеди его неоднократно прерывались возгласами: «возьмите нас с собой на родину», «поцелуйте родную землю», «поклонитесь до земли русскому народу»³⁶. Так Карпов описывал атмосферу в одном из лондонских православных храмов во время проповеди митрополита: «Выступление митрополита Николая на присутствующих в храме произвело большое впечатление, слушали жадно, многие плакали; расходясь из храма, делились впечатлениями, обнимались и поздравляли друг друга с Пасхой; говорили, что сказанное было для многих из них откровением»³⁷. Митрополиту Николаю были позволены поездки в западные страны, путь в которые, особенно в сталинское время, был закрыт даже для патриарха Алексия.

Еще более тщательно, чем поездки за границу, регулировались визиты иностранных религиозных деятелей в СССР. Прежде чем выдать разрешение на въезд в Советский Союз на будущего гостя составлялась подробная анкета, в которой описывались политические взгляды, сочинения и отдельные высказывания. Особенно внимательно собирались и изучались данные на мусульман из арабских стран и христианских деятелей из Западной Европы и Америки. На протяжении десятилетий в СССР приезжали одни и те же проверенные церковные деятели — «друзья советского режима».

Тщательно разрабатывалась программа пребывания иностранных гостей в СССР. Помимо межцерковного общения (проведения совместного богослужения) и демонстрации религиозных объектов, гостям показывали светские достижения Советского Союза. Так, делегации Болгарской православной церкви, впервые посетившей СССР, демонстрировали Исторический музей, музей творчества крепостных в Останкино, Третьяковскую галерею, московское метро и Московский речной вокзал, а также показали спектакль «Царь Федор Иоаннович» во МХАТе³⁸. Некото-

36. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 27. Л. 111.

37. Там же. Л. 101.

38. Там же. Д. 30. Л. 22. Традиция показывать религиозным гостям советский театр сложилась во время первых поездок. Канонник Ф. Хаус, принимавшей участие во встрече представителей Англиканской церкви с руководителями МП в 1943 г., вспоминал, что вечером после официальных переговоров английская делегация была приглашена на оперу «Евгений Онегин» (см.: House, F. (1983) "A war-time

рые делегации, кроме Москвы, возили в Ленинград, Киев, Казань и Тбилиси. Иногда иностранные гости сами изъявляли желание посетить светские объекты. Например, во время поездки Сербского патриарха Викентия в СССР в 1956 г. члены его делегации обратились к Г.Г. Карпову со следующей просьбой: «Церквей много и у нас, мы хотим видеть в Ленинграде, Киеве и Москве 1–2 завода, больничные и детские учреждения, совхоз, колхоз и вашу культуру»³⁹. Во время ответного визита они обещали продемонстрировать Московскому патриарху гидростанцию, судостроительную верфь и 5–6 заводов. Иногда в честь иностранных делегаций устраивались официальные обеды и приемы в Совете Министров или Верховном Совете СССР.

В ходе таких визитов происходил обмен подарками. Например, Антиохийскому патриарху во время визита в СССР в 1951 г., в соответствии с распоряжением Совета Министров СССР, была подарена палехская шкатулка с видом Кремля и серебряный ликерный прибор, а в ходе поездки в 1954 г. Антиохийский первоиерарх получил от Московского патриарха подарок на день ангела — шкатулку с 10 тыс. долларов⁴⁰. Ценность подарков зависела от «ценности» гостя. В 1956 г. Президиум ЦК КПСС постановил вручить секретарю комиссии по делам вероисповедования Югославии М. Дилпаричу и членам его семьи подарки до 2 тыс. рублей с формулировкой «принимая во внимание особый характер взаимоотношений с Югославией»⁴¹, тогда как Сербский патриарх Викентий, формально возглавлявший югославскую делегацию, получил «лишь» золотую панагию. В 1956 г. митрополиту Бейрутскому Илию (Салиби), как одному из вероятных кандидатов на пост Антиохийского патриарха, был не только устроен званый обед, но и вручены 15 тыс. долларов в ливанской валюте в качестве подарка⁴². Некоторые гости привозили подарки с собой. Например, Антиохийский патриарх в 1951 г. вручил Г.Г. Карпову халат из верблюжьей шерсти и салфетку ручной работы⁴³, а в 1954

visit to the Russian Church», *Sobornost (incorporating Eastern Churches Review* 5(2): 54).

39. Там же. Л. 102.

40. Там же. Л. 38.

41. Там же. Л. 102.

42. Чумаченко Т.А. Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. С. 111.

43. РГИА. Ф. 3. Оп. 60. Д. 30. Л. 103.

г. председатель СДРПЦ был награжден орденом апостолов Петра и Павла — высшей наградой Антиохийской церкви.

Динамика численности поездок религиозных деятелей и соответствующая география позволяют сделать вывод о том, что чаще всего за границу выезжали представители РПЦ (в среднем по 20 поездок в год), евангелическо-лютеранской церковью Латвии и Эстонии (в среднем до 6 поездок в год), ВСЕХБ (в среднем 5 поездок в год) и Армянской апостольской церкви (в среднем 4 поездки в год). РПЦ была «рекордсменом» и по другому показателю: это была единственная конфессия, представители которой на протяжении всей Холодной войны выезжали за рубеж ежегодно. А вот абсолютными «аутсайдерами» в плане заграничных поездок были представители иудейских организаций. Мало того, что Секретариат ЦК дважды (в 1948 г. и 1959 г.) принимал постановление, запрещающее выезд московских раввинов за границу, на протяжении 40 лет лишь один раз (в 1957 г.) советским иудеям было разрешено побывать на зарубежном мероприятии.

В целом, можно предложить следующую периодизацию поездок советских религиозных деятелей за границу. Первый период (1945–1953 гг.) приходится на время «позднего сталинизма». В это время за рубеж в основном посылали только представителей РПЦ. География поездок также не отличалась широтой. Так, если в 1945–1946 гг. представители религиозных организаций в СССР еще совершали поездки в западные страны (Англия, США, Франция), то с 1947 г. эта практика сошла на нет. Главными направлениями стали страны Восточной Европы. Второй период (1953/1954 г. — конец 1950-х годов) пришелся на первые хрущевские годы, когда произошло заметное расширение числа конфессий, представителям которых разрешали выезжать за границу. При Н.С. Хрущеве впервые за границу были отправлены представители нехристианской конфессии. Но география стран пребывания расширилась не сильно. В основном выезжали в Восточную и Западную Европу, США. Третий период (1960-е годы) знаменовал собой значительное расширение географии поездок. Советские религиозные деятели «открыли» для себя Африку, Латинскую Америку, Азию. Заметно возросло количество поездок. Четвертый период (1970-е годы) пришелся на время «разрядки» и знаменовал собой количественное увеличение поездок. Например, только от 36 до 48 делегаций РПЦ ежегодно выезжали в это время. Четвертый период (1980–1985 гг.) пришелся на время нового обострения отношений с Западом. Количество поездок сни-

зилось, и религиозные деятели стали меньше выезжать в Западную Европу и США.

Из иностранных религиозных деятелей чаще всего в СССР приезжали представители Англиканской церкви, Антиохийского патриархата, Всемирного союза баптистов, Румынской и Сербской православных церквей, мусульман Сирии, Всемирного совета церквей, а также руководители секретариата (отдела) по делам религиозных культов при Совете Министров ЧССР. В отличие от выездов из СССР единую периодизацию в отношении поездок в СССР вывести практически невозможно. Однако очевидно, что после смерти Сталина количество поездок в СССР по религиозной линии значительно возросло.

Цели поездок за границу и визитов в СССР были разнообразны, и религиозная составляющая в них была далеко не единственной. Важной целью было продвижение советского внешнеполитического курса. В зависимости от превалирования политических целей, можно выделить несколько типов официальных религиозных поездок за границу — дипломатический, рекреационный, функционально-религиозный, образовательный и паломнический. В отношении поездок в СССР иностранных религиозных деятелей можно выделить те же самые типы. Исключение — отсутствие среди официальных поездок в Советский Союз паломнического типа. Паломничества если и совершались в СССР, то частным образом. Нами выявлен лишь один случай, когда в 1969 г. Секретариат ЦК КПСС утвердил приглашение для паломнической группы католиков эмигрантов-латвийцев.

Дипломатический тип официальных религиозных поездок был наиболее распространенным. Часто такие поездки были вполне светскими по содержанию. Например, пастор ЕКД М. Нимёллер в ходе поездки в 1952 г. пытался решить проблемы немецких и австрийских военнопленных и интернированных⁴⁴, а в 1954 г. архиепископ из Нигерии Лукош провел переговоры с советскими внешнеполитическими ведомствами о формировании торговых связей между СССР и Нигерией (в то время еще английской колонией). Архиепископ сумел договориться о поставках на советский рынок африканских сельскохозяйственных продуктов (каучука, кофе, черного перца, имбиря, земляного ореха, коровьих шкур, какао-масла и т. д.) в обмен на закупку советских промышленных товаров (легковых и грузовых автомобилей, складных кроватей,

44. Там же. Л. 128.

мужского и женского нижнего белья, пишущих машинок, лекарственных препаратов, стеклянной посуды и т. д.)⁴⁵. Им даже была создана фирма для торговли с СССР, минуя Англию, с отделениями в Лондоне и Амстердаме.

В ходе дипломатических поездок проводились встречи и переговоры на самом высоком политическом уровне. Такая практика сложилась во время самых первых поездок за границу. Например, митрополит Николай в ходе своей первой поездки в Англию в 1945 г. встречался с королем Георгом, членами парламента, а также с супругой У. Черчилля. Патриарх Алексий во время своего ближневосточного турне, в том же 1945 г., общался с королем Египта Фаруком, наследным греческим принцем Павлом, греческим принцем Петром, президентами Ливанской и Сирийской республик, а также целым рядом политических и общественных деятелей. В Египте патриарх провел беседу с бывшим премьер-министром Греции С. Венизелосом. Последний предлагал патриарху выступить в роли посредника для нормализации взаимоотношений между СССР и Грецией⁴⁶.

При Сталине иностранные религиозные деятели, желая встретиться с официальными советскими лицами, могли рассчитывать только на общение с председателями СДРПЦ или СДРК. Ситуация изменилась при Хрущеве, когда появилась практика переговоров с иностранными церковными деятелями высших советских государственных и партийных деятелей. Первая такая встреча, между сербским патриархом Викентием и председателем Совета Министров СССР Н.А. Булганиным, состоялась в 1956 году⁴⁷. Примечательна ее подоплека. В ходе подготовки поездки в СССР секретарь комиссии по делам вероисповедования при Союзном исполнительном вече М. Дилпарич в разговоре с Г.Г. Карповым спросил, кто из официальных лиц будет принимать патриарха Викентия. Услышав, что только сам Карпов, Дилпарич заявил: «Мы принимали сейчас греческого архиепископа Дорофея, и то он был принят Тито, Ранковичем и др. Не будет ли правительство принимать нашу делегацию?»⁴⁸. После этого разговора Карпов направил в ЦК инициативную записку, в которой пред-

45. Там же. Д. 31. Л. 24.

46. Там же. Д. 27. Л. 102–102об.

47. Чумаченко Т.А. Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. С. 109.

48. РГНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 30. Л. 101.

ложил, чтобы с патриархом встретился один из советских руководителей. На основе этой записки Президиум ЦК принял постановление о встрече Н.А. Булганина с Викентием. В дальнейшем с руководителями церкви встречались председатели Верховного Совета СССР, председатели и заместители председателя Совета Министров СССР.

По характеру, целям и задачам близкими к дипломатическому типу были рекреационные поездки, но, в отличие от дипломатических, они использовались для решения наиболее деликатных задач, не подлежащих широкой огласке. Например, в 1951 г. для окончательного подавления униатов и выработки дополнительных мер по созданию Чехословацкой автокефальной православной церкви в ЧССР выехал С.К. Бельшев — первый заместитель СДРПЦ. Поездке придали статус частной, совершавшейся якобы для лечения Бельшева в Карловых Варах⁴⁹. Регулярно на отдых к Московскому патриарху, в его резиденцию под Одессой, приезжал предстоятель Антиохийской церкви⁵⁰. Александр III так однажды сам охарактеризовал свои поездки на лечение в СССР: «Имея 82 года от роду, я ни в отъезде, ни в лечении не нуждаюсь, но должен был выставить лечение и продолжительный отдых как предлог, чтобы добиться согласия своего Синода на поездку в СССР»⁵¹. Первый визит Антиохийского патриарха состоялся в 1951 г. и был осложнен небольшим дипломатическим скандалом. Наряду с СССР патриарха пригласили в Бразилию богатые православные арабы. Г.Г. Карпов и сотрудники МГБ считали, что за этим приглашением стояли английские спецслужбы. Советской миссии в Ливане пришлось приложить немало сил, чтобы Александр III все-таки поехал в СССР, а не в Бразилию⁵².

Поездки функционально-религиозного типа были вторыми по распространенности. К ним относились поездки, связанные с проведением богослужебных обрядов (таких как интронизация, освящение храмов, погребение). Например, с середины 1950-х годов в резиденцию Верховного патриарха и католика всех армян в Эчмиадзин регулярно приезжали представители зарубежных

49. Чумаченко Т.А. «Союз церквей социалистического лагеря»: Совет по делам РПЦ и эволюция взаимоотношений Московской патриархии с православными церквями стран «народной демократии» в 1948–1953 гг. С. 72.

50. С 1957 г. ему стали предоставлять даже персональную дачу в Сочи со специальным обслуживанием и лечением.

51. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 27. Л. 102.

52. Там же. Л. 77.

приходов Армянской церкви для участия в обряде мирования. Как правило, мирование совершалось каждые семь лет. Одновременно с ним проходил собор епископов Армянской церкви, на котором рассматривались и принимались решения по важнейшим вопросам. Например, в 1954 г. во время такого собора была рассмотрена и утверждена новая конституция Армянской апостольской церкви⁵³.

Особую категорию составляли те, кто выезжал на постоянное или временное служение в зарубежных странах. В основном это были священники РПЦ и Армянской церкви, а также православные монахи, направлявшиеся в монастыри Афона и Палестины. Священников тщательно отбирали, консультировались с советниками посла и атташе по культуре и религиозным связям той страны, куда их направляли. Например, советские дипломаты в Сирии советовали направить в Бейрут в подворье РПЦ архимандрита, владеющего французским языком и «имеющего условия для поддержания престижа русской церкви», то есть ему нужно было предоставить автомобиль, дорогое облачение, просторное и богатое жилье⁵⁴. Вплоть до конца 1950-х годов РПЦ отправляла в Европу и на Ближний Восток священников с семьями на срок пять и более лет. С начала 1960-х по финансовым соображениям Московская патриархия стала отправлять на служение преимущественно священников-монахов. Как правило, за границу выезжали отдельные священнослужители, но были и исключения. Например, в 1956 г. в Чехословакию были командированы одновременно 25 православных священников для служения в православных приходах Словакии и противодействия деятельности униатов.

Иностранные религиозные деятели приезжали в Советский Союз для проведения богослужений довольно редко. Чаще всего в СССР приезжали и переезжали православные священники-эмигранты. Самый многочисленный переезд состоялся в 1957 г., когда после передачи Ново-Валаамского Спасо-Преображенского мужского монастыря в ведение Финляндской православной церкви в Советский Союз в Успенский Псково-Печерский монастырь переехало около 10 монахов. Все такие переезды сопровождались принятием в обязательном порядке советского гра-

53. Там же. Д. 20. Л. 1.

54. Там же. Д. 28. Л. 57.

жданства⁵⁵. Примечательно, что вплоть до конца 1950-х годов в ЦК регистрировали даже кратковременные случаи пребывания иностранных религиозных деятелей. Например, когда в декабре 1950 г. для проведения рождественской службы в английском посольстве прибыл епископ Эрнст Ингл, об этом факте незамедлительно были проинформированы члены Политбюро.

Более редкими по сравнению с дипломатическими и функционально-религиозными были образовательные поездки. К ним относились поездки на учебу, выезды для проведения лекций и научных семинаров. Из советских религиозных организаций на учебу за границу чаще всего отправляли представителей мусульманских организаций — в Академию ислама в Каире (1954, 1959 гг.); представителей ВСЕХБ — в Лондонский баптистский колледж (1956, 1967 гг.); представителей евангелическо-лютеранской церкви в Латвии и Эстонии принимал теологический факультет Оксфордского университета (1958, 1959 гг.) и теологический факультет Геттингенского университета (1960 г.). С 1966 г. Московская патриархия ежегодно отправляла на учебу в Экуменический институт в Боссе (религиозное учебное заведение Всемирного совета церквей) будущих священнослужителей. В 1969 г. Секретариат ЦК принял постановление, согласно которому ежегодно на учебу отправлялись 22 человека — от РПЦ, ВСЕХБ, евангелическо-лютеранских церквей Латвии и Эстонии, духовных управлений мусульман и буддистов. В СССР на учебу в Московскую духовную семинарию и академию приезжали представители Антиохийской православной церкви и древних восточных (дохалкидонских) церквей.

Наконец, наиболее редкими были поездки паломнического типа. Первая паломническая поездка, утвержденная ЦК, состоялась в 1953 г. Это был хадж мусульман на праздник Курбан-байрам в Мекку и Медину⁵⁶. В последующие годы такие поездки стали ежегодными, а с 1968 г. на траурные мероприятия в иранский Мешхед стали каждый год выезжать мусульмане-шииты. У православных паломников возможность выехать за границу появилась только в 1964 г. Первоначально единственным местом паломничества был Афон, с 1970 г. православным разрешили посещать Рим. Лишь с 1975 г. Московская патриархия получила воз-

55. Мы также не рассматриваем в качестве поездок переселение духоборов из Канады в СССР, начавшееся в 1958 г.

56. Ахмадулин В.А. Хадж советских мусульман в 1953–1955 гг. С. 89–91.

возможность отправлять паломников в Иерусалим и другие святые места Палестины.

Ничем не примечательные паломнические поездки подчас играли очень важную политическую роль. Например, на основе данных, полученных в ходе паломнических поездок в Мекку и Медину, руководитель СДРК А.А. Пузин составил записку, содержащую предложения об увеличении числа зарубежных поездок мусульманского духовенства и усилении советского влияния в странах Востока. Но, пожалуй, из всех паломничеств особо стоит выделить поездку группы советских католиков в Италию в 1957 г. Это рядовое событие было наполнено важным политическим содержанием. В связи с поездкой даже было принято постановление Президиума ЦК «О направлении в Италию групп верующих-католиков из числа граждан СССР»⁵⁷. Целью поездки было расширение контактов с Ватиканом, но ей придали неформальный, частный статус. Поэтому оформление ее проходило не через СДРК, а через ВАО «Интурист». Всех участников поездки проинструктировали, как вести себя за границей. Разрешалось беседовать с католиками Италии только о миролюбивой политике СССР. Они могли положительно отзываться о послании папы Пия XII, в котором он осуждал войну и применение оружия массового уничтожения, но на вопрос о нормализации взаимоотношений СССР и Ватикана члены группы должны были отвечать, что они лишь туристы, хотя и считают, что это возможно при определенных условиях.

Представители различных церквей, участвовавшие в религиозных поездках за рубеж, выполняли политический заказ страны. Мы можем выделить как минимум три ключевые задачи политического характера, а именно — агитационно-пропагандистскую или имиджевую, информационную и вербовочную.

Формирование привлекательного образа СССР было основной имиджевой задачи. Объекты, на которые нужно было оказывать влияние, менялись в зависимости от целей поездки и направлений советской внешней политики. Например, в первые послевоенные годы советское православное духовенство уделяло особое внимание идеологической обработке русской эмиграции. Г.Г. Карпов в одном из отчетов СДРПЦ сообщал, что именно русское духовенство сыграло выдающуюся роль в принятии в массовом порядке бывшими эмигрантами советского граждан-

57. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 29. Л. 49.

ства. На рубеже 1960–1970-х годов заметно увеличилось количество, а также расширилась география поездок представителей ВСЕХБ. Эти поездки были призваны сформировать в мировом баптистском движении «правильное понимание» действий советских властей в связи с фактическим разгромом Совета церквей евангельских христиан-баптистов. С начала 1980-х годов гораздо больше стало выезжать за рубеж мусульман, что напрямую было связано с войной в Афганистане.

Поездки в СССР способствовали укреплению авторитета иностранных церковных деятелей. Патриарх Антиохийский неоднократно подчеркивал, что каждая его поездка в Советский Союз поднимала его авторитет не только в глазах паствы, но среди местного арабского населения. Визиты советских церковных делегаций по приглашению иностранных церквей в ту или иную страну также можно рассматривать как один из способов укрепления авторитета церкви. Так, после первой поездки православной делегации в Англию в 1945 г. Г.Г. Карпов сообщал об Англиканской церкви:

Настроение сегодняшнего дня у руководителей англиканской церкви: торжественность и исключительная сердечность приема, оказываемого русской церковной делегации, полное отсутствие намека на какое-либо покровительственное отношение к русской церкви со стороны деятелей англиканской церкви в беседах с делегацией в какой-то мере говорят о том, что сейчас архиепископ Кентерберийский сам ищет поддержки для себя и для своей церкви у русской церкви и хочет укрепить влияние англиканской церкви у себя на родине через дружбу с русской церковью⁵⁸.

Аналогично в 1955 г. советская власть трактовала просьбу Евангелической церкви Западной Германии прислать к ним делегацию РПЦ. Руководство Отдела ЦК по связям с иностранными компартиями посчитало поездку «делегации русской православной церкви в Западную Германию целесообразной, поскольку она будет способствовать усилению позиции евангелической церкви в борьбе против ремилитаризации Западной Германии и против раскола Германии»⁵⁹.

58. Там же. Д. 27. Л. 99.

59. Там же. Д. 28. Л. 132.

К информационной задаче относился сбор самых разнообразных данных не только о религиозных структурах, но и в целом о стране пребывания, политической, экономической, социальной ситуации. Эти данные, как правило, уже в обобщенном виде, представлялись в докладах и отчетах по итогам поездок. Так, в одном из первых отчетов СДРПЦ (по итогам поездки патриарха Алексия по странам Ближнего Востока), сообщалось: «Знакомясь с церковной обстановкой на Ближнем Востоке, патриарх Алексий и сопровождавшие его лица сумели подметить, что делами православной церкви на Ближнем Востоке заинтересованы англичане и на ряд церковных деятелей православных церквей оказывают свое влияние»⁶⁰. Но особенно ценной следует признать информацию о руководителях церквей и религиозных структур иностранных государств. Вот лишь небольшой фрагмент из отчета 1950 г., составленный по итогам поездки православной делегации по Ближнему Востоку, в котором представлены краткие, но достаточно емкие характеристики руководителей Антиохийской церкви:

Митрополита Афанасия (араба), в свое время окончившего Киевскую духовную академию, глава делегации митрополит Григорий и протопресвитер Колчинский Н.Ф. характеризуют как преданного русской церкви. Однако архиепископ Гермоген заявляет, что митрополит Афанасий «вряд ли будет драться за нас» [...] Митрополит Илья Карам (араб) характеризуется делегацией как ревностный сторонник русской церкви, но находящийся в связи с католиками и противниками Московской патриархии, и когда делегация ему делала строгое внушение, он стал оправдывать эти связи своей чисто «христианской любовью» [...] Митрополит Феодосий (араб) характеризуется как интеллигент и высокообразованный человек, колеблющийся между сторонниками и противниками русской церкви [...] митрополит Бейрутский Илья Селибе (араб) известен как крупный собственник, неразборчивый в действиях, имеющий большие связи в правительственных кругах, и которого называют американским разведчиком [...] митрополит Хамасский Игнатий (араб) и Алеппский Илья Маун (араб) долгое время находились в Америке, и являются ярыми противниками русской церкви⁶¹.

60. Там же Д. 27. Л. 99.

61. РГНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 28. Л. 55.

В нашем распоряжении имеются лишь косвенные источники, свидетельствующие о том, что представители иностранных церковных структур, находясь в СССР, занимались сбором информации. Как правило, это информационные записки советских посольств о разговорах, распространявшихся среди церковных деятелей после поездок в СССР, а также письменные отклики членов делегаций. В этих документах описывалось положительное или даже восторженное впечатление, которое произвела поездка в СССР на иностранцев. Например, глава Болгарской церкви митрополит Стефан после Совещания глав и представителей автокефальных православных церквей в Москве в 1948 г. и поездки по Грузии делился со своим ближайшим окружением такими планами: «У меня там, в Грузии, родилась мысль написать книгу о Сталине. Я эти два дня вынашиваю эту мысль и непременно напишу как можно скорее. Тема этой книги такая: Сталин — это действительно гений и светоч всех народов, которые ищут правды, мира и подлинной братской взаимной любви. О, это великая идея!»⁶². За весь рассматриваемый период нами выявлен лишь один негативный отзыв, зафиксированный в советских документах. После московского Совещания 1948 г. митрополит Скопльский Иосиф (Сербская церковь) заявлял, что все светские достопримечательности послевоенной Москвы построены на крови и страданиях народа⁶³.

Вербовка или привлечение к сотрудничеству иностранных религиозных деятелей была одной из важнейших задач поездок. Решали ее разными способами: как простыми переговорами, так и посредством финансовых инструментов. В первые послевоенные годы Московская патриархия выделяла финансовую помощь практически всем восточноевропейским автокефальным православным церквям и восточным патриархам. Суммы необходимой помощи обговаривались в ходе таких двухсторонних поездок, а иногда советские религиозные деятели привозили деньги с собой. Например, в 1945 г. митрополит Николай пытался встретиться с Вселенским патриархом Максимом и передать ему подарок от патриарха Алексия — 50 тыс. долларов. Однако турецкие власти отказались предоставлять митрополиту визу⁶⁴. Один

62. Чумаченко Т.А. В русле внешней политики советского государства: Московская патриархия на международной арене в 1943–1948 гг. С. 94.

63. РГНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 28. Л. 56.

64. Там же. Л. 58.

из первых, кто получил довольно весомую денежную помощь, был митрополит Софийский Стефан. В 1946 г. он обратился к патриарху Алексию с просьбой выделить 30 млн лев, сроком на 10 лет. Г.Г. Карпов предлагал предоставить сумму почти в два раза меньше. Ситуацию спас Сталин. На полях записки Карпова он сделал следующую помету: «Наоборот. Можно дать и больше 30 млн лев»⁶⁵. В итоге Болгарская церковь получила 50 млн лев (2,5 млн руб.). При Хрущеве (по крайней мере до начала 1960-х годов) в соответствии с решением Президиума ЦК КПСС от 9 мая 1955 г. Московская патриархия ежегодно переводила Александрийскому патриарху от 10 до 20 тыс. долл.⁶⁶ В 1957 г. глава КГБ И.А. Серов предложил выделить местоблюстителю Киликийского католикосата Армянской апостольской церкви архиепископу Х. Ачапагяну 200 тыс. руб. для подкупа влиятельных лиц в Сирии и организации пропаганды против дашнаков. Несомненно, что подобные щедрые подарки способствовали укреплению связей советских религиозных деятелей с иностранными. Следует отметить, что документы о вербовке советских религиозных деятелей нами не выявлены.

Жесткое идеологическое противостояние и ограничение контактов с внешним миром хотя и заметно осложнило, но не обрвало контактов на религиозной основе в годы советской власти. Напротив, с конца Второй мировой войны и на протяжении всей Холодной войны советская дипломатия последовательно и довольно прагматично использовала представителей советских и иностранных религиозных структур в информационной войне против буржуазного и капиталистического мира. Центральное место в новой религиозной дипломатии заняли поездки, благодаря которым не только заметно активизировалось участие советской стороны в международных религиозных организациях, но и сложилась регулярная система коммуникаций, иногда выступавшая своеобразной альтернативой официальной советской дипломатии. Однако на протяжении всей Холодной войны ни один из советских религиозных деятелей во время поездок не проявил себя на международной арене как самостоятельная фигура. Иностранные религиозные деятели, приезжая в СССР,

65. РГАНИ. Ф. 3. Оп. 60. Д. 5. Л. 115.

66. Чумаченко Т.А. Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. С. 109. Впрочем, уже в 1957 г. выделение средств Александрийской церкви было признано нецелесообразным. См: Там же. С. 121.

были, как правило, ограничены в контактах и возможностях, так как их поездки проходили под постоянным контролем. В целом официальные религиозные поездки за границу или в СССР следует признать своеобразным дипломатическим инструментом, который партийно-государственное руководство страны использовало для разрешения своих внешнеполитических задач.

Приложение

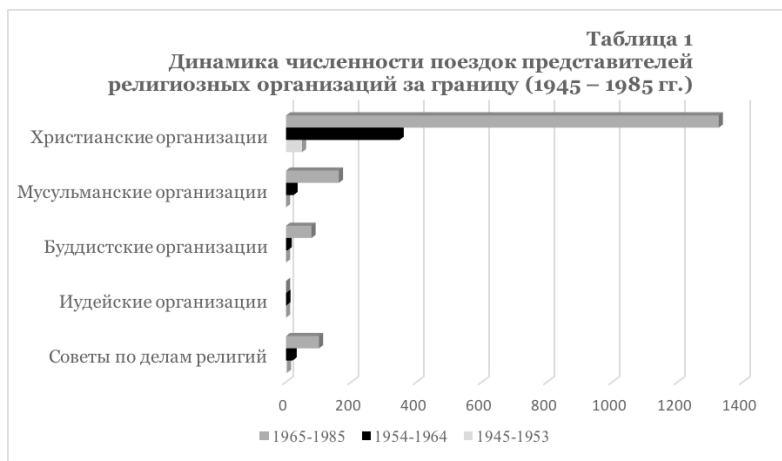


Таблица 3
Динамика численности поездок представителей
религиозных организаций
за границу в 1945 – 1985 гг.
(по регионам пребывания)

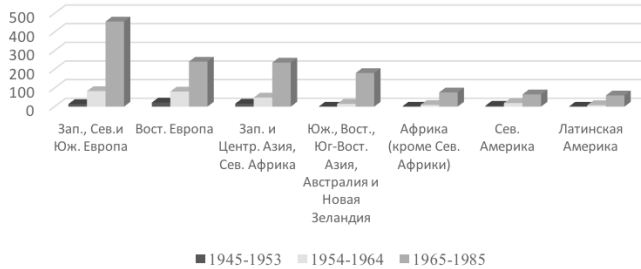
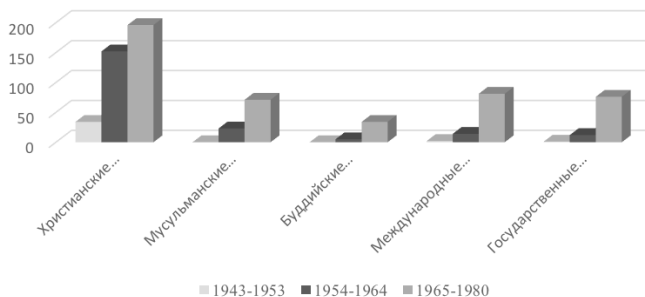


Таблица 4
Динамика численности поездок представителей
религиозных организаций в СССР
(1943 – 1980 гг.)



Прим.: Составлено по картотекам Общего отдела ЦК КПСС за 1945–1985 гг.: а) Тематическая картотека Аппарата ЦК КПСС (рубрика: «VIII. Главные управления и другие организации при Совете Министров СССР», пункты – «Совет по делам религий», «Совет по делам религиозных культов», «Совет по делам Русской православной церкви»); б) Тематическая картотека Секретариата ЦК КПСС (рубрики: «Антирелигиозная пропаганда. Церковь», «Совет по делам религий», «Совет по делам религиозных культов», «Совет по делам Русской православной церкви»)
 Данные за 1977, 1980, 1981 не выявлены.

Библиография/References

- Ахмадулин В.А.* Деятельность советского государства по привлечению мусульман к борьбе за мир в 1940-х–1950-х гг. // *Власть*. 2013. № 9. С. 121–124.
- Ахмадулин В.А.* Хадж советских мусульман в 1953–1955 гг. // *Армия и общество*. 2013. № 3(35). С. 88–92.
- Ахмадулин В.А.* Хадж советских мусульман в 1958–1959 гг. // *Гуманитарные и социально-экономические науки*. 2013. № 5. С. 50–54.
- Васильева О.Ю.* Внешняя политика советского государства и Русская православная церковь. 1943–1948 годы // *Труды Института российской истории РАН*. 2000. № 2. С. 339–353.
- Васильева О.Ю.* Русская православная церковь и Второй ватиканский собор. М., 2004.
- Власть и церковь в странах Восточной Европы. 1939–1958* / под ред. Г.П. Мурашко, М.И. Одинцова. М, 2003.
- Волокитина Т.В.* Москва и православные автокефалии Болгарии, Румынии и Югославии (к проблеме восприятия советской модели государственно-церковных отношений в 40-е годы XX в.) // *Власть и церковь в странах Восточной Европы. 1939–1958 гг. (Дискуссионные аспекты)*. М, 2003. С. 99–125.
- Данилец Ю.В., Мицалкина В.В.* Православна церква на Закарпатті в умовах становлення Радянської влади (1944–1950 рр.) // *Русин*. 2013. № 4. С. 88–112.
- Король В.Л.* Миротворческая деятельность Русской православной церкви (1949–1991): историография проблемы // *Вестник Полоцкого государственного университета*. Серия А: Гуманитарные науки. 2013. № 9. С. 144–152.
- Левченко И.В.* Русская Православная Церковь и государство: учеб. пособие для студ. вузов. Иркутск, 2001.
- Ливцов В.А.* Русская Православная Церковь и экуменическое движение в XX веке. М. 2000.
- Ливцов В.А.* Использование экуменизма в качестве инструмента советской внешней политики в начале 1960-х годов // *Известия Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена*. 2008. № 66. С. 223–229.
- Маслова И.И.* Совет по делам религий при Совете Министров СССР и Русская православная церковь (1965–1991 гг.) // *Российская история (Отечественная история)*. 2005. № 6. С. 52–65.
- Маслова И.И.* Советское государство и Русская Православная Церковь: политика сдерживания (1964–1984 гг.). М. 2005.
- Одинцов М.И.* Государство и церковь в России: XX век. М, 1994.
- Орлов И.Б., Попов А.Д.* Сквозь «железный занавес». Руссо туристо: советский выездной туризм, 1955–1991. М., 2016.
- Петров С.В.* Евангельские церкви во внешнеполитическом векторе религиозной политики СССР в 1941–1948 гг. // *Схід*. 2014. № 1(127). С. 160–165.
- Поспеловский Д.В.* Русская православная церковь в XX в. М., 1995.
- Чумаченко Т.А.* Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999.
- Чумаченко Т.А.* Московская патриархия в движении сторонников мира: 1949–1953 гг. // *Известия Челябинского научного центра УрО РАН*. 2007. № 1. С. 118–122.
- Чумаченко Т.А.* В русле внешней политики советского государства: Московская патриархия на международной арене в 1943–1948 гг. // *Вестник Российского университета дружбы народов*. Серия: История России. 2007. № 1(7). С. 89–99.

- Чумаченко Т.А. «Союз церквей социалистического лагеря»: Совет по делам РПЦ и эволюция взаимоотношений Московской патриархии с православными церквями стран «народной демократии» в 1948–1953 гг. // Вестник Российского университета дружбы народов. Серия: История России. 2008. № 1 (11). С. 67–81.
- Чумаченко Т.А. Русская православная церковь в международном движении сторонников мира: интересы церкви и власти (1949–1953) // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2008. № 5. С. 93–95.
- Чумаченко Т.А. Совет по делам РПЦ и Московская патриархия в решении внешнеполитических задач хрущевского руководства: 1953–1958 гг. // Государство, религия, Церковь в России и за рубежом. 2010. № 4. С. 107–123.
- Чумаченко Т.А. В русле внешней политики сталинского руководства: Русская православная церковь и патриархаты ближнего востока. 1943–1953 годы // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2014. № 22 (351). С. 142–148.
- Чумаченко Т.А. Отношения Московской патриархии и восточных патриархатов в контексте эволюции ближневосточной политики советского руководства. 1953–1964 годы // *Magistra Vitae*: электронный журнал по историческим наукам и археологии. 2015. № 2 (357). С. 117–122.
- Чумаченко Т.А. Московская патриархия во внешней политике советского правительства. интересы церкви. интересы власти. 1940-е-первая половина 1960-х гг. // Свобода совести в России: исторический и современный аспекты. Владивосток, 2015. С. 209–222.
- Шкуратов И.В. Советское государство и внешнеполитическая деятельность Русской православной церкви (1945–1961 гг.) / Диссертация на соискание ученой степени канд. ист. наук. М., 2005.
- Якунин В.Н. Внешние связи Московской патриархии и расширение её юрисдикции в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. Самара, 2002.
- Якунин В.Н. Международная деятельность Русской православной церкви в годы Великой Отечественной войны // Дипломатический вестник. 2002. № 10. С. 168–172.
- Ahmadulin, V.A. (2013) “Hadzh sovetskikh musul’man v 1958–1959” [“The Hajj of Soviet Muslims in 1958–1959”], *Gumanitarnye i sotsial’no-ekonomicheskie nauki* 5: 50–54.
- Akhmadulin, V.A. (2013) “Deiatelnost’ sovetskogo gosudarstva po privlecheniiu musul’man k bor’be za mir v 1940–1950” [“The activities of the Soviet state to attract Muslims to the struggle for peace in the 1940s–1950”], *Vlast* 9: 121–124.
- Akhmadulin, V.A. (2013) “Hadzh sovetskikh musul’man v 1953–1955” [“The Soviet Muslim Hajj in 1953–1955”], *Armiia i obshchestvo* 3(35): 88–92.
- Chumachenko, T.A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaia tserkov’, veruiushchie. 1941–1961* [The state, the Orthodox Church, believers. 1941–1961]. М.
- Chumachenko, T.A. (2007) “Moskovskaia patriarkhiia v dvizhenii storonnikov mira: 1949–1953 gg.” [“The Moscow Patriarchy in the movement of peace: 1949–1953”], *Izvestiia Cheliabinskogo nauchnogo centra UrO RAN* 1: 118–122.
- Chumachenko, T.A. (2007) “V rusle vneshnei politiki sovetskogo gosudarstva: Moskovskaia patriarkhiia na mezhdunarodnoi arene v 1943–1948” [“Within the foreign policy of the Soviet state: the Moscow Patriarchy on the international scene in 1943–1948”], *Vestnik Rossiiskogo universiteta druzhby narodov. Seriia Istorii Rossii* 1(7): 89–99.

- Chumachenko, T.A. (2008) “«Soiuz tserkvei sotsialisticheskogo lageria”: Sovet po delam RPTs i evoliutsiia vzaimootnoshenii Moskovskoi patriarkhii s pravoslavnyimi tserkviami stran «narodnoi demokratii» v 1948–1953” [“Union of churches of the socialist camp”: the Council for the ROC and the evolution of relations between the Moscow Patriarchy and the Orthodox churches of the countries of “people’s democracy” in 1948–1953], *Vestnik Rossiiskogo universiteta družby narodov, Seriya: Istoriiia Rossii* 1(11): 67–81.
- Chumachenko, T.A. (2008) “Russkaia pravoslavnaia tserkov’ v mezhdunarodnom dvizhenii storonnikov mira: interesy tserkvi i vlasti (1949–1953)” [“The Russian Orthodox Church in the international movement for peace: the interests of Church and state (1949–1953)”], *Magistra Vitae: elektronnyi zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii* 1: 93–95.
- Chumachenko, T.A. (2010) “Sovet po delam RPTs i Moskovskaia patriarkhiia v reshenii vneshnepoliticheskikh zadach hrushchevskogo rukovodstva: 1953–1958” [“The Council for the Russian Orthodox Church and the Moscow Patriarchy of the decision of foreign policy problems of the Khrushchev leadership: 1953–1958”], *Gosudarstvo, religii, Tserkov v Rossii i za rubezhom* 4: 107–123.
- Chumachenko, T.A. (2014) “V rusle vneshnei politiki stalinskogo rukovodstva: Russkaia pravoslavnaia tserkov’ i patriarkhati blizhnego vostoka. 1943–1953” [“Within the foreign policy of the Stalinist leadership of the Russian Orthodox Church and the Patriarchies of the middle East. 1943–1953”], *Magistra Vitae: elektronnyi zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii* 22(351): 142–148.
- Chumachenko, T.A. (2015) “Moskovskaia patriarkhiia vo vneshnei politike sovetskogo pravitelstva. Interesi tserkvi. Interesy vlasti. 1940-e — pervaiia polovina 1960-kh gg.” [“The Moscow Patriarchy in the foreign policy of the Soviet government. The interests of the Church. The interests of the government. 1940s-first half of the 1960”], in *Svoboda sovesti v Rossii: istoricheskii i sovremennii aspekti*, pp. 209–222.
- Chumachenko, T.A. (2015) “Otnosheniia Moskovskoi patriarkhii i vostochnikh patriarkhatov v kontekste evoliutsii blizhnnevostochnoi politiki sovetskogo rukovodstva. 1953–1964” [Relations of the Moscow Patriarchy and the Eastern Patriarchates in the context of the evolution of the middle East policy of the Soviet leadership. 1953–1964], *Magistra Vitae: elektronnyi zhurnal po istoricheskim naukam i arkheologii* 2(357): 117–122.
- Danilets, Yu.V., Mishchalkina, V.V. (2013) “Pravoslavna tserkva na Zakarpatti v umovah stanovlennia Radianskoi vladi (1944–1950)” [“The Orthodox Church in Transcarpathia in the formation of Soviet power (1944–1950)”], *Rusin* 4: 88–112.
- Gorsuch, A. (2011) *All this is Your World: Soviet tourist at home and abroad after Stalin*. N.Y.
- House, F. (1983) “A war-time visit to the Russian Church”, *Sobornost* (incorporating Eastern Churches Review) 5(2): 46–55.
- Korol, V.L. (2013) “Mirotvorcheskaia deiatel’nost’ Russkoi pravoslavnoi tserkvi (1949–1991): istoriografiia problemy” [“Peacekeeping activities of the Russian Orthodox Church (1949–1991): historiography of the problem”], *Vestnik Polotskogo gosudarstvennogo universiteta. Seriya A: Gumanitarnye nauki* 9: 144–152.
- Levchenko, I.V. (2001) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov’ i gosudarstvo* [The Russian Orthodox Church and the state]. M.
- Livtsov, V.A. (2000) *Russkaia Pravoslavnaia Tserkov i ekumenicheskoe dvizhenie v XX veke* [The Russian Orthodox Church and the Ecumenical movement in the twentieth century]. M.

- Litsov, V.A. (2008) "Ispolzovanie ekumenizma v kachestve instrumenta sovetskoi vneshnei politiki v nachale 1960-h godov" [The use of ecumenism as a tool of Soviet foreign policy in the early 1960-s], *Izvestiya Rossiiskogo gosudarstvennogo pedagogicheskogo universiteta im. A.I. Gercena* 66: 223–229.
- Maslova, I.I. (2005) "Sovet po delam religii pri Sovete Ministrov SSSR i Russkaia pravoslavnaia tserkov' 1965–1991 gg." ["The Council for religious Affairs under the USSR Council of Ministers and the Russian Orthodox Church (1965-1991)"], *Rossiiskaia istoriia (Otechestvennaia istoriia)* 6: 52–65.
- Maslova, I.I. (2005) *Sovetskoe gosudarstvo i Russkaia Pravoslavnaia Tserkov: politika sderzhivaniia: 1964–1984 gg.* [The Soviet state and the Russian Orthodox Church: politics of deterrence (1964–1984)]. M.
- Odincov, M.I. (1994) *Gosudarstvo i tserkov' v Rossii: XX vek* [State and Church in Russia: XX century]. M.
- Orlov, I.B., Popov, A.D. (2016) *Skvoz' «zheleznyi занавес». Russo turisto: sovetskii vyezdnoi turizm: 1955–1991* [Through the "iron curtain". Russo turisto: the Soviet outbound tourism from 1955 to 1991]. M.
- Petrov, S.V. (2014) "Evangel'skie tserkvi vo vneshnepoliticheskom vektore religioznoi politiki SSSR v 1941–1948 gg." ["The Evangelical churches in the foreign policy vector of religious politics in the USSR, 1941–1948"], *Shid* 1(127): 160–165.
- Pospelovskii, D.V. (1995) *Russkaia pravoslavnaia tserkov v XX veke* [The Russian Orthodox Church in the twentieth century]. M.
- Sawatsky, W. (1981) *Soviet Evangelicals: Since World War II*. Herald press.
- Shkuratov, I.V. (2005) *Sovetskoe gosudarstvo i vneshnepoliticheskaia deiatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi (1945–1961 gg.)* [The Soviet state and foreign policy activity of the Russian Orthodox Church], Dissertatsiia na soiskanie uchenoi stepeni kand. ist. nauk.
- Vasileva, O.Yu. (2002) "Vneshnyaia politika sovetskogo gosudarstva i Russkaia pravoslavnaia tserkov'. 1943–1948 gody" ["The foreign policy of the Soviet state and the Russian Orthodox Church. 1943–1948"], *Trudy Instituta rossiiskoi istorii RAN* 2: 339–353.
- Vasileva, O.Yu. (2004) *Russkaia pravoslavnaia tserkov' i Vtoroi vaticanskii sobor* [The Russian Orthodox Church and Vatican Council II]. M.
- Volokitina, T.V. (2003) "Moskva i pravoslavnye avtokefalii Bolgarii, Ruminii i Yugoslavii (k probleme vospriiatiia sovetskoi modeli gosudarstvenno-tserkovnikh otnoshenii v 40-e godi XX veka)" ["Moscow and the Orthodox autocephaly of Bulgaria, Romania and Yugoslavia (the problem of perception of the Soviet model of Church-state relations in the 40 years of the twentieth century)"], *Vlast' i tserkov' v stranakh Vostochnoi Evropy*. 1939–1958: 99–125.
- Yakunin, V.N. (2002) "Mezhdunarodnaia deiatel'nost' Russkoi pravoslavnoi tserkvi v godi Velikoi Otechestvennoi voiny" ["International activities of the Russian Orthodox Church during the great Patriotic war"], *Diplomaticeskii vestnik* 10: 168–172.
- Yakunin, V.N. (2002) *Vneshnie sviazi Moskovskoi patriarkhii i rasshirenie ee iurisdiktsii v gody Velikoi Otechestvennoi voiny 1941–1945* [External relations of the Moscow Patriarchate and the expansion of its jurisdiction in the years of the great Patriotic war of 1941-1945]. Samara.

ЭЙПРИЛ Л. ФРЕНЧ

**Майкл Бурдо и Центр по изучению религии
и коммунизма в контексте защиты
религиозной свободы (1959–1975)**

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-216-243>

April L. French

**Michael Bourdeaux, the Centre for the Study of Religion
and Communism, and the Defense of Religious Liberty,
1959–1975**

April L. French — Brandeis University (USA). alfrench@brandeis.edu

In 1969, Anglican priest Michael Bourdeaux and his colleagues established the Centre for the Study of Religion and Communism (CSRC) — later Keston College — which is often mentioned as playing an important role in drawing attention to religious believers in the Soviet Union. Yet, its role has thus far not been analyzed extensively. This article considers the role played by Bourdeaux and his colleagues on the “religious front” of the Cold War, both before the establishment of the CSRC and in its early years. A historical contextual analysis of Bourdeaux’s portrayals of internal church conflicts in the USSR in the 1960s indicates that his work occasionally reinforced a dichotomous conception of the Soviet Christian ‘other’ as either sufferer or collaborator. The article argues that from 1959 to 1975, an ever-increasing westward flow of Soviet samizdat from religious believers allowed Bourdeaux and his organization to disseminate largely accurate information about human rights violations in the Soviet Union to a wide audience of journalists, scholars, and Christian churches in the West.

Keywords: Cold War, human rights, dissent, religious liberty, Russian Orthodox Church, Evangelical Christians-Baptists, Michael Bourdeaux, Keston College.

В МАЕ 1974 года британское христианское издание «Life of Faith» («Жизнь веры») опубликовало краткую статью. В ней обсуждалось пристальное внимание советской прессы к Центру по изучению религии и коммунизма — британской организации, изучавшей главным образом нарушения прав верующих в СССР и странах Восточной Европы. В публикации упоминается статья «Агитатор», написанная А. В. Беловым и Д. А. Шилкиным, в которой, в частности, говорится:

Центр по изучению религии и коммунизма ... служит местом сбора для воинствующих церковников во имя борьбы с коммунизмом... Не случайно во главе центра стоит Майкл Бурдо — клеветник и пасквилянт, автор нескольких книг и статей, которые дают искаженное представление о положении религии и церкви в социалистических странах. Именно из-за этого ВВС и радио «Свобода» пользуются услугами Бурдо и довольно часто передают его выступления, обращенные к советским слушателям¹.

Этот отчет свидетельствует не только о пристальном внимании советской прессы к своим западным коллегам и, наоборот, западной прессы — к советским публикациям периода разрядки, но также указывает на то, что к 1974 г. организации, существовавшей менее пяти лет, уже удалось вызвать гнев членов Коммунистической партии Советского Союза (далее — КПСС). Это неудивительно, учитывая склонность КПСС к мониторингу антикоммунистической и антисоветской деятельности зарубежных религиозных и правозащитных организаций². Что нам известно о Центре по изучению религии и коммунизма (который стал известен как Кестон-колледж после своего переезда в Кестон в 1974 г.)? Были ли Белов и Шилкин правы, утверждая, что Центр вел войну с коммунизмом, и называя Бурдо, англиканского священника и основателя Центра, «клеветником и пасквилянтом»?

1. "Soviet Attacks on CSRC", *Life of Faith*, 25 мая 1974, в архиве Кестонского центра по изучению религии, политики и общества (KCRPS), Box W-88.1 "Bourdeaux Writings and correspondence, etc." / Folder "Writing — Life of Faith". *Life of Faith*, видимо, получило эту информацию из Центра по изучению религии и коммунизма. Это обратный перевод с английского.
2. См. например: РГАНИ Ф. 5, Оп. 33, Д. 233 (1966-1968, об активизации враждебной СССР религиозной деятельности за рубежом); Ф. 89, Оп. 37, Д. 50 (1976, об инспирируемой на Западе антисоветской кампании против использования в СССР психиатрии в политических целях); Ф. 89, Оп. 32, Д. 13 (1979, о Ватикане); Ф. 89, Оп. 11, Д. 46 (1986, о Ватикане).

Хотя Бурдо и его организация часто упоминаются как привлечшие внимание к проблемам верующих в СССР, их роль так до сих пор и не была подробно исследована³. В данной статье рассматривается роль Майкла Бурдо и его коллег на «религиозном фронте» холодной войны, как до создания Центра, так и в первые годы его существования, вплоть до подписания Хельсинкских соглашений в 1975 г. Бурдо и Центр пытались определить фактическое положение верующих как в Советском Союзе, так и в остальной части Восточной Европы. В этой статье представлен краткий историко-контекстуальный анализ сочинений Бурдо, посвященных внутренним конфликтам в Русской православной церкви и Евангельских христиан-баптистов в шестидесятые годы. Непрерывно растущий поток советского религиозного самиздата на Запад позволил Бурдо и его организации привлечь внимание широкой аудитории журналистов, ученых и членов христианских церквей к нарушениям прав человека в СССР.

В этой статье утверждается, что Бурдо и его молодая организация распространяли на Западе, как правило, правдивую информацию о нарушениях прав верующих в Советском Союзе и в странах Восточной Европы. Хотя эта информация частично способствовала распространению неполной, дихотомической концепции «другого», то есть советского христианина, как либо страдальца, либо приспособленца, Бурдо и его коллеги были непоколебимы в своей миссии — служить «голосом» верующих из коммунистических стран.

Майкл Бурдо и ранний период существования Центра

Центр по изучению религии и коммунизма (позже известный как Кестон-колледж) был учрежден в качестве независимой образовательной организации в 1969 году⁴. Будучи независимой организацией, он имел гораздо более широкий охват по сравнению с международными конфессиональными организациями, такими как, например, Всемирная лютеранская федерация. Кроме того, хотя

3. Среди недавних исключений — Hurst, Mark (2016) "From Toothache to Keston, via Moscow: Michael Bourdeaux and the Centre for the Study of Religion and Communism", *British Human Rights Organizations and Soviet Dissent, 1965–1985*, pp. 115–46. London: Bloomsbury; Leuhrmann, Sonja (2015) "Counter-Archives: Sympathy on Record", in *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, pp. 134–161. New York: Oxford University Press, 2015.

4. Ксения Деннен, интервью с автором, Лондон, 2 сентября 2016.

у него и был целый ряд религиозных покровителей, в том числе следующие друг за другом архиепископы Кентерберийские и архиепископы Вестминстера, а также Иммануил Якубович, главный раввин Соединенного Королевства⁵, его исследователи не подвергались давлению со стороны множества учредителей, имеющих противоположные политические взгляды, как это часто происходило, например, со Всемирным советом церквей (ВСЦ)⁶.

История создания этой организации начинается с Майкла Бурдо (1934 г.р.), получившего степень бакалавра (1957) по программе изучения России и Франции (Russian and French studies), а также степень магистра теологии (1959), обе в Оксфордском университете. В 1959 г. Бурдо отказался от возможности провести год в Сербии в рамках Всемирного совета церквей ради того, чтобы оказаться в составе первой группы наспех собранных аспирантов, отправленных в Советский Союз Британским советом на основании недавнего соглашения о культурном обмене между двумя странами. Из семнадцати британских студентов по обмену Бурдо был единственным, кто интересовался русской историей, вопросами прав человека и Русской церковью⁷. Вскоре после прибытия в Москву, где он остановился в общежитии МГУ, он приобрел самое первое издание журнала «Наука и религия», который он назвал «флагманом антирелигиозной кампании». Он читал каждый новый номер, вышедший в том году. Вот слова самого Бурдо о времени, проведенном в Москве:

Я оказался в Москве ... в то самое время, когда Хрущев запускал свою антирелигиозную кампанию. А что об этой кампании знал мир? Абсолютно ничего. Мне сказали — и это было единственным, что мне сказали — что с Хрущевым дела идут лучше, что он стал новым лицом Советского Союза.... Мне потребовалось немало времени ... чтобы осознать всю серьезность антирелигиозной кампании.... Что я знал об антирелигиозной кампании в 1959 году? ... [Если за-

5. Майкл Бурдо, интервью с автором, Ифпли, 6 сентября 2016. Эти покровители не предоставляли финансовой поддержки, но их имена упоминались в некоторых публикациях Центра и Кестон-колледжа.

6. См., например, Gill, Jill K. (2003) "The Decline of Real Ecumenism: Robert Bilheimer and the Vietnam War", *The Journal of Presbyterian History* 81(4): 242–63; Lodberg, Peter (1999) "World Council of Churches", *Kirchliche Zeitgeschichte* 12(2): 527–36; Ucko, Hans (2010) "Ecumenism and Interreligious Dialogue", in Leo Kenis, Jaak Billiet, and Patrick Pasture (eds) *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe (1945–2000)*, pp. 221–35. Leuven: Leuven University Press.

7. Интервью с Бурдо (2016).

глянуть в] мой дневник того времени, действительно странно, как мало я знал ... хотя религия в России была тайной областью моих исследований⁸.

Те явления религиозной жизни, которые Бурдо мог наблюдать в Москве, распалили его любопытство и побудили к дальнейшим исследованиям. По возвращению в Англию в 1960 г. он был рукоположен в англиканской церкви и начал работать в качестве приходского священника в графстве Миддлсекс, в Северном Лондоне. В 1961 г. вышла его первая статья в *The Observer*, где он описал свои наблюдения, сделанные во время общения с молодыми христианами в Советской России⁹. В том же году он снова посетил Советский Союз, приехав на Британскую торговую ярмарку в Москве. К 1964 г. Бурдо завершил рукопись книги о религии в Советском Союзе, которую один издатель был готов опубликовать при условии, что она будет дополнена более актуальными сведениями. Примерно в это же время профессор Николай Зернов (1898–1980) попросил Бурдо приехать в Оксфорд, где показал ему несколько писем на русском языке, только что полученные по каналам связи с русскими эмигрантами в Париже. Письма — свидетельства очевидцев, написанные для верующих на Западе двумя женщинами по фамилиям Варавва и Пронина, — подробно описывали ситуацию, с которой столкнулись монахи Почаевской Лавры на Украине. Бурдо вспоминает, что, прочитав письма, он подумал про себя: «Нельзя просто сидеть в приходе и ждать, пока что-то случится. Я должен начать что-то делать»¹⁰.

В августе 1964 г. Бурдо воспользовался другой возможностью посетить Москву с группой американских туристов. В первую же ночь в Москве он поехал взглянуть на руины недавно уничтоженного Храма Преображения Господня¹¹. Там он заметил двух женщин, пытавшихся сквозь наспех возведенный забор увидеть руины. Бурдо подошел к женщинам, чтобы спросить, что здесь

8. Там же. Историю ранних стадий антирелигиозной компании (1958–1964), как они касались Совета по делам РПЦ, см. *Чумаченко Т.А.* Государство, православная церковь, верующие, 1941–1961 гг. Москва: АИРО-XX, 1999.

9. Bourdeaux, Michael (29 Jan 1961) "A Student in Moscow: Russia's Young Christians", *The Observer*, KCRPS, Box W-88.1 / Folder "Writing: Observer".

10. Интервью с Бурдо (2016).

11. Эта церковь была разрушена 18 июля 1964 года под предлогом строительства Кировской линии Московского метрополитена. Недавно она была восстановлена. Патриарх Кирилл освятил новый храм в мае 2015 года.

произошло. Когда они поняли, что он был иностранцем, который хотел узнать больше о положении верующих в Советском Союзе, они попросили его следовать за ними. Как только они приехали в дом на окраине Москвы, завязалась беседа. Как оказалось, обе женщины в тот день приехали в Москву из Украины в поисках иностранца, которому они могли бы рассказать о ситуации в Почаевской Лавре. Это были те самые Феодосия Варавва и ее подруга, Анастасия Пронина! Они отдали Бурдо свои новые письма, и он спросил, что еще он мог бы сделать для них, на что они ответили: «Будь нашим голосом. Говори за нас»¹². Считая это явным случаем божественного вмешательства, Бурдо вспоминает:

Это стало ведущим принципом моей жизни: говорить не своим, а их голосом. Это было кредо, из которого несколько лет спустя родился Кестон: объективно и справедливо представлять доносившийся из Советского Союза голос, который я слышал все отчетливее. Там и тогда я решил, что должен отказаться от своей работы в приходе. Если Бог столь ясно показал мне, что я должен делать, я должен принести жертву¹³.

Когда Бурдо вернулся в Лондон, он уволился с работы и закончил свою книгу, *Opium of the People*. В конце этой работы, опубликованной в 1965 г., он анализировал отношения между ВСЦ и Русской Православной Церковью, критикуя редакторов бюллетеня ВСЦ «Текущие процессы в Восточноевропейских церквях» (Current Developments in the Eastern European Churches) за неспособность отреагировать на «единственный ‘текущий процесс’ чрезвычайной важности, важнейший с момента выхода в свет первого номера бюллетеня [1959 г.]: новые гонения, которым в настоящий момент подвергаются христиане в России». И далее: «Чтение о масштабах антирелигиозной пропаганды не должно заменять поиска фактов о реальном положении дел»¹⁴. В заключе-

12. Интервью с Бурдо (2016).

13. Там же.

14. Bourdeaux, Michael (1965) *Opium of the People*, p. 230. L.: Faber & Faber. Эта ранняя критика ВСЦ ставит под сомнение утверждение Марка Хёрста (Hurst, M. "From Toothache to Keston, via Moscow", p. 141) о том, что Бурдо не выступал против ВСЦ вплоть до своей лекции им. сэра Дэниэла Стивенсона в Королевском институте международных отношений в Лондоне в октябре 1984 г. Напротив, лекция стала тем моментом, когда напряжение между Бурдо/Кестон колледжем и ВСЦ достигло пика. Bourdeaux, Michael (1985) "The Russian Church, Religious Liberty, and the World Council of Churches", *Religion in Communist Lands* 13(1): 4-27.

ние Бурдо подверг жесткой критике советскую политику в отношении религии:

Гонения, которыми в настоящее время пытаются искоренить организованную религию в СССР, являются величайшим пятном на репутации нации, у которой есть множество замечательных качеств и бесконечный потенциал... Советское правительство хочет иметь фантомную Церковь: без последователей внутри СССР, но обладающую мощными международными связями, которые можно использовать для поддержки советской стратегии. Мы должны дать им понять, что разгадали их планы, и мы не впечатлены¹⁵.

Хотя западные читатели отнеслись к этой книге довольно благосклонно, у нее нашлись и критики. Среди них был Патриарх Алексий I, написавший открытое письмо архиепископу Кентерберийскому, Артуру Майклу Рамсею, с жалобой на то, что Бурдо «фальсифицирует и извращает положение религии и церковную жизнь в СССР»¹⁶. Хотя Бурдо и не знал об этом в то время, но его громкие заявления против Советского государства и иерархов Русской православной церкви из этой книги привели к его «пожизненному отстранению от прямого, непосредственного участия в экуменических процессах»¹⁷.

Тем не менее, книга *Opium of the People* привлекла к Бурдо внимание других людей на Западе, которые интересовались положением религии за железным занавесом. По предложению Пола Б. Андерсона (1894–1985, бывший редактор парижской ИМКА-Пресс и основатель американского ежеквартального журнала *Religion in Communist Dominated Areas*), только что прочитавшего книгу Бурдо, американский ученый Уильям Флетчер (1932–2014) пригласил Бурдо на неполную ставку исследователя в своей новой организации, *Centre de Recherches et d'Etude des Institutions Religieuses* (Центр исследований религиозных институтов) в Же-

Газетный репортаж и публичную дискуссию в виде писем в редакцию после лекции Бурдо 1984 г. см. KCRPS, Box W-86.1 "Keston Institute general files about center (1984–2005)" / GEN 15/11 Centre for the Study of Religion & Communism, Folder 7 of 7.

15. Bourdeaux, M. *Opium of the People*, pp. 232–233.

16. Письмо Святейшего Патриарха Алексия д-ру Артуру Майклу Рамсею, Архиепископу Кентерберийскому, Прimate всей Англии и Митрополиту // Журнал Московской Патриархии. 1966. N 6: 3.

17. Майкл Бурдо, неизданные мемуары, предоставленные Бурдо автору в 2015.

неве. Бурдо работал в этой организации удаленно, из Лондона, на условиях неполной занятости, в качестве специалиста по Советскому Союзу. Его работа заключалась в чтении сотен материалов советской прессы: толстых журналов и провинциальных газет, — их систематического обобщения и перевода наиболее важных публикаций. Это была кропотливая работа. Несмотря на сомнения Бурдо по поводу того, стоит ли полагаться на антирелигиозную пропаганду как надежный источник информации, эта работа дала ему еще более ясное понимание того, как советские и партийные чиновники видели и изображали верующих¹⁸.

К 1966 г. самиздат евангельских христиан-баптистов уже начинает пробивать себе дорогу на Запад. Флетчер познакомил Бурдо с одним из самых первых документов. Они резко разошлись во мнениях о том, как нужно относиться к самиздату. Флетчер сомневался, можно ли использовать его вообще, но Бурдо, который был в состоянии проверить подлинность некоторых из баптистских историй по советской прессе и лично встречался с авторами протестных писем о Почаевской лавре, утверждал, что игнорировать «новую и волнующую информацию, поступающую от баптистов», или ситуации, подобные тем, с которыми сталкивались монахи Почаевской Лавры, означало бы упустить возможность составить себе полное представление о том, что на самом деле происходит¹⁹.

Несмотря на общее мнение, что антирелигиозная кампания была официально прекращена с приходом к власти Л.И. Брежнева в октябре 1964 г., нарушение прав так называемых «сектантов» — особенно тех, кто не был официально зарегистрирован, — продолжалось еще долго. В начале 1967 г. Бурдо, получавший все больше самиздата от советских баптистов, попросил Ксению Говард-Джонстон (1944 г.р., недавно окончившую Оксфорд по специальности «Русский язык») помочь ему

18. Интервью Бурдо (2016).

19. Там же. Обсуждение того, как использовать самиздат, шло на протяжении нескольких лет. В 1971 г. на радио «Свобода» в Лондоне состоялся круглый стол, в ходе которого Майкл Бурдо, Питер Реддугей и Леонард Шапиро (а также некоторые другие, в том числе исследователь Макс Хейворд) обсудили то, как именно следует обрабатывать и распространять массовый приток самиздата от диссидентов из СССР. Это обсуждение привело к появлению ставшего известным «Архива самиздата». Boiter, Albert (1972) "Samizdat: Primary Source Material in the Study of Current Soviet Affairs", *The Russian Review* 31(3): 282–285. Запись этого круглого стола под названием "The Future of Samizdat: Significance & Prospects" доступна в архиве KCRPS, Box W-88.1, Folder "Writing: Radio Liberty General Correspondence".

обрабатывать документы и переводить их для возможной публикации. Они вдвоем приступили к работе над материалами сам-издата, включая всю стенограмму судебного процесса 1968 г. над Аидой Скрипниковой. Стенограмма представляла собой несколько длинных исписанных от руки полос ткани, которые, должно быть, тайно были вывезены из Советского Союза обмотанными вокруг пояса иностранца²⁰. Бурдо и Говард-Джонстон опубликовали плоды своего труда в четырех книгах²¹.

Тем временем Бурдо установил связь с сэром Джоном Лоуренсом (1907–1999, дипломатом, который провел несколько лет в Советском Союзе и внес важный вклад в создание Европейского отделения Всемирной службы ВВС в 1939 г.), Питером Реддуйем (1939 г.р., в то время молодым преподавателем Лондонской школы экономики и специалистом в области зародившегося советского диссидентского движения) и профессором Леонардом Шапиро из Лондонской школы экономики (1908–1983, специалистом по советскому коммунизму). В 1969 г. Бурдо встретился с Лоуренсом, Реддуйем, Шапиро и Говард-Джонстон, и они приняли решение создать независимую организацию в Великобритании, которая будет заниматься изучением религии в Советском Союзе. Бурдо вспоминал: «я был абсолютно убежден, что идея объективного изучения религии в России ... хороша, однако [Флэтчер] пошел в неправильном направлении»²². Пять основателей составили первоначальный Совет по управлению организацией, с сэром Джоном Лоуренсом во главе; устав был утвержден в 1970 г. Новая организация начала свою работу с очень ограниченным бюджетом. Бурдо, который был назначен директором Центра, и Говард-Джонстон работали за кухонным столом у него дома в Чизлхерсте (Лондон), а жена Бурдо Джиллиан (ум. в 1978 г.) по возможности подрабатывала у них секретаршей и помощницей²³. Бурдо и Го-

20. Там же; Деннен, интервью (2016).

21. Bourdeaux, Michael (1968) *Religious Ferment in Russia: Protestant Opposition to Soviet Religious Policy*. London: Macmillan; Howard-Johnston, Xenia and Harris, Rosemary (ed.) (1969) *Christian Appeals from Russia*, with an introduction by Michael Bourdeaux. London: Hodder and Stoughton; Bourdeaux, Michael (1971) *Faith on Trial in Russia*. New York: Harper & Row; Howard-Johnston, Xenia and Bourdeaux, Michael (ed.) (1972) *Aida of Leningrad: The Story of Aida Skripnikova*. London: Mowbrays.

22. Бурдо, интервью (2016)

23. В конце 1967 г. Ксения Говард-Джонстон отправилась на обучение в Лондонскую школу экономики, чтобы получить степень магистра по направлению «российская политика», тогда же она стала работать на полставки на Майкла Бурдо и по совместительству на Леонарда Шапиро. Она работала с ними до 1981 г., ко-

вард-Джонстон в годы обдумывания и планирования идеи Центра читали многочисленные изнуряющие лекции, путешествуя по всей Великобритании, чтобы, общаясь с церковными и университетскими группами и делясь с ними историями, собранными при обработке материалов самиздата, заручиться нужной для организации поддержкой²⁴.

В течение пяти лет, предшествовавших основанию Центра, Бурдо работал как независимый публицист, освещая ухудшение положения верующих в Советском Союзе и Восточной Европе. В ситуации, когда среди ученых доминировала теория секуляризации, в силу чего эти ученые игнорировали значимость религии как таковой, когда такие организации, как Всемирный совет церквей, делали программные заявления о религиозной свободе, но не занимали никакой официальной позиции по поводу нарушений прав человека в СССР, это было сложной задачей²⁵. Только в 1968 г. Бурдо подготовил двадцать семь отдельных радиопередач о религии в СССР на радио «Свобода». Они были переведены на русский и транслировались на Советский Союз по радио «Свободная Европа» каждые две недели, чередуясь с другой программой — отца Александра Шмемана (1921–1983)²⁶. Учитывая явно антикоммунистический характер радио «Свободная Европа», эти радиопередачи были одной из причин, по которым коммунистические чиновники считали Бурдо «клеветником и пасквилянтом». Он также написал и представил сотни статей для десят-

гда родила первого ребенка. Несмотря на то, что она покинула должность в Кестон-колледже, Ксения Говард-Джонстон осталась членом Совета учредителей Кестона, а в 2002 году возглавила Кестонский институт. Деннен, интервью (2016).

24. Там же.

25. О многочисленных программных заявлениях ВСЦ о религиозной свободе в 1968 г. см.: Wood, James E. Jr. (1968) "Religious Liberty in Ecumenical and International Perspective", *Journal of Church and State* 10(3): 421–36. Нарастающую критику влияния Русской православной церкви в ВСЦ в эпоху Холодной войны, включая обвинения в том, что ВСЦ подвергается манипуляциям, направленным на то, чтобы удержать Совет от занятия публичной позиции по поводу нарушений прав верующих, см. Simon, Gerhard (1974) *Church, State, and Opposition in the USSR*, translated by Kathleen Matchett in collaboration with the Centre for the Study of Religion and Communism (Berkeley: University of California Press), pp. 117–125; Cviic, K.F. (1979) "The Politics of the World Council of Churches", *The World Today* 35(9): 369–376; Lefever, Ernest (1979) *Amsterdam to Nairobi: The World Council of Churches and the Third World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center; Lefever, Ernest (1988) *Nairobi to Vancouver: The World Council of Churches and the World, 1975–1987*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.

26. Майкл Бурдо, электронное письмо автору, 16 ноября 2016; KCRPS, Box W-88.1, Folder: "Writings: Radio Liberty 1968".

ков религиозных и светских периодических изданий; некоторые из них никогда не были опубликованы. С конца шестидесятых до начала семидесятых годов он вел полурегулярную переписку с такими газетами, как *The New York Times*, *The Observer*, *The Daily Telegraph* и *The Guardian*. Некоторые из этих газет публиковали его статьи или включали полученную от него информацию в свои редакционные колонки²⁷. В 1972 г. *The Sunday Telegraph* напечатала статью Бурдо и соавторов: «впервые в истории появился[ся] столь пространственный доклад на тему христианства в СССР» в крупной газете. По мнению Бурдо, публикация этой статьи стала знаком того, «что западный мир наконец начинает понимать, сколь важную роль продолжает играть религия в России»²⁸.

В том же году Совет управления Центра предложил Говард-Джонстон стать редактором нового журнала, *Religion in Communist Lands*, первый номер которого вышел в начале 1973 г.²⁹ В своей первой редакционной колонке Говард-Джонстон написала:

Центр надеется, что *Religion in Communist Lands* будет играть важную образовательную роль и что он станет площадкой для презентации и обсуждения *всех* аспектов религиозной ситуации в коммунистических обществах — как позитивных, так и негативных. Центр является научно-исследовательской организацией, не придерживающейся конкретной точки зрения; он стоит вне политики и независим от конфессиональной принадлежности³⁰.

Действительно, все, кто принимал участие в работе Центра (а потом и Кестон колледжа) в первые годы его существования, настаивают на том, что их организации была, прежде всего, внепо-

27. KCRPS, Box W-88.1: “Bourdeaux Writings and correspondence, etc.”

28. Bourdeaux, M. *Aida of Leningrad*, p. 109. Бурдо написал эту статью (“Martyrs of Religious Protest”, *Sunday Telegraph*, 28 May 1972) в соавторстве с пятью другими людьми; она была перепечатана в издании: Howard-Johnston, K. and Bourdeaux, M. (ed.) *Aida of Leningrad*, pp. 109–120.

29. Деннен, интервью (2016). Этот журнал существует до сих пор. Его нынешнее название *Religion, State and Society*.

30. Howard-Johnston, Xenia (1973) “Editorial”, *Religion in Communist Lands* 1(1): 6. Деннен (интервью, 2016) признает, что работа, которую они вели «от имени верующих, была политизирована ... коммунистическими властями ... [потому что] ... каждый аспект в коммунистическом обществе политизирован, так что любое выражение поддержки группе, которую власти не одобряют, рассматривалось как политический акт. Но с нашей точки зрения [наша деятельность] была просто поддержкой религиозной группы».

литическим объединением, которое взяло на себя обязательство распространять хорошо проработанную, объективную научную информацию — несмотря на постоянные обвинения в пропаганде крайне идеологизированной «точки зрения»³¹. Ксения (Говард-Джонстон) Деннен, возглавляющая сейчас Кестонский институт, рассказывает, что Центр по изучению религии и коммунизма был фактически создан как «гибрид» с двумя целями. Во-первых, научная цель формулировалась как изучение «религии в коммунистических странах»; она выразилась в решимости членов Центра как можно основательнее опираться на «документальные свидетельства» и «создавать архив». Во-вторых, члены Центра ставили целью «популяризацию»; эта цель воплотилась в распространении актуальной информации Кестонской новостной службой (*Keston News Service*, основана Бурдо в 1974 г.), а также в дополнительных публикациях, лекциях и радиоинтервью³².

***Religious Ferment in Russia* («Частица религиозной России») и *Patriarch & Prophets* («Патриарх и пророки»): историко-контекстуальный анализ**

В конце шестидесятых годов, незадолго до создания Центра, Бурдо опубликовал две книги: *Religious Ferment in Russia* (1968, о евангельских христианах-баптистах) и *Patriarch & Prophets* (1969, о Русской Православной Церкви)³³. Поскольку в обеих книгах обсуждаются внутрицерковные конфликты, которые были вызваны, прежде всего, антирелигиозной кампанией Хрущева, но продолжились и после, краткий историко-контекстуальный анализ этих работ позволит оценить, насколько успешно и точно Бурдо представил ситуацию, сложившуюся в то время в Советском Союзе. Критически важными для этого анализа являются: (а) разнообразие и типы документов, опубликованных в книгах, (б) то, как советские внутрицерковные конфликты были изображены или истолкованы, и (с) историческая оценка каждой книги с точки зрения точности и полноты.

31. Hurst, M. "From Toothache to Keston, via Moscow", pp. 126–128; Бурдо, интервью (2016); Деннен, интервью (2016); Филипп Уолтерс, интервью Марку Хёрсту, 19 мая 2010, in Hurst, M. "From Toothache to Keston, via Moscow", p. 127.

32. Деннен, интервью (2016).

33. Bourdeaux, M. *Religious Ferment*; Bourdeaux, Michael (1969) *Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today*. London: Macmillan.

Книга «Частица религиозной России» была попыткой Бурдо осмыслить положение евангельских христиан-баптистов, прошедших через публичный всесоюзный церковный раскол в начале-середине шестидесятых годов. В книге прослеживается история этого внутреннего разногласия с 1960 по 1966 гг., когда группа позднее возглавившая структуру Совет церквей евангельских христиан-баптистов (СЦ ЕХБ, также известная как Инициативная группа, или Организационный комитет (оргкомитет), или так называемые прокофьевцы) выступила против официального Всесоюзного совета евангельских христиан-баптистов (ВСЕХБ), а потом и вовсе отделилась от него³⁴. В «Патриархе и пророках» Бурдо исследовал историю преследований православных мирян и духовенства с середины 1950-х до 1967 года; при этом он выделил некоторые особенно крупные внутренние разногласия, которые настроили часть православной интеллигенции и духовенства против Московского Патриархата. Эти расколы вскрылись в 1965 г. благодаря письмам священников Глеба Якунина (1936–2014) и Николая Эшлимана (1929–1985), которые вместе с Анатолием Красновым-Левитиным (1915–1991), Борисом Талантовым (1903–1971) и епископом Ермогеном (1896–1978) сыграли в книге Бурдо роль пророков — «страстных голосов тех, кто ищет новые пути»³⁵. Бурдо пишет, что обе эти книги «были задуманы вместе, они возникли в результате зверской политики, которую советское правительство начало проводить против религии в последние годы правления г-на Хрущева»³⁶.

Каждая книга состояла в основном из цитат, взятых из трех основных типов источников: 1) советской и партийной печати и пропаганды; 2) документов и заявлений официальной церкви; 3) самиздатовских материалов, подготовленных теми, кто находился в оппозиции к официальной церкви в виду ее предполагаемого соучастия в деятельности государственных чиновников по религиозным вопросам, которые отказывались при-

34. Исторический обзор этих разногласий см. в работе: Синичкин А.В. История евангельских христиан-баптистов в СССР с декабря 1959 по 1966 год (История и анализ кризиса в братстве ЕХБ). Дипломная работа. Москва: Московская Богословская Семинария Евангельских христиан-баптистов, 2001.

35. Bourdeaux, M. *Patriarch and Prophets*, p. 11. Устаревшее, но качественное историческое исследование этого конфликта см. в работе коллеги Бурдо, Джейн Эллис: Ellis, Jane (1986) *Russian Orthodox Church: A Contemporary History*. Bloomington: Indiana University Press.

36. Bourdeaux, M. *Patriarch and Prophets*, p. 11.

знавать страдания тех, кто, якобы, находился под их опекой. В «Частице религиозной России» в основном приводились цитаты из центральных и провинциальных газет, но самиздатовские материалы (часто полученные через самиздатовский журнал СЦ ЕХБ «Братский листок» и журнал русских эмигрантов «Посев») тоже были широко представлены³⁷. Заявления ВСЕХБ использовались, но в значительно меньшем объеме. Бурдо говорит об этом дисбалансе в предисловии, где выражает «сожаление» о том, что пока ему не удалось обнаружить больше заявлений со стороны официального руководства и что он может рассчитывать только на подцензурное издание «Братский вестник», которое, по понятным причинам, занимает «очень смазанную» позицию по сравнению с СЦ ЕХБ, которых он в книге называет «реформаторами» (*reformers*). Бурдо выражает надежду, «что вскоре сочувствующие официальному руководству смогут описать истинное положение дел со всей открытостью»³⁸. В «Патриархе и пророках» Бурдо опирается уже скорее на самиздатовские материалы (некоторые из них были приобретены у эмигрантского журнала «Вестник русского студенческого христианского движения»), чем на советскую и партийную прессу или на журналы вроде «Науки и религии». Опять же, заявления Московского Патриархата представлены в меньшей степени, при этом основная их часть взята из официального подцензурного «Журнала Московской Патриархии». Говоря об этом дисбалансе, Бурдо пишет:

Проблема сбалансированного представления двух позиций оказалась нерешаемой. В этой книге дана возможность звучать новым голосам: ведь в других местах у них нет возможности быть полностью услышанными, тогда как официальные лица Патриархии имеют возможность выступать на больших конференциях духовенства по всему миру. Московская Патриархия не смогла использовать свое привилегированное положение для сколько-либо адекватного обсуждения внутренних процессов церковной жизни. Попытка

37. Несмотря на сотни газетных цитат, Бурдо, по сути, изучил множество небольших выдержек из пятнадцати-двадцати статей из различных центральных и провинциальных газет. См. Bourdeaux, M. *Religious Ferment*, pp. 125–53, 239–43. Связь Бурдо с организацией Флетчера, вероятно, облегчала ему доступ к советской и партийной печати, используемой в обеих книгах

38. Ibid., p. x.

сделать это поставила бы под угрозу сам фундамент ее отношений с государством³⁹.

Поскольку каждая из этих книг в значительной степени состоит из выдержек или же полнотекстовых цитат из документов, можно предположить, что собственное мнение Бурдо достаточно приглушено, однако его интерпретация историй внутренних конфликтов, запечатленных в документах, просматривается в каждой работе⁴⁰. Называя представителей СЦ ЕХБ «реформаторами» и намекая на то, что православные диссиденты это «пророки», он тем самым высоко оценивает тех, кто одновременно критикует как репрессирующее верующих государство за нарушение его же собственных законов, так и официальную позицию церкви, которая предстает как сговор с государством. Несмотря на то, что Бурдо уважал диссидентов за мужество, он также понимал, что ситуация на местах была, вероятно, более сложной и менее однозначной, чем это могло быть отражено в имеющихся у него документах или же во враждебной антирелигиозной пропаганде. Например, в «Частица религиозной России» он пишет:

Любая церковь, существующая в коммунистической стране (или, если на то пошло, в индустриализированном западном обществе ...) существует в ситуации большего или меньшего компромисса. Поэтому мы не хотим выносить никаких моральных суждений по поводу тех компромиссов, на которые пошли российские церковные лидеры ради того, чтобы организованная христианская жизнь могла продолжаться в их стране. Мы хотим лишь предоставить доказательства того, что высказывания в «Братском вестнике» могут скрывать подводные течения мысли, по поводу которых у нас нет информации. Любое заявление в этом издании будет прочитано не только верующими, но и коммунистическими властями. По этой причине эти заявления не могут производить одинаковые впечатления как на тех, так и на других⁴¹.

Сходным образом Бурдо начинает свою книгу о православной церкви:

39. Bourdeaux, M. *Patriarch and Prophets*, p. 12.

40. В работе *Religious Ferment* позиция Бурдо выражена более явно, так как это была его диссертация (Oxford University BD, 1969).

41. Bourdeaux, M. *Religious Ferment*, p. 41.

В Ветхом Завете существовал длительный конфликт между официальной культовой религией, персонифицированной в фигуре священника, и пламенным призывом к покаянию, исходящим от пророка. Это был не драматически однозначный выбор между добром и злом, но творческое напряжение, в котором оба элемента были необходимы для формирования еврейского религиозного сознания... Мы считаем, что этот конфликт [в Русской православной церкви] тоже является творческим и что, в конечном счете, как баптисты, так и православные придут к тому, что ничья позиция не должна полностью исключать другую, если церкви суждено играть полноценную роль в развитии общества⁴².

Если учесть ограниченность источников, которые Бурдо мог изучить и опубликовать в конце шестидесятых годов, а также отсутствие у него доступа к государственным и партийным архивам, то он проделал замечательную работу по реконструкции истории внутренних конфликтов, раздиравших Баптистскую и Православную церкви. Его понимание эволюции советского законодательства о религии, понимание проблем, с которыми многие общины сталкивались при получении официальной регистрации, и даже некоторых внутренних документов, которые стали доступны в полном объеме лишь десятилетия спустя, действительно впечатляет⁴³. В последующие годы Бурдо и его коллеги будут иметь еще больше сведений о религии в Советском Союзе. Но уже в конце шестидесятых годов, опираясь на самиздатовские материалы из СССР, он понял, что «Инструкция» старшим пресвитерам ВСЕХБ (ратифицирована в декабре 1959 г. и рассылалась по общинам пастве в 1960 г.) и Архиерейского собора Русской Православной Церкви 1961 г. были результатом манипуляций и внешнего давления на официальных лидеров со стороны, вероятнее всего, государственных чиновников из Советов по делам РПЦ и религиозных культов. Кроме того, документы, полученные от советских верующих в шестидесятые годы, еще больше

42. Bourdeaux, M. *Patriarch and Prophets*, p. 11.

43. Одним из таких внутренних документов является «Инструктивное письмо старшим пресвитерам ВСЕХБ». Большинство западных исследователей, включая Бурдо, вынуждены были опираться на извлечения из этого документа, напечатанные в самиздатовском журнале СЦ ЕХБ «Братский листок». Полный текст этого спорного документа не был известен на Западе до начала 1970-х гг.: Всесоюзный Совет ЕХБ, «Инструктивное лист старшим пресвитерам», Архив самиздата т. 14, № 773 (1973).

убедили Бурдо в том, что советское законодательство о религиозных организациях было крайне противоречивым. В законе были закреплены гарантии свободы совести, но в то же время за его кодификацией и применением стояло намерение дискриминировать верующих, что было в значительной степени неудачной попыткой заставить их жить в соответствии с идеологией⁴⁴.

Книги «Частица религиозной России» и «Патриарх и пророки» ставили перед собой цель - осветить ту ситуацию, в которой многие советские верующие оказались в шестидесятых годах. Учитывая тон и содержание протестных писем, написанных религиозными диссидентами, книги, несмотря на попытки Бурдо внести нюансы в эту картину, рисуют образ «другого», то есть советского христианина, как либо страдальца, либо приспособленца. И, как Бурдо и предполагал, реальность оказалась гораздо более сложной, чем эта неполная дихотомическая концепция советского верующего. Справедливости ради стоит отметить, что, поскольку, например, баптисты из официально зарегистрированных церквей редко посылали самиздатовскую литературу на Запад, а представители официальных церквей (как православные, так и баптисты) публично опровергали (или демонстративно игнорировали) государственные репрессии против своих единоверцев⁴⁵, людям на Западе было крайне сложно составить полное представление о происходившем в эпоху холодной войны.

После развала Советского Союза появилась возможность получить более полную картину. Хотя диссиденты из ЕХБ, исключенные или самостоятельно вышедшие из ВСЕХБ, и утверждали, будто бы они были единственными, кто пострадал от рук властей, многие верующие, оставшиеся в составе зарегистрированных церквей, подвергались дискриминации в высших учебных заведениях и на работе. Например, некоторые женщины, быв-

44. Мнение Бурдо по этому вопросу было отчасти сформировано различными отчетами, которые он получал (и продолжит получать) от верующих в СССР. См., например, Bourdeaux, M. *Religious Ferment*, pp. 105–113 (1965), 119–124 (1966); Bourdeaux, M. *Patriarch and Prophets*, pp. 189–194 (фрагменты из письма Якунина и Эшлимана Подгорному от 15 декабря 1965). См. также Xenia Dennen (23 May 2013), “Keston Institute: KGB’s Bête Noire,” Gresham Lecture (London: Gresham College), 2–3.

45. Например, многочисленные сообщения в «Журнале Московской Патриархии» с 1965 по 1967 гг., опубликованные сразу после репрессий Почаевских монахов с 1960 по 1965 гг., описывали ситуацию в Лавре как нормальную и даже похвальную: Журнал Московской Патриархии, октябрь 1965; ноябрь 1965; декабрь 1966; ноябрь 1967. Бурдо (*Patriarch and Prophets*, p. 116) цитирует два подобных выпуска.

шие членами зарегистрированных общин ЕХБ в Сибири, столкнулись с различными формами давления и репрессий в ВУЗах или на работе, включая насмешки, допросы, штрафы, открытые угрозы от партийных функционеров, попытки вербовки в информаторы КГБ или товарищеские суды⁴⁶. Подобные профилактические меры воздействия использовались против этих женщин (и их единомышленников) на индивидуальной основе с шестидесятых и вплоть до конца восьмидесятых годов. Таким образом, те, кто якобы скомпрометировал свою веру, оставаясь в церкви, возглавляемой теми, кого баптистские диссиденты называли «приспособленцами», тоже столкнулись с репрессиями за веру.

Между тем, религиозные диссиденты, которые решительно выступали против государства и официальной церкви — и которые действительно пострадали от львиной доли допросов, арестов, показательных судов и тюремных заключений, — как правило, настолько упорствовали в своем сопротивлении, что это приводило к сужению их богословских воззрений. Это заметно из воспоминаний отца Александра Меня (1935–1990). Вокруг него сложился круг священников и мирян, среди которых в начале шестидесятых годов были Якунин и Эшлиман, и даже предложил написать письмо, в котором бы выражалась обеспокоенность по поводу последствий Архиерейского собора 1961 г. и перегибов в антирелигиозной кампании. Мень подозревал, что Феликс Карелин (1925–1992), вращавшийся в их кругу, помогал Якунину и Эшлиману в написании их пространственных догматических писем в 1965 г. Мень, считавший письма своих друзей неэффективными и несвоевременными — ведь, Хрущев больше не был у власти, — впоследствии сетовал, что после написания этих писем и последующего запрещения в их священнослужении Якунин и Эшлиман, вместе с мирянином Львом Регельсоном (1939 г.р.) и другими, на несколько лет были вовлечены Карелиным в фанатичный апокалиптизм⁴⁷. Опять же, воспоминания Меня о шести-

46. Интервью, проведенные автором (Brandeis University Institutional Review Board #14165): Анна Степановна, Омск, 11 декабря 2014 г.; Надежда Александровна, Омск, 13 декабря 2014 г.; Людмила Владимировна, Омск, 16 декабря 2014 г.; Валентина Александровна, Минусинск, 10 марта 2015 г.; Октябрина Петровна, Красноярск, 19 марта 2015 г.; Мария Матвеевна, Новосибирск, 29 апреля 2015 г.; Елена Владимировна, Омск (о жизни в Благовещенске), 4 июня 2015 г.

47. Мень считал, что Карелин, которого «подослал либо ГБ, либо сатана», вел его знакомых «в сторону какого-то патологического фанатизма». Мень, А. (2007) «Вспоминаю 60-е годы» // О себе: Воспоминания, интервью, беседы, письма. Москва: Фонд им. Александра Меня. С. 169, 157.

десятих годах — воспоминания, которыми он поделился с другом спустя пять-десять лет после этих событий — не были известны на Западе вплоть до девяностых годов, так что ни Бурдо, ни кто-либо другой на Западе не мог знать ничего о внутренней работе кружка священников и мирян, к которому принадлежали в начале шестидесятых годов Якунин, Эшлиман и ряд других людей, в том числе священник Дмитрий Дудко (1922–2004) и Анатолий Краснов-Левитин, при поддержке епископа Ермогена⁴⁸. Зато об этом был осведомлен уполномоченный Московской области Совета по делам религий А. Трушин. В его сообщении о тех священниках и верующих, выступивших против письма Якунина и Эшлимана 1965 г. (включая Патриарха, который, как сообщается, заявил 13 мая 1966 г., что их деятельность была «вредной для церкви»), содержится информация о наличии круга священников и мирян и, что неудивительно, трактовал их деятельность как подрывная и незаконная⁴⁹.

Центр по изучению религии и коммунизма в контексте холодной войны

Оценка Трушина вполне предсказуема: ведь он был чиновником в СССР, церковная политика которого опиралась на «концептуальную идею марксизма-ленинизма о несовместимости религии и социализма»⁵⁰. В самом деле, марксизм-ленинизм определялся «как прямая противоположность религии»⁵¹. Учитывая эту внутреннюю советскую идеологическую реальность, а также недоверие, которое большинство западных религиозных институтов испытывали к коммунизму, конфликт ценностей между советским государством и западными религиозными институтами, проявившийся в годы Холодной войны, был неизбежен. Бурдо и его организация, с первых лет ее существования сначала в качестве Центра, а далее в формате Кестон-колледжа, регулярно напоминали

48. Там же, с. 97-178.

49. ЦГАМО Ф. Р-7383, Оп. 3, Д. 55, Лл. 26-30 (1966). Книга Бурдо (*Patriarch and Prophets*, pp. 226-7) содержит выдержки из того же патриархального заявления, которое цитирует Трушин.

50. Chumachenko, Tatiana (2002) *Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years*, edited and translated by Ed Roslof, p. 193. New York: Taylor and Francis.

51. Thrower, James (1983) *Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. *Religion and Reason* 25, p. 131. Berlin: Mouton.

об этом конфликте ценностей и подпитывали его. Таким образом, последующее рассмотрение значимости этой организации в период Холодной войны должно затронуть недоверие ее исследователей к коммунизму, особенно в его марксистско-ленинской форме, а также их религиозную веру, особенно в связи с тем, какое влияние она оказывала на их деятельность по отстаиванию религиозной свободы.

Как было показано выше, пропагандисты КПСС рассматривали Центр как «место сбора для воинствующих церковников во имя борьбы с коммунизмом»⁵². Действительно, основатели центра, из которых лишь один был священнослужителем, не слишком уважали тот тип коммунизма, за который выступали члены КПСС. По словам Бурдо, сэр Джон Лоуренс обычно говорил: «Коммунизм — это фасад. Это как колода карт. Если вы построите дом из [карт] и вытащите из него одну карту, вся колода обрушится. Коммунизму грозит обрушение еще при моей жизни. И я буду жить, чтобы увидеть это»⁵³. Он умер в 1999 году, и его пророчество сбылось (по крайней мере, в отношении Советского Союза). Профессор Леонард Шапиро был экспертом по советскому коммунизму, он считал его «тоталитаризмом» и утверждал, что правление Сталина было логическим продолжением правления Ленина. До того, как начать заниматься наукой, он в течение шестнадцати лет работал юристом и был сторонником «классического либерализма», то есть учения, согласно которому «большую значимость имеют правовые гарантии защиты от посягательств государства на права граждан, чем потребности общества в защите от подрывной деятельности индивидов»⁵⁴. Ксения (Говард-Джонстон) Деннен, на протяжении многих лет работавшая с Шапиро и бывшая его ученицей, рассказывает о том, что она «не переносила марксизм-ленинизм, ... что это *не* марксизм, ... [но] опасная доктрина, провозглашающая, что цель оправдывает средства, [ведущая] к разрушению человеческих жизней, разрушению общества и разрушению политических институтов»⁵⁵.

52. См. прим. 1.

53. Бурдо, интервью (2016).

54. Kelly, Aileen M. (1998) "Leonard Schapiro's Russia", in *Toward Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance*, pp. 29-30. New Haven: Yale University Press.

55. Деннен, интервью (2016).

Авторы рецензии на книгу Бурдо 1971 г. «Вера под следствием в России» обвинили его в «подрыве собственного авторитета» по причине необъективности, которая привела к «излишне упрощенному превознесению высшей моральной добродетели христиан и осуждению кровожадного злодейства коммунистов» и к «игнорированию коммунистической точки зрения» и любых оправданий, которые коммунисты могли предоставить в ответ на «обвинения в гонениях»⁵⁶. На самом деле, хотя в более ранних книгах Бурдо («Частица религиозной России» и «Патриарх и пророки») и была отчасти представлена точка зрения коммунистов, целью автора было в первую очередь дать слово верующим, которые сталкиваются с репрессиями. Бурдо был убежден в том, что Запад уже и так достаточно слышит голоса официальной церкви и коммунистических пропагандистов и зачастую верит им⁵⁷. Поэтому, несмотря на твердую позицию по поводу коммунизма, Центр не ставил своей основной целью реальное изучение коммунизма. По этой причине во второй половине семидесятых годов Совет по управлению организацией решил сменить название на Кестон-колледж. Первоначальное название «действительно вводило в заблуждение: члены Центра изучали не марксизм-ленинизм или коммунизм как таковые», но *религию* при коммунизме⁵⁸.

Для Бурдо, Говард-Джонстон и других создателей и сотрудников Кестон колледжа их собственная религиозная вера была мотивирующим фактором в исследованиях религии в коммунистических странах⁵⁹. Как видно из написанного выше, Бурдо был убежден — сам Бог призвал и направил его «служить голосом» верующих за «железным занавесом», и история его встречи с Вараввой и Прониной в Москве в 1964 г. утвердилась в качестве основополагающего момента в создании Кестона⁶⁰. Утверждая,

56. Scanlan, James P. (1972) "Review of Bourdeaux's *Faith on Trial in Russia*", *Slavic Review* 31(2): 442-3; I.M.S. (19 November 1971) "Writer ignores communist view on freedom", *Weekly Herald*, находится в: KCRPS, Box W-89.1, Folder "Writing — Faith on Trial, Revisions & Publicity."

57. Бурдо, интервью (2016).

58. Ibid.; Бурдо, неопубликованные мемуары.

59. См. также: Hurst, M. "From Toothache to Keston, via Moscow", pp. 142-3.

60. Bourdeaux, Michael (1983) *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*. London: Darton, Longman, and Todd; Robertson, Jenny (1984) *Be Our Voice: The Story of Michael Bourdeaux and Keston College*, pp. 24-28. London: Darton, Longman, and Todd; Hurst, 118-19; "Keston's first quarter-century" (1994), brochure, pp. 6-7. Oxford:

что вера играла «абсолютно центральную» роль в работе Кестона, Ксения (Говард-Джонстон) Деннен вспоминает, как сэр Джон Лоуренс, «глубоко верующий христианин» и лидер англиканских мирян, «черпал вдохновение у христиан Советского Союза». Она наблюдала это своими глазами, когда несколько раз приезжала в Советский Союз с Лоуренсом в начале семидесятых годов. По ее словам, «душой» их организации была «верность свидетельству Церкви, признание и понимание которого важно для всего мира»⁶¹.

По словам Бурдо, сотрудники Кестона считали себя самоотверженными защитниками религиозной свободы и сторонниками Всеобщей декларации прав человека ООН (1948)⁶². Размышляя о баптистах-диссидентах шестидесятых-семидесятых годов, Деннен говорила, что исследователи Кестона пытались не столько принять чью-либо сторону, сколько «донести весьма существенные критические замечания [СЦ ЕХБ] ... относительно [советского] законодательства и того, что разделение церкви и государства не было доведено до конца: контроль над церковью [и] вмешательство в дела церкви имели место повсеместно и постоянно, [несмотря на] заверения [советского государства] о поддержке свободы совести»⁶³. По словам Сони Люрманн, масштабная работа Кестона по «сбору, переводу и цитированию» религиозного диссидентского самиздата имела целью «побудить западные правительства и международные организации, такие, как Всемирный совет церквей, озаботиться проблемами, с которыми сталкиваются верующие в социалистических государствах, и начать отстаивать их права в ходе встреч с советскими политиками»⁶⁴. По этой причине Бурдо был необыкновенно рад, когда накануне подписания Хельсинкских соглашений британские политики начали обращать внимание на его работу по правам челове-

Keston Institute. Бурдо также упоминает эту историю в своих неопубликованных мемуарах.

61. Деннен, интервью (2016).

62. Бурдо, интервью (2016).

63. Деннен, интервью (2016).

64. Leuhrmann, Sonja (2015) "Counter-Archives: Sympathy on Record", in *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, p. 137. New York: Oxford University Press. См. информационную брошюру со множеством примеров подспудной критики молчания ВЦЦ о нарушении прав человека в СССР: Michael Bourdeaux, Hans Heblly and Eugen Voss (10 August 1976) "Religious Liberty in the Soviet Union: WCC and USSR: a post-Nairobi documentation", in KCRPS, Box W-86.1, GEN 15/11 Centre for the Study of Religion & Communism, Folder 5 of 7.

ка. В 1974/1975 гг. Бурдо долго беседовал с премьер-министром Гарольдом Вильсоном о нарушениях прав человека в Советском Союзе. Премьер-министр поручил Бурдо подготовить доклад на эту тему и сказал, что постарается упомянуть имена из этого доклада (Георгий Винс, Эрнст Неизвестный, Петрас Плумпа и Андрей Твердохлебов) в своих последующих беседах с представителями советского правительства⁶⁵.

Люрманн пишет, что твердая цель Кестона — быть рупором для тех, чьи голоса оказались заглушены, — служила «задачам холодно-военного заступничества» и что составление «контрархива» религиозного самиздата было «своеобразной документальной гонкой вооружений»⁶⁶. Однако в этой специфической гонке вооружений Кестон делал упор не столько на задаче познания врага, сколько — на познании друзей, то есть братьев-верующих, находившихся за «железным занавесом». Кестон пытался донести до мира то, как враг обращается с его друзьями. При этом сотрудники Кестона сознательно дистанцировались от Ричарда Вурмбранда (1909–2001), румынского пастора, основателя «Голоса мучеников», который постоянно обсуждал гонения на так называемые «катакомбные церкви». В Кестоне утверждали, что большинство верующих в Советском Союзе почитали Бога смело и открыто, несмотря на жесткие ограничения, с которыми сталкивались многие из них⁶⁷.

Для Бурдо важнейшим элементом религиозного фронта Холодной войны была необходимость мобилизовать Запад, и особенно церкви на Западе, против того, что в Кестоне считали массовой стратегической международной советской пропагандой. Признавая, что «Кестон родился в атмосфере острого разногласия», Бурдо вспоминает:

[В Великобритании] было огромное количество людей ... на очень видных постах, которые считали, что коммунизм — это данность, с которой можно лишь договариваться. Да, были некоторые нарушения прав человека, но в результате реальных переговоров Советский Союз должен был стать лучше... Эти люди не знали

65. Министр иностранных дел Дэвид Оуэн в конце 1970-х годов также консультировался у Бурдо по вопросам прав человека. Это же делала премьер-министр Великобритании Маргарет Тэтчер в начале-середине 1980-х годов. Бурдо, неопубликованные мемуары; Бурдо, интервью (2016).

66. Leuhrmann, S. "Counter-Archives: Sympathy on Record", p. 137.

67. Деннен, интервью (2016).

о гонениях на религию при Хрущеве, я стал непопулярен именно в силу того, что у меня были документальные подтверждения этому. Многие люди вообще не верили тому, что я написал... Коммунисты — в том числе британские коммунисты — утверждали, что никаких религиозных гонений нет. Также считали видные англиканские священники, чей голос имел вес. Пол Острайхер был назначен Британским советом церквей, нашим местным отделением Всемирного совета церквей, ответственным за контакты с восточноевропейскими церквями; в те дни он не отрицал, что гонения были; он считал, что это не важно. Важно, что Советский Союз улучшается. ... «Социализм с человеческим лицом» — такова была позиция Пола Острайхера»⁶⁸.

В 1968 г. во время дебатов на радио ВВС между Полом Острайхером (1931 г.р.), англиканским священником, и Ричардом Вурмбрандом первый утверждал, что причиной, по какой ВСЦ предпочел не осуждать религиозные гонения в коммунистических странах, было опасение, что это «укрепит коммунистов в мысли, что христиане ополчились против них». Вместо того, чтобы концентрироваться на «ужасных вещах», которые пережили люди, продолжил Острайхер, мы должны спросить себя: «Могут ли христиане и коммунисты жить мирно, начав доверять друг другу ... [и] признав, что как те, так и другие работают на благо человечества?»⁶⁹ Острайхер определенно доверял коммунизму гораздо больше, чем Бурдо или его коллеги. Фактически Острайхер и Бурдо отстаивали две разные модели, касающиеся религиозной ситуации на Востоке: первый выступал за дипломатический подход, второй — за активистский.

В середине 60-х гг., когда Острайхер учредил Консультативный комитет по взаимоотношениям между Западом и Востоком при Британском совете церквей, он пригласил сэра Джона Лоуренса и Майкла Бурдо присоединиться к этому комитету⁷⁰. По воспоминаниям Бурдо, в течение 20 лет он и сэр Джон Лоуренс составляли «меньшинство из двоих» в море «левых» ставленников Острайхера, считавших, что диалог между христианами и комму-

68. Бурдо, интервью (2016).

69. KCRPS, Box W-85.2 "Communism & Christianity Research (1961–1977)" / GEN 15/3.1 "Communism & Christianity up to 1970," folder 2 of 3.

70. Записи о собрании в феврале 1966 года, которое возглавил Острайхер и которое, вероятно, стало отправной точкой для этого комитета, см.: Там же.

нистами — это магистральный путь развития⁷¹. Размышляя о контексте Холодной войны, Бурдо описывает те личные потери, с которыми оказалось связано отстаивание своей точки зрения:

Я думаю, что [Кестон-колледж] это в самом прямом смысле дитя Холодной войны. Но при этом мы не были запятнаны идеологией Холодной войны, хотя Пол Острайхер и Всемирный совет церквей смотрели на нас иначе. Шла постоянная борьба за то, чтобы наши слова не расходились с делами. Я сильно переживал по поводу того, что братья-христиане обрушивались на нашу работу с критикой⁷².

Таким образом, линия фронта проходила не только между Востоком и Западом, но и между различными религиозными группами на Западе. Со своей стороны Кестон-колледж никогда не колебался в своей решимости «быть голосом» тех верующих, чью повседневную жизнь отравляла дискриминационная политика и практика атеистического государства.

Марк Хёрст убедительно показал, что организация Бурдо была частью более широкого поля британских правозащитных организаций, работавших во время холодной войны. Он проанализировал три этапа развития, через которые прошли подобные организации. Во-первых, как и другие группы по правам человека, Центр был учрежден в шестидесятые годы. Хотя до 1969 г. эта организация официально не существовала, Бурдо активно занимался публицистикой на протяжении всего десятилетия. Во-вторых, Центр, который в 1974 году носил название Кестон-колледж, как и другие схожие организации, пережил «экспертный бум», связанный с ростом спроса на информацию в области религии в СССР. Наконец, как и другие правозащитные организации, Кестон-колледж пошел на риск и с середины семидесятых до середины восьмидесятых быстро расширял фронт своей работы несмотря на постоянные финансовые проблемы⁷³.

В данной статье описан первый из этих трех описанных этапов: работа Бурдо в шестидесятые годы, а также создание и первые годы существования Центра до 1975 г. Наш анализ позволяет утверждать, что Бурдо и его вновь возникшая организация

71. Бурдо, интервью (2016).

72. Там же.

73. Hurst, M. *British Human Rights Organizations*, pp. 1–9, 115–46.

сыграли огромную роль на религиозном фронте холодной войны в годы, предшествовавшие подписанию Хельсинских соглашений. С 1975 г. и до распада СССР в 1991 г. Кестон-колледж получил еще большее признание в качестве источника информации о религиозной ситуации в странах Восточной Европы. Критики продолжали утверждать, будто бы Кестон не достаточно «объективен», в то время как сам Кестон продолжал настаивать на том, что его исследователи всеми силами стараются держать высокую планку научной строгости и объективности. В 1984 г. Бурдо получил премию Темплтона (в числе предыдущих победителей — мать Тереза и Александр Солженицын), что подняло статус Кестона еще выше. Даже сейчас, хотя Кестон-колледж больше не существует как научно-исследовательский центр (это тема для отдельной статьи), его архивные материалы размещаются в Кестонском центре по изучению религии, политики и общества в Бэйлорском университете (Уэйко, штат Техас), где исследователи со всего мира имеют возможность получить к ним доступ. Таким образом, наследие этой организации, пережившей свой расцвет во времена холодной войны, продолжает снабжать ученых сведениями о религиозных общинах в постсоветской России.

Перевод с английского Дарьи Блиновой

Библиография / References

Архивные материалы

Архив Кестонского центра по изучению религии, политики и общества (KCRPS), Box W-88.1 "Bourdeaux Writings and correspondence, etc."

Российский государственный архив новейшей истории (РГАНИ) Ф. 5. Аппарат ЦК КПСС (1949–1991 гг.).

РГАНИ Ф. 89. Коллекция копий документов, рассекреченных при выполнении тематических запросов в процессе научно-исследовательской работы

Центральный государственный архив Московской области (ЦГАМО) Ф. Р-7383

Литература

Мень А. «Вспоминая 60-е годы» // О себе: Воспоминания, интервью, беседы, письма. Москва: Фонд им. Александра Менья, 2007.

«Письмо Святейшего Патриарха Алексия д-ру Артуру Михаилу Рамзею, Архиепископу Кентерберийскому, Прimate всей Англии и Митрополиту» // Журнал Московской Патриархии. 1966. № 6.

Синичкин А.В. История евангельских христиан-баптистов в СССР с декабря 1959 по 1966 год (История и анализ кризиса в братстве ЕХБ). Дипломная работа.

Москва: Московская Богословская Семинария Евангельских христиан-баптистов, 2001.

Чумаченко, Т.А. Государство, православная церковь, верующие, 1941–1961 гг. Москва: АИРО–XX, 1999.

Archival sources

Archive of KCRPS, Box W-88.1 “Bourdeaux Writings and correspondence, etc.”

Russian State Archive of Newest History

Fund. 5. Apparatus of Central Committee of Communist Party (1949–1991)

Fund. 89. Collection of copies of documents declassified during the execution of thematic queries during research work

Central State Archive of Moscow Region. Fund R-7383.

Literature

Boiter, Albert (1972) “Samizdat: Primary Source Material in the Study of Current Soviet Affairs”, *The Russian Review* 31(3): 282–285.

Bourdeaux, Michael (1965) *Opium of the People*. London: Faber & Faber.

Bourdeaux, Michael (1968) *Religious Ferment in Russia: Protestant Opposition to Soviet Religious Policy*. London: Macmillan.

Bourdeaux, Michael (1969) *Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today*. London: Macmillan.

Bourdeaux, Michael (1971) *Faith on Trial in Russia*. New York: Harper & Row.

Bourdeaux, Michael (1983) *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*. London: Darton, Longman, and Todd.

Bourdeaux, Michael (1985) “The Russian Church, Religious Liberty, and the World Council of Churches”, *Religion in Communist Lands* 13(1): 4–27.

Chumachenko, T.A. (2002) *Church and State in Soviet Russia: Russian Orthodoxy from World War II to the Khrushchev Years*. Edited and translated by Ed Roslof. New York: Taylor and Francis.

Chumachenko, T.A. (1999) *Gosudarstvo, pravoslavnaia tserkov', veruiushchie, 1941–1961 gg.* [State, Orthodox Church and Believers, 1941–1961]. Moskva: АИРО–XX.

Cviic, K.F. (1979) “The Politics of the World Council of Churches”, *The World Today* 35(9): 369–76.

Ellis, Jane (1986) *Russian Orthodox Church: A Contemporary History*. Bloomington: Indiana University Press.

Gill, Jill K. (2003) “The Decline of Real Ecumenism: Robert Bilheimer and the Vietnam War”, *The Journal of Presbyterian History* 81(4): 242–263.

Howard-Johnston, Xenia (1973) “Editorial”, *Religion in Communist Lands* 1(1): 6–7.

Howard-Johnston, Xenia, and Rosemary Harris (eds.) (1969) *Christian Appeals from Russia*. Introduced by Michael Bourdeaux. London: Hodder and Stoughton.

Howard-Johnston, Xenia, and Michael Bourdeaux (eds.) (1972) *Aida of Leningrad: The Story of Aida Skripnikova*. London: Mowbrays.

Hurst, Mark. (2016) “From Toothache to Keston, via Moscow: Michael Bourdeaux and the Centre for the Study of Religion and Communism”, in *British Human Rights Organizations and Soviet Dissent, 1965–1985*, pp. 115–146. London: Bloomsbury.

- Karetnikova, M.S. (2004) *Almanakh po istorii russkogo baptizma [Anthology for the History of Russian Baptism]*. Vypusk 3. SPb: «Bibliia dlia vsekh».
- Kelly, Aileen M. (1998) "Leonard Schapiro's Russia", in *Toward Another Shore: Russian Thinkers Between Necessity and Chance*, pp. 25–33. New Haven: Yale University Press.
- Lefever, Ernest (1979) *Amsterdam to Nairobi: The World Council of Churches and the Third World*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Lefever, Ernest (1988) *Nairobi to Vancouver: The World Council of Churches and the World, 1975–1987*. Washington, DC: Ethics and Public Policy Center.
- Leuhrmann, Sonja (2015) "Counter-Archives: Sympathy on Record", in *Religion in Secular Archives: Soviet Atheism and Historical Knowledge*, pp. 134–161. New York: Oxford University Press.
- Lodberg, Peter (1999) "World Council of Churches", *Kirchliche Zeitgeschichte* 12(2): 527–536.
- Men', A. (2007) "Vspominaiu 60-e gody" ["Recollecting the 60-s"], in *O sebe: Vospominaniia, interv'iu, besedy, pis'ma*. Moskva: Fond im. Aleksandra Menia.
- "Pismo Sviateishego Patriarkha Aleksiiia d-ru Arturu Mikhailu Ramzeiu, Arkhiiepiskopu Kenterberiiskomu, Primatu vsei Anglii i Mitropolitu" [Letter from the Patriarch of Moscow Alexey to Dr. Arthur Michael Ramsey, Archbishop of Canterbury, the Head of All Church of England] (1966), *Zhurnal Moskovskoi Patriarkhii* 6.
- Robertson, Jenny (1984) *Be Our Voice: The Story of Michael Bourdeaux and Keston College*. London: Darton, Longman, and Todd.
- Simon, Gerhard (1974) *Church, State, and Opposition in the USSR*. Translated by Kathleen Matchett, in collaboration with the Centre for the Study of Religion and Communism. Berkeley: University of California Press.
- Thrower, James (1983) *Marxist-Leninist "Scientific Atheism" and the Study of Religion and Atheism in the USSR*. Religion and Reason 25. Berlin: Mouton.
- Ucko, Hans (2010) "Ecumenism and Interreligious Dialogue", in Leo Kenis, Jaak Billiet, and Patrick Pasture (ed.) *The Transformation of the Christian Churches in Western Europe (1945–2000)*, pp. 221–35. Leuven: Leuven University Press.
- Wood, James E., Jr. (1968) "Religious Liberty in Ecumenical and International Perspective", *Journal of Church and State* 10(3): 421–36.

НАТАЛИЯ ШЛИХТА

Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-244-268>

Natalia Shlikhta

How to Establish an “Anti-Soviet Organization”? History of the Keston Institute and a Letter of Orthodox Believers from the Pochaev Lavra

Natalia V. Shlikhta — National University of “Kyiv-Mohyla Academy” (Kiev, Ukraine). nshlikhta@gmail.com

This is the publication of a letter from Soviet believers about persecutions of the monks of Pochaev Lavra, Ukraine. This letter is preserved in the Keston Center for Religion Politics and Society at Baylor University, Texas, USA, earlier in the Keston Institute (Oxford, UK). This document reached the West in 1964 and played an important role in spreading the information about antireligious assaults in the USSR in the years of the Khrushchev rule and particularly in the establishment of the Keston Institute in 1969. The publication is accompanied with an introductory note that places the document within the Cold War “religious front” context, and reference commentaries.

Keywords: Cold War, Keston Institute, Michael Bourdeaux, USSR, Khrushchev’s antireligious campaign, Russian Orthodox Church, the Pochaev Lavra, “epistolary revolution”.

В 1969 г. начал свою деятельность Центр по изучению религии и коммунизма — одна из старейших и авторитетнейших на Западе организаций, занимавшихся проблемой религиозных преследований в СССР. История этой организации¹, раскритикованной советской и восточноевропейской пропаган-

1. Центр был в 1974 г. переименован в Кестонский колледж (по месту дислокации в деревне Кестон около Оксфорда, Великобритания), а в 1994 г. — в Кестонский институт. Краткую историю организации см.: Stricker, G., Sawatsky, W. (2003) “Postscript — Keston Institute in Transition”, *Occasional Papers on Religion in Eastern*

244 Шлихта Н. Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2017. № 1. С. 244–268.
Shlikhta, Natalia (2017) “How to Establish an ‘Anti-Soviet Organization’? History of the Keston Institute and a Letter of Orthodox Believers from the Pochaev Lavra”, *Gosudarstvo, religii, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 35(1): 244–268.

дой и спецслужбами, неразрывно связанной в их картине мира и с «американским империализмом», и с «украинскими униатами-националистами»², началась с англиканского священника и... письма православных верующих в защиту Почаева.

Основатель Кестонского института Майкл Бурдо считает, что вся его судьба и дальнейшая деятельность были предопределены двумя не связанными между собой событиями. Первое случилось в 1952 г., когда пропущенный из-за зубной боли экзамен по немецкому языку не позволил ему сделать карьеру переводчика в Западной Германии; изучение же русского языка в таких обстоятельствах выглядело привлекательно, исходя из реалий Холодной войны³. Второе он называет «совпадением», «чудом»: «То, что случилось со мной в Москве в 1964 г. было настолько невероятным, что никакой фантаст не решился бы придумать подобное»⁴.

История о том, как в августе 1964 г. в Москве Бурдо встретил христианок, которые передали ему письмо о преследованиях верующих и монахов в Почаевской Свято-Упенской Лавре, является канонизированной составной частью официальной истории Кестонского института. Поскольку в различных источниках эта история встречается с некоторыми вариациями⁵, здесь ее приведем в оригинальном изложении Бурдо в книге «Воистину воскрес: уроки веры из СССР» (1983).

В начале 1964 г. Майкл Бурдо, к тому времени автор неопубликованной книги «Опиум для людей: христианская религия в СССР», написанной после его первой поездки в Москву в 1959–

Europe 23(3) Article 6 [http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol23/iss3/6, accessed on 30.10.2016].

2. Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня. М: Политиздат, 1988. С. 331.
3. Bourdeaux, M. (1983) *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*, pp. 1-3. London: Darton, Longman and Todd; New York: St Vladimir's Seminary Press.
4. Ibid., p. 1.
5. См. например: *The Free Library. S.v.* "Voice for the unheard believer: an unexpected chance to study in Russia led to Michael Bourdeaux becoming an authority on the Church under communism..." [https://www.thefreelibrary.com/Voice+for+the+unheard+believer%3a+an+unexpected+chance+to+study+in+...-a030125394, accessed on 27.10.2016]; Денен К. «Распространять правду — очень опасное дело, особенно когда государство основано на лжи» // Религия и право. 2003. № 4. [http://archive.is/TID5e, доступ от 2.11.2016]; также см. статью Эйприл Л. Френч в этом номере журнала «Государство, религия, церковь».

1960 гг.⁶, получил письмо. Коротенькая записка от его учителя из Оксфорда д-ра Николая Зернова объясняла то, что было в конверте: английский перевод письма «украинских христиан из Почаева». Письмо попало к нему от школьной учительницы из Парижа, только что вернувшейся из Москвы. Зернов не был уверен в аутентичности документа, однако, перевел его на английский и переслал Бурдо, зная его интерес к проблематике⁷. Письмо, в апокалиптических тонах рисовавшее картину преследований верующих и монахов в СССР, было подписано двумя женскими именами «Варрава и Пронина».

Логичное желание Бурдо вновь посетить Советский Союз было реализовано сначала в апреле, а затем в августе. Именно тогда он встретил двух женщин, которые узнав в нем иностранца, позвали за собой. Они привели его в старинный деревянный дом на окраине Москвы, где их ждала еще одна женщина. Там смущенный англичанин признался, что знает об антирелигиозных преследованиях в СССР и выразил неясное желание как-то помочь верующим. Позволим себе привести последующий диалог, так, как Бурдо его запомнил.

«...но почему именно Вы приехали?, — спросила третья женщина, хозяйка квартиры.

«Я получил документ...»

«Какой документ?»

«Он с Украины, из Почаева, посланный через школьную учительницу из Парижа».

«Кто написал его?»

«Две женщины...Варрава и — о, да — Пронина».

Внезапно наступила полнейшая тишина. Я думал, не сказал ли я чего-то лишнего. А потом глубокое всхлипывание от третьей женщины: «Мои гости... это Феодосия Варрава».

«Да, я написала это обращение. И Пронина, она также его подписала. Когда мы написали его, мы приехали в Москву, за 1,300 км, чтобы найти иностранца. Мы искали безуспешно целыми днями и наконец мы встретили француженку — школьную учительницу, которая говорила по-русски. Она взяла это письмо... Прошло шесть месяцев с тех пор, как мы приезжали в Москву

6. Подробно о начальной стадии обменных программ между СССР и западными странами см.: Engerman, D. C. *Know Your Enemy: The Rise and Fall of America's Soviet Experts*, pp. 86-93. Oxford: Oxford University Press, 2011.

7. Bourdeaux, M. (1983) *Risen Indeed*, p. 5.

в последний раз. Но столько всего случилось с тех пор. Все становится все хуже и хуже. Они сажают наших монахов в психиатрические тюрьмы. Мы написали несколько новых писем и сами монахи тоже их писали. Мы прибыли сюда сегодня, чтобы найти еще одного иностранца»⁸.

Собеседницы передали ему новое, теперь уже оригинальное письмо, описывающее усилившиеся преследования в Почаевской Лавре и по всей стране: письмо, заложившее основу самиздатской коллекции Кестонского института, которое мы публикуем на этих страницах. Эта встреча и письмо, по его собственному признанию, предопределили дальнейшую судьбу Майкла Бурдо; и учреждение организации, которая бы «ответила на нужды миллионов страждущих христиан»⁹, было теперь только делом времени.

* * *

Монастыри стали одними из основных объектов хрущевской антирелигиозной кампании. Именно из атаки на них этот новый этап во взаимоотношениях между советским государством и Православной Церковью и начался. Действие постановления СМ СССР № 1159 от 16 октября 1958 г. «О монастырях в СССР» было дополнено постановлением ЦК КПСС от 28 ноября 1958 г. «О мероприятиях по прекращению паломничества к так называемым “святым местам”». Монастыри с их многочисленными «святыми местами» как яркие объекты «материального (видимого) христианства» (по определению Колин МакДаннелл¹⁰) обозначали собой географию распространения религии на «безрелигиозных» советских просторах, что никоим образом не могло терпеть хрущевское руководство.

Цифры красноречиво показывают насколько успешной была борьба с этими «рассадниками мракобесия» на территории Украинской ССР. Если в год начала антирелигиозной кампании — 1958 — на территории республики действовало 11 мужских и 30 женских монастырей, то по состоянию на 1964 г. — 2 мужских

8. Ibid., pp. 8-9.

9. Bourdeaux, M. (1983) *Risen Indeed.*, p. 9; Bourdeaux, M. (1969) *Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today*, p. 15. London: Macmillan.

10. McDannell, C. (1995) *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*. New Haven—London: Yale University Press.

и 7 женских монастырей¹¹. Двумя действовавшими мужскими монастырями оставались Свято-Успенский монастырь в Одессе (где находилась летняя Патриаршая резиденция) и Свято-Успенская Почаевская Лавра. Попытки закрыть последнюю впервые были предприняты еще в 1959 г.¹² Однако, несмотря на всю настойчивость и весь арсенал средств в распоряжении борцов с религией, перед которыми не устояла даже колыбель восточного христианства — Киево-Печерская Лавра, закрытая в 1961 г., — Почаевская Лавра продолжала действовать.

Одной из причин, безусловно, было стратегическое расположение Лавры. Ее «великие исторические заслуги» как «великого оплота православия... на западных рубежах нашего Отечества» (из письма архиепископа Львовско-Тернопольского и Мукачево-Ужгородского Макария (Оксиюка) на имя Патриарха Алексия (Симанского) от 2 апреля 1949 г.¹³) постоянно артикулировались руководством Московского Патриархата¹⁴. Такой аргумент довольно благосклонно воспринимался руководством атеистического государства, исходя из безусловной важности борьбы с «униатством» = «украинским буржуазным национализмом» в СССР.

Не менее важной причиной стала кампания верующих в ее защиту и, главным образом, выбранная ими тактика. Презрев все негласные договоренности между советской властью и ее народом, которые не предусматривали иных возможностей решения проблем последнего, как только через апелляцию к благосклонности и справедливости первой, они обратили свой взор к «ми-

11. Более детальную статистику см.: *Шліхта Н.* Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011. С. 57.

12. Там же. С. 166-170.

13. Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. / Под. ред. Н. А. Кривовой. Т. 1: Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1953 гг. М.: РОССПЭН, 2009. С. 448.

14. См., например, статьи в защиту Лавры на страницах «Журнала Московской патриархии»: *Шаповалова А.* Торжество Православия // ЖМП. 1946. № 10. С. 34-43; *Иннокентий (архимандрит).* В Почаевской Лавре // ЖМП. 1953. № 7. С. 46-47; Также его. Свято-Успенская Почаевская Лавра в борьбе с католицизмом // ЖМП. 1953. № 10. С. 28-32; *Бабич В. (прот.).* Торжество в Почаевской Лавре // ЖМП. 1956. № 11. С. 12-13; Также его. Праздник в Почаевской обители // ЖМП. 1965. № 11. С. 13-15.

ровой общественности»¹⁵. Их письма, рисующие картины страшных преследований и содержащие просьбы защитить советских верующих от их же законной власти, имели минимальные шансы пересечь советскую границу. И все же, разными способами (один из которых описан на этих страницах) многие попали на Запад и получили довольно широкий резонанс благодаря религиозному самиздату¹⁶. Именно из-за этой огласки за рубежом кампания и увенчалась успехом, ведь Лавру так и не закрыли.

* * *

Конкретная история, реконструированная на этих страницах, поднимает целый ряд важных исследовательских вопросов. Насколько «приоткрывание» Советского Союза для иностранцев с конца 1950-х гг. (как и Запада для советских граждан) разрушало информационный вакуум и способствовало налаживанию неофициальных потоков информации? Каким образом навязываемый советской пропагандой образ Запада как врага уже к началу 1960-х гг. трансформировался в сознании определенных категорий советских граждан, в том числе и верующих, в образ союзника, того, кто может и уполномочен защитить от беззаконий собственной же власти? Как происходила коммуникация между верующими разных регионов, республик СССР? Как итог, может ли / должно ли рассмотрение писем верующих к «мировой общественности» способствовать уточнению концепта «эпистолярной революции» в СССР, которую исследователи обычно относят к 1968 г.¹⁷

Публикуемый документ хранится в архиве Кестонского центра по изучению религиозной политики и общества (Университет

15. Надежда Белякова считает, что рост обращений верующих СССР к международным инстанциям наблюдался в контексте подписания Хельсинского Заключительного акта 1975 г. и принятия новой Советской Конституции 1977 г. (Beliakova, N. (2016) "‘We Ask You to Put an End to Lawlessness...’ Soviet Believers Letters of 1960–1980s as a Form of Communication with the Government", *Procedia – Social and Behavioral Sciences* 236: 310–314). Наш пример указывает на куда более ранний поворот.

16. Подборка таких писем, например, была опубликована в 1980-х гг. в украинском самиздате: *Мартирологія Українських Церков: У 4-х т.* Торонто–Балтимор: "Смолоскип", 1987. Т. 1: Українська Православна Церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України. С. 813–857.

17. См. например: *Даниэль А. 1968-й в Москве: начало* // *Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре.* 2008. № 4 (60).

Бэйлор, Техас, США). Раньше он уже печатался в журнале религиозного самиздата «Посев» за 7 января 1965 г. (С. 4-7) и в английском переводе Майклом Бурдо¹⁸. В Кестонском архиве хранится еще одно письмо одной из ее авторов — Феодосии Варравы,¹⁹ — однако ни о ней, ни об Анастасии Прониной никакой дополнительной информацией мы не располагаем.

Текст печатается с машинописной копии. Полностью сохранены стилистические, орфографические и синтаксические особенности документа. Публикация документа сопровождается комментариями справочного характера.

С. 1

Восточным Патриархам Иерусалимскому, Антиохийскому, Константинопольскому и другим и в Организацию объединённых наций

От православных христиан всея России.

Прошение.

В связи с тем, что наши безбожники коммунисты воздвигли страшное гонение на православную церковь, истинных пастырей, монахов и верующих людей и на гробницах верующего народа хотят строить свой коммунизм. Мы хотим в кратце изложить все ужасы которые творять теперь безбожники в православной России омытой священными водами Днепра нашим предком Владимиром который крестил нас всех и избавил нас от вечного мрака снявши с нас крещением прародительский грех Адама и Евы и открыл нам дверь в Царство Небесное. Эти же безбожники коммунисты сидя во мраке безбожия, губя на вечно свои души силою насилия и всяких репрессий хотят погубить наши души и наших детей применяя всякие хитрые тайные уловки, что бы не допустить крещенный народ в Царство Небесное, но они глубоко ошибаются, в горниле тяжких страданий укрепляется и множается православная вера. По радио и в газетах и по всём Советском Союзе говорят о мире, ездят представители от правительства коммунисты за границу, борются яко бы за мир, что бы отвратить ядерную

18. Bourdeaux, M. (1969) *Patriarch and Prophets*, pp. 170-177.

19. Варрава Ф. Прошение, 1964 // Архив самиздата. № 720. С. 5.

войну и сохранить этим всё человечество от смерти. Но этот мир у безбожников коммунистов только на языке, наоборот они подняли страшную войну с православно верующим народом с большим успехом применяя насилия, закрывая монастыри, Церкви, уничтожая святые целебные источники вопреки желания нас верующих. По советским законам конституции²⁰ и декрете²¹ в брошюре коммунистическая партия и советское правительство О Религии и Церкви издание Москвы за 1961 год,²² это является основным законом в Советском Союзе подписан Лениным ибо все безбожники коммунисты идут как они говорят громко по заветам Ленина, но у них на языке Ленин,

С. 2

а на деле дела продолжают Сталина которого они же сами осудили о том, что он погубил много невинного народа хотя немного по тише. По советским законам конституции и декрете сказано, что церковь отделена от государства, а фактически государственные власти полностью овладели церковью. Уже два года как деньги наши сдаются в банк и деньгами церковными распоряжаются местные власти. Все священники посажены на очень низкую оплачиваемую зарплату²³ невзирая на то, что по церквам имеются большие доходы. Запрещено властями крестить детей старше полтора два года, если ребёнок старше двух лет, их нужно отправлять домой некрещёнными²⁴. Чтобы окрестить ребёнка

20. Ст. 124 Сталинской Конституции 1936 г. прописывала: «Свобода отправления религиозных культов и свобода антирелигиозной пропаганды признается за всеми гражданами», — а поэтому — с точки зрения верующих — позволяла юридически обосновывать право Церкви на существование в СССР.

21. Здесь и дальше речь идет о Декрете об отделении церкви от государства и школы от церкви, принятом СНК РСФСР 23 января 1918 г. и заложившим юридические основы существования Церкви в СССР. Утратил юридическую силу в 1990 г.

22. Речь идет об издании: Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви: Сборник. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961. 112 с.

23. Духовенство с середины 1950-х гг. начали переводить на фиксированную зарплату (традиционной была экономическая зависимость священника от служения литургии и совершения обрядов, за что он получал денежное или иное вознаграждение от верующих). До конца десятилетия это стало единственной разрешенной практикой.

24. Непрямые свидетельства в отчетах уполномоченных указывают, что директивные документы, запрещающие крещение кого-либо, кроме младенцев, были приняты в 1963 г. Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (ЦГАВО). Ф. 4648. Оп. 1. Д. 407. Л. 74.

нужно, чтобы приехали, мать отец кум и кума, написали заявление в церковный совет с прошением окрестить ребёнка и при себе должны иметь паспорт, без заявления и без паспорта крестить ребёнка нельзя. В конце месяца давать адреса и записи уполномоченному²⁵. Если приедут родители из других районов или областей крестить нельзя отправлять домой некрещёнными. При крещении проверять у всех документы и паспорта. В церковь детей не водить и не Причащать кроме принесённых на руках младенцев, безбожники-коммунисты дали указ детей прямо выгонять из церкви. В церковь младенцев которые на руках должны приносить только родители.

Священник должен выезжать на погребение только из разрешения письменного райисполкома или горсовета, а райисполком и горсовет такого разрешения не дают. Отпевание покойников только по разрешению райисполкома или горсовета и только на кладбище при могиле, зимой и летом, а дома покойника священнику не разрешают²⁶. Тарелочный сбор отменён по Белоруссии и другим областям так как это по мнению безбожников коммунистов считается вымогательством, а нужно по среди церкви поставить кружку и пусть сознательные верующие туда бросают деньги. Собирать деньги на нужды церкви нельзя только пусть бросают в кружку. На хоры деньги не давать пусть будут любительские²⁷. Денег по больше давать на фонд мира²⁸, а на эти деньги они строят кино театры для себя. Ремонт церквям

25. Речь идет об обязательной регистрации всех обрядов — в том числе крещений — в так называемой квитанционной книге, с указанием паспортных данных совершивших отряд. Требования атеистических властей были узаконены патриаршим циркуляром № 1917 от 22 декабря 1964 г. Оо. Эшлиман и Якунин писали об катастрофических последствиях в своем «Открытом письме» патриарху Алексию от 21 ноября 1965 г.: священник становился «доносчиком на того, кто верил себя покровительству Матери Церкви». Центральный государственный архив общественных объединений Украины (ЦГАОО). Ф. 1. Оп. 31. Д. 2972. Л. 8.

26. Ответом Церкви на эти попытки сделать похоронный обряд практически невозможным стало распространение заочных отпеваний. Об этом см.: *Шлихта Н.* Церква тих, хто вижив. С. 183-185.

27. Параллельно, Постановлением СМ СССР № 263 от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за исполнением Законодательства о культах» повышалось налогообложение хористов и дирижеров церковных хоров до уровня налогообложения духовенства — 81% с дохода. ГАРФ. Ф. 6991. Оп. 2. Д. 302. Л. 26.

28. Советский Фонд мира действовал с апреля 1961 г., сразу же став обязательной статьей отчисления с доходов Церкви и ее служителей.

С. 3

монастырям запрещён. После каждой службы деньги здавать в банк это деньги народные и их нельзя держать в церкви. Оклады священникам снижать, а если они недовольны этим то пусть меняют профессию. Священник не имеет права вмешиваться в церковные дела, по их мнению это люди наёмные²⁹. За нарушение этих правил будут отниматься справки и священников снимать с регистрации церковной общины и даже судить. Организованы районные и сельские комиссии из коммунистов безбожников за наблюдением церквей и духовенством и верующими³⁰. Священник должен служить литургию летом до 10 утра, а зимой до 12 дня выполняя все требы, так что приходится службу начинать в 5-6 часов утра без народа, что бы окончить литургию в срок³¹. Были такие случаи когда за 15-20 минут продления службы был закрыт храм на три месяца. Вот при каких обстоятельствах должен служить священник и верующий народ должен содержать церковь. В этом году на пасху по всем городам и сёлам стояли дружинники и не пускали молодёжь входящую в храм на Пасхальную службу. В городе Слониме Гроденской области в расстоянии 12 клм. от Жировицкого монастыря³² на Пасхальную ночь, дружинники стали около храма и стали не пускать молодёжь которые хотели войти в храм, но верующие сделали бдительную охрану и оберегали гроб Господен где лежала плащаница и так этим варварам не удалось произвести кощунство над пла-

29. Директивные документы как государственных, так и церковных властей, принятые в 1961 г., прописывали статус священника как наемного работника прихода: Постановление СМ СССР № 263 от 16 марта, постановление Священного Синода от 18 апреля, решение Архиерейского собора РПЦ от 18 июля. Об этом см.: Шлихта Н. Церква тих, хто вижив. С. 102-105.

30. Речь идет о так называемых общественных комиссиях содействия соблюдению законодательства о культах. Такие комиссии ситуативно действовали с начала хрущевской антирелигиозной кампании на уровне местной инициативы, а впервые получили нормативный статус за Постановлением СМ СССР № 263 от 16 марта 1961 г. «Об усилении контроля за исполнением Законодательства о культах».

31. Наиболее ранним церковным документом, прописывающим подобные ограничения (тогда это касалось служения литургии в сельской местности во время сельскохозяйственных работ), была патриаршая резолюция от 8 июня 1948 г. ЦГАВО. Ф. 4648. Оп. 1. Д. 32. Л. 14.

32. Речь идет о Свято-Успенском мужском Жировичском монастыре, расположенном в деревне Жировичи Слонимского р-на Гродненской обл. Монастырь — единственный на территории БССР, уцелевший в годы хрущевской антирелигиозной кампании.

щаницей Господа нашего Иисуса Христа. Недавно нам пришлось прочесть в газете Известия статью под заглавием «Сумерки Богов» за 28 Апреля 1964 г. Эта статья безбожников комунистов опровергает заграничное духовенство и журналистов, яко бы они клеветают на Россию о том что здесь гонение на православную веру и быстрое закрытие церквей. Если зарубежное духовенство и журналисты выступают в защиту православной веры и церквей и ведут борьбу с нашими безбожниками комунистами за Свободу совести, им мы низко кланяемся и выносим сердечное благодарение, что они оказывают нам грешным Христову любовь заповеданную Самим нашим Господом Иисусом Христом и этой Христовой Любовью они поднимают наши изнемогающие от борьбы

С. 4

духовные силы. В статье Сумерки Богов безбожники комунисты называют зарубежное духовенство и журналистов клеветниками, а наоборот не зарубежное духовенство и журналисты клеветники, а наоборот наши краснорясые митрополиты волки в овечьей шкуре члены духовного синода в лице Пимена³³ и Никодима,³⁴ которые опровергают истину страшного гонения и быстрое закрытие церквей и монастырей в которых нет страха Божия, они не думают о том, что за клевету и ложь и за закрытие церквей и монастырей их ожидает вечный огонь. Из этого всего зарубежное духовенство и журналисты должны видеть какие у нас имеются пастыри.

За короткое время в начале этого года кроме Белоруссии и Украины закрыто 2 тысячи церквей. Сотни верующего православного народа приезжают каждый день в Патриархию в правительство сидят по два месяца в Москве что бы правительство и Патриархия запретили местным властям закрывать церкви монастыри, но все жалобы остаются в забвении и без всякого удовлетворения нашей просьбы.

Даже там где большой натиск на религию и большой успех в закрытии там уполномоченные правительственными органами поощряется так как и в Беларуси Уполномоченный Кавдаев³⁵

33. Митрополит Пимен (Извеков) — в 1960–1961 гг. и в 1964 г. — управляющий делами Московского патриархата; активный участник Архиерейского собора РПЦ 18 июня 1961 г. Будущий Патриарх Московский и всея Руси.

34. Никодим (Ротов) — митрополит Ленинградский и Ладужский, с 1960 г. — председатель Отдела внешних церковных сношений Московской патриархии.

35. Возможна ошибка, т.к. в прошении написана эта фамилия неразборчиво.

и Логвиненко получили благодарность от Киева на безбожной сессии за активное закрытие силою репрессий церквей и изгнания из храма детей школьного возраста.

Если Никодим и Пимен члены духовного синода опровергают что в нас в России нет гонений так это ложь и клевета. Православная вера, истинные пастыри, монахи и миряне находятся в страшном гонении и издевательствах со стороны безбожников коммунистов. В истинных наших пастырей в большинстве забраны у них справки³⁶ за то, что они отстаивали Апостольския предания и вселенских соборов, они выброшены за борт церкви и ведут скитальческую жизнь, притом в некоторых пастырей изгнанных имеются малые дети или они имеют глубокий старческий возраст и им всем нет приюта ибо они выброшены за борт церкви.

Кроме того в газете Известия за 24 Апреля 1964 г. в статье «Сумерки

С. 5

богов» краснорясые наши митрополиты члены духовного синода Никодим и Пимен говорят что якобы среди духовенства непроизводится арестов, а почему они умалчивают за почаевских монахов которые уже по третьему разу сидят в тюрьме за то, что почаевские монахи не подчинились местным властям уйти из лавры нарушить обет данный Богу, служить Богу, а не Миру. Например, отец Апелий иподьякон монах Почаевской лавры сейчас сидит в тюрьме теперь сидит в тюрьме третий раз, за то, что он не уходит из лавры; ему милиция приписывает нарушение паспортного режима. Первый раз он осуждён был на 6 месяцев, второй раз он был осуждён на один год и теперь 23 Января 1964 года иподьякон Апелий осуждён на два года тюремного заключения со строгим режимом.

Иеромонах Дионисий так же монах Почаевской Лавры так же 23.1.64 г. за то, что он не захотел оставить своей лавры когда его почаевская милиция выгоняла из лавры осуждён 23.1.64 г. вместе с отцом Апелием на один год тюремного заключения со строгим режимом. Щур³⁷ [?] [Мур?] Анатолий монашеское имя ему

36. Речь идет об акте снятия священника с регистрации обласным уполномоченным Совета по делам РПЦ, после чего священник терял юридическое право исполнять свои обязанности.

37. Возможна ошибка, т.к. в прошении эта фамилия написана неразборчиво.

иподьякон Андрей житель сам... Почаевск десять лет тому назад он поступил в монастырь Почаевской Свято-Успенской Лавры за то что он не послушал почаевскую милицию когда, почаевская милиция его и всех монахов выгоняла из Почаевской Лавры, что бы закрыть Почаевскую Свято-Успенскую Лавру он был осуждён в тюрьму, с сроком на один год тюремного заключения, отбывши срок тюремного заключения он обратно возвратился в свою обитель. И вот 10 февраля 1964 г. иподьякон Андрей вёз жалобу в организацию объединённых наций написанную о том как почаевская милиция гнала монахов и паломников из Почаева, и он был снят с автобуса в гор. Броды и посажен в тюрьму за эту жалобу, просидевши две недели его выпустили на волю и он опять возвратился в Почаевскую Свято-Успенскую Лавру и вот 10 февраля 1964 года настоятелем Почаевской Свято-Успенской Лавры Игуменом Варфоломеем был послан в сельсовет на прописку и не доходя до сельсовета была уже подогнана машина и тут же он был арестован и машиной отправлен, нам неизвестно

С. 6

куда. Где просидел до суда до 13 июля 1964 г. И вот 13 июля 1964 года был осуждён на три года тюремного заключения отбывания срока в лагерях со строгим режимом. Теперь опишем процес суда иродьякона Андрея. Судия судивший иродьякона Андрея показал на суде своё презрение и гонение на православно-верующий народ и монахов. Суд Иродьякона Андрея состоялся в гор. Тернополе по ул. Котляревского дом №35. Судил его городской суд: во главе судии и прокурора. При выступлении иродьякона Андрея на суде он требовал, что бы его судил Республиканский суд, из гор. Киева, но тернопольская прокуратура лишила этой просьбы т.-е не удовлетворила его просьбу но судили сами как ихнии беззакония им не подсказывали. Судия подсудимому совершенно не давал говорить если это касалось нападения милиции и дружинников на монахов и поломников из Почаева забирая у поломников духовные книги, крестики, деньги иконы и выгоняя поломников из Почаева, требуя у них расписку о том, что они больше в Почаев не появятся. Жалоба написанная в Организацию ООН читалась маленькими отрывками которые ими были дописаны, что бы найти вину для подсудимого. А основное, что излагалось в жалобе иродьякона Андрея нащёт всех нападений дружинников и милиции на монахов и поломников не читалось и со слов

судии было сказано, что это всё клевета, что написал иродьякон Андрей в своей жалобе. Если монахов и богомольцев выгоняли из Почаева и делали всякого вида репрессии так судия сказал, что это не погром, а не тактичность. Если дружинники и милиция избивают поломников выгоняя из Почаева которые им не подчиняются так суд их не судит, а наоборот поощряет их, а если Иродьякон Андрей назвал их бандитами так судия прокурор и заседатели его за эти слова дали три года. Начальник паспортного стола м-чка Почаева при выступлении на суде сказал, что этих погромов и гонений небыло, а это всё клевета, с его стороны так судия ему во всё верил, а иродьякону Андрею для оправдания не давал говорить.

При выступлении Голубовой на суде которая предаёт верующих везде водит

С. 7

милицию и дружинников указывает им в каком доме они находятся, было сказано, что наша задача бороться с верующими и мы их будем морально истощать, что бы они отказались от посещения Почаевской Лавры. Начальник дружины Максимюк на суде так же выступил, что главный центр мракобесия находится в Почаеве во Свято-Успенской лавре и наша задача бороться с этим мракобесием и морально уничтожать верующий народ. Если дружинники и милиция отбирают у верующих иконы, крестики и духовные книги так по ихнему мнению это не считается грабёж. Кто был на суде из православно верующих их всех сфотографировали как их лица так из зади. Некоторые верующие хотели выступить в защиту обвиняемого на суде, но выступить судия им не разрешил. Поломник Веремийчук Григорий Петрович инвалид 2 группы проживающий в гор. Баку ул. 17-ая Завокзальная дом № 57-а хотел выступить на суде в качестве свидетеля и сказать как его избивали в Почаевской Святоуспенской Лавре, его записали в качестве свидетеля, но когда его позвали на суд и он пришёл на суд с деревянным крестом в руках его судия сразу выгнал из зала суда и не дал говорить.

Теперь опишем как милиция Почаевская и дружинники избивали Веремейчука Григория Петровича. Пишем его дословно слова: В 1962 г. приехал он помолиться в Почаевскую Свято-Успенскую Лавру зашёл в гостиницу переночевать. С гостиницы Почаевские дружинники легая забрали и повели его в милицию.

В милиции отобрали у него крест и документы. На второй день Веремейчук Григорий пошёл за отобранным крестом и документами к помочнику дежурного он начал его бить набил и отпустил. Через пару дней забрали его вторично в милицию продержали двое суток, дело его передано в суд, но суд его не судил, а предложил ему уехать из Почаева требуя у него расписку, что бы он больше в Почаев не приезжал, затем отпустив его он возвратился вновь в Почаевскую лавру и остался ночевать возле Успенского собора в Лавре. В начале третьего часа ночи старшина

С. 8

почаевской милиции вместе с помочником, пьяные стали забирать верующих из подворья лавры и кто ночевал возле Успенского собора, где попался и он и когда верующие стали кричать когда их забирали: Веремейчук стал, пьяной милиции говорить, что вы делаете пьяные. Тогда милиция приводит на территорию лавры людей в белых халатах и они стали бить Веремейчука и остальных верующих людей, и после побоев забрали в милицию и милиция всех помонников выгоняла из Почаева. На Успенской неделе в субботу забирали всех монахов в том числе попался и Веремейчук, ему предложили дать расписку о выезде из Почаева но он отказался дать расписку о выезде из Почаева и половина одиннадцатого ночи его отпустили.

Забоборина Наталия Ивановна проживающая гор. Тула ул. Октябрьская дом № 38 кв. 12. Корпус 1. Инвалид 2 группы приехала в Почаев на богомолье. В 1963 г. месяц не помнит зашла с одним верующим помонником в один попросится переночевать и в это время следом за ними явился один дружинник фамилии его она не знает и говорит вы арестованы куда вы не уйдёте, сейчас я за вами вышлю машину и сам пошел. Помонник который был со мной сразу же за дружинником ушел, но дружинник увидев его что он уходит догнал его на велосипеде и стал бить его чемоданом который был в руках помонника. После того как дружинник набив помонника чемоданом отправил его в психиатрическую больницу совершенно умственно здорового человека. Вечером в июне месяце 1964 г. я пришла к Почаевским жителям попросилась переночевать, но тут в след за мной приходит один милиционер и два дружинника и после этого хозяйку судили и суд присудил, хозяйке штраф 10 рублей. В 1963 г. осенью Забоборина Наталия так же приезжала в Почаевскую обитель. У неё была больная рука,

где врачи назначили ампутацию руки. С этой больной рукой Забоборина еле живая при высокой температуре приехала в Почаевскую Святоупенскую Лавру лечить руку и тут только приехала она, её сразу забрали в милицию и в тот день её в милицию брали два раза не взирая на её тяжёлое

С. 9

состояние здоровья. В милиции её спрашивают зачем ты сюда приехала; она ответила, лечиться, они меня спросили ты, что убежала с больницы, она ответила да, я руку отнимать не дам, но милиция ей приказала за 24 часа уехать с Почаева, что бы тебя здесь не было, если попадёшься и не уедешь так совсем сломаем руку. Забоборина показала инвалидное удостоверение, но они выгоняли попрежнему из Почаева.

Теперь опишем дальше ход суда над отцом Андреем. Судья настолько был озлоблен против православно верующих, что Забоборину Наталию, за то, что она крестилась в зале суда её судия велел вывести из зала суда. Варавва Феодосия и проживающая в гор. Львове ул. Лемковская 1-а кв. 4 таж же слушала ход суда, но некоторые документы из суда записывала, когда судья увидел что ход суда записывается велел записи забрать у неё, и сказал не желательно что бы суд наш писали. После этого как забраны записи судия объявил суду на 5 минут перерыв и когда Варавва вышла в магазин купить и потом возвращалась с магазина возле суда уже была подогнана машина МГБ,³⁸ и её забрали в машину и увезли в МГБ, и в МГБ сказали ей Вас ожидает то что и отца Андрея за то что вы ездите жаловаться в Москву и клевете. Но проверив её отпустили тогда когда суд уже окончился. Иродьякона Андрея судили только зато, что в него обнаружили жалобу написанную в организацию Объединённых наций это всё было видно из хода суда. К отцу Андрею применили пытки страшные одевали резиновую рубашку и применяли электрические молотки, пытая его кто печатал Жалобу на пишущей машинке и писал жалобу. Архиепископ Черниговский Андрей осуждён на 8 или 10 лет за то что он не захотел здать т-е закрыть монастырь.³⁹ Просим

38. На самом деле с 1954 г. организация уже функционировала как КГБ.

39. Архиепископ Чернигово-Нежинский Андрей (Сухенко) был осужден в ноябре 1961 г. за противодействие закрытию Троицко-Иллинского женского монастыря. Он получил 8 лет тюремного заключения по обвинению в присвоении церковно-

и молим восточных Патриархов и организацию Объединённых наций освободить из тюрьмы иродьякона Апелия, иеромонаха Дионисия, иродьякона Андрея незаконно осуждаемых возвратить их в Почаевскую обитель и приписать. Так же освободить из тюрьмы Архиепископа Андрея Черниговского так же незаконно осуждённого возвратить его в Черниговскую Епархию и приписать. Напишем при каких

С. 10

обстоятельствах был закрыт Черниговский монастырь:⁴⁰ монахиням сказали куда хотите туда и поезжайте некоторым, безпаспортных старушек забрали в тюрьму, а тех, где небыло им, где жить забрали в лагерь. Кроме того за Карагандой находится лагерь заключённых монахов и духовенства в степях возле Аральского моря обгороженный проволокой этот лагерь переведённый из Соловков там находится тысяч тридцать, монахов, монашек и духовенства, находящихся в заключении. Сколько мы не пытались узнать фамилии судьи и прокурора, которые судили иродьякона Андрея, но они всё скрывали и нам не удалось записать их фамилии. Выписки суда иродьякона Андрея для того что бы подать жалобу дальше, судья не дал; а сказал: выписку суда не дам она тебе не нужна.

В Почаевской Лавре был великий старец отец Иосиф, который изгонял бесов, лечил больных. Мы все отца Иосифа очень любили, но Кременецкая⁴¹ и Почаевская милиция, в 1962 году в августе месяце силою и избиением отца Иосифа выгнали из Почаевской Лавры и сейчас в Лавре жить ему запретили под угрозой ареста. И он так же ведёт скитальческую жизнь, но народ верующий очень в нём нуждается. Поэтому просим и Молим возвратить отца Иосифа в Лавру Почаевскую и прописать его. Запретить Кременецкой и Почаевской милиции выгонять отца Иосифа из Почаевской Лавры.

В конце Марта 1964 г. нам пришлось быть на приёме в наших краснорясых Митрополитов, Митрополита Пимена члена духов-

го имущества и ценностей и растлении малолетних. Об этом см.: *Шлихта Н.* Церква тих, хто вижив. С. 230-232.

40. Троицко-Иллинский, или Троицкий, женский монастырь в Чернигове был закрыт в августе 1962 г.

41. В г. Кременец Тернопольской обл. действовали Кременецкий женский монастырь и Свято-Духовский (Свято-Духов) скит Почаевской Лавры. Оба закрыты в 1960 г.

ного синода который посылал 4 почаевских монахов на приход, а на приходе церкви закрывают и монахи выброшены из Лавры. Почаевские монахи приказу Владыки Пимена не подчинились чтобы не оставлять Лавры. Так Митрополит Пимен лишил их духовного сана.

В июне месяце 1964 года в местечке Почаеве была замучена за имя Божие Марфа фамилия нам неизвестна. Эта девушка родина её на Урале, жила долгое время в Почаеве. Была так же осуждена в тюрьму за Имя Божие. Отбывши срок заключения Она возвратилась опять в Почаев. Несколько лет тому назад этой девушкой Марфой была куплена комната в Почаеве

С. 11

в активистки Голубовой Александрой проживающей по ул. Щорса дом № 2. Проживала эта девушка сколько лет нам неизвестно, пасла Голубовой корову, а в свободное время посещала Богослужение Почаевской Лавры в свободное время. Два года тому назад, когда началось страшное гонение на Почаевскую Свято-Успенскую Лавру, началось гонение и на девушку Марфу, Голубовой Александрой за то что она верующая, Голубова Александра выгнала девушку Марфу из проданой ей комнаты и выписала из своего дома. Но злоба Голубовой не вылилась⁴² [?] на девушку Марфу, она её преследовала около двух лет. И вот в июне м-це 1964 года девушка Марфа пришла ночевать по ул. Плетёнка дом 22 к Религе Анастасии Радионовне но здесь ночью не замедлила и Голубова Александра, пришла вместе с начальником паспортного стола капитаном Беликом так же страшный гонитель верующих полонником и монахов, вместе с ними пришёл и один дружинник, нам фамилия неизвестна. Тут же сразу они начали искать богомольцев в этом доме. Две богомолки которые ночевали по ул. Плетёнка № 22 в Религи Анастасии Радионовны, сразу же убежали и скрылись, но девушка Марфа ночевала в сарае на чердаке и тут же Голубова Александра повела с собой начальника паспортного стола капитана Белика и дружинника в сарай на чердак, где была обнаружена девушка Марфа и тут же сразу её сбросили с чердака, где она сильно ушибла бок, но испуганная она побежала в сад этого же дома, где ночевала девушка Марфа. И тут она была настигнута в саду этими варварами и тут же сотво-

42. Возможна ошибка, т.к. написано неразборчиво.

рилась страшное их преступление и издевательство над этой девушкой, где она здесь в саду потеряла сознание, и не известно кем была вызванная скорая помощь и она была отправлена в больницу без сознания. Сослов верующих говорят что её изнасиловали всякими видами. Пролежав в больнице несколько дней она пришла в сознание, но её знакомых к ней не допускали, что бы с ней неговорить но тут же в скором времени она скончалась. Когда её умершую мыли в неё были выкрученные руки вытянутые из суставов, щёки лица, где находился рот, был проколот с двух сторон,

С. 12

один бок ягодицы был чёрный от сильного ушиба. При вскрытии тела девушки Марфы никого не допускали ни её знакомых ни её матери, а диагноз установили яко бы она умерла от туберкулёза, но это всё ложь, девушка Марфа была поднята в саду с телесными побоями. Просим и Молим Восточных Патриархов и Генерального секретаря Объединённых наций У Тану⁴³ и всю Организацию Объединенных, расследовать убийство девушки Марфы, только не поручать расследование нашим варварам ни Московским ни демократам ибо они все за одно, а расследовать самим лично этот факт. Просим и молим выведете всё на чистую воду ибо наши варвары всё скроют. Ещё скажем что милиция несколько раз вызывала Религу Анастасию где совершилось в этом доме преступление убийства, и предупреждала с угрозой что бы Релига Анастасия ничего не говорила никому об этом убийстве. В этом письме вкладываем судебную повестку для подтверждения в отношении штрафа Религи Анастасию Радионовну проживающую по ул. Плетёнка № 22. За то что она принимает православно верующих поломников ночевать, оштрафована уже за это 5 раз.

Почаевским монахам в прописке препятствует уполномоченный по всем православным церквям Куроедов.⁴⁴ На колокольные звонить в Почаевской обители местные власти разрешают 5 минут не больше и только в Воскресные дни и большие праздники, а в будние дни звонить запрещают. Это запрещение звонить стало недавно недели три тому назад до этого звонили 15 минут. По всем церквям звонить запрещено совсем, которые ещё не за-

43. У Тан — третий Генеральный секретарь ООН (1962–1971).

44. Владимир Куроедов — председатель Совета по делам РПЦ при СМ СССР (1960–1965), председатель Совета по делам религий при СМ СССР (1965–1984).

крыты. Патриархии воску сократили если раньше давали воску 4 вагона то теперь дают один вагон. Поэтому воску ложать в свечи мало, основное ложиться парафин. Поэтому свечи коптят. А Богу надо приносить жертву чистую. Мастерские в патриархии сокращены, железо на лампадки и другую церковную утварь не дают. Так как местной почтаевской милиции и дружинникам не удаётся закрыть Почтаевскую Свято-Успенскую Лавру нелегальными способами, сломить мужество поломников никак им не удаётся. Поломники как посещали так и посещают Почтаевскую обитель,

С. 13

Никакие тюрьмы, никакие убийства, ни издевательства не страшат поломников Почтаевской Лавры. Милиция и дружинники применяют другие способы, что бы закрыть Почтаевскую Свято-Успенскую Лавру. Начали насиловать молодых девушек, старушек, монашек. Осенью 1963 г. была с насилвана старушка монашка и отправлена в больницу. Все эти насилования указать мы не можем, но скажем этот факт. Юная девушка Валя которая безпрестанно находится при Почтаевской Лавре шла она на всенощное бдение её встретил милиционер и забрал её в милицию к начальнику милиции. Когда она пришла в милицию проверили в неё в сумке, что у неё есть, нашли в сумке житие святых отобрали у неё, кроме её в милиции забрано много верующего народа в них так же всё проверяли, потом остальных их всех выпустили но её одну оставили, и в это время из кабинета начальника все удалились осталась Валя одна но эта юная девушка глубоко верующая, как все из кабинета удалились был выключен свет, начальник милиции завёл её в холодную, где были разбитые окошки, а под головой стоял душ, и начальник милиции уговаривал Валью на совместное скотское совокупление, обещал ей отдать духовную забранную книгу и устроит её на хорошую квартиру, но она не соглашалась, тогда он ей сказал что он её будет насиловать сам, и начал он к ней приступать сам, обнимать, при всех его этих поступках, она кричала во весь голос Матерь Божия где Ты спаси меня, при этих словах он отскакивал от этой девушки Вали как от огня. И долго долго он её мучил, но эти вопли к Царице Небесной его жгли и он не мог сделать своё гнусное дело. Это всё было с 5 вечера до 9 вечера. После всего этого, он повёл к дружинникам и сказал не соглашается со мной вот тебя будут насиловать все дружинники человек 15. Когда он её привёл к дру-

жинникам и начал стучать в двери дружинников, но там никого как раз не было, и он её отпустил и велел прийти на завтра к 9 часов утра, но она пошла к нему на завтра с той целью по благословению старца, что бы забрать отобранную у неё книгу житие святых, но его не застала в своём кабинете и так духовная книга её пропала. Эта девушка Валя сама

С. 14

сирота живёт при Почаевской Лавре ведёт скитальческую жизнь ради спасения своей души.

В гор. Ровно осуждён в конце 1963 г. странник Андрей, срок его осуждения нам неизвестен, его судил Ровенский суд, приписывая ему бродяжничество, но в действительности он любил Почаевскую Лавру и находился при ней, где вёл скитальческую жизнь ради спасения своей души. Но его осудили как забродяжничество.

Жировицкий монастырь сейчас находится та же под страшным гонением. В Жировицкий монастырь так же безбожники коммунисты согнали с двух женских монастырей в жировицкий мужской монастырь. Закрыты были монастыри Гродненский и Полоцкий⁴⁵ женские монастыри, два женских монастыря соединили с жировицким монастырём. Сейчас всякими путями пытаются закрыть, а монахов и монашек пустить по белому свету. Всякими неправдами безбожными местными властями была закрыта духовная жировицкая семинария.⁴⁶ Но этих варваров это не удовлетворило они стали посягать на большое трёхэтажное здание, где находилась жировицкая духовная семинария, что бы это здание отобрать и поселить школу. Но милосердием Божиим им это не удалось сделать ибо туда были переселены все монахини которые до этого жили под одной крышей с монахами, где монастырскими правилами это не положено. Когда председателю райисполкома Кобяку С. Т. не удалось отобрать это здание тогда он стал посягать на сад и огород жировитского монастыря, но и тут милосердием Божиим не удалось им забрать. Теперь летом июля 1964 г. председатель райисполкома Кобяк Сергей Терентьевич стал посягать и на другие здания монастыря, на братский корпус, колоколь-

45. Рождество-Богородицкий женский монастырь (г. Гродно) и Свято-Ефросиниевский женский монастырь (г. Полоцк) были закрыты в 1960 г. Около 70 его оставшихся насельниц были переселены в Жировицкий монастырь.

46. Речь идет о Минской духовной семинарии, с 1947 г. по 1964 г. действовавшей на территории Жировицкого монастыря.

ню с жилыми пристройками, преподавательский корпус и 16 соток огород, для сдачи предложил эти здания подписать Епископу Минскому Сергию и Белорусскому⁴⁷ и он их подписал. Безбожники коммунисты мотивируют тем, что как будто бы у монастыря имеется много жилой пустой площади, но они забыли о том, а так же Епископ Сергей что сколько монахов и монашек скитаются по

С. 15

всей России из тех монастырей которые закрыты и выгнаны безбожниками, и ведут скитальческую жизнь не имея приюта. И вот колокольню, где жило часть монашек старушек уже выселили. Нами верующими людьми было предложено, что бы эти здания пустые заселяли монахами которые выброшены из монастырей закрытых безбожниками коммунистами и нашими архиереями которые способствуют беззаконию своими делами подписывая для закрытия или здачи зданий монастырей и церквей, но уполномоченный по всем церквям России Куроедовым было запрещено а сказал выселить всех монахов из этих зданий и срок дали до 15 Августа. Мы поломники и прихожане Жировитского монастыря просили местные власти, что бы кумпол колокольни не разрушали и не снимали крест с колокольни, что бы они оставили как историческую память, но местные власти сказали, мы коммунисты, что захотим то и сделаем. Просим и молим Вас вступить так же за жировитский монастырь и недопустить отнять у монастыря эти все здания нами выше указанные.

В России так разставлены сети сатанинские, что спастись нам верующим очень трудно напр. в этом году у безбожников был первый май веселие, а у нас страсти Христовы и работающим на производстве и школьникам надо итти на эту демонстрацию в обязательном порядке, а кто если не пойдёт накладывается взыскание. В России так разставлены сети сатанинские, что православно-верующим очень трудно спастись, а так же их детям а именно в их праздник май, а у нас пост. Теперь в большие праздники как Благовещение, Пасха, Рождество Христово и другие и эти большие праздники верующий православный народ должен итти на работу которые работают на производстве. Например у нас предпразднество Рождественское и рождественский пост, а по школам 1 января по новому стилю ёлка и веселие и т.д. Просим и молим Вас Ваше

47. Сергей (Петров) — архиепископ Белорусский и Минский в 1963–1965 гг.

святейшество, что Вы наши страдания тяжкие и сети сатанинские страшные в которых находимся мы и наши дети учтите и Вашими священными молитвами перед заступницей Рода Христианского Царицей Нашей Богородицей, которая укажет Вам как

С. 16

вывести нас верующий Русский православный народ из сатанинских сетей и пойти по истинному спасительному пути нам и детям нашим. Ибо мы духовные сироты не имеющие пастырей, в большинстве наших пастырей покорились безбожникам коммунистам и исполняют их волю, а не предания Апостольские и вселенских соборов. А те истинные пастыри, которые остались их очень мало, но им жизни нет как от уполномоченных, так и от тех пастырей которые покорились безбожникам коммунистам. Надеемся и верим, что эти наши письма через Вас принесут нам в скором будущем великую радость и промыслом Божиим через Вас избранных Божиих Патриархов Священного Востока, сам Господь наш Иисус Христос вступить в лице Вашем за нас грешных и наших детей, погибающих в страшной тине грехов, где везде разставлены сатанинские сети, где никак невозможно спастись. Надеемся и верим на Вашу Великую защиту и помощь за нас грешных и наших детей. В этом письме посылаем судебную повестку штрафа которую должна платить за то, что принимает верующих в Пochaеве ночевать.

1/8 — 1964 г.

Подписи: Варавва
Пронина

Перепечатано с сохранением стиля и орфографии.

Машинопись. Кония: Samizdat Archive of Keston Institute, SU/Ort 7/14.1 Pochaev Appeal "Orthodox Christians of all Russia."

Библиография / References

Архивные материалы

Государственный архив Российской Федерации (ГАРФ)

Ф. 6991. Совет по делам религий при Совете Министров СССР (1943–1991)

Центральный государственный архив высших органов власти и управления Украины (Киев) (ЦГАВО)

- Ф. 4648 Рада у справах релігій при Міністерстві у справах міграції і національностей України та її попередники (об'єднаний фонд) 1943–1994 / Совет по делам религий при Министерстве по делам миграции и национальностей Украины и его предшественники (объединенный фонд) 1943–1994.
Центральный государственный архив общественных объединений Украины (Киев) (ЦГАОО)
- Ф. 1 Центральний Комітет Комуністичної Партії України, 1917–1991 / Центральный Комитет Коммунистической Партии Украины, 1917–1991
Samizdat Archive of Keston Institute, SU/Ort 7/14.1 Pochaev Appeal “Orthodox Christians of all Russia.”

Литература

- Варрава Ф. Прощение, 1964 // Архив самиздата. № 720. С. 5.
- Даниэль А. 1968-й в Москве: начало // Неприкосновенный запас. Дебаты о политике и культуре. 2008. № 4 (60).
- Денен К. «Распространять правду — очень опасное дело, особенно когда государство основано на лжи» // Религия и право. 2003. № 4 [<http://archive.is/TID5e>, доступ от 02.11.2016].
- Дмитрук К. Е. Униатские крестоносцы: вчера и сегодня. М: Политиздат, 1988.
- Коммунистическая партия и Советское правительство о религии и церкви: Сборник. 2-е изд. М.: Госполитиздат, 1961.
- Мартирологія Українських Церков: У 4-х т. Торонто–Балтимор: “Смолоскип”, 1987. Т. 1: Українська Православна Церква: Документи, матеріали, християнський самвидав України.
- Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1970 гг. / Под. ред. Н. А. Кривовой. Т. 1: Письма патриарха Алексия I в Совет по делам Русской православной церкви при Совете народных комиссаров — Совете министров СССР. 1945–1953 гг. М.: РОССПЭН, 2009.
- Шаповалова А. Торжество Православия // Журнал Московской Патриархии. 1946. № 10. С. 34–43.
- Иннокентий (архимандрит). В Почаевской Лавре // Журнал Московской Патриархии. 1953. № 7. С. 46–47.
- Иннокентий (архимандрит). Свято-Успенская Почаевская Лавра в борьбе с католицизмом // Журнал Московской Патриархии. 1953. № 10. С. 28–32.
- Бабич В. (прот.). Торжество в Почаевской Лавре // Журнал Московской Патриархии. 1956. № 11. С. 12–13.
- Бабич В. (прот.). Праздник в Почаевской обители // Журнал Московской Патриархии. 1965. № 11. С. 13–15.
- Шлихта Н. Церква тих, хто вижив. Радянська Україна, середина 1940-х — початок 1970-х рр. Харків: Акта, 2011.
- Beliakova, N. (2016) “We Ask You to Put an End to Lawlessness...” Soviet Believers Letters of 1960–1980s as a Form of Communication with the Government”, *Procedia—Social and Behavioral Sciences* 236: 310–314.
- Bourdeaux, M. (1983) *Risen Indeed: Lessons in Faith from the USSR*. London: Darton, Longman and Todd; New York: St Vladimir’s Seminary Press.

- Bourdeaux, M. (1969) *Patriarch and Prophets: Persecution of the Russian Orthodox Church Today*. London: Macmillan.
- Engerman, D.C. (2011) *Know Your Enemy: The Rise and Fall of America's Soviet Experts*. Oxford: Oxford University Press.
- McDannell, C. (1995) *Material Christianity: Religion and Popular Culture in America*. New Haven–London: Yale University Press.
- Stricker, G., Sawatsky, W. (2003) "Postscript — Keston Institute in Transition", *Occasional Papers on Religion in Eastern Europe* 23(3), Article 6 [<http://digitalcommons.georgefox.edu/ree/vol23/iss3/6>, accessed on 30.10.2016].



АНДРЕЙ ШИШКОВ

Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-269-300>

Andrey Shishkov

Two Ecumenisms: Conservative Christian Alliances as a New Form of Ecumenical Cooperation

Andrey V. Shishkov — Sts. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute; Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow, Russia). andrey.v.shishkov@gmail.com

An outburst of Orthodox anti-ecumenical criticism in 2016 raised the question of the current state of ecumenism. Examining this topic, the author describes a new form of ecumenical activity associated with the emergence of conservative Christian alliances in defense of traditional values. This “conservative ecumenism”, or “Ecumenism 2.0,” differs from the “classical ecumenism” that arose in the early 20th century and is represented today by the World Council of Churches and other ecumenical structures. The author considers the phenomenon of “ecumenical consciousness” and shows that it can be found in both types of ecumenism; however, some of the Orthodox anti-ecumenists who attack the “classical” ecumenism may eagerly opt for this new, conservative “Ecumenism 2.0”. The article discusses the possible competition between the two types ecumenism.

Keywords: antiecumenism, Christian Right, conservatism, conservative Christian alliances, ecumenical movement, Russian Orthodox Church, traditional values, World Council of Churches, World Congress of Families.

Православный антиэкуменизм в 2016 году

ПЕРВАЯ половина 2016 года была отмечена небывалым по своему масштабу всплеском антиэкуменических настроений в Православной церкви. Импульсом для соответствующих критических выступлений стала публикация в конце января — начале февраля проектов документов, которые предполагалось рассмотреть и утвердить на намеченном на вторую половину июня 2016 года Всеправославном соборе, прежде всего документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром».

Антиэкуменические выступления в первой половине 2016 года стали для православной иерархии неожиданностью. В ходе официального всеправославного предсоборного процесса вопросы отношения к экуменизму и инославию были одними из наименее конфликтных. Проект документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» не входил в число проблемных и одним из первых был одобрен в октябре 2015 года V Всеправославным предсоборным совещанием¹. Архиерейский собор Русской православной церкви ознакомился с проектами предсоборных документов и постановил, что в своем нынешнем виде они «не нарушают чистоту православной веры и не отступают от канонического предания Церкви»².

Выступления верующих, среди которых были не только клирики и миряне, но и несколько епископов, имели место в разных регионах православной ойкумены — в России, Украине, Молдавии, Греции, Грузии, Болгарии, Сербии, Румынии. Интенсивность критики нарастала по мере приближения к дате открытия собора. В некоторых поместных православных церквях антиэкуменические выступления повлияли на официальную позицию в отношении документов собора и стали одним из аргументов (хотя

1. К примеру, V Всеправославное предсоборное совещание так и не достигло консенсуса по документам «Миссия Православной Церкви в современном мире», «Православная диаспора», «Таинство брака и препятствия к нему». Решение по ним принималось на Синаксисте предстоятелей поместных православных церквей в конце января 2016 года. Подробнее см.: *Гусев А.* История подготовки Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1(34). С. 155–156.
2. Постановления Освященного Архиерейского Собора Русской Православной Церкви (2-3 февраля 2016 года) // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 03.02.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4367700.html>, доступ от 13.03.2017].

и не основным), приводимых священноначалием этих церквей в пользу отказа от участия в соборе³.

На соборе, в котором в конечном счете приняли участие лишь десять из четырнадцати общепризнанных автокефальных поместных церквей (Крит, 18-27 июня 2016 г.), по поводу документа об отношениях с остальным христианским миром состоялась дискуссия, по результатам которой в него были внесены существенные поправки с учетом антиэкуменической критики. Однако внесенные поправки не удовлетворили часть епископов, участвовавших в соборе. Под документом не стоят подписи⁴ 21 архиерея (из 161); в том числе — 17 из 25 сербских архиереев (68% делегации Сербской церкви), хотя документ был подписан Сербским патриархом Иринеем⁵. Некоторые из авторитетных православных архиереев после собора поспешили рассказать, почему они не поставили свою подпись под «экуменическим документом»⁶. Таким образом, антиэкуменические настроения оказали влияние и на соборные решения.

В Русской православной церкви дополнительным фактором, усилившим антиэкуменические настроения, стала «первая в исто-

3. За две недели до собора пять (из четырнадцати) поместных православных церквей отказались участвовать в соборе: 1 июня — Болгарский патриархат; 6 июня — Антиохийский патриархат; 9 июня — Сербский патриархат; 10 июня — Грузинский патриархат; 13 июня — Московский патриархат. Впрочем, Сербская церковь 15 июня изменила свое решение и в итоге приняла участие в соборе. Критика документа «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» присутствует в решениях Синодов Болгарской, Антиохийской, Грузинской и Русской церквей. Хронику подготовки собора и критические замечания на все документы см. в специальном проекте портала «Рублев»: Всеправославный собор. Крит 2016 [<http://sobor2016.rublev.com>, доступ от 13.03.2017].
4. Копии официальных документов Критского собора с подписями участников опубликованы на официальном сайте Синодальной библейско-богословской комиссии РПЦ: [<http://theolcom.ru/events/114-opublikovanyy-dokumenty-kritskogo-sobora-18-26-iyunya-2016-goda>, доступ от 13.03.2017].
5. Тот факт, что большинство епископов — членов сербской делегации высказалось против документа, ставит под вопрос сам факт его принятия делегацией этой церкви. Это в свою очередь ставит под сомнение утверждение собором данного документа, поскольку документы на соборе должны были приниматься согласием всех делегаций.
6. См., например, тексты епископа Бачского Ириней Буловича (в русск. переводе: *Ириней Булович, еп.* Почему я не подписал текст Критского собора «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» // Православие. 23.07.2016 [<http://www.pravoslavie.ru/95586.html>, доступ от 13.03.2017]) и митрополита Навпактского и Святовласийского Иерофея Влахоса (в русск. переводе: *Иерофей Влахос, митр.* Почему я отказался подписать документ «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» // Святая гора [<http://agionoros.ru/docs/2470.htm>, доступ от 13.03.2017]).

рии» встреча патриарха Московского и всея Руси Кирилла с Римским папой Франциском в Гаване, по итогам которой представителями двух церквей была подписана совместная декларация⁷. Часть верующих расценила эту встречу как вступление в церковное общение с еретиком, вероотступничество и, наконец, предательство Православной церкви⁸. Ситуация повторилась в октябре 2016 года, когда патриарх Кирилл встречался с архиепископом Кентерберийским Джастином Уэлби⁹. Возможно, под давлением антиэкуменической критики был отменен запланированный на октябрь Всемирный саммит христианских лидеров в поддержку гонимых христиан¹⁰.

Всплеск православного антиэкуменизма заново поставил вопрос о смысле и целях межцерковного экуменического взаимодействия для Православной церкви. Столь резкая реакция на экуменизм среди части православных верующих свидетельствует о том, что экуменическая парадигма взаимодействия церквей перестала быть убедительной и требуется новое объяснение того, зачем Православная церковь вступает в взаимодействие с другими христианскими сообществами.

Классический экуменизм

Атака со стороны антиэкуменистов связана с конкретным явлением, возникшим в начале XX века и существующим по сей день, — *экуменическим движением*. Сегодня оно представлено по преимуществу деятельностью Всемирного совета церквей и региональных экуменических организаций (например, таких как Конференция европейский церквей, Ближневосточный со-

7. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 13.02.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4372074.html>, доступ от 13.03.2017].

8. Характерный пример реакции на встречу: «Нас открыто предали — сдали, как некое стадо, коварно и вероломно, папистам-еретикам, безблагодатным, духовно беспомощным, вот уже тысячелетие руководимым и ведомым исключительно силами от мамы. Сдали в плен»: *Ненароков Д.* Шествие антихриста // Аминь [<http://amin.su/content/analitika/9/4392/>, доступ от 13.03.2017]. Также см. Обращение к членам Архиерейского собора Русской Православной Церкви от имени участников Общественных слушаний «Гаванская встреча и Всеправославный собор: за и против» (гостиница «Измайловская», 31 марта 2016 г.) // Аминь [<http://amin.su/content/analitika/9/4463/>, доступ от 13.03.2017].

9. См.: *Семенко В.* Еще один экуменический визит // Аминь [<http://amin.su/content/analitika/9/4777/>, доступ от 13.03.2017].

10. Подробнее об этом см. ниже.

вет церквей, Всеафриканская конференция церквей и т.д.), а также аффилированных с ними церковных структур и фондов, занимающихся социальной и правозащитной работой. В статье я буду называть всю совокупность этих явлений — *классическим экуменизмом*.

Новизна и революционность экуменического движения как формы межцерковного взаимодействия связана с поворотом к признанию общности христиан вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Экуменизм принципиально отказался от языка, определяющего христиан других конфессий в негативных терминах «ереси» и «раскола» («схизмы»), противопоставив ему язык позитивного признания христианами друг друга и декларирования необходимости христианского единства. Новая взаимная открытость христиан исключала прозелитизм, то есть такую форму миссионерской деятельности, которая связана с целенаправленными усилиями по обращению христиан одной конфессии в другую. Идея открытости также привела к появлению особой — экуменической — формы христианского универсализма, который понимает универсальность не через принадлежность к «истинной церкви» (как в католицизме и православии), а через принадлежность к надконфессиональному сообществу, разделяющему общие положения христианской веры. Поворот к открытости и признанию друг друга породил феномен «экуменического сознания», носители которого активно участвовали в движении за объединение христиан и продвигали экуменическую идею в своих конфессиональных сообществах.

Традиционно началом экуменического движения считается Всемирная миссионерская конференция, прошедшая в Эдинбурге в 1910 году¹¹, хотя отдельные «протоэкуменические» инициативы имели место и ранее¹². Истории экуменического движения посвящена обширная литература, поэтому нет нужды подробно останавливаться на событийной стороне¹³.

11. Майкл Киннемон и Брайан Коуп называют Эдинбургскую конференцию «символическим началом» (Киннемон М., Коуп Б. Общее введение // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 2).

12. См. например: Oldstone-Moore, C. (2001) "The Forgotten Origins of the Ecumenical Movement in England: The Grindelwald Conferences, 1892-95", *Church History* 70(1): 73-97.

13. См., например, «Историю экуменического движения» в 3-х тт.: Rouse, R. Neill, S.C. (eds) (2004) *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I: 1517-1948, 3rd edition*. Geneva: World Council of Churches; Rouse, R., Neill, S.C. (eds) (1993) *A History of the*

Экуменизм сложился из отдельных инициатив, участники которых поначалу преследовали разные цели, но затем пришли к единому формату и идеологии. Вот как этот процесс описывает пятый генеральный секретарь ВСЦ Конрад Райзер:

Экуменическое движение возникло на старте нынешнего века, и это случилось потому, что несколько человек обладали неким взглядом на будущее Церкви и общества. Выражались эти взгляды по-разному. Джоном Р. Моттом¹⁴ двигала цель осуществить проповедь Евангелия в мире уже в этом поколении; Натана Сёдерблома¹⁵ вдохновляла вера во вселенский характер Церкви и идея интернациональной дружбы через евангелическую кафоличность; митрополит Герман¹⁶ говорил о необходимости дополнить рождавшуюся тогда Лигу Наций Лигой Церквей; наконец, епископ Брент¹⁷ видел возможность достичь единства разделенных Церквей путем продуманного богословского диалога. Однако, движение набрало силу только тогда, когда они сообразили, что все это лишь различные способы выражения одного интегрированного взгляда — что вся Церковь призвана нести все Евангелие всему миру¹⁸.

Заключительные слова Райзера указывают на два основных движущих начала классического экуменизма: на движение к объ-

Ecumenical Movement. Vol. II: 1948–1968, 4th edition. Geneva: World Council of Churches; Briggs, J., Oduoye, M.A. and Tsentsis, G. (eds) (2004) *A History of the Ecumenical Movement. Vol. III: 1968–2000.* Geneva: World Council of Churches.

14. Джон Рэлей Мотт (1865–1955) — многолетний руководитель Христианской ассоциации молодых людей (УМСА), основатель и генеральный секретарь Всемирной ассоциации христианских студентов (WCCF). Был председателем Эдинбургской миссионерской конференции 1910 года. Лауреат Нобелевской премии мира 1946 года.
15. Натан Сёдерблом (1866–1931) — архиепископ Уппсалы, основатель движения «Жизнь и труд», лауреат Нобелевской премии мира 1930 года.
16. Герман Стринопулос (1872–1951) — митрополит Фиатирский, экзарх Западной и Центральной Европы (Константинопольский патриархат), вероятный автор экуменической энциклики Вселенского патриархата 1920 года.
17. Чарльз Генри Брент (1862–1929) — епископ Западного Нью-Йорка (Епископальная церковь США), один из основателей движения «Вера и церковное устройство», председатель Всемирной конференции «Вера и церковное устройство» в Лозанне (1927).
18. Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда. 1992 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 82.

единению христианских церквей и стремление к преобразованию мира на основе евангельского свидетельства.

Экуменическое движение возникает из потребности в демонстрации христианского единства и согласованного действия перед лицом современного секулярного мира. Уже на Эдинбургской конференции активно обсуждается тема критики в адрес христианства в связи с ожесточенной конкурентной борьбой «за души», развернувшейся между церквами в нехристианских странах, то есть на миссионерских территориях. В дальнейшем вызовами мировому христианству становятся Первая и Вторая мировые войны, распространение коммунизма и фашизма в Европе, мировой экономический кризис, колониализм, Холодная война и блоковое противостояние, секуляризм и атеизм и т.д.¹⁹ Все они требуют христианского ответа, который в свою очередь ставится в зависимость от другой цели — объединения церквей²⁰. Без церковного единства невозможно согласное христианское действие. Причем в классическом экуменизме объединение церквей понимается как восстановление *видимого* единства в вере, sacramентальной жизни и свидетельстве миру о христианстве²¹.

19. Киннемон М., Коуп Б. Общее введение. С. 4. Ставший в 1966 году генеральным секретарем ВСЦ Юджин Карсон Блейк годом ранее говорил: «И все же как просто для всех нас повернуться спиной к этой открытой двери в христианское единство и заняться своими конфессиональными играми, которые вскормили наши прошлые предубеждения, — и это в такой момент, когда подразделения окруженной со всех сторон неприятелем церковной армии вызывают к объединенному командованию Иисуса Христа, чтобы вместе противостоять наступающим на Церковь силам атеизма, скептицизма, ненависти и беспорядка» (Блейк Ю.К. Открытая дверь. Проповедь-диалог с Мартином Нимёллером. 1965 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 43).
20. См. классические тексты основоположников экуменического движения: *Монт Дж.Р.* Заключительное слово на Всемирной миссионерской конференции. Эдинбург, 1910 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 12–13; *Сёдерблом Н.* Проповедь при закрытии Всеобщей христианской конференции движения «Жизнь и труд». Стокгольм, 1925 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 17–19; *Темпл У.* Проповедь на богослужении при открытии Второй Всемирной конференции движения «Вера и церковное устройство». Эдинбург, 1937 // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 19–24.
21. FitzGerald, T.E. (2004) *The Ecumenical movement: An Introductory History*, p. 1. Westport, CT: Praeger. Об этой цели — видимом объединении церквей — говорится также в документе «Церковь: на пути к общему видению», представленном на 10-й Генеральной ассамблее ВСЦ в Пусане, 2013 (*The Church: Toward a Common Vision* (2013), WCC Publications).

Можно сказать, что объединение церквей и активное преобразование мира рассматривались экуменическим движением как аспекты общей, двуединой цели. На ранних этапах развития экуменизма отдельные движения могли акцентировать свою деятельность на одном из ее аспектов, однако не забывали и о втором. Так, движение «Вера и церковное устройство» занималось, по преимуществу, исследованием условий объединения, а движение «Жизнь и труд» — исследованием социальных вопросов. После объединения отдельных экуменических инициатив во Всемирный совет церквей (1948) в его повестке неизменно присутствуют оба аспекта этой двуединой цели.

Датский исследователь Питер Лодберг называет экуменизм модернистским проектом — «христианское проявление *модернизма*»²². Экуменическое движение стремится преодолеть партикуляризм отдельных традиций и стать по настоящему универсальным явлением²³. На разных исторических этапах этот универсализм понимался по-разному. По словам Райзера, поначалу классический экуменизм «фокусировался на том исходном положении, что христианскую культуру и христианские ценности можно распространить на весь мир»²⁴. События 1930-х гг. и Вторая мировая война, в которых участвовали «христианские, цивилизованные части человечества», заставили пересмотреть этот взгляд. На смену ему пришло понимание истории спасения как внутреннего смысла мировой истории, произошел идейный переход «от международного порядка, базирующегося на христианских ценностях, к всемирной истории с центром в Христе»²⁵. Апогеем этого взгляда, согласно Райзеру, стала генеральная ассамблея ВСЦ в Уппсале (1968) «с ее основным мотивом единства Церкви и единства человечества»²⁶.

По мере распространения экуменического движения на Юг и Восток (в страны Африки и Азии) в классический экуменизм стали проникать элементы постколониализма. Включение новых членов в движение сопровождалось признанием ценности их самобытности. Экуменизм становился все более плюралистичным и инклюзивным в своих основных установках. По словам Майк-

22. Lodberg, P. (1999) "World Council of Churches", *Kirchliche Zeitgeschichte* 12(2): 529.

23. Ibid., p. 528.

24. Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда. С. 82

25. Там же. С. 82.

26. Там же. С. 82.

ла Киннемона и Брайана Коупа, после 1968 года экуменизм находится под сильным влиянием накопленного плюралистического опыта: «До 1968 года (или около того) многообразие рассматривали скорее как проблему, требующую разрешения, чем как характерную черту истинного единства»²⁷. Этот плюралистический опыт нашел свое выражение в идее «единства в многообразии», которая стала неотъемлемой частью классического экуменизма, начиная с 1970–1980-х гг.

Помимо регионального многообразия экуменизм стал распознавать и многообразие социальных групп, таких как женщины, сексуальные меньшинства, расовые группы и т.д. В рамках экуменического движения получили поддержку феминистское, «черное», квир-богословие и т.д. По мнению Лодберга, включение в экуменический проект такого рода *частных теологий* (*theologies of particularities*) является возвращением к партикуляризму, который подрывает изначальную универалистскую экуменическую идею. Таким образом, плюралистический подход, выраженный принципом «единство в многообразии», становится одновременно формой постмодернистской критики современного экуменического проекта, достигшего пика своего развития в 1960-е гг.

Утверждение в экуменической методологии идеи «единства в многообразии» вызвало кризис понимания церковного единства: как возможно единство при все большем росте плюрализма и инклюзивности? Вариантом преодоления этого кризиса стал переход от статической концепции единства как соединения к динамическому пониманию единства как общения (*койнонии*)²⁸. В комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство» в начале 1990-х гг. было инициировано экклезиологическое исследование этой темы, окончательные результаты которого были представлены на 10-й Генеральной ассамблее ВСЦ в Пусане (2013) в виде документа «Церковь: на пути к общему видению»²⁹. В документе, как и раньше, в качестве цели декларируется видимое объединение церквей, однако само единство церкви как общения все больше описывается в эсхатологических терминах. В этом докумен-

27. Киннемон М., Коуп Б. Общее введение. С. 4.

28. Райзер К. Экуменизм в поисках нового взгляда. С. 81.

29. Историю подготовки документа и его описание см. в: Mateus, O.P. "The Making of an Ecumenical Text: An Introduction to 'The Church: Towards a Common Vision'", *Academia.edu* [<https://www.academia.edu/15219332/>, accessed on 13.03.2017].

те также ставится проблема определения границ «допустимого многообразия» (*legitimate diversity*), однако какого-либо решения не предлагается³⁰.

Что касается социального аспекта классического экуменизма, то идея «единства в многообразии» привела к значительной либерализации повестки экуменического движения. Одним из основных направлений деятельности Всемирного совета церквей сегодня является борьба за социальную справедливость, противодействие различным формам дискриминации и защита прав меньшинств³¹.

Православные в экуменическом движении

Проект классического экуменизма нельзя назвать однородным. Помимо модернистского ядра в нем всегда присутствовало консервативное крыло, в котором ключевую роль играли православные³², участвовавшие в экуменическом движении с самого начала. Православная позиция всегда отличалась от экуменического мейнстрима как в том, что касается способов объединения церквей, так и в отношении к современному миру.

Уже на Лозаннской конференции движения «Вера и церковное устройство» (1927) православными делегатами³³ были сформулированы основные принципы участия в движении: в целом положительно оценивая экуменическую инициативу, православ-

30. *The Church: Toward a Common Vision*. P. 16–17.

31. См., например, раздел «What we do» на официальном сайте ВСЦ: <https://www.oikoumene.org/en/what-we-do>

32. Также к консерваторам в экуменическом движении можно отнести дохалкидонитов и католиков (в тех форматах, в которых последние участвуют).

33. Участник Лозаннской конференции Н. Арсеньев пишет: «Православная Церковь была представлена следующими лицами: митрополитом Германом Фиатирским и тремя архимандритами от Вселенской Патриархии, архиепископом Леонтопольским и митрополитом Нубийским (Александрийский Патриархат), митрополитом Навпактским и тремя профессорами Афинского богословского факультета (от Церквей Эллинской и Кипрской), архиепископом Черновицким (Церковь Румынская), епископом Иринеом Новосадским (Церковь Сербская), митрополитом Стефаном Софийским (большим другом России и Русской Церкви), протопресвитером и профессором о. Цанковым и проф. Глубоковским от Церкви Болгарской, митрополитом Дионисием и протоиереем Туркевичем от Православной Церкви в Польше. Русская Церковь, как таковая, не могла быть представлена, но организательный Комитет кооптировал в число членов конференции митрополита Евлогия, о. Сергия Булгакова и пишущего эти строки» (*Арсеньев Н. Лозаннская конференция // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 80*).

ные участники в специальном заявлении отметили невозможность компромисса в вопросах веры и объединения на основе единства во второстепенных вещах:

Мы не можем принять идею воссоединения, ограничивающуюся лишь общими незначительными элементами, потому что, согласно учению Православной Церкви, там, где нет общности веры, не может быть общения в таинствах. Мы даже не можем применить здесь действующий в других случаях принцип икономии, который часто применяла Православная Церковь в отношении обращающихся к ней³⁴.

На протяжении всей истории своего участия в экуменическом движении православные рассматривали вопрос объединения церквей через призму «уяснения» другими христианами «всей экклезиологической тематики» Православной церкви, в частности, особого православного учения о священстве и иерархии, апостольском преемстве, таинствах и благодати³⁵. Иначе православные смотрят и на способ объединения. Поскольку, с православной точки зрения, «церковью» в строгом смысле слова можно называть только Православную церковь, объединение церквей должно рассматриваться как воссоединение с ней.

Вместе с тем, вовлеченные в экуменическое движение православные признают общность христиан и необходимость объединения, отрицают прозелитизм и отказываются от языка «ересей

34. Заявление православных участников на первой Всемирной конференции «Вера и церковное устройство». Лозанна, август, 1927 год // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 78. Также см. в: Булгаков С. Лозаннская конференция и папская энциклика // Путь. 1928. № 13. С. 72–82.

35. Эту позицию в основных ее моментах можно проследить на протяжении всей истории участия православных в экуменическом движении. Последний вариант этой позиции можно увидеть, например, в документе «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» Критского собора 2016 г.: «Православная Церковь признает историческое наименование других не находящихся в общении с ней инославных христианских церквей и конфессий, и в то же время верит, что ее отношения с ними должны строиться на скорейшем и более объективном уяснении ими всей экклезиологической тематики, особенно в области учения о таинствах, благодати, священстве и апостольском преемстве в целом» (Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром // Святой и Великий собор [<https://www.holycouncil.org/-/rest-of-christian-world>, доступ от 13.03.2017]).

и расколов»³⁶. В этом смысле они, безусловно, являются носителями экуменического сознания.

Учитывая такую позицию православных, а также принимая в расчет перспективу включения в экуменическое движение Римско-католической церкви, Всемирный совет церквей в 1950 году принял документ «Церковь, церкви и Всемирный совет церквей» (больше известный как Торонтская декларация), в котором, в частности, утверждалось, что «ни от одной церкви при вхождении в ВСЦ не требуется менять свою экклезиологию» и что «членство [в ВСЦ] не означает, что каждая церковь должна признавать другие церкви, входящие в Совет, как церкви в полном и подлинном смысле этого слова»³⁷. По тому, как часто эта цитата звучит в выступлениях православных иерархов и как прочно она вошла во все ключевые православные документы³⁸, касающиеся отношения к инославию и экуменическому движению, можно утверждать, что православные церкви в вопросах объединения церквей до сих пор остаются на позициях 1950 года.

При этом позицию поместных церквей следует отличать от позиции православных богословов, «профессионально» вовлеченных в работу экуменических структур. Вклад некоторых из них — весьма значителен. Например, концепция «единства как общения» сегодня во многих своих аспектах опирается на богословие митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа (Константинопольский патриархат)³⁹.

36. Характерно, что в экуменическом по своему языку документе «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» термины «ересь» и «раскол» используются в контексте истории древней Церкви без указания на какие-либо конкретные «еретические» или «раскольнические» сообщества (Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 07.06.2008 [http://www.patriarchia.ru/db/text/418840.html, доступ от 13.03.2017]). В документе Критского собора 2016 года «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» эти термины не используются вовсе. Также в критском документе прямо осуждается прозелитизм.

37. Церковь, церкви и Всемирный совет церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 223, 226.

38. Например, эта цитата вошла в документ Критского собора 2016 года «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром». Торонтская декларация упоминается в Приложении к документу «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000).

39. В 1993 году Митрополит Иоанн Зизиулас выступил с программным докладом «Церковь как общение» на пятой Всемирной конференции комиссии ВСЦ «Вера и церковное устройство»: Zizioulas, J. (2010) "Church as Communion", in *The One*

В отношении современного мира православная позиция также оказывается довольно консервативной. В ранних текстах можно встретить мотив противостояния враждебному современному миру, угрожающему «самим основам христианской веры, самой сущности христианской жизни и христианского общества»⁴⁰. Нарастающая активность Всемирного совета церквей и аффилированных с ним структур в социально-политических вопросах постоянно вызывает у православных беспокойство⁴¹. При этом все больший плюрализм и инклюзивность негативно маркируются православными как проявления либерализма.

Между православными с присущим им консерватизмом и составляющими ядро движения либерально настроенными протестантами возникает все большее напряжение, в особенности в моральных вопросах. Всемирный совет церквей покинули Грузинская и Болгарская православные церкви (в 1997 и 1998 гг. соответственно). Скепсис относительно целей участия в движении подпитывает антиэкуменистические настроения внутри большей части православных церквей.

Смена цели: от объединения к взаимодействию

Распространение экуменического опыта привело к формированию экуменического сознания не только в среде «профессионалов», вовлеченных в деятельность экуменических структур, и поддерживающих экуменическую идею активистов, но и среди простых верующих — в общинах, приходах и епархиях, а также в университетах и семинариях. Это выражалось, в частности, в организации совместной деятельности по социальным вопросам, в общих молитвенных акциях, совместных паломничествах и т.д. В университетской среде стали появляться проекты, объединяю-

and The Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today, pp. 49–60. Alhambra, CA: Sebastian Press.

40. Энциклика Вселенского патриархата 1920 года // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: ББИ, 2002. С. 15.

41. См. например: *Николай, митр. Крутицкий и Коломенский*. Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 230–236; *Никодим, митр. Ленинградский и Новгородский*. Русская Православная Церковь и экуменическое движение // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 293–307; Послание Вселенского Патриархата в связи с 25-летием Всемирного совета церквей // Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М., 1999. С. 307–313.

щие богословов разных конфессий. Огромную роль в «просачивании» экуменических идей на низовой уровень сыграл разворот в сторону экуменизма Католической церкви после Второго Ватиканского собора. Во многих странах Европы именно католики стали основными партнерами по межконфессиональному сотрудничеству на уровне приходов и епархий для экуменически настроенных протестантов. Основой этого экуменического сотрудничества стало признание друг друга христианами, отказ от прозелитизма и языка «ересей и расколов».

При этом следует отметить, что изначальная и основная цель, поставленная экуменическим движением, — объединение церквей — при расширении экуменического сотрудничества постепенно стала отходить на второй план или исчезла вовсе. Причин тому было несколько. «Низовые» экуменические инициативы не могли ставить перед собой объединительных целей, поскольку эти вопросы находились в компетенции не приходского или епархиального церковного начальства, а руководства институциональных церквей, представители которых участвовали друг с другом в двух- и многосторонних богословских диалогах для выяснения условий объединения. Соответственно, межприходское и межепархиальное экуменическое сотрудничество выстраивалось вокруг иных вопросов. Свой вклад в релятивизацию объединительной идеи внесла и Католическая церковь, которая, с одной стороны, начиная с конца 1960-х гг. активно включилась в экуменическое сотрудничество, а с другой — не вошла в ВСЦ и имеет особый взгляд на вопросы объединения⁴².

Были и иные причины. Для кого-то объединение церквей перестало быть актуальным, потому что экуменический опыт признания общности христиан позволял им причащаться вместе, что

42. Римско-католическая церковь поначалу довольно прохладно отнеслась к экуменическому движению. Однако *аджорнаменто* и Второй Ватиканский собор (1962–1965) изменили ситуацию. В 1964 году Собор принял Декрет об экуменизме *Unitatis Redintegratio*. В 1969 году папа Павел VI посетил штаб-квартиру Всемирного совета церквей в Женеве, где выступил с речью. Однако Католическая церковь не вступила в ВСЦ (ее представители состоят при Совете только в качестве наблюдателей). Католические документы по экклесиологии, в частности, догматическая конституция *Lumen gentium* (1964) и документ Конгрегации вероучения РКЦ *Dominus Iesus* (2000), ясно свидетельствуют о том, что, несмотря на открытость к экуменическому движению, Католическая церковь понимает экуменизм как воссоединение христианских церквей и общин с нею. Католический универсализм входит в противоречие с универсализмом Всемирного совета церквей, для которого католики — лишь часть христианского мира и «Всемирной церкви».

уже само по себе является свидетельством реализации объединения (как для участников Хартфордских встреч, о которых пойдет речь ниже). Кто-то, напротив, разочаровался в возможности реального объединения церквей, наблюдая за кризисом экуменического движения 1980-1990-х гг., но при этом продолжал межконфессиональное сотрудничество по иным вопросам, не связанным с объединительной тематикой.

В 1989 году — в разгар кризиса классического экуменизма — американский лютеранский богослов Джордж Линдбек опубликовал статью, в которой констатировал появление такой формы экуменизма, которая не ставит перед собой цели объединения церквей. Этот экуменизм он назвал межконфессиональным (*interdenominational*), противопоставив его объединительному (*unitive*). Линдбек утверждает, что эти две формы экуменизма противоположны друг другу во всех областях церковной жизни. Причем, по его мнению (по состоянию на конец 1980-х), межконфессиональный экуменизм развивается, а объединительный экуменизм приходит в упадок⁴³.

Переход классического экуменизма в конце 1980-х от парадигмы статичного «единства как соединения» к парадигме динамичного «единства как общения» (*койнонии*) можно рассматривать как попытку сохранить объединительную цель в условиях отсутствия перспектив для реального объединения в ближайшее время. Учитывая, что *койнония* в экуменических документах сегодня описывается преимущественно в эсхатологических терминах (то есть отнесена за пределы человеческой истории), можно утверждать, что реальное объединение церквей остается в экуменическом движении лишь заявленной целью.

Хартфордский призыв к богословскому утверждению

Одним из важных экуменических проектов за пределами официального экуменического движения стал «Призыв к богословскому утверждению»⁴⁴ — документ, разработанный и подписанный в 1975 году в американском Хартфорде двадцатью пятью американскими христианами-интеллектуалами. Хартфордский призыв

43. Lindbeck, G. (1989) "Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational", *Gregorianum* 70(4): 647.

44. "An Appeal for Theological Affirmation" (1975), *Worldview* 4: 39–41. По-русски Хартфордский призыв опубликован в статье: Шмеман А. Экуменическая боль // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 574–576.

важен для нас потому, что в некотором смысле является предтечей современных консервативных экуменических инициатив, о которых речь пойдет ниже.

Инициаторами Хартфордского призыва были американский социолог религии и лютеранский богослов Питер Бергер и священник и богослов Ричард Джон Нойхауз⁴⁵. Среди подписавших — Авери Даллес (в будущем — кардинал), Джордж Линдбек, Стенли Хауэрвас, Ричард Мо, Джордж Форелл и другие. В Хартфордском призыве участвовали и православные — священники Александр Шмеман и Фома Хопко, а также д-р Илеана Маркулеску⁴⁶.

Призыв ставил целью «обновление христианского свидетельства и миссии». В документе были представлены тринадцать сформулированных в секуляристском ключе тезисов, которые, по мнению авторов Призыва, «не лишены внешней привлекательности, но при более внимательном рассмотрении оказываются ложными и пагубными для жизни и деятельности Церкви»⁴⁷. Ответы на них были даны в форме опровержений. Например:

Тезис 3. Религиозный язык восходит к человеческому опыту и ни к чему иному: Бог — самое возвышенное из всех творений человека.

Религия есть также и ряд человеческих символов и проекций человека. Но мы отвергаем предположение, что она — только это и ничего, кроме этого. Здесь поставлено под сомнение не что иное, как реальность Бога. Мы не выдумали Бога — Бог замыслил нас...

Тезис 6. Весь смысл спасения в том, чтобы реализовать свой потенциал и быть верным себе.

Спасение обещает, среди прочего, и реализацию человека, но отождествление его с человеческой самореализацией превращает это обещание в простую банальность. Мы утверждаем, что спасение нельзя обрести вне Бога⁴⁸.

45. В момент работы над Хартфордским призывом Р.Д. Нойхауз был лютеранским пастором, но в 1990 году перешел в католичество и спустя год стал священником.

46. Но только Шмеман участвовал во всех очных встречах по обсуждению текста Призыва.

47. Цит. по: Шмеман А. Экуменическая боль. С. 574.

48. Там же. С. 574–575.

Призыв стал ответом не только секуляристам, но и христианским богословами, стоящим на радикальных модернистских позициях (в духе «теологии смерти Бога» или «секулярного града» Харви Кокса). В этом смысле Хартфордский призыв можно назвать консервативным христианским манифестом. По словам Шмемана, Призыв был реакцией на «подчинение религии культуре, секуляристскому влиянию современности и “утрату чувства трансцендентного” как следствие этого подчинения»⁴⁹.

В преамбуле Призыва говорится: «В наши дни явная утрата чувства трансцендентного снижает способность Церкви к ясному и смелому решению неотложных задач, ради которых Бог призвал ее в мир»⁵⁰. Его авторы, хотя и не были, по словам Шмемана, официальными представителями своих церквей⁵¹, но рассматривали свою работу как предложение, обращенное ко всей Церкви, независимо от конфессиональных различий. Сам Шмеман опознает свой опыт участия в хартфордских встречах как экуменический: он сравнивает его со своим опытом участия в официальном экуменическом движении⁵².

Примечательно, что Хартфордский призыв, будучи экуменической инициативой, совершенно игнорирует вопросы разделения и объединения церквей. Он полностью сосредоточен на межхристианском сотрудничестве в ответ на угрозу со стороны современного секулярного мира. Это отсутствие «классической» экуменической проблематики очень беспокоило Шмемана. Будучи «классическим экуменистом» с почти тридцатилетним стажем участия в мероприятиях Всемирного совета церквей и аффилированных с ним структур (начиная с 1948 года), Шмеман чувствовал в Хартфорде «некоторый дискомфорт» и «внутреннюю раздвоенность»⁵³. В своей статье⁵⁴, вошедшей в сборник, в котором были собраны реакции на «Призыв» и размышления его участников, он постоянно возвращается к вопросу о разделении/объединении. Для других участников эта проблема была, судя по всему, совер-

49. Там же. С. 581.

50. Там же. С. 574.

51. Там же. С. 573.

52. Помимо Шмемана опыт «классического экуменизма» имел, например, Дж. Линдбек — с 1968 года член Смешанной комиссии по диалогу между лютеранами и католиками.

53. Цит. по: Шмеман А. Экуменическая боль. С. 576.

54. Berger, P., Neuhaus, R.J. (eds) (1976) *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*. Seabury Press, Inc.

шенно неактуальной и даже в каком-то смысле решенной (лучше сказать, они ее просто сняли с повестки). Участники Хартфордских встреч не только вместе молились за литургией, но и причащались, несмотря на то, что принадлежали к разным конфессиям⁵⁵. При этом важно отметить, что они были по преимуществу консерваторами⁵⁶.

Хартфордская инициатива имела продолжение. В 1990 году Ричард Дж. Нойхаус основал Институт религии и публичной жизни, при котором стал издавать журнал *First Things*, ставший впоследствии одним из наиболее авторитетных консервативных христианских изданий в США. В числе декларируемых целей Института и журнала значится «противостояние идеологии секуляризма»⁵⁷. Среди постоянных авторов *First Things* — некоторые участники Хартфордского призыва⁵⁸, а также представители разных конфессий, объединенные общими консервативными ценностями.

Консервативные христианские альянсы как экуменизм 2.0

Сегодня исследователи религии все больше внимания уделяют теме «консервативных христианских альянсов», формирующихся вокруг борьбы за «традиционные ценности»⁵⁹. Эти альянсы пред-

55. Шмеман пишет в своем дневнике (7 сентября 1975), что все участники встречи (кроме него) причащались на католической мессе, которую совершил о. Даллес: «Два дня в Hartford'e, на втором собрании "хартфордской группы". Сегодня утром месса, которую служит о. Avery Dulles и на которой все (восемнадцать) участников, кроме одного меня, — причащаются, хотя большинство из них — "консервативные" христиане других исповеданий. Но если так, в чем же тогда разделение Церкви и какого единства еще искать?» (Шмеман А. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2013. С. 202).

56. Характерно, что один из участников Хартфордского призыва — Уильям Слоан Коффин, ставший затем защитником прав сексуальных меньшинств, отозвал свою подпись: Mouw, R.J. (2015) "Hartford: A Reminiscence", *First Things*. 28.04.2015 [<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2015/04/hartford-a-reminiscence>, accessed on 13.03.2017].

57. См.: "About first things", *First things* [<https://www.firstthings.com/about/>, accessed on 13.03.2017].

58. Например, знаменитая статья Питера Бергера «Фальсифицированная секуляризация» была напечатана именно в *FT* (русс. перевод см.: Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20).

59. В этой связи следует упомянуть пятилетний исследовательский проект «Постсекулярные конфликты», который реализует международная группа исследова-

ставляют собой разновидность экуменического взаимодействия, которое имеет целью «консервативное христианское политическое доминирование» посредством отстаивания общих «традиционных ценностей»⁶⁰. Такое межконфессиональное сотрудничество по своему формату является экуменическим, поскольку строится на взаимном признании его участниками христианской общности и опирается на накопленный экуменический опыт. Консервативные христианские альянсы никак не связаны с классическим экуменизмом Всемирного совета церквей (который, в силу специфики подхода к рассматриваемым вопросам, по аналогии можно назвать «либеральным христианским альянсом») и представляют собой параллельную экуменическую сеть, что позволяет обозначить их как *экуменизм 2.0*.

Борьба за «традиционные ценности» связана со сдвигом «от ситуации, когда определенные аспекты общественной жизни представляются бесспорными (гетеросексуальное понятие брака, одновременно мирское и религиозное значение Рождества), — к ситуации, когда эти аспекты подвергаются переоценке»⁶¹. Этот сдвиг определяется консервативными религиозными акторами как атака на религию со стороны глобального секуляризма и либерализма. К числу вопросов, которые составляют повестку консервативного экуменизма, относятся: традиционная семья (анти-ЛГБТ), жизнь (аборты, эвтаназия, искусственное оплодотворение), религиозная свобода (религиозные символы в публичном пространстве)⁶². К институализированным формам консервативного экуменического взаимодействия можно отнести межконфессиональное сотрудничество в рамках различных про-лайф движений⁶³ и деятельность таких организаций, как Всемирный конгресс семей (ВКС).

лей под руководством д-ра Кристины Штёкль на базе Инсбрукского университета (Австрия). Содержательное описание проекта см. в: Штёкль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. №4. С. 222–240.

60. Stroop, C. (2016) “Bad Ecumenism: The American Culture Wars and Russia’s Hard Right Turn”, *Wheel* 6: 21. Предложенное Струпом название «плохой экуменизм», на мой взгляд, слишком оценочно и не позволяет адекватно анализировать это явление.

61. Штёкль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности. С. 224.

62. Там же. С. 224.

63. О становлении про-лайф движений в США см.: Maxwell C.J.C. (2002) *Pro-Life Activists in America: Meaning, Motivation, and Direct Action*. Cambridge University Press.

Конгресс семей представляет собой неправительственную организацию, которая работает в сфере защиты традиционной семьи. Хотя христианский бэкграунд ВКС специально не подчеркивается, Конгресс тесно связан, как на это указывают американские исследователи Дорис Басс и Диди Херман, с консервативными христианами (или, как они их называют, — *Christian Right*⁶⁴), в частности — с Говардовским центром семьи, религии и общества (Howard Center for Family, Religion and Society)⁶⁵, президент которого Аллан Карлсон основал ВКС в 1997 году.

Деятельность ВКС и про-лайф движений организационно напоминает экуменические движения начала XX века, такие как «Вера и церковное устройство» и «Жизнь и труд». Они так же проводят конференции и публичные акции⁶⁶. Однако, в отличие от классического экуменизма, вряд ли можно ожидать объединения всех консервативных экуменических движений в одну организацию по примеру Всемирного совета церквей, поскольку консерваторы не ставят объединительной цели. Подобно экуменическим движениям начала XX века, организации в защиту традиционных ценностей возникли как частные инициативы, а не как проекты институциональных церквей. Между тем эти консервативные организации и движения (как и их экуменические аналоги начала XX века) стремятся вовлечь в свою деятельность руководство церквей.

Так, например, на международную конференцию ВКС, которая прошла в мае 2016 года в Тбилиси, был приглашен предстоятель Грузинской церкви католикос-патриарх Илия II⁶⁷. В России Всероссийская программа «Святость материнства» — организация-партнер Всемирного конгресса семей — регулярно привлекает в качестве со-организатора своих форумов Патриаршую комиссию по вопросам семьи, защиты материнства и детства. В 2014

64. «Мы применяем термин C[hristian] R[ight] в отношении американских организаций, которые имеют тенденцию объединяться в коалиции, местные и международные, вокруг ортодоксального христианского видения и защиты традиционной нуклеарной семьи» (Buss D., Herman, D. (2003) *Globalizing Family Value: The Christian Right in International Politics*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press: xviii.

65. Ibid, p. xxix.

66. Совместные декларации и петиции, молитвенные акции, в которых участвуют представители разных христианских конфессий.

67. Gessen, M. (2017) «Family Values: Mapping the spread of antigay ideology», *Harper's Magazine*. March 2017 [<http://harpers.org/archive/2017/03/family-values-3/>, accessed on 13.03.2017].

году такой форум в Москве открывал патриарх Московский и всея Руси Кирилл⁶⁸. В конце сентября 2016 года патриарх Кирилл публично поддержал петицию против абортс про-лайф движения «За жизнь»⁶⁹. В феврале 2017 года в Москве состоялись переговоры о сотрудничестве президента ВКС Брайана Брауна и председателя Синодального отдела по взаимоотношениям Церкви с обществом и СМИ Владимира Легойды⁷⁰.

Ярким примером консервативного экуменического проекта является «Манхэттенская декларация: Призыв к христианской совести» — документ, посвященный защите «традиционных христианских ценностей» (2009). Основной текст Декларации начинается словами:

Мы, христиане — православные, католики, и евангелисты, — собрались в Нью-Йорке 28 сентября 2009, чтобы сделать следующее заявление, которое мы подписываем как частные лица, не от имени наших организаций, но говоря к нашим сообществам и от наших сообществ... Мы — христиане, объединились через исторические границы церковных расхождений, чтобы подтвердить наше право — и, что еще более важно — использовать наш долг — чтобы говорить и действовать в защиту этих истин. Мы обещаем друг к другу и нашим сторонникам, что никакая власть на земле, культурная или политическая, не заставит нас замолчать или уступить⁷¹.

Подписавшие Декларации не только опознают себя как некую общность («мы — христиане»), но и говорят об объединении, однако не об институциональном единстве, как в классическом экуменизме, которое выражается через видимое обще-

68. Святейший Патриарх Кирилл принял участие в церемонии открытия форума «Многодетная семья и будущее человечества» // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 10.09.2014 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/3733578.html>, доступ от 13.03.2017].

69. Патриарх Кирилл подписал петицию против абортс // РИА-Новости. 27.09.2016 [<https://ria.ru/religion/20160927/1477998308.html>, доступ от 13.03.2017].

70. Легойда В. С Брайаном Брауном... // Facebook. 09.02.2017 [<https://www.facebook.com/vladimir.legoyda/posts/1522530707766284>, доступ от 15.03.2017]. См. также: В РПЦ приветствуют меры по ограничению финансирования абортс из госбюджета в США // ТАСС. 13.02.2017 [<http://tass.ru/obschestvo/4019717>], доступ от 13.03.2017].

71. Русский перевод Манхэттенской декларации см.: Манхэттенская декларация — «Призыв к христианской совести». Полный текст документа // Православие и мир. 27.11.2009 [<http://www.pravmir.ru/manxettenskaya-deklaraciya-prizyv-k-xristianskoj-sovesti-tekst-dokumenta/>, доступ от 13.03.2017].

ние в таинствах, а о единстве в «защиту истин», не требующем каких-либо шагов по его институционализации. Это единство можно назвать идеологическим в том смысле, что оно выражается не в сакраментальной практике, а в общем консервативном видении, касающемся тех вопросов, которым посвящена Декларация.

Структура Декларации отражает набор основных защищаемых «традиционных ценностей», ее главы имеют следующие названия: «Жизнь» (против абортов и эвтаназии), «Брак» (против сексуальной распущенности, однополых и полигамных браков), «Религиозная свобода» (за право отстаивать свои убеждения, в том числе изложенные в первых двух главах). В Декларации присутствует слово «ценности», ее авторы обращают внимание на то, что «в последние десятилетия растущий корпус прецедентного права совпал со спадом уважения к религиозным ценностям в СМИ, университетах и политическом руководстве, что привело к ограничению свободы вероисповедания»⁷².

За два месяца Декларацию подписали 150 тыс. человек⁷³, среди них — больше сотни католических, православных и протестантских лидеров⁷⁴. Манхэттенская декларация вызвала позитивную реакцию в Русской православной церкви. Так, руководитель патриаршей пресс-службы протоиерей Владимир Вигилянский и настоятель Татьянинского храма в Московском университете протоиерей Максим Козлов отметили сходство Декларации с Основами социальной концепции Русской православной церкви, в частности, в пункте о неповиновении властям в случае, если

72. Манхэттенская декларация.

73. Христианскую социальную декларацию подписали 150 тысяч американцев // Лента.ру. 27.11.2009 [<https://lenta.ru/news/2009/11/27/sign/>, доступ от 13.03.2017]. По данным Википедии, которая ссылается на счетчик подписей на официальном сайте Манхэттенской декларации (в настоящее время этот счетчик отсутствует), к 4 октября 2012 года Декларацию подписали более 532 тыс. человек: Манхэттенская декларация // Википедия [https://ru.wikipedia.org/wiki/Манхэттенская_декларация, доступ от 13.03.2017].

74. Список христианских лидеров, подписавших Манхэттенскую декларацию (МД), представлен на официальном сайте проекта: http://manhattandecclaration.org/man_dec_resources/list_of_religious_leaders.pdf. Поскольку сайт МД блокирует пользователей из Российской Федерации, см. текст со списком подписавших его христианских лидеров в журнале *First Things*: “Manhattan Declaration: a Call of Christian Conscience”, *First Things*, 20.11.2009 [<https://www.firstthings.com/web-exclusives/2009/11/manhattan-declaration-a-call-of-christian-conscience>, accessed on 13.03.2017].

их требования противоречат христианским заповедям⁷⁵. Прот. М. Козлов также указывает на экуменическую составляющую Декларации: «Такое единство христиан по одну сторону барьера более продуктивно, чем прежние экуменические диалоги и собеседования. Речь идет о том, что нас действительно объединяет — о том внутреннем коренном единстве в следовании Евангелию и его правде»⁷⁶. О том же пишет православный публицист Андрей Десницкий: «Важно, что в данном случае христиане разных конфессий, не забывая о различиях между ними, сумели назвать общие для всех них ценности и объединиться в защите этих ценностей»⁷⁷.

Еще одним примером *экуменизма 2.0* является сотрудничество Русской православной церкви и Евангелической ассоциации Билли Грэма. В конце марта 2016 года они выступили с совместной инициативой по проведению в октябре того же года Всемирного саммита христианских лидеров в поддержку гонимых христиан⁷⁸. Этой инициативе предшествовал визит в Москву в октябре 2015 года Франклина Грэма (президента Ассоциации), в ходе которого он встретился с патриархом Кириллом⁷⁹. Поводом для созыва саммита в совместном пресс-релизе названы «беспрецедентные в современной истории массовые гонения на христиан Ближнего Востока, Африки и других регионов мира»⁸⁰.

К «другим регионам мира» организаторы саммита отнесли и страны Запада. Патриарх Кирилл на встрече с Ф. Грэмом говорил о западных христианах, противостоящих легализации однополых браков и отстаивающих «христианские нравственные ценности», как об исповедниках, которые «даже подвергаются ре-

75. «Манхэттенская декларация» против аборт, эвтаназии и однополых браков — мнения священнослужителей // Православие и мир. 27.11.2009 [<http://www.pravmir.ru/manhattan-deklaraciya-protiv-abortov-evtanazii-i-odnopolyn-brakov/>, доступ от 13.03.2017].

76. Там же.

77. Десницкий А. Голос с Манхэттена // Люди и фразы. М.: Никея. 2011. С. 221.

78. Совместный пресс-релиз Русской Православной Церкви и Евангелической ассоциации Билли Грэма // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 29.03.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4416213.html>, доступ от 13.03.2017].

79. Святейший Патриарх Кирилл встретился с президентом Евангелической ассоциации Билли Грэма // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 28.10.2015 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4258062.html>, доступ от 13.03.2017].

80. Совместный пресс-релиз Русской Православной Церкви и Евангелической ассоциации Билли Грэма.

прессиям»⁸¹. В ответ на эти слова Ф. Грэм сказал: «На Западе мы видим моральное разложение церквей, это нас очень беспокоит. Мы видим общины разной конфессиональной принадлежности, которые сдают свои позиции под давлением сторонников секуляризма и либерализма»⁸². Патриарх отметил роль и значение консервативных евангеликов в США и, в частности, Ассоциации Билли Грэма, «позиция которых дает нам возможность продолжать наш диалог с христианами Америки»⁸³. Франклин Грэм, республику совместный пресс-релиз на своей странице в *Facebook*⁸⁴, процитировал слова патриарха Кирилла о противостоянии де-христианизации общества⁸⁵.

В этом сотрудничестве ясно прослеживается экуменистическая основа, на которой строится такой экуменизм: стороны признают друг друга христианами и частью «единой христианской цивилизации». Патриарх Кирилл так и говорит: «Мы относимся к единой христианской цивилизации... хотя мы и разные церкви и в ходе истории произошли разделения, исповедуем мы общие христианские нравственные ценности»⁸⁶.

На Всемирный саммит христианских лидеров в октябре 2016 года должны были собраться все основные консервативные христианские силы, не только православные и консервативные евангелики, но также католики, консервативные англикане, дохалкидониты и др. Однако саммит в Москве так и не состоялся. О причинах его отмены можно только догадываться. Экспредседатель Российского союза евангельских христиан-баптистов Юрий Сипко считает, что саммит отменили под давлением анти-

81. Святейший Патриарх Кирилл встретился с президентом Евангелической ассоциации Билли Грэма.

82. Там же.

83. Там же.

84. Graham, F. "2015 was reported in the media as the worst year for Christian persecution..." *Facebook*. 30.03.2016 [<https://www.facebook.com/FranklinGraham/posts/1126911474031699:0>, accessed on 13.03.2017].

85. Ф. Грэм цитирует фрагмент из интервью патриарха Кирилла каналу *Russia Today*: «Я глубоко убежден в том, что нам нужно совместными усилиями предотвратить дехристианизацию современного общества, потому что под натиском секуляризма, который в некоторых странах становится просто агрессивным, христиане вытесняются из общественного пространства» (цит. по: Интервью Святейшего Патриарха Кирилла телеканалу *Russia Today* // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 17.02.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4377044.html>, доступ от 13.03.2017]).

86. Там же.

экуменической критики⁸⁷. В августе 2016 года Франклин Грэм сообщил о переносе саммита в Вашингтон, где он должен состояться 10–13 мая 2017 года. В своем посте в *Facebook* он отметил, что и Россия также является страной, в которой происходят гонения на христиан: «Всего несколько недель назад Россия приняла закон, который жестко ограничивает свободу христиан»⁸⁸.

Примером российской консервативно-экуменической инициативы является предложение Всемирного русского народного собора (ВРНС) — общественной организации, которую возглавляет Патриарх Московский и всея Руси Кирилл и которая имеет свое представительство при ООН. В аналитическом докладе «Глобальные вызовы. Религия и секуляризм в современном мире», подготовленном Экспертным центром ВРНС, обозначаются основные контуры такого проекта⁸⁹:

Есть серьезные основания ожидать, что христианские общины Западной Европы и Северной Америки, равно как и светские сторонники классической европейской культуры, поддержат эту стратегию глобального развития и примкнут к единому фронту традиционных религий, противостоящему наступлению [секуляристской] «антицивилизации»... Различные религии включают в себя системы ценностей, среди которых можно найти общие (например, любовь, единство, справедливость). Для плодотворного межрелигиозного диалога необходимо искать общие ценности и совместно защищать их. Однако идея объединения действующих церквей и религиозных

87. Woods, M. (2016) “BGEA/Orthodox religious liberty summit postponed after fallout from Pope and Patriarch meeting”. *Christianity Today*, 02.06.2016 [<http://www.christiantoday.com/article/bgea.orthodox.religious.liberty.summit.postponed.after.fallout.from.pope.and.patriarch.meeting/87421.htm>, accessed on 13.03.2017].

88. Graham, F. (2016) “Earlier this year I announced...” *Facebook*. 02.08.2016 [<https://www.facebook.com/FranklinGraham/posts/1212590925463753:0>, accessed on 13.03.2017]. Ф. Грэм имеет в виду два федеральных закона: «О внесении изменений в Федеральный закон “О противодействии терроризму” и отдельные законодательные акты Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности» и «О внесении изменений в Уголовный кодекс Российской Федерации и Уголовно-процессуальный кодекс Российской Федерации в части установления дополнительных мер противодействия терроризму и обеспечения общественной безопасности» (известные также как «пакет Яровой-Озерова» или «антитеррористический пакет»). В частности, «пакет» ужесточает регулирование миссионерской деятельности.

89. Глобальные вызовы. Религия и секуляризм в современном мире // Всемирный русский народный собор. 06.07.2016 [<http://www.vrns.ru/news/4178/>, доступ от 13.03.2017].

общин в некую интегральную «мега-религию» не снискала серьёзной поддержки ни в одном из современных обществ... Гораздо более перспективным надо признать формирование международной системы правовых и этических координат, опирающихся на общие ценности, присущие ведущим мировым религиям⁹⁰.

Из текста видно, что эксперты ВРНС предлагают даже не экуменический, а супер-экуменический консервативный проект, выходящий за рамки межхристианского взаимодействия в сторону межрелигиозного.

Встречаются и гибридные формы экуменизма, объединяющие оба рассматриваемых в статье типа. В Совместном заявлении, подписанном патриархом Кириллом и папой Франциском на встрече в Гаване в феврале 2016 года⁹¹ значительную часть занимает консервативная повестка (п. 8–23, 28). Однако целиком отнести этот документ к *экуменизму 2.0* нельзя, поскольку в нем присутствует и «классическая» экуменическая проблематика церковного единства (п. 1, 4–6, 24–25). В этом смысле Гаванскую декларацию можно назвать гибридным экуменическим документом. Эта «гибридность» привела к двум способам прочтения этого текста в среде антиэкуменистов. Одни положительно оценили «консервативную» часть, проигнорировав ту, в которой говорится о разделении/объединении церквей⁹². Другие, напротив, сделали акцент на «объединительной» части, из-за которой негативно оценили весь документ⁹³.

Конкуренция экуменизмов

Существование двух идеологически различных экуменических сетей — классического экуменизма, связанного со Всемирным советом церквей, и консервативного экуменизма — неизбежно ставит вопрос об их конкуренции на «религиозном рынке». Клас-

90. Там же. п. 2.10–11.

91. Совместное заявление Папы Римского Франциска и Святейшего Патриарха Кирилла.

92. См., например: Душенов К. Патриарх и папа похоронили Запад // ААИ «Русь православная» [<http://dushenov.org/патриарх-и-папа-похоронили-запад/>], доступ от 13.03.2017].

93. См., например: Василик В. Документ вызывает противоречивые чувства // Русская народная линия [http://ruskline.ru/news_rl/2016/02/13/dokument_vyzyvaet_protivorechivye_chuvstva/], доступ от 13.03.2017].

сический экуменизм представляет собой либеральный проект (в силу идей плюрализма, инклюзивности и «единства в многообразии»); в частности, он поддерживает меньшинства, в том числе сексуальные, в их борьбе за равные права. Консервативный экуменизм, или *экуменизм 2.0*, формируется вокруг борьбы за «традиционные ценности» и является в целом анти-секуляристским и анти-либеральным.

«Потребителями», за которых борются эти два экуменизма, выступают как индивидуальные верующие и группы верующих, так и целые церкви, осуществляющие свой выбор в лице их институционального руководства. Например, Русская православная церковь в настоящее время участвует в обеих экуменических сетях, однако все больше отдает предпочтение консервативному экуменизму. Даже участие в классическом экуменизме теперь интерпретируется церковными лидерами в духе борьбы за «традиционные ценности». Об этом, например, говорил в начале ноября 2016 года на Всемирном русском народном соборе патриарх Кирилл:

Вы знаете, что наша Церковь активно участвовала в так называемом экуменическом движении, — это был диалог с западными христианами. А почему этот диалог стал возможен? Да потому что в западных христианах, ввиду их, в первую очередь, этической позиции, мы видели своих единомышленников. Мы видели, что западный христианский мир разделяет, несомненно, те же ценности, касающиеся человеческой личности, семьи, отношения к Богу, природе, человеку, и это создало предпосылки для диалога. Сегодня эта общая ценностная платформа разрушена, потому что значительная часть западного христианства пересматривает фундаментальные евангельские нравственные позиции в угоду сильным мира сего. Поэтому диалог приостановился, за исключением наших отношений с Католической Церковью, потому что Католическая Церковь, — и дай Бог, чтобы так было всегда, — несмотря на огромное давление со стороны внешнего мира сохраняет верность евангельским ценностям. Наши внешние межцерковные, межхристианские связи сегодня практически не включают реальный диалог с западным протестантизмом⁹⁴. Это свидетельствует о том, что появились

94. Под западным протестантизмом патриарх Кирилл здесь, конечно, имеет в виду те протестантские церкви, которые участвуют в экуменическом движении. Консервативные евангелики никогда не входили в ВСЦ.

новые разделительные линии, и не только межконфессионального, но и явно цивилизационного характера⁹⁵.

Другой пример отхода от классической экуменической парадигмы продемонстрировал Критский собор 2016 года. Как уже было отмечено, под влиянием антиэкуменической критики в документе «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром» были изменены акценты. Например, характеристика деятельности православных поместных церквей во Всемирном совете церквей была смещена из области «свидетельства истины и продвижения единства христиан» (в предсоборном проекте документа⁹⁶) в область общественно-политической проблематики — «продвижение мирного сосуществования и сотрудничества перед лицом значительных общественно-политических вызовов»⁹⁷.

Если учитывать «естественный» консерватизм православных церквей, активное развитие консервативных экуменических сетей и глобальный «консервативный поворот» в мировой политике, то можно утверждать, что классический экуменизм рискует потерпеть поражение в конкурентной борьбе за православие. Скепсис относительно участия православных в старом экуменическом движении будет расти, что, в конечном счете, может привести к приостановке членства ряда православных поместных церквей во Всемирном совете церквей. Исход православных церквей из экуменического движения, в свою очередь, может спровоцировать цепную реакцию: к ним присоединятся другие церкви, которые стоят на консервативных позициях в вопросах морали и разделяют пафос борьбы за «традиционные ценности».

С другой стороны, «капитализация» консервативного экуменизма будет продолжать расти в случае создания коалиции государств, возглавляемых консервативными правительствами. Консерватизм, опирающийся на идею национального суверенитета, не позволяет выявить универсальные консервативные ценности — американские, французские, российские «суверенные»

95. Доклад Святейшего Патриарха Кирилла на XX Всемирном русском народном соборе // Официальный сайт Русской Православной Церкви. 01.11.2016 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4656175.html>, доступ от 13.03.2017].

96. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром (предсоборный документ) // Святой и Великий Собор [<https://www.holycouncil.org/-/preconciliar-relations>, доступ от 13.03.2017].

97. Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром.

национальные ценности оказываются различны⁹⁸. Однако для большинства европейских и американских консерваторов христианство является неотъемлемой частью их консервативной идентичности. Консервативный христианский универсализм может стать в этой ситуации фундаментом для строительства международной консервативной коалиции.

Заключение

Проведенное в статье исследование является первым шагом к переосмыслению феномена экуменизма. В предлагаемой мной аналитической оптике этот феномен оказывается сложносоставным: параллельно экуменической сети, связанной с деятельностью Всемирного совета церквей и других экуменических структур, существует консервативный *экуменизм 2.0*, представленный деятельностью различных движений и организаций в защиту «традиционных ценностей». При этом консервативный экуменизм является именно экуменизмом, поскольку опирается на тот опыт, который был накоплен классическим экуменическим движением. Консервативные экуменисты, как и «классические», также являются носителями экуменического сознания. Они разделяют такие «экуменические ценности», как признание общности христиан, отказ от прозелитизма и языка «ересей и расколов». Здесь, впрочем, следует оговориться, что представления о «христианской общности» у разных экуменизмов могут не совпадать. Например, консервативные экуменисты могут не признавать христианами либеральных христиан, одобряющих однополые браки. Но внутри консервативного экуменизма отношения между христианами строятся по экуменическому принципу.

«Удвоение» экуменизма ставит вопрос и об антиэкуменической критике. Часть православных антиэкуменистов атакует именно классический экуменизм (за объединительные цели и либерализм), лояльно реагируя на межконфессиональное взаимодействие в защиту «традиционных ценностей». Их можно назвать антиэкуменистами лишь условно, поскольку признание ими кон-

98. Например, по мнению авторов доклада «Консерватизм как фактор мягкой силы России», частью российского консерватизма является «исторический опыт СССР, воплощавший собой масштабную и комплексную альтернативу западному мироустройству» (Консерватизм как фактор мягкой силы России // Тетради по консерватизму. 2014. №2(2). С. 106). Однако, например, американский консерватизм был и остается антисоветским.

сервативного экуменизма делает их носителями экуменического сознания⁹⁹. Подлинными антиэкуменистами в данном случае остаются лишь те, кто отрицают возможность любых контактов с инославными, то есть стоят на последовательно изоляционистских позициях. Такие антиэкуменисты являются противниками и классического, и консервативного экуменизма.

Отношения между классическим и консервативным экуменизмом можно описать как конкуренцию, которая, впрочем, может перерасти в настоящую вражду (как элемент глобальных «культурных войн»). Предпосылкой этого является идеологическая поляризация двух экуменизмов по линии либерализм–консерватизм. Кроме того, консервативный экуменизм 2.0 самым фактом своего существования подрывает универсализм традиционного экуменического движения. Если классический экуменизм все еще претендует на то, чтобы быть инклюзивным и всеобъемлющим, ему придется искать способы включить в свою повестку вопрос о «традиционных ценностях», хотя такое включение требует готовности *обеих сторон* вести ответственный диалог и слышать аргументы друг друга. Сможет ли Всемирный совет церквей стать своего рода «парламентом», где будет представлен весь идеологический спектр, или займет либеральную нишу, сегодня сказать трудно.

Развитие консервативных экуменических инициатив во многом напоминает процесс становления классического экуменизма. Можно предположить, что формирование консервативного экуменического сознания в какой-то момент потребует выработки единого «символа веры», который, впрочем, не обязательно будет затрагивать догматические вопросы и ограничится нравственным учением. Это в свою очередь поставит вопрос об экклезиологических основаниях экуменизма 2.0.

Библиография/References

Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8–20.

99. Даже на сайте радикальных антиэкуменистов из «Движения сопротивления новому мировому порядку» можно встретить републикации материалов о «гонениях на христиан» на Западе. См., например: В Канаде массовые репрессии христиан: петиция // Движение сопротивления новому мировому порядку. 26.08.2016 [<http://dsnmp.ru/v-kanade-massovyie-repressii-hristian-petitsiya/>], доступ от 13.03.2017].

- Булгаков С. Лозаннская конференция и папская энциклика // Путь. 1928. № 13. С. 72–82.
- Гусев А. История подготовки Всеправославного собора // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. № 1(34). С. 127–164.
- Десницкий А. Голос с Манхэттена // Люди и фразы. М.: Никея. 2011. С. 215–223.
- Консерватизм как фактор мягкой силы России // Тетради по консерватизму. 2014. №2(2). С. 93–125.
- Православие и экуменизм. Документы и материалы 1902–1998. М.: МФТИ, 1999.
- Шмеман А. Дневники. 1973–1983. М.: Русский путь, 2013.
- Шмеман А. Экуменическая боль // Собрание статей. 1947–1983. М.: Русский путь, 2011. С. 573–584.
- Штекль К. Постсекулярные конфликты и глобальная борьба за традиционные ценности // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2016. №4(34). С. 222–240.
- Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона, Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 40–43.
- Энциклика Вселенского патриархата 1920 года // Экуменическое движение. Антология ключевых текстов / под ред. М. Киннемона и Б. Коупа. М.: Библейско-богословский институт св. апостола Андрея, 2002. С. 13–16.
- “An Appeal for Theological Affirmation” (1975), *Worldview* 4: 39–41.
- “Konservatizm kak faktor miagkoi sily Rossii” [Conservatism as a factor of Russia’s soft power] (2014), *Tetrady po konservatizmu*. 2(2): 93–125.
- Berger, P. (2012) “Fal’sifitsirovannaia sekularizatsiia” [Secularization Falsified], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 2(30): 8–20.
- Berger, P., Neuhaus, R.J. (eds) (1976) *Against the World for the World: The Hartford Appeal and the Future of American Religion*. Seabury Press, Inc.
- Briggs, J., Oduyoye, M.A., Tsetsis, G. (eds) (2004) *A History of the Ecumenical Movement. Vol. III: 1968–2000*. Geneva: World Council of Churches.
- Bulgakov, S. (1928) “Lozanskaia konferentsiia i papskaia entsiklika” [Lausanne Conference and Pope’s Encyclical], *Put’* 13: 72–82.
- Buss, D., Herman, D. (2003) *Globalizing Family Value: The Christian Right in International Politics*. Minneapolis, London: University of Minnesota Press.
- Desnitsky, A. (2011) “Golos s Mankhettena” [“Voice from Manhattan”], in *Liudi i frazy*, pp. 215–223. Moscow: Nikeia.
- FitzGerald, T.E. (2004) *The Ecumenical movement: An Introductory History*. Westport, CT: Praeger.
- Gusev, A. (2016) “Istoriia podgotovki Vsepravoslavnogo sobora” [A History of the Preparations of the Pan-Orthodox Council], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 1 (34): 127–164.
- Kinnemon, M., Cope, B. (2002) *Ekumenicheskoe dvizhenie. Antologiia kliuchevykh tekstov* [Ecumenical movement: collection of key texts]. Moscow: Bibleisko-bogoslovskii institut sv. apostola Andreia.
- Lindbeck, G. (1989) “Two Kinds of Ecumenism: Unitive and Interdenominational”, *Gregorianum* 70(4): 647–660.
- Lodberg, P. (1999) “World Council of Churches”, *Kirchliche Zeitgeschichte* 12(2): 527–536.

- Maxwell, C.J.C. (2002) *Pro-Life Activists in America: Meaning, Motivation, and Direct Action*. Cambridge University Press.
- Oldstone-Moore, C. (2001) "The Forgotten Origins of the Ecumenical Movement in England: The Grindelwald Conferences, 1892-95", *Church History* 70(1): 73-97.
- Pravoslavie i ekumenizm. Dokumenty i materialy 1902–1998 [Orthodoxy and ecumenism. Documents and materials 1902–1998]* (1999). Moscow: MFTI.
- Rouse, R., Neill, S.C. (eds) (1993) *A History of the Ecumenical Movement. Vol. II: 1948–1968, 4th edition*. Geneva: World Council of Churches.
- Rouse, R., Neill, S.C. (eds) (2004) *A History of the Ecumenical Movement. Vol. I: 1517–1948, 3rd edition*. Geneva: World Council of Churches.
- Schmemmann, A. (2009) "Ekumenicheskaia bol'" [Ecumenical Pain], in *Sobranie statei. 1947–1983*, pp. 573–584. Moscow: Russkii put'.
- Schmemmann, A. (2013) *Dnevniki. 1973–1983* [Diaries. 1973–1983]. Moscow: Russkii put'.
- Stoekl, K. (2016) "Postsekuliarnye konflikty i global'naia bor'ba za traditsionnye tsennosti" [Postsecular Conflicts and the Global Struggle for Traditional Values], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom*. 4(34): 222–240.
- Stroop, C. (2016) "Bad Ecumenism: The American Culture Wars and Russia's Hard Right Turn", *Wheel* 6: 20–24.
- The Church: Toward a Common Vision* (2013), WCC Publications.
- Zizioulas, J. (2010) "Church as Communion", in *The One and The Many: Studies on God, Man, the Church and the World Today*, pp. 49–60. Alhambra, CA: Sebastian Press.

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
В РОССИИ И ЗА РУБЕЖОМ

2016 год был отмечен в жизни Православной церкви небывалым всплеском антиэкуменических настроений. В первую очередь они были связаны с публикацией проекта документа «Отношения Православной церкви с остальным христианским миром», который предполагалось рассмотреть на Всеправославном соборе¹. Выступления противников экуменизма оказали заметное влияние на решение четырех автокефальных церквей не участвовать в соборе, в результате чего Критский собор (июнь 2016 г.) утратил свой всеправославный статус. В России антиэкуменическая критика была также связана со встречей патриарха Московского и всея Руси Кирилла и папы Римского Франциска в Гаване 12 февраля 2016 г.

Всплеск антиэкуменизма в православной среде побуждает снова обратиться к вопросу о современном состоянии экуменического движения. По просьбе редакции нашего журнала на вопросы Андрея Шишкова отвечают три экуменических деятеля, принадлежащие к разным конфессиям:

Хейкки Хуттунен (Heikki Huttunen) — протоиерей, клирик Финляндской православной церкви (Константинопольский патриархат), генеральный секретарь Конференции европейских церквей.

Дагмар Хеллер (Dagmar Heller) — пастор Евангелическо-лютеранской церкви Германии, исполнительный секретарь комиссии Всемирного совета церквей «Вера и церковное устройство», профессор Экуменического института в Боссэ (Женева).

Йоханнес Эльдемманн (Johannes Oeldemann) — директор Института изучения экуменизма им. Иоганна Адама Мёлера в Падерборне (Германия), консультант Германской католической епископской конференции и член ее делегации в богословском диалоге с Русской православной церковью.

1. См. номер нашего журнала с главной темой «Всеправославный собор: подготовка, повестка, контекст» (№ 1 (34), 2016).



Христианский экуменизм сегодня: кризис или трансформация?

DOI: <https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-1-301-312>

Christian Ecumenism Today: Crisis or Transformation?

Ecumenical leaders of different Christian churches — Orthodox archpriest Heikki Huttunen, Lutheran pastor Dagmar Heller and Catholic theologian Johannes Oeldemann — answer questions of the editorial office about the current state of ecumenism. In particular, under discussion are the following topics: a crisis of the Ecumenical movement, change of its aims and basic positions over the past century; reaction of ecumenism to anti-ecumenical criticism and possibility of dialogue between ecumenists and anti-ecumenists; conservative Christian alliances as a form of ecumenical cooperation.

Keywords: antiecumenism, conservative Christian alliances, Ecumenical movement, ecumenism, inter-confessional cooperation, Pan-Orthodox Council, traditional values, World Council of Churches.

РГлавной целью экуменического движения с самого начала было соединение церквей. Эта цель декларируется участниками экуменического движения и сегодня. Вместе с тем, основная экуменическая деятельность постепенно сместилась в область межконфессионального взаимодействия по различным вопросам без привязки к достижению главной цели. Создается впечатление, что христианское воссоединение теперь отнесено в неопределенное будущее (к примеру, в документе ВСЦ «The Church: Toward

а Common Vision» единство как общение (койнония) описывается в эсхатологических терминах, то есть вынесено за пределы человеческой истории). Означает ли это, что главная цель экуменизма — объединение церквей — более не актуальна, а ей на смену пришла более прагматическая идея экуменизма как межконфессионального взаимодействия без объединения? Если да, то не является ли это свидетельством кризиса экуменического движения?

Хейкки Хуттунен: Благодарю за возможность ответить на интересные вопросы. Я не уверен, что 2016 год был отмечен «небывалым всплеском антиэкуменических настроений». Думаю, эти настроения постепенно проявлялись в течение долгого времени. Даже если подготовка к Святому и Великому собору вызвала негативные отзывы, в то же время она вдохновила конструктивную и полезную критическую дискуссию по темам, подготовленным для Собора, в том числе по теме экуменических взаимоотношений. В действительности, я думаю, что слово «небывалый» можно было бы использовать в отношении этой позитивной дискуссии, потому что нахожу ее более ясной и открытой, чем подобные дискуссии в прошлом, в то время как «антиэкуменические» реакции не представляли ничего нового. Мы не должны недооценивать важность соборного обсуждения темы экуменических взаимоотношений и решения принять документ «Отношения Православной Церкви с остальным христианским миром». Это значит, что теперь экуменические отношения и стремление к христианскому единству являются официально санкционированной частью миссии Православной церкви, а не просто дополнительной академической, духовной или церковно-политической деятельностью, осуществляемой отдельными поместными церквями, иерархами, общинами или богословскими школами. Я убежден, что на решение четырех церквей воздержаться от участия в Святом и Великом соборе повлияли и другие важные факторы, а не только дискуссия об экуменических взаимоотношениях. Их отсутствие на Соборе — печальный факт, но оно, на мой взгляд, не изменило всеправославного статуса Собора.

Отвечая на первый вопрос, хотел бы отметить, что, если вы обратитесь к истории современного экуменического движения,

то обнаружите, что свидетельство и служение в мире движения «Жизнь и труд» всегда сосуществовали с доктринальной работой движения «Вера и церковное устройство». Экуменическое видение подразумевает, что и богословский диалог, и общее свидетельство и служение, а также общая молитва способствуют общему послушанию Евангелию и словам молитвы нашего Господа «да будут все едино» [Ин 17:21]. Этот баланс никогда не был самоочевидным, и я думаю, что тот факт, что экуменическое движение всегда переживает тот или иной кризис, указывает на динамизм ситуации. Верно, что за последние два десятилетия мы стали свидетелями экуменической нестабильности, даже некоторого разочарования, связанного с прогрессом или отсутствием такового в доктринальном диалоге. Некоторые христиане (протестанты, католики и православные) считают, что для продвижения к христианскому единству достаточно работы по достижению общих социальных и практических целей. Некоторые православные открыто говорят, что они готовы получать «братскую помощь» от других церквей, хотя они не заинтересованы в богословском или духовном обмене с ними. Другие считают, что мы должны сконцентрировать наши усилия по преимуществу на доктринальном диалоге и забыть об общем свидетельстве и служении. По моему мнению, эта ситуация показывает, что экуменическое движение стало «заложником собственного успеха»: богословский диалог привел к значительному взаимопониманию, которое является более широким и глубоким, чем мы можем выразить в доктринальных или канонических терминах. В экуменической теологии чувствуется атмосфера ожидания. Я убежден, что, когда Богу будет угодно, он пошлет нам новое поколение креативных теологов, которое ответит на этот вызов.

ДАГМАР ХЕЛЛЕР: Чтобы ответить на этот вопрос, необходимы предварительные разъяснения. Вы употребляете термин «объединение». Этот термин редко использовался в экуменическом движении. Конечно, он присутствует в некоторых документах начала XX века, однако, например, Всемирный совет церквей в своей Конституции говорит о «единстве» как своей цели.

Ясно, что в этом контексте «объединение» — это проблематичный термин, так как объединение возможно только, если речь идет о двух церквях (или других институтах), которые ранее составляли одно целое (как в случае двух германских государств, объединенных в 1990 г.). Но когда мы говорим о различных цер-

квах, ситуация более сложная. Например, говорить об объединении лютеран и православных бессмысленно, потому что они никогда не составляли одного целого. Лютеране произошли от Римско-католической церкви, которая в то время уже была отделена от Православной церкви. Поэтому я понимаю современную ситуацию следующим образом. Существует много разных церквей, которые разделены. Некоторые из них даже не признают других в качестве церквей. Но все они опираются на Библию и Иисуса Христа. Отсюда возникает вопрос: каким образом они могут быть едины?

Учитывая вышесказанное, я бы так ответила на ваш вопрос.

Целью экуменического движения изначально было «единство», основанное на воле Иисуса, которую он выразил в своей последней молитве: «Не о них же только молю, но и о верующих в Меня по слову их, да будут все едино, как Ты, Отче, во Мне, и Я в Тебе, так и они да будут в Нас едино, — да уверует мир, что Ты послал Меня» (Ин 17:20-21). В то же время уже на первых экуменических конференциях стало очевидным, что участники движения по-разному понимают это единство. Как совершенно ясно можно увидеть в дискуссиях, состоявшихся в ходе второй всемирной конференции движения «Вера и церковное устройство» (Эдинбург, 1927 г.), одни церкви понимали единство как «общее действие» (работать вместе над практическими вопросами), другие — как «интеркоммунион» (общая Евхаристия как выражение единства при сохранении автономии церквей как организаций), а третьи ожидали единства как достижения «органического союза» (единой организации).

Другими словами, церкви в рамках экуменического движения стремились следовать воле Божией и «быть едиными», но при этом по-разному понимали, каким должно быть это единство. Поэтому, конечно, одной из главных задач экуменического движения является *совместное выяснение* того, к какому единству мы стремимся.

Эта цель экуменического движения сохраняет свою актуальность поныне. И она даже более актуальна сегодня, чем сто лет назад, когда экуменическое движение только зарождалось. Когда мы смотрим на вызовы современного мира — например, на растущий секуляризм, на тот факт, что мы живем в более плюралистических обществах, и проч., — мы понимаем, что необходимо единодушие христиан, чтобы их голос звучал убедительно, когда они возвещают Евангелие миру.

Однако это гораздо более трудное дело, чем думали пионеры экуменического движения. За свою историю это движение достигло немалых успехов. Например, англикане и протестанты в Европе и Северной Америке провозгласили восстановление общения (Porvoo Agreement и другие соглашения в США и Канаде). То же произошло в Европе с лютеранскими и реформатскими церквями, которые были разделены со времен Реформации: сегодня они объединены в Коммунион протестантских церквей в Европе (Communion of Protestant Churches in Europe), их пасторы взаимно признаются, а верующие могут причащаться во всех церквях — членах Коммуниона. Большой прогресс был достигнут также в отношениях между лютеранами и католиками, особенно после 1999 г., когда была подписана Совместная декларация по вопросу об оправдании. Общая церемония, состоявшаяся в прошлом году в Лунде с участием президента Всемирной лютеранской федерации и папы Франциска, является весьма обнадеживающей символической акцией.

Некоторые говорят о кризисе экуменического движения, но это зависит от их взгляда и ожиданий. Оставаясь реалистами, мы не можем ожидать, что христиане, более тысячи лет находившиеся в состоянии разделения, смогут за сто лет достичь единства. Кроме того, восприятие нынешней ситуации как кризиса связано с пониманием того, что экуменические усилия — гораздо более трудное и сложное дело, чем обычно думают. И этот «кризис» лишь помогает нам быть большими реалистами.

Я знаю, что с православной точки зрения экуменическое движение воспринимается как пребывающее в кризисе в силу того, что в последние годы расхождения между православными и протестантами росли, особенно в связи с новыми вопросами, возникшими в современном мире. Это новый вызов для экуменического движения, и одна из главных проблем заключается в том, что протестанты и православные по-разному понимают современный мир и отвечают на новые вызовы. Но я не вижу другого пути, кроме того, чтобы продолжать диалог по этим вопросам, иначе мы не будем верны нашему Господу Иисусу Христу, призыв которого к любви (даже любви к врагам) мы призваны нести миру.

Нам нужно найти пути к тому, чтобы быть едиными, несмотря на наши разногласия.

Йоханнес Эльдемманн: Я не разделяю мнения, что главная цель экуменического движения перестала быть актуальной для по-

вестки экуменических диалогов. Отчасти это может быть верно для Всемирного совета церквей и многосторонних диалогов. Тем не менее большинство двухсторонних диалогов все еще намерены внести существенный вклад в восстановление церковного единства. Что касается цели экуменического движения, я предпочитаю говорить о восстановлении общения, а не о «воссоединении» церквей или об «объединяющихся церквях», поскольку это может вызвать ложное представление, что сегодняшнее стремление к единству по-прежнему похоже на то, что в прошлом называлось «униатством». Католическая церковь отказалась от этой модели, основанной на эксклюзивистской экклезиологии — таком понимании Церкви, которого сегодня, кстати, придерживаются православные фундаменталисты (большинство из них не знает, что они копируют то, против чего выступают). Главная проблема экуменического движения на сегодняшний день — это отсутствие общего понимания основной цели. Большинство церковных лидеров и богословов соглашаются, что оно должно быть некоторой формой «единства в многообразии», но они расходятся во мнениях относительно того, что является существенным для единства и каковы границы допустимого разнообразия.

Многие сегодня говорят о «консервативном повороте» в мировом масштабе. Все большую роль начинают играть консервативные христианские альянсы и инициативы, объединенные вокруг защиты «традиционных ценностей» (например, Всемирный конгресс семей, про-лайф движение, Манхэттенская декларация 2009 г.). Можно ли сказать, что консервативные христианские альянсы представляют собой другой тип экуменического взаимодействия? Означает ли появление такого консервативного экуменизма, что классический экуменизм перестал быть всеобъемлющим, инклюзивным?

Хейкки Хуттунен: Иногда кажется, что в международном «экуменизме» доминируют так называемые либеральные ценности. Но это не совсем так. В реальности, на международных экуменических площадках — таких как Конференция европейских церквей — представлен целый спектр различных взглядов по многим

вопросам, например, неоднозначные этические интерпретации христианской веры. Мы нуждаемся в более открытом и доверительном диалоге по этим темам. Нам необходимо укрепляться в понимании того, что, хотя мы можем приходить к различным пастырским выводам по некоторым вопросам в соответствии с культурным и социальным контекстом, в котором мы живем, все мы стремимся следовать за одним Господом. Действительно интересно отметить, что существует нечто вроде «консервативного экуменизма». Когда я читаю некоторые тексты православных «антиэкуменистов», я поражаюсь тем, насколько их богословие и аргументация схожи с теми, которые выдвигают протестантские «антиэкуменисты»! Было бы интересно, если кто-то смог бы проанализировать эти влияния и их бэкграунд.

ДАГМАР ХЕЛЛЕР: Для меня экуменизм включает всех участников, стремящихся к единству, которого Бог ожидает от христиан. В этом смысле существует только *одно* экуменическое движение. С самого начала в рамках этого движения были разные мнения и разные голоса. Начиная с 1974 г., когда т.н. Лозаннское движение под руководством Билли Грэма не приняло политику ВСЦ, мы наблюдаем два типа экуменизма — более прогрессивный и более консервативный. Однако в последние годы эти два «потока» снова сблизились, и теперь (с 2013 г.) существует официальное взаимодействие между Евангелическим альянсом (Evangelical Alliance) и Всемирным советом церквей.

ЙОХАННЕС ЭЛЬДЕМАНН: Действительно, в последнее десятилетие консервативные группы из разных конфессий (католики, евангелисты, а также отчасти православные) стремились к сотрудничеству в деле защиты «традиционных ценностей». Такое сотрудничество полезно для совместного свидетельства церквей в наших обществах, но оно не может заменить «классический экуменизм». Кроме того, необходимо учитывать, что консервативные группы не представляют всю церковь. В православном мире они сегодня могут быть в большинстве, но в значительной части церквей Западного полушария они остаются меньшинством. Таким образом, существует определенная опасность того, что «консервативные альянсы» будут не способствовать христианскому единству, а создавать новые разделения — теперь уже не по конфессиональным границам, а между теми, кто называет себя «истинными» христианами, и теми, кто считает, что с помощью представления

о «традиционных ценностях» невозможно выразить полноту христианской веры. Появление определенной формы консервативного экуменизма указывает на необходимость размышлять о значимости «современного» (и даже «пост-современного») мира для свидетельства церкви: можно ли убедить людей в истинности откровения Христова через осуждение «грешного» мира? Не будет ли более убедительным возвращение Евангелия на понятном людям языке и в соответствии с философским контекстом сегодняшнего мира? Я думаю, что большинство отцов церкви предпочли бы второй подход.

Экуменическое движение, по крайней мере с 1960-х гг., сохраняет установку на инклюзивность, которая подразумевает открытость к самым разным богословским позициям и диалог между ними. Можно ли применить эту установку к антиэкуменизму? Возможны ли какие-то усилия со стороны экуменических организаций, направленные на то, чтобы изменить точку зрения антиэкуменистов? Какие аргументы могут быть в данном случае приведены в пользу экуменизма?

Хейкки Хуттунен: Я думаю, что термины «экуменист» и «антиэкуменист» вводят в заблуждение. Нам не нужны никакие другие «измы», кроме верности Евангелию и православной вере. Когда мы обнаруживаем разницу во взглядах, нам нужны терпение и любовь, чтобы слышать друг друга, и воля, движимая любовью, чтобы понимать друг друга. Таким образом мы обретем путь для движения вперед.

Дагмар Хеллер: Мне не совсем ясно, о чем идет речь, когда вы говорите об «экуменическом движении». Термин «экуменический» по определению является инклюзивным. Он происходит от греческого слова *ойкумена*, которым древние греки обозначали «всю обитаемую землю» (в то время это была Римская империя). В этом смысле «экуменическое движение» является инклюзивным, поскольку оно стремится охватить весь мир. Здесь два аспекта. Экуменическое движение (1) призывает *всех христиан* совместно трудиться для выполнения миссии, которую им по-

ручил Бог, а именно (2) *вместе проповедовать Евангелие всему миру*. Антиэкуменисты — это, по определению, люди, которые выступают против такой инклюзивности, и потому с ними трудно вести диалог: они как раз не хотят разговаривать с представителями экуменического движения. Это создает трудности для экуменистов. Диалог всегда предполагает готовность к разговору с обеих сторон. Если же одна из сторон разговаривать не хочет, то и не может быть никакого диалога.

Антиэкуменизм опирается на неосведомленность и, возможно, на непонимание. Многим людям экуменизм кажется слишком политизированным. Но я думаю, что быть христианином — во многом значит деятельно участвовать в жизни общества. Для некоторых экуменизм — это компромиссы в вопросах веры. Но я думаю, что веру следует отличать от знания и идеологии. Вера — это всегда тайна, вера предполагает сомнение, а потому вера связана с поиском, с пребыванием в пути. Это значит, что вера включает диалог, поиск *совместно* с другими.

Есть и такие люди, которые опасаются, что экуменизм ведет к синкретизму. Однако христианство с самого начала своей истории сталкивалось с другими культурами и включало элементы этих культур, например, мысль эллинистической эпохи. Конечно, экуменисты должны быть внимательными и всегда проводить ясные различия, но если у нас есть вера, мы не должны бояться. Как я сказала, диалог с антиэкуменистами — трудное дело. Но нам прежде всего надо уже в школе, в ходе катехизации, в разных формах религиозного образования давать верную информацию об экуменизме и его важности для выживания христианства. Говоря богословски, экуменизм основывается на кафоличности церкви, которую мы все исповедуем в Никео-Константинопольском Символе веры. Церковь, которая отвергает экуменический диалог, рискует превратиться в секту.

Я могу понять многие страхи антиэкуменистов, но я знаю, что не могу изменить их точку зрения. Я могу только сказать им: страх — очень плохой советник. Иисус всегда говорил своим ученикам: «Не бойтесь!». Вера в Бога есть вера в Иисуса Христа и Святого Духа. Поэтому я думаю, что если мы веруем в Святого Духа, мы должны оставить ему судить, кто прав, а кто неправ, кто спасен, а кто нет. Бог ждет от нас, чтобы мы любили друг друга — даже врагов. В сердце экуменизма — любовь, потому что именно любовь побуждает нас интересоваться жизнью в вере других людей, любовь порождает в нас уважение у тем, кто прожива-

ет свою веру по-другому, любовь призывает нас к совместной деятельности и диалогу с другими.

Поэтому я не думаю, что антиэкуменистов можно переубедить с помощью аргументов. В отношении с ними нужно много терпения, любви и уважения, но также нужны ясные ответы и утверждения, которые показывали бы, что в экуменизме нет ничего плохого.

Йоханнес Эльдеманн: Термин «инклюзивность» используется для описания кардинального изменения в большинстве христианских церквей, связанного с переходом от эксклюзивистского самопонимания к позиции, которая допускает возможность различных путей ко спасению. В Католической церкви эта позиция была официально принята декретами II Ватиканского собора. Тем не менее, будет заблуждением считать инклюзивность некой формой «релятивизма», как это делает большинство антиэкуменистов. Это отличие необходимо подчеркивать в дискуссиях с антиэкуменически настроенными группами внутри наших церквей. Инклюзивная установка не предполагает отказа от убеждения, что наша церковь — истинная Церковь; она означает, что границы Церкви (как тела Христова) могут быть шире границ нашей церкви. Конечно, экуменические организации, как и отдельные церкви, должны стараться вести диалог с антиэкуменическими группами. Но поскольку последние, как правило, не желают вступать в диалог с целью обсуждения обоснованности аргументов обеих сторон, я скептически отношусь к возможности их «включения» в открытую дискуссию об общем понимании Церкви и ее единства.

*Есть ли в вашей церкви антиэкуменисты?
Ведут ли сторонники экуменического движения с ними диалог?*

Хейкки Хуттунен: Отвечая на предыдущий вопрос, я уже сказал об этом. Могу добавить, что в Финляндской православной церкви все — «экуменисты», потому что мы живем как признанное меньшинство среди лютеран, светских людей и верующих других церквей и религий. Практически каждый православный христианин в Финляндии делит свою семейную жизнь, работу, учебу, дружбу и т.д. с супругом, друзьями и соседями, не принадлежащими к православию. Для этого требуется, чтобы мы питали нашу ду-

ховную жизнь молитвой и пребыванием в православной церковной общине и, укрепляясь таким образом, открыто выходили на встречу другим людям, которые тоже — дети Божьи.

ДАГМАР ХЕЛЛЕР: Да, в моей церкви есть антиэкуменисты, но с ними нет диалога, потому что, как я уже объяснила, именно антиэкуменисты отказываются от диалога.

ЙОХАННЕС ЭЛЬДЕМАНН: В Католической церкви есть определенные группы, которые воздерживаются от экуменического взаимодействия, но они не называют себя «антиэкуменистами», потому что экуменизм, понятый как стремление к христианскому единству, был официально принят II Ватиканским собором и поддерживается с тех пор всеми Папами Римскими. «Католических» антиэкуменистов можно найти в «Обществе Святого Пия X» («лефевристы»), отлученном от церкви папой Иоанном Павлом II в 1988 году. В 2009 г. папа Бенедикт XVI начал с ними диалог, который продолжается и в понтификат папы Франциска, но, кажется, они пока не намерены принимать «инклюзивистских» позиций II Ватиканского собора.

Для Католической церкви более серьезной проблемой, чем антиэкуменическая активность, является определенная форма самоуспокоенности (как среди духовенства и иерархии, так и среди прихожан), когда довольствуются нынешней ситуацией и не видят необходимости в экуменической деятельности. Поэтому перед православными и католиками встает общая задача по созданию — на всех уровнях богословского образования — специальных курсов, посвященных экуменизму (их можно назвать «конфессиональными исследованиями» или «сравнительным богословием»). Эти курсы должны давать непредвзятую информацию о других христианских церквях и предлагать серьезное осмысление экуменических диалогов между ними и их общей цели — единства всех, кто исповедует Иисуса Христа как Спасителя всего человечества.

Беседовал Андрей Шишков



Религиоведение в Восточной Европе в XX веке: тексты и контекст

Bubik, Tomáš & Hoffman, Henryk (eds) (2015) *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe*. Leiden, Boston: Brill. (Numen Book Series, vol. 149). — 320 p.

В последние пятнадцать лет историографический анализ изучения религии превратился в самостоятельное и довольно активно разрабатываемое исследовательское поле. В современных историографических трудах, в отличие от работ предшествующих десятилетий, не только анализируется, что было сделано предшествующими поколениями ученых, каковы были их позиции по важным, прежде всего, методологическим, вопросам и т.п.¹, но по-другому понима-

ется сама цель историографического исследования. Нынешние историографы стремятся рассмотреть историю науки о религии, прежде всего, в контексте социальной истории, определить ее место в общем пространстве гуманитарных исследований, которое то расширялось, то сжималось под действием тех или иных идеологических влияний.

В 2001 году издательством *Peter Lang* был опубликован большой труд «Академическое изучение религии в период холодной войны», в котором изучение религии во второй половине двадцатого века было рассмотрено через призму идеологического противостояния двух политических систем, в котором религиозный фактор играл важную роль. Наряду со ста-

Religious History in the Modern Age.
Princeton University Press.

Публикация подготовлена в рамках проекта РНФ №16-18-10083 «Изучение религии в социокультурном контексте эпохи: история религиоведения и интеллектуальная история России XIX — первой половины XX вв.»

1. Waardenburg, J. (1973) *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research. Introduction and Anthology [Religion and Reason, 3]*. Mouton; Kippenberg, H.G. (2002) *Discovering*

тиями, имеющими традиционно описательный характер (например, об изучении религии в Голландии или в США) в этой коллективной монографии было представлено несколько публикаций, касающихся конкретных исследований или отдельных школ, существовавших в странах Восточной Европы в период господства советской идеологической модели. Эти статьи убедительно показывают, что в странах социалистического лагеря марксизм был далеко не всегда единственным методологическим основанием при изучении священных текстов, ритуальной практики и народной религии, при исследовании личного религиозного опыта и индивидуальной религиозности; что, занимаясь антропологическими исследованиями, ученые стремились к академической объективности, невзирая на государственную идеологию; а соблюдение принятого идеологического декорума, особенно в 1960-1980-е гг., давало возможность разрабатывать религиоведение, практически во всех его направлениях (См. например: Йозеф Кандерт. «Этнографические исследования религии в эпоху социализма (случай Чехии)»; Далибор Папушек. «Советская школа истории раннего христианства и ее влияние в бывшей Чехословакии: проблема историчности Христа»; Халина Гр-

жимала-Можчинска. «Является ли идеология проблемой для психологии религии?»; Дмитрий Миккульский. «Послевоенные советские исследования верований местного оседлого населения Центральной Азии: между академической объективностью и идеологическими требованиями»; Линнарт Мьяль. «Семиотика как возможность для изучения религиозных текстов в условиях коммунизма»)².

Рецензируемая книга «Религиоведение в Восточной Европе в XX веке: тексты и контекст», подготовленная международным авторским коллективом в составе Томаша Бубека (Чехия), Хенрика Хоффманна (Польша), Давида Ваклавики (Словакия), Андраша Мате-Тота и Чабы Мате Шарньи (Венгрия), Юло Валка и Тармо Кюлмаара (Эстония), Яниас Приеде (Латвия), Людмилы Филиппович и Юрия Бабинова (Украина) и Екатерины Элбакян (Россия) в рамках международного проекта «Развитие изучения религий в Центральной и Восточной Европе в XX веке» (Научный фонд Чехии, 2010), продолжает традицию «новой историографии». Основная цель проекта, возглавляемого Т. Бубеком и Х. Хоффманном,

2. Dolezalová, I., Luther, H., Papousek, D. (eds) (2001) *The Academic Study of Religion during the Cold War*. Peter Lang. East and West Series: Toronto Studies in Religion.

заклучалась в том, чтобы реконструировать историческое развитие религиоведения в большинстве стран социалистического лагеря (за исключением Румынии, ГДР и Югославии), а также проанализировать различные методологические подходы и основные научные интересы той или иной научной школы, труды ученых, которые внесли значительный вклад в развитие науки о религии, а также организационную деятельность по изданию специальных религиоведческих журналов и осуществлению важных научно-исследовательских проектов. Авторы исследования рассматривают религиоведение как междисциплинарную науку, поэтому объектом исследования оказалось и развитие смежных гуманитарных дисциплин, таких как история, социология, востоковедения, этнология, фольклористика, психология и философии, а также христианская теология. В предисловии к книге говорится, что современные ученые не должны игнорировать достижения и мнения их предшественников, это помогает не только избегать «изобретения колеса заново», но и ограждает от повторения прежних ошибок. Сравнительное историографическое исследование позволило выявить общие черты, характерные для религиоведения стран Восточной Европы в XX веке: это — в пери-

од становления влияние свободомыслия, философски близкого к позитивизму и эволюционизму; в 1940–1980-е гг. — влияние марксизма или христианской теологии (в зависимости от страны); и более или менее идеологическая нейтральность академических исследований религии после политических изменений начала 1990-х. Важно отметить, что выделение «религиоведения стран Восточной Европы» в качестве предмета исследования отнюдь не предполагает рассмотрение науки о религии Чехии, Словакии, Румынии, Венгрии, стран Балтии, Украины и России в отрыве от европейской науки в целом.

Стремление некоторых российских авторов показать, что отдельные исследователи стран социалистического лагеря «заимствовали идеи, популярные в западной науке», а потом на их основе совершали открытия, обогатившие мировую науку, вызывает удивление, так как выделение национальных научных школ ни в коей мере не предполагает существования разрыва в едином научном пространстве, в котором идеи и научные достижения существуют и свободно циркулируют, взаимно обогащая друг друга, независимо от национальной принадлежности их создателей. Причем, эти идеи и в прошлом веке транслировались единственно возмож-

ным способом — через научные журналы и участие в конференциях. И если участие в международных научных мероприятиях было ограничено (но оно было в СССР даже в 1930-е годы, не говоря уже о 1970-1980-х), то европейские научные журналы по проблемам религии в библиотеки (в СССР — Москвы и Ленинграда) поступали регулярно, и существовал обмен журналами. Правда, если серьезные исследователи из стран советского лагеря могли читать на европейских языках, то журналы, изданные на русском языке, читали немногие. Справедливости ради, следует сказать, что и в последние десятилетия большинство публикаций российских ученых осуществляется на русском языке.

Х. Хоффманн, указывая, какие области изучения религии были наиболее популярными во второй половине XX века у исследователей из стран Восточной Европы (происхождение религии и ее ранних форм, происхождение Ветхого и Нового Заветов, социальные корни религии и религиозности, психологические причины религиозного опыта, богословско-философская полемика между «верой и разумом»), выделяет важнейшие спорные проблемы. Неразрешимыми контрверсами, не позволяющими прийти к единой точке зрения, являют-

ся, по его мнению, противостояния принципиально различающихся методологических подходов: историзма и аисторизма (то есть диахронического или синхронного анализа), редукционизма и антиредукционизма, рационализма и иррационализма. Однако эти антиномии были актуальными для всей мировой науки о религии во второй половине прошлого века. Исследуя историю религиоведения в разных странах Восточной Европы, авторы показывают ее неразрывную связь с мировой наукой, демонстрируют использование общих для ученых того или иного исторического периода исследовательских стратегий, будь то эволюционизм, феноменологическое направление, культурно-историческая школа, или марксизм как научная методология. Они показывают, как на определенном историческом этапе марксизм в его ленинско-сталинском или «советском» изводе превращается в идеологию.

Таким образом, авторы рецензируемого издания поставили перед собой очень амбициозную задачу — охарактеризовать все достижения и все трудности развития религиоведения как науки во второй половине XX века в странах Восточной Европы и выявить новые векторы его развития после падения Берлинской стены и распада СССР. Руководители проекта

и редакторы книги Т. Бубек и Х. Хоффманн отмечают, что особое внимание они стремились уделить изучению вопроса о влиянии идеологии на научные исследования, так как именно она, по их мнению, формирует интерпретацию религии в каждый конкретный период развития религиоведения. Они считают, что все гуманитарные науки в той или иной степени подвержены идеологизации, но религиоведение склонно к этому более, чем любая другая дисциплина. Идеологизация религиоведческих исследований может осуществляться в двух направлениях: во-первых, история религиоведения постоянно показывает, что в нем, помимо научных, присутствуют и другие цели, а во-вторых, большинство из этих целей содержит сознательную или бессознательную критику или защиту той или иной религии. Т. Бубек отмечает, что «марксистско-ленинское понимание науки и гуманитарных дисциплин было материалистическим, его задача заключалась в формулировке, защите и распространении “научного мировоззрения”»³.

Следует заметить, что вопрос о том, насколько мировоззрение

того или иного исследователя отражается в его трудах о религии и насколько возможно отделить мировоззренческие предпочтения исследователя от выбираемого им метода и характера исследования, отнюдь не новый и очень существенный; он стал предметом отдельного специального рассмотрения еще в начале XX века, вылился в серьезные дискуссии после Второй мировой войны и декларацию Ц. Вербловски, привел к появлению концепции «методологического атеизма» П. Бергера⁴, распространению конструктивизма и феноменологических исследований.

Т. Бубек и М. Хоффманн указывают, что наука и ученые могут быть субъектами идеологий, и в основном это связано со стремлениями различных заинтересованных групп, или отдельных лиц, использовать научные знания для вненаучных целей в рамках политической, расовой, национальной, экономической, религиозной или иных повесток. Они отмечают, что многие ученые из бывше-

3. Bubik, T., Hoffman, H. (eds) (2015) *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe*, p. 28. Leiden, Boston: Brill.

4. Schimmel, A. (1960) “Summary of the Discussion”, *Numen* 8: 236–237; Stroumsa, G.G. (2016) “R. J. Zwi Werblowsky: The Spark of Comparative Religion (1924–2015)”, *Numen* 63(1): 1–5; Cantrell, M.A. (2016) “Must a Scholar of Religion Be Methodologically Atheistic or Agnostic?”, *Journal of the American Academy of Religion* 84(2): 373–400.

го советского блока, и даже некоторые из авторов книги, имели большой опыт работы с тем, что можно назвать «антирелигиозной пропагандой», или наоборот — с «религиозной пропагандой». В свете исторического анализа, а также собственного жизненного опыта, авторы утверждают, что идеологизация гуманитарных наук может принимать различные формы, и может изменяться в зависимости от социальных процессов и от воздействия тех или иных интересов доминирующих групп.

Они полагают, что изучение религий всегда подвергается идеологизации в той или иной степени, и эта гипотеза подтверждается анализом научной деятельности в области религиоведения в течение разных исторических периодов, причем не только при анализе исследований, осуществлявшихся при тоталитарных режимах. Выявляя особенности того или иного периода развития науки о религии необходимо, по мнению авторов, иметь в виду, что помимо общности поколений или общих методологических оснований изучения религиозных явлений, общих объекта и предмета изучения, исследователи могли отличаться принадлежностью к совершенно разным политическим лагерям, по-разному относиться к антисемитизму, национализму, коммунизму и национал-со-

циализму, иметь разные религиозные или нерелигиозные убеждения и использовать различные стратегии существования в условиях одного и того же общества и государства.

Давид Ваклавик в главе, посвященной истории изучения религии в Словакии, поднимает очень важную проблему: сопряжения изучения истории религии и поиска национальной идентичности. Он считает, что история науки о религии в Словакии, не просто связана с «поиском духа народа» и изучением фольклора, но и с формированием политической концепции словацкой нации. Это касается не только словацкой традиции. Интерес к национальному фольклору, традиционным религиозным верованиям и практикам отражает общие тенденции, связанные с ростом национального самосознания. Однако он имел и свою обратную сторону. Ваклавик пишет о 1930-х гг., что «как и повсюду в Европе, расовый вопрос широко обсуждался в общественных дискуссиях и в гуманитарных науках, а его наиболее экстремальное воплощение в форме антисемитизма в большой степени присутствовало во всех странах рассматриваемого региона. Развитие образования и науки было движимо идеей “интеллектуальной национальной обороны” (*Geistige Landesverteidigung*), которая

не предполагает идеологическую автономию наук»⁵.

К сожалению, эта позиция последовательно не прослеживается во всех текстах, представленных в рецензируемом издании. Некоторые авторы стараются не только уйти от этой темы, но, к сожалению, замалчивают важные факты, сосредотачиваясь в основном, на критике коммунистической идеологии. В статье, посвященной религиоведению в Латвии, подробно рассказывается о научной деятельности Густава Меншинга и указывается, что он вынужден был эмигрировать из Латвии в Германию. Однако не говорится о том, что Меншинг был не только рижским университетским профессором немецкого происхождения, но и политически активным деятелем. Меншинг вступил в национал-социалистическую партию в Риге еще в 1934 году⁶, и, по словам современных исследователей, «использовал все идеологические основания нацизма в своих исследованиях религии, а после войны тщательно удалял

все намеки на это из поздних изданий своих сочинений»⁷.

На страницах рецензируемой книги поднимается очень важный вопрос о взаимоотношении теологии, философии и религиоведения. В этом отношении наиболее примечательными, на мой взгляд, являются наблюдения Томаша Бубека, который указывает, что еще в 1918 году Отакар Пертольд в книге «Введение в сравнительное религиоведение» отделил науку о религии от философии религии и теологии. Мы можем прочесть о том же и у отечественных авторов того же периода, занимавшихся сравнительным религиоведением и антропологическим изучением религии. Это мнение было господствующим в рамках развивавшегося тогда эволюционизма. Т. Бубек указывает, что в церковных кругах Чехии академическое изучение религии рассматривалось как антирелигиозное, однако постепенно внеконфессиональное изучение религии получило распространение и заняло достойное место в академическом пространстве. В 1990-е дискуссия между теми, кто считал, что между религи-

5. Bubik, T., Hoffman, H. *Studying Religions with the Iron Curtain Closed and Opened: The Academic Study of Religion in Eastern Europe*, p. 127.

6. Heinrich, F. (2002) *Die deutsche Religionswissenschaft und der Nationalsozialismus. Eine ideologiekritische und wissenschaftsgeschichtliche Untersuchung*, ss. 329–337. Imhof, Petersberg.

7. Stausberg, M. (2007) “The study of religion(s) in Western Europe (I): Prehistory and history until World War II”, *Religion* 37: 313; Junginger, H. (2008) *The Study of Religion under the Impact of Fascism*, p. 69. Leiden, Boston: Brill.

оведением и теологией необходимо провести демаркационную линию обострилась, однако в последние годы различие между светским и религиозным изучением религии переместилось на персональный уровень. Примерно такая же ситуация существует и у нас, и хочется надеяться, что она и дальше сохранится, не выходя за рамки «персонального уровня».

Безусловно, особый интерес вызывают страницы книги, посвященные украинскому и российскому религиоведению, и в силу общей истории, и в силу более тесных академических контактов. Очень обидно, что низкое качество перевода привело к забавным курьезам. Я не думаю, что авторы статьи действительно считают, что «самые ранние корни украинского религиоведения следует искать в Киевской Руси» (с. 240), так как далее они совершенно справедливо говорят о том, что различные памятники древнерусской книжности являются важным источником сведений о распространении христианства и о дохристианских верованиях в древней Руси, но из текста следует, что монахи-летописцы были исследователями религии. Ошибки перевода привели к тому, что Б. Лобовик оказался специалистом по «гностической (Gnostic) природе религиозных явлений», а не по гносеологическим, то есть

теоретико-познавательным, причинам религиозных феноменов (с. 246), и к моему разочарованию, такие примеры можно привести еще.

К сожалению, статья о религиоведении в Украине имеет отрывочный характер то ли по недостатку места, то ли потому, что авторы недостаточно хорошо знают истории изучения религии в конце XIX-начале XX века. Описывая состояние исследования религии в досоветский период, упомянули лишь Н.И. Костомарова, А.А. Потебню и М.П. Драгоманова, хотя в Киеве, Харькове и Одессе было издано с конца XIX по первую четверть XX века огромное количество трудов о религии, написанных как богословами, так и философами, историками, филологами. Достаточно посмотреть такие периодические издания как «Киевские университетские известия», «Труды Киевской духовной Академии», «Записки Императорского Новороссийского университета», «Записки Императорского Харьковского университета», чтобы понять широту охвата проблемных полей и разнообразие подходов. Странно выглядит отсутствие даже упоминаний имен академиков М.С. Грушевского, А.Е. Крымского, Д.И. Яворницкого, у которых были значительные работы, посвященные истории религии и религиозной мысли.

К сожалению, и религиоведение советского времени, существовавшее в УССР, представлено также отрывочно. Так, исходя из этой статьи, складывается впечатление, что проблемы иудаизма и библеистики не интересовали украинских исследователей вообще, потому что об этом направлении изучения религии в статье не говорится ни слова. Хотя недавно в Киеве была даже защищена кандидатская диссертация, в которой подробно анализируются изданные в советское время труды по иудаизму и острые дискуссии по этой проблеме⁸. Украинское религиоведение активно развивается, только в 2014–2015 гг. по историческим, философским и политическим наукам было защищено около 200 кандидатских и докторских диссертаций, имеющих отношение к изучению религии, однако имен и трудов украинских исследователей религии, вошедших в науку в последние двадцать лет, в статье нет вообще.

Е. Элбакян, напротив, в своей статье по истории религиоведения в России большое внимание уделяет задачам, стоящим перед современным россий-

ским религиоведением, объективно рисуя сложившуюся ситуацию. Вся статья в целом выполнена в том же ключе, что и предыдущие публикации автора на эту тему: она представляет собой историографический обзор, в котором основное внимание уделяется, прежде всего, трудам советских философов 1950–1980 гг., писавших по проблемам религии и атеизма. Стремление перечислить как можно большее число авторов-философов от Пашкова до Борункова и от Андрианова до Лебедева и Калашникова (?) можно было бы одобрить, если бы у автора хватило места на хотя бы краткое описание серьезных исторических и антропологических трудов, — по крайней мере тех, названия которых она указывает. Безусловно, заслуживали специального рассмотрения труды о религиозных ритуалах и мифологии, написанные в рамках тартуско-московской школы, работы о средневековой народной культуре, религиозном искусстве, календарной обрядности и проч., то есть те религиоведческие исследования, формально не попадающие в эту рубрику в силу аффилиации их авторов, но по существу, представляющие собой научные труды, внесшие значительный вклад в науку о религии.

Не в упрек автору этой статьи, хочу отметить, что давно

8. См. *Басаури Зюзіна А.-М.* Становлення та розвиток сучасної іудейської теологічної освіти. Дисертація канд. філос. наук (09.00.11 — релігієзнавство), Нац. пед. ун-т ім. М. П. Драгоманова. Київ, 2014. 200 стр.

пора нам перейти от перечисления опубликованных в советское время работ к анализу их содержания или к рассмотрению научных дискуссий, которые шли в советской литературе. Некоторые из них представляют определенный интерес и для современного читателя, во всяком случае, они разрушают миф о догматизме и методологическом единообразии, присущем исследованиям советского времени. Среди них, помимо некоторых дискуссий 1920-х гг., о которых мне уже приходилось писать, можно выделить дискуссию 1970-х о происхождении религии и т.н. «безрелигиозном периоде», об «азиатском

способе производства», о «недостающем звене», о «происхождении феодализма на Руси» в контексте ее христианизации и т.д. Но это уже из области предложений для дальнейших исследований.

Было бы прекрасно, если бы рецензируемая книга была переведена на русский язык и стала доступна российскому читателю, тем более, что труды Ч. Лоукотки, А. Немоевского, А. Новицкого, И. Тренчени-Вальдапфеля, К. Кереньи хорошо известны в России.

М. Шахнович

Кардинал Миндсенти — «неудобная» фигура в комбинациях холодной войны

Balogh, Margit (2014) *Kardinal József Mindszenty. Ein Leben zwischen kommunistischen Diktatur und Kaltem Krieg*. Berlin: Osteuropäisches Zentrum Berlin-Verlag, 2014. — 672 S.⁹

В последние десятилетия кардинал Йозеф Миндсенти стал одним из самых известных представителей восточно-европейского католицизма XX столетия, обогнав даже папу Иоанна Павла II по количеству посвященных ему исследований и документальных публикаций. Если в период противостояния двух политических систем он был иконой антикоммунизма, образцом со-

противления и категорического неприятия социалистической системы советского типа, то в более поздний период стал олицетворением национального героя некоммунистической/католической Венгрии.

9. Публикация подготовлена в рамках проекта Российского Научного Фонда № 15-18-00135 «Индивид, этнос, религия в процессе межкультурного взаимодействия: российский и мир-

Для русскоязычного читателя социально-политический контекст деятельности Миндсенти в Венгрии может стать более понятным благодаря публикациям историка А.С. Стыкалина¹⁰. А благодаря переводу И. Лупандина¹¹ доступными стали увлекательные воспоминания кардинала, начавшего свою деятельность в качестве приходского священника Йозефа Пема в 1915 г., который позднее взял себе символическую фамилию Миндсенти (обозначавшую местность, из которой он был родом, и имевшую церковное звучание — «Всехсвятский»). Его мемуары крайне важны для историков, так как дают наглядное представление о важной роли, которую играли в социально-политической жизни Венгрии в 1920-1930-е гг. приходские священники, а также о беспрецедентной работе в социальной и культурной сфере, которую вела Католическая церковь в образовавшемся по результатам Первой мировой войны Венгерском государстве: в то время, в соответствии

с «хортистской» национально-христианской доктриной, считалось важным укреплять общественное влияние исторических церквей с целью противостояния социализму. Присутствовать в качестве пастыря в публичном пространстве и нести ответственность за все стороны жизни своей паствы, жестко противостоя социализму — такова установка Миндсенти на протяжении всей его жизни, которая дает ключ к пониманию мотивации его действий. И хотя в историю он вошел как примас Венгрии, фактически деятельность Миндсенти в качестве главы Католической церкви Венгрии была кратковременной (с сентября 1945 г. до ареста 26 декабря 1948 г.), поскольку его назначение на этот пост совпало с радикальными политическими трансформациями в стране.

Анализируемая монография историка Маргит Балог, сотрудницы Института истории Венгерской академии наук, является одной из ее книг о кардинале Миндсенти. Первая монография вышла в Венгрии в 2002 г., а второе дополненное издание — на немецком в 2014 г. Балог изучает историю венгерского католицизма в контексте социальной истории, в частности католического аграрного движения, и подготовила к изданию протоколы Епископской конференции Венгрии за 1949-

вой опыт формирования общегражданской идентичности».

10. Стыкалин А.С. Венгерский кризис 1956 года в исторической ретроспективе. М., 2016. С. 125-166.
11. Лупандин И. Мемуары кардинала Миндсенти. Части 1-4//Проза. ру. 2012. Свидетельство о публикации №212122301396 [http://www.proza.ru/2012/12/23/1396, доступ от 22.03.2017].

1965 гг. При мощной источниковой базе исследование Балог о Миндсенти является очень личным: она ставит перед собой задачу «прикоснуться» к кардиналу, дать проникновенную эмпатическую характеристику его деятельности и судьбы. Начиная с утверждения, что святые тоже имеют недостатки, Балог стремится рассказать о кардинале увлекательно, ярко и одновременно документировано, во всей полноте. Действительно, в монографии представлены материалы 38 архивов, в первую очередь церковных (епархий, орденов, католических организаций), а также 9 государственных и общественных (как венгерских, так и зарубежных). Исследовательница использовала и архивные коллекции США: в библиотеках Эйзенхауэра в Канзасе, Джонсона в Техасе, Кеннеди в Бостоне, Никсона в Калифорнии, Трумана в Миссури, института Гувера в Калифорнии, а также в национальном архиве в Мэрилэнде.

Монография построена по биографическому принципу и состоит из десяти глав. Первые две посвящены детству и 25-летнему пастырскому служению Миндсенти, во время которого он окормлял огромный регион Зала (Залаэгерсеге). Из этих разделов становится понятно становление Миндсенти — легитимиста и монархиста

с ориентацией на широкую социальную активность Католической церкви. В период своей священнической деятельности (он описан в разделе «В центре общественной жизни: священник в повседневной политике», с. 51-66) Миндсенти развернул социальную и просветительскую работу среди населения, открыл множество приходов и школ. Интересна его деятельность по усилению мирянской активности, созданию так называемого «апостолату мирян», обеспечившего мощную социальную базу для церкви. Уже в 1919 г., в период кратковременного режима Белы Куна, у Миндсенти был опыт общения с коммунистами, закончившийся арестом священника. Критика марксистско-ленинской идеологии стала важной частью его деятельности. В воспоминаниях он писал, что много времени уделял изучению этого феномена и не испытывал иллюзий относительно природы коммунистического государства.

Третья глава «В городе королевы» посвящена относительно короткому периоду деятельности Миндсенти в качестве епископа в Веспреме. На эту кафедру он был назначен папой Пием XII (несмотря на возражения архиепископа Юстиниана Шереди и венгерского правительства) в начале оккупации Венгрии войсками Вермахта в марте

1944 г. После назначения Миндсенти энергично защищал преследуемых евреев и правых политиков, выступил против реквизиции церковного имущества. После того как он обратился к венгерским властям с призывом прекратить военные действия, 27 ноября 1944 г. его арестовали и отправили в лагерь, а затем с февраля 1945 г. содержали под домашним арестом в женском монастыре в Шопроне. Миндсенти был освобожден в результате вступления советских войск в Венгрию, после чего тайно вернулся на свою кафедру, собрал информацию о ситуации на 88 приходах и составил детальные доклады о военных разрушениях, потерях и смертях, которые в обобщенном виде были им представлены в Рим и высшему руководству страны.

В четвертой главе «Человек из стали» — четыре раздела. Первый посвящен назначению Миндсенти в сентябре 1945 г. архиепископом Эстергома и примасом Венгрии, которое произошло не без влияния авторитетного для папы иезуита Тёхётёма Надя, высоко оценивавшего Миндсенти. Во втором разделе речь идет о первых действиях Миндсенти в качестве примаса (который, согласно законодательству, входил в число высших сановников страны) и его взаимоотношениях с новым правительством.

В следующих разделах рассказывается о заявлении Миндсенти и других епископов в связи с провозглашением республики, о его деятельности по защите прав заключенных, военнопленных, пострадавших от войны и насилия военных преступников, перемещенных лиц. Особое внимание Миндсенти привлекла депортация венгров из Чехословакии и перемещение немцев (швабов) из Венгрии в период перекраивания границ и этнической карты Восточной Европы после Второй мировой войны. Здесь же описывается поездка Миндсенти в Рим, где он стал кардиналом. Последний раздел главы посвящен началу разворачивавшейся в Венгрии борьбы с церковью, инициированным властями мероприятиям, направленным против примаса (начиная от обвинений в прессе и заканчивая массовыми демонстрациями), а также активности про-социалистически настроенных представителей приходского духовенства.

Пятая глава состоит из шести разделов. В первом и четвертом речь идет о борьбе вокруг преподавания религии в школе и за сохранение церковных школ; о поездке Миндсенти в Америку; о массовых католических мероприятиях в связи с объявленным годом Святой Девы; о серьезных мероприятиях компартии под руководством

Ракоши, направленных лично против примаса, которые приняли характер идеологической борьбы с «миндсентизмом» как явлением. В этой главе рассказывается также о позиции других епископов, в частности архиепископа Гула Чапика (с. 222), который встал в оппозицию примасу, считая, что последний должен быть более гибким в отношениях с властями. Становится ясно, что к моменту принятия на высшем политическом уровне решения об аресте Миндсенти Католическая церковь в Венгрии оставалась единственной легальной оппозиционной силой в стране, а попытки властей добиться лояльности со стороны ее главы не увенчались успехом.

Шестая глава книги названа евангельским изречением «Поражу пастыря и рассеются овцы стада». В ней описывается арест Миндсенти 26 декабря 1948 г., первые допросы, условия, на которых венгерские власти были готовы договориться с примасом, разработка сценария показательного судебного процесса и его проведение. Отдельно рассматривается поведение примаса, которое анализируется через дилемму «безволие или тактика выживания», а также реакция мировой общественности на суд над примасом Венгрии. Миндсенти инкриминировали участие в заговоре с целью государ-

ственного переворота при помощи США, валютные махинации и связи с домом Габсбургов. В этой главе автор концентрирует внимание на весьма болезненном вопросе: действительно ли в отношении примаса применялись наркотические вещества и пытки (о чем он неоднократно пишет в воспоминаниях)? Факт физического насилия не вызывает у автора сомнений, она также допускает возможность применения наркотиков.

Дело в том, что по результатам процесса были опубликованы материалы, якобы подтверждающие вину примаса, в том числе его письменное признание, которое начиналось словами: «Я представитель венгерской знати» (с. 269). Миндсенти в своих воспоминаниях утверждает, что этот текст был подделан и даже называет имена «экспертов» — пожилой интеллигентной пары. Однако в ходе скрупулезной работы с источниками Маргит Балог пришла к выводу, что вряд ли образованная интеллигентная пара, подделывая текст от имени кардинала, допустила бы 15 элементарных орфографических ошибок. Она считает, что примас работал с предложенным ему шаблоном текста в невменяемом состоянии (с. 273-274). Эту гипотезу подтверждает и другой венгерский исследователь — Адриани, который вспоминал, что

при встрече в 1974 г. кардинал сказал ему, что не помнит того, что происходило во время следствия¹². Безынициативное, подавленное, даже конформистское поведение кардинала во время открытого судебного процесса, в том числе признание им своей вины, произвело огромное впечатление в мире, и Миндсенти впоследствии тяготился проявлением своей «слабости». Попытка оправдать себя, дать убедительное объяснение своим действиям нашла отражение в его воспоминаниях, где он весьма подробно описывает жестокое обращение с ним во время следствия и обман (в частности, составление с помощью офицеров, участвовавших в следствии, но якобы сочувствовавших кардиналу, письма к американским представителям с просьбой организовать побег Миндсенти).

Еще один принципиальный вопрос, к которому обращается исследовательница в этой главе: какова была роль советских представителей и советского руководства в инициировании и проведении показательного процесса над Миндсенти? Позднее многие венгерские коммунисты оправ-

дывали свое участие в репрессиях против примаса прямым давлением из Москвы. Однако автор не находит этому подтверждения в документах (с. 313) и полагает, что это была личная инициатива Матьяша Ракоши. Хотя советские представители, безусловно, считали Миндсенти одним из главных врагов и наблюдали за ним с октября 1945 г., однако они считали совершенно неправильным — как в 1948 г., так и в 1956 г. — делать из Миндсенти мученика (см. об этом с. 228 и далее). Седьмая глава описывает 8-летнее пребывание кардинала в заключении, в том числе в тюремной больнице и под домашним арестом.

Следующий этап в жизни Миндсенти наступает в 1956 г., когда во время попытки изменить политический режим в стране он получил возможность на краткое время вернуться в публичное пространство (с 30 октября по 4 ноября). В восьмой главе автор подробно анализирует его действия в этот отрезок времени. В отличие от своего польского коллеги — кардинала Стефана Вышиньского, примаса Польши, выразившего готовность к переговорам с правительством Гомулки, Миндсенти продемонстрировал другую модель поведения. Его выступление по радио 3 ноября 1956 г., которое затем интерпретировалось венгерскими коммунистами как реакцион-

12. Adriányi, Gabriel (2014–2015) "Review of: Margit Balogh, Kardinal József Mindszenty. Ein Leben zwischen kommunistischer Diktatur und Kaltem Krieg, Berlin: Osteuropa Zentrum, 2014", *Ungarn-Jahrbuch* 32: 429.

ный призыв к восстановлению монархии в стране и к возврату церкви ее ранее конфискованной недвижимости, получило мощный резонанс как внутри страны, так и в европейской прессе. Последняя в целом негативно отнеслась к его посланию, восприняв его как политико-реваншистский призыв, а не как эмоционально-пастырский порыв иерарха, прошедшего перед этим восемь лет в заключении и неожиданно получившего возможность обратиться к пастве в масштабах всей страны. Не способствовало послание и консолидации венгерского общества, скорее оно лишь усилило обеспокоенность представителей всего политического спектра радикализмом церковного иерарха.

Обвинения кардинала в зависимости от США, которые были выдвинуты венгерскими коммунистическими властями еще во второй половине 1940-х гг., получили, так сказать, дополнительное обоснование, когда в условиях вторжения советских войск в Будапешт Миндсенти, не получив гарантий неприкосновенности от венгерского парламента, поторопился найти себе убежище в здании американской миссии.

Девятая глава монографии «В золотой клетке — два десятилетия в американской миссии» (в названии которой несколько преувеличен срок пребывания

кардинала в миссии) посвящена беспрецедентному в мировой истории эпизоду, когда главе Католической церкви страны было предоставлено политическое убежище правительством США в американской дипмиссии в Будапеште. Это решение, далеко не безупречное с правовой точки зрения, поставило американское правительство в неприятное и уязвимое с точки зрения международной политики положение. Нелегким было и положение кардинала, который стоял перед выбором между просьбой о политическом убежище и повторным возвращением в тюремное заключение. Как показывает М. Балог, американцы были крайне озабочены появлением на их территории венгерского иерарха, который обратился к США с просьбой вмешаться в политическую ситуацию в Венгрии и не допустить ее оккупации советскими войсками.

Установившийся в Венгрии режим Яноша Кадра объявил кардинала Миндсенти главным контр-революционером, противником социальных и политических преобразований, земельной реформы и т.д. (с. 376-377). Пребывание несговорчивого прима-са в американской миссии оказалось выгодным для венгерского правительства и затянулось на долгие десятилетия. Разным политическим игрокам — вен-

герскому правительству, СССР и в значительной степени Ватикану — такая ситуация оказалась удобной: Миндсенти находился в изоляции, а ответственность за его действия легла на американскую сторону.

В своем исследовании М. Балог показывает всю сложность международных отношений периода Холодной войны, в которые, как в омут, нырнул кардинал Миндсенти, не обладавший навыками и талантами разыгрывания тонких политических комбинаций. Автор указывает на многие (описываемые в документах) детали той сложнейшей системы коммуникаций между дипломатической миссией США, правительством США, венгерским правительством, прессой, Ватиканом и даже Итальянской компартией, которая существовала во второй половине 1950-х и в 1960-е гг.

Во второй половине 1960-х кардинал, который всячески — по мере своих возможностей — стремился воспрепятствовать нормализации американо-венгерских отношений, действительно стал костью в горле у американских политиков. Во время своего пребывания на территории американской дипмиссии Миндсенти написал несколько десятков писем четырем американским президентам, в которых выражал свои представления о месте США

в мире и о том, как правительство США должно относиться к странам социалистического лагеря¹³. Публикация писем венгерского кардинала на английском языке проливает свет на то, каким был образ США и американской внешней политики периода Холодной войны в среде верующих стран Восточной Европы.

Автор исследования отмечает амбициозность Миндсенти, который выступал одновременно от лица Католической церкви и от лица венгерского народа, что привело к осложнению его отношений с Ватиканом. Характерно, что он настаивал на своем титуле «князь-примас», считая, что этот титул, в отсутствие короля, сохраняется за ним согласно венгерскому праву, а значит, решение Ватикана отказаться от использования светских титулов церковными иерархами на него не распространяется. Опасность быть лишенным титула официального главы венгерской церкви, видимо, нависала над кардиналом именно в связи с его претензией на по-

13. Эта тщательно подготовленная подборка представлена в сборнике документов: "Do not forget This Small Honest Nation" Cardinal Mindszenty to 4 US Presidents and State Secretaries 1956–1971 as conserved in American Archives and commented by American diplomats. Ed. by Adam Somorjai, OSB and Tibor Zinner. Xlibris Corporation. 2013. — 417 P.

литическую роль. После визита в Венгрию кардинала Кенига в 1963 г., в ходе которого тот передал мнение папы, что Миндсенти должен покинуть страну и переехать в Рим, последний сформулировал, а затем развил свои собственные условия. Вначале они сводились к тому, что он должен покинуть Венгрию как ее примас, но позднее были дополнены следующими требованиями: (1) расследование дел отстраненных епископов; (2) освобождение заключенных духовных лиц и верующих; (3) возвращение военнопленных и депортированных к их семьям; (4) возвращение священников на их приходы; (5) обещание строительства новой церкви на месте разрушенной *Regnum Marianum* (с. 421).

В 1964 году уполномоченный представитель Ватикана Агостино Казароли вел длительные переговоры с венгерским правительством, поскольку для нормализации ватикано-венгерских отношений нужно было прийти к консенсусу по «делу Миндсенти». В ходе переговоров стороны согласились, чтобы это «дело» не использовалось в информационной войне, которая была важной составляющей противостояния двух политических систем (с. 423). М. Балог описывает всю сложность многолетних переговоров между венгерским правительством, Ватиканом,

США, ООН, в процессе которых самой несговорчивой стороной оказался сам кардинал. Его позиция (акцент на защите интересов церкви перед лицом безбожного коммунизма и требование признавать его в качестве главы церкви Венгрии), упрямство, преклонный возраст и слабое здоровье, — все это изрядно раздражало всех участников. Однако, в конце концов, 28 сентября 1971 г. престарелый кардинал, забыв поблагодарить посла США за многолетнее убежище, покинул здание американской миссии в Будапеште и отправился в Рим.

Десятая глава исследования М. Балог посвящена жизни Миндсенти в эмиграции. В ней рассказывается, как его приняли в Риме, где он, несмотря на оказываемый ему почет, чувствовал себя неудобно, а потому постарался как можно быстрее перебраться в Вену, что вызвало серьезные опасения у австрийского правительства (в тот момент у власти находились социал-демократы, стремящиеся избегать конфликтов с венгерскими властями). В Вене Миндсенти разворачивает активную общественную деятельность¹⁴; одновременно по всему миру активизируют-

14. Был выпущен отдельный сборник статей, посвященный пребыванию Миндсенти в Вене: Csaba Szabó (Hg.) (2012) "Jozsef Kardinal Mindszenty in Wien (1971–1975)", *Publikationen der*

ся его поклонники из числа венгров-эмигрантов, так что папе Павлу VI приходится лично просить Миндсенти предварительно согласовывать свои публичные действия и выступления (об этом свидетельствует их длительная переписка). Кардинал сосредоточил свое внимание на окормлении эмигрантской паствы по всему миру. Между тем из Венгрии папе сообщали, что там церковь вступила в полосу кризиса: из одиннадцати епархий только три возглавлялись епархиальными архиереями, а остальные, в том числе архиепископство Эстергома, управлялись апостольскими администраторами. В этой ситуации несогласие венгерского кардинала-эмигранта отказаться от титула архиепископа Эстергома опять привлекло к «делу Миндсенти» публичное внимание на международном уровне. Папа Павел VI долго переписывался с Миндсенти и, в конце концов, пришел к одностороннему решению объявить кафедру архиепископа Эстергома вакантной (с. 493).

Миндсенти считал себя, прежде всего, главой Католической церкви Венгрии, но ситуация Холодной войны был такова, что положение католических церквей в социалистических странах в значительной степени зависело

от отношений их правительств с Ватиканом. Сегодня в историографии является общепринятой точка зрения, согласно которой публичное неприятие и осуждение коммунизма папой Пием XII и запрет католикам на членство в компартиях способствовали тому, что в странах Восточного блока католицизм был объявлен враждебной религией, и, как следствие, против Католической церкви разворачивались репрессии.

Как воспринимал Ватикан кардинала Миндсенти — его политическую деятельность и всю ситуацию, в том числе церковную, сложившуюся вокруг его «дела»?

В период понтификатов Иоанна XXIII и Павла VI Ватикан стремился к нормализации отношений с правительствами социалистических стран с целью сохранения там Католической церкви. Вопросы восстановления епархиальных структур и согласования кандидатур на епископские должности были предметом долгих и сложных переговоров. М. Балог приводит аргументы Миндсенти (с. 494-500) в ходе его противостояния с папой по поводу отстранения от должности и склоняется к тому, что решение об отстранении было продиктовано преимущественно политическими соображениями и только прикрывалось пастырскими мотивами. Дей-

ungarischen Geschichtsforschung in Wien. Bd. IV. Wien.

ствительно, в правых католических кругах неоднократно звучали мнения, что Миндсенти стал жертвой ватиканской *Ostpolitik*. Балог сообщает о ряде протестных демонстраций против Римского престола в среде венгерской эмиграции¹⁵.

Пастырская поездка Миндсенти по эмигрантским приходам Латинской Америки весной 1975 г. оказалась для него последней: 6 мая 1975 г. он скончался в одной из венских клиник.

В последней главе монографии Балог появляется еще один игрок — эмигрантские круги, которые включались в перипетии Холодной войны, привлекая внимание к фактам дискриминации верующих в социалистических странах и тем самым вызывая общественный резонанс, препятствующий восточной политике Ватикана. Однако эти круги, ярким представителем которых стал неудобный для всех кардинал Миндсенти, оставались до конца 1970-х гг. маргинальными, так что их позиция не учитывалась Ватиканом, где были уверены в стабильности и нерушимости социализма.

Монография Маргит Балог во многом подводит итоги венгерского «миндсентиведения» за последние три десятилетия. Широта источниковой базы выводит книгу за границы традиционных биографических исследований и публикаций о национальных героях. Мы видим, как в ходе Холодной войны власти Венгрии, входившей в Восточный блок, были вынуждены отказаться от политики резкой конфронтации с религиозными институтами и пришли к пониманию необходимости выстраивания с ними системы коммуникаций как внутри страны (в обмен на политическую лояльность), так и на международной арене. Со своей стороны, и Ватикан в рамках нового курса *Ostpolitik* предпринимает активные шаги по налаживанию взаимодействия с правительствами социалистических государств, минуя или игнорируя (как в случае с Миндсенти) позицию официального предстоятеля местной церкви. Курс на разрядку международной напряженности, потребность в урегулировании спорных вопросов международного статуса Венгрии, нежелание поддерживать образ Миндсенти как страдальца за веру с претензией на статус публичной политической фигуры, — все это создавало пространство для диалога между Венгрией и Ватиканом. С другой стороны, Хо-

15. См. критический анализ *Ostpolitik* Ватикана в контексте «дела» Миндсенти: Adriány, Gabriel (2003) *Die Ostpolitik des Vatikans 1958-1978 gegenüber Ungarn. Der Fall Kardinal Mindszenty*. Herne: Schafer.

лодная война актуализировала понимание политическими элитами важности религиозного фактора, и появление на политической сцене общественных сил, привлекающих внимание к страдающим за железным занавесом христианам (а кардинал Миндсенти был живым символом таких страданий) создало новые возможности для формирования образа другого через информационный конфликт. Одновременно в «деле Миндсен-

ти» присутствовал и другой фактор — США, которые в условиях блокового противостояния вынужденно стали покровительствовать католическому князю-примасу, ностальгирующему по имперскому прошлому Венгрии, но убежденному в том, что только США могут быть гарантом свободы вероисповедания.

Н. Белякова

Kunter, Katharina & Schilling, Annegreth (eds) (2014) *Globalisierung der Kirchen: Der Ökumenische Rat der Kirchen und die Entdeckung der Dritten Welt in den 1960er und 1970er Jahren*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht. — 379 p.

Рецензируемая книга представляет собой сборник статей, посвященных изменениям, произошедшим во Всемирном совете церквей (ВСЦ) в 60-70-е гг. XX столетия, вызванным появлением на исторической арене стран третьего мира.

Книга была выпущена в Гёттингене (Германия) издательским домом *Vandenhoeck & Ruprecht* в 2014 году. Сборник достаточно велик по объему, состоит из нескольких разделов, которые включают введение, 3 тематические главы и приложения. Интересен подход редакторов к группировке статей по главам: в каждой из них две статьи

выполнены на немецком языке, две другие — на английском языке, при этом статьи, написанные авторами на английском языке, имеют аннотации на немецком и *vice versa*. Подобный билингвизм сохраняется на протяжении всего сборника.

Книга — результат научно-исследовательского проекта «На пути к глобализованному христианству: Европейский экуменизм и открытие третьего мира между 1966 и 1973 гг.», проходившего в период с 2009 по 2011 гг. под руководством доктора истории Катарины Кунтер (*Katharina Kunter*, 1968) — научного сотрудника исследователь-

ской группы «История и современность» Рурского университета в г. Бохуме (Германия). ВСЦ как объект исследования заинтересовал К. Кунтер в ходе изучения холодной войны, когда она анализировала первый опыт общения христиан Востока и Запада после окончания Второй мировой войны и падения Берлинской стены. Взаимодействие северных церквей с церквями глобального Юга в равной степени повлияло на ВСЦ и его церквей-членов в этот период.

В 2009 году Катарина Кунтер возглавила проект, одной из центральных идей которого стал процесс трансформации ВСЦ в период с момента его основания в 1948 году до 1960-1970 гг. — периода, когда ВСЦ становится глобальной межрелигиозной и международной плюралистической организацией. Результаты проведенной исследовательской работы были представлены на международной конференции в Экуменическом институте Боссе (Швейцария) 4-6 марта 2011 года. Их публикация преследует две важные цели: во-первых, внести вклад в дискурс современных исследований по церковной истории 1960-х и 1970-х гг. как с глобальной, так и с международной точек зрения, во-вторых, показать, как христианские церкви, которые до этого момента воспринимались в мировой истории лишь

вскользь, выходят на первый план, становясь глобальными игроками на исторической сцене, что позволяет читателю совершенно по-новому взглянуть на историю второй половины XX века.

Отдельным разделом в сборнике вынесено введение. Это совместный труд Катарины Кунтер и Аннегрет Шиллинг, который называется «Христианин не боится перемен. Всемирный совет церквей в поле напряжения деколонизации, дезинтеграции и политизации».

Во введении авторами дается оценка нового понимания всемирной христианской ответственности, международной этики и политического действия в 1960-е и 1970-е годы. К. Кунтер и А. Шиллинг следуют концепции британского историка Артура Марвика (1936–2006), по убеждению которого подлинно переломным десятилетием XX века были шестидесятые годы — период с 1958 до 1974 гг. Опираясь на эту историческую концепцию авторы утверждают, что в период между 1955 и 1973 годами ВСЦ пережил сложную трансформацию, в ходе которой его богословские, политические, культурные и структурные ориентиры существенно изменились. Ключевым же вопросом статьи остается: в какие моменты и какими путями христиане и Церкви из стран треть-

его мира повлияли на изменения, в результате которых ВСЦ превратился из послевоенной организации, главным образом ориентированной на Европу и Северную Америку, во всемирную организацию. К. Кунтер и А. Шиллинг рассматривают эти изменения как исторический процесс глобализации, характеризующийся элементами деколонизации, девестернизации и роста политической информированности среди церквей-членов ВСЦ.

Первая глава «От послевоенного общества к мировому обществу» представляет скорее исторический обзор, нежели тематический, который характерен для второй главы. В первой главе читатель знакомится с историей 4-х первых Ассамблей ВСЦ, приближается к пониманию истоков процесса глобализации, узнает особенности экуменической утопии Э. Ланге.

Книгу открывает статья «Отцы-основатели и новое видение. Всемирный совет церквей, 1948–1958». Это самая небольшая по объему статья и единственная в сборнике, посвященная ранней истории ВСЦ. Ее автор, Эндрю Чандлер (*Andrew Chandler*, 1965) — директор Института Джорджа Белла в Университете Чичестера (Великобритания).

Э. Чандлер предлагает своеобразное погружение в историю, возвращающее читателя

во времена основания ВСЦ, в конце 1940-х гг., когда состоялась 1-я Ассамблея в Амстердаме (Нидерланды). В ней приняли участие представители 147 Церквей из 44 стран мира. Прошла Ассамблея очень плодотворно: был принят устав ВСЦ, определены условия вступления в него, а также названы приоритетные направления деятельности ВСЦ.

В продолжении статьи автор рассказывает о переменах и трансформациях, происходивших в течение первого десятилетия существования ВСЦ. В этот период проходит и 2-я Ассамблея ВСЦ в Эвастоне (США) в 1954 году, ознаменовавшая рост новообразованного ВСЦ. Количество делегатов на ней увеличилось на 150 человек, а количество церквей-членов — на 15. Особенное внимание Ассамблеи было сосредоточено на дискуссии между представителями европейских и североамериканских церквей по вопросу понимания христианской надежды. На примере 2-й Ассамблеи, по мнению автора, четко прослеживается европейская и североамериканская ориентированность ВСЦ.

Завершением первого десятилетия истории ВСЦ стала подготовка к 3-й Ассамблее, сыгравшей очень важную роль в истории экуменического движения. Именно в конце первого десятилетия после основания ВСЦ началась подготовка ко вступле-

нию в него 4 Восточных Православных церквей: Русской, Болгарской, Польской и Румынской. Их вступление ознаменовало смена устава — Базиса ВСЦ, в который была добавлена тринитарная формула, принципиально важная с богословской точки зрения для православных христиан.

В заключении статьи автор вновь отмечает важность первого десятилетия ВСЦ, ставшего основанием и импульсом дальнейшего развития экуменического движения, которое происходило в непосредственной связи с событиями мировой истории. В качестве завершающего примера Э. Чандлер проводит параллель с уже образовавшейся Организацией Объединенных Наций.

Две следующие статьи первой главы посвящены 4-й Ассамблее ВСЦ, прошедшей в Уппсале (Швеция) в 1968 году. В ней приняли участие в два раза больше церквей, равно как и в два раза больше делегатов от церквей-членов ВСЦ по сравнению с 1-й Ассамблеей 1948 года.

Упсальская Ассамблея была отмечена активным участием Римско-католической церкви (РКЦ). В ходе Ассамблеи было заявлено о возможности вступления РКЦ в ВСЦ, однако это не состоялось. И сегодня РКЦ не является членом ВСЦ, но тесно сотрудничает с ним. РКЦ регулярно направляет своих предста-

вителей на крупные конференции ВСЦ, а также на заседания Центрального комитета и Генеральные Ассамблеи.

Одной из причин такого сближения РКЦ с ВСЦ стал II Ватиканский собор, проходивший в период с 1962 по 1965 годами, непосредственно перед 4-й Ассамблеей ВСЦ. Двумя годами ранее начала собора, в 1960 году, папой римским Иоанном XXIII был учрежден Секретариат по содействию христианскому единству, ныне Папский Совет по содействию христианскому единству. Именно этот Секретариат занимался подготовкой нескольких итоговых документов Второго Ватиканского собора, в том числе касающихся экуменизма. Например, декретом *Unitatis Redintegratio*. Секретариат также назначил 12 представителей в комиссию ВСЦ Вера и церковное устройство и сотрудничал с ВСЦ в подготовке материалов, используемых во время ежегодной недели Молитвы о христианском единстве.

После II Ватиканского собора представители РКЦ начали активно присутствовать на разных экуменических конференциях и Ассамблеях ВСЦ, демонстрируя живой интерес к решаемым там проблемам межхристианского общения. Так, совместная комиссия представителей РКЦ и ВСЦ выработала документ «Ка-

фоличность и апостоличность», на основании которого специально для Ассамблеи был подготовлен доклад «Святой Дух и кафоличность Церкви», который был выдвинут для обсуждения.

Ко времени начала 4-й Ассамблеи ВСЦ папа римский Павел VI направил послание председателю Ассамблеи. Это стало первым в истории прямым обращением понтифика к руководству ведущей экуменической организации. Кроме того, от РКЦ на Ассамблею в Упсале прибыли 14 делегатов, а также несколько официальных гостей.

Среди достижений Ассамблеи можно отметить призыв к усилению миссионерской деятельности и расширению диалога церквей с миром. Церквям-членам ВСЦ рекомендовалось взаимное изучение молитвенных практик друг друга. Кроме того, в административном плане были приняты новые программы и созданы новые комитеты и комиссии, такие как: по борьбе с расизмом, по диалогу с представителями других религий, по справедливости и служению и прочие.

Авторы двух следующих статей рассматривают Уппсальскую Ассамблею с различных ракурсов: исторического и коммуникационного. Первая из них и самая большая по объему во всем сборнике носит название «1968 год и экуменизм. Ас-

самблея ВСЦ в Уппсале как начало новой эры?» Ее автор, Аннегрет Шиллинг (*Annegret Schilling*, 1981) — научный сотрудник кафедры экуменического и догматического богословия Рурского университета в Бохуме (Германия). В настоящее время работает над исследованием о том, как Латинская Америка была представлена в ВСЦ в 1960-е и 1970-е годы.

В своей статье автор рассказывает об экуменическом движении в 1968 году — периоде, который определяется как поворотный момент, обозначивший конец так называемого раннего экуменизма и начало новой эпохи развития ВСЦ. А. Шиллинг ставит под сомнение традиционное понимание значения Ассамблеи в Уппсале, а также исследует причины ее значимости через анализ основных тем и конфликтов, имевших место в ходе 4-й Ассамблеи.

Из интересных выводов автора стоит отметить взаимосвязь между Ассамблеей в Уппсале и студенческими протестами 1968 года, известными тем, что они были направлены против участия США в войне во Вьетнаме. Однако кроме этого протестующие боролись также за права человека, высказывались против расизма, выступали в поддержку феминизма и защиту экологии — затрагивали те самые темы и вопросы, которые были подня-

ты в ходе 4-й Ассамблеи и которые впоследствии стали символом серьезных перемен в экуменическом движении, прочно ассоциируемых и сегодня с Упсальской Ассамблеей.

В заключении статьи А. Шиллинг, однако, доказывает, что перемены начались значительно раньше, еще в самом начале 1960-х, а прошедшая в конце 1960-х Ассамблея стала скорее видимым проявлением, серединой точкой нарастающей турбулентности в среде экуменического движения, нежели ее началом.

Другая статья, продолжающая тему 4-й Ассамблеи, носит название «Се ... все новое. Упсала 1968 и экранизированный экуменизм». Ее автор — Николай Ханниг (*Nicolai Hannig*, 1980) — научный сотрудник Мюнхенского университета Людвига-Максимилиана.

Н. Ханниг предлагает читателю совершенно новый подход к Ассамблее ВСЦ 1968 года, рассматривая ее через призму перемен, произошедших в этот период в средствах массовой информации. Автор исходит из аксиомы сильного влияния прессы, радио и телевидения в формирующемся обществе и культуре, отмечая, что ВСЦ вовремя принял ее во внимание. Специально для грядущей Ассамблеи в Упсале был выпущен документальный фильм «Се, твою все новое». Подобный ме-

диа ход, с одной стороны, послужил средством рекламы церкви, с другой же — стал некоторой формой документирования.

В статье Н. Ханниг анализирует фильм с точки зрения особенностей его съемки, техники изложения информации, визуальных эффектов в контексте взаимоотношений Церкви и СМИ, подчеркивая факт растущей медиализации религии в XX веке. Связь между секуляризацией и медиализацией, которая в современных условиях воспринимается как должное, в фильме просматривается в перспективе. По сути фильм представляет собой своеобразную интеграцию церквей в современное медиа-общество. В заключении автор делает акцент на доступности фильма, который является одновременно как источником по истории ВСЦ, так и глобализации церквей.

Завершающая статья первой главы продолжает уже поднятую тему, — «Глобализация и единство Церквей. Экуменическая утопия немецкого богослова Эрнста Ланге». Ее автор, Стивен Браун (*Stephen Brown*, 1958) — ответственный редактор портала по богословию и экуменизму *Globethics.net* в Женеве (Швейцария).

В статье описываются дебаты, происходившие в ВСЦ в конце 1960-х — начале 1970-х, основным содержанием которых стал

поиск ответа на вопрос: как соотносятся понятия «единство Церкви» и «единство человечества» с точки зрения протестантского теолога и реформатора Эрнста Ланге (1927–1974).

Автор знакомит читателя с краткой биографией Э. Ланге, уделяя особенное внимание приверженности Ланге ВСЦ, в частности в свете оформления нового понимания единства в ВСЦ в 1960-х годах. После окончания Второй мировой войны Эрнст Ланге изучал теологию в Берлине, Сигтуне (Швеция) и Геттингене (Германия). Свою экуменическую деятельность начал в 1954 году в качестве молодежного делегата на 2-й Ассамблее ВСЦ в Эванстоне (США). В 1963 году Эрнст Ланге становится профессором практической теологии в Духовной семинарии в Берлине, но вскоре оставляет это место по состоянию здоровья, оставаясь тем не менее пастором в Берлине. В 1968 году Э. Ланге начал работать в ВСЦ в качестве директора Департамента экуменических действий, который вскоре был преобразован в Отдел образования и обновления.

Эрнст Ланге до сих пор считается одним из самых важных немецких церковных реформаторов XX века. Конференция Вера и церковное устройство в Лёвене в 1971 году оказала большое влияние на Ланге

и послужила отправной точкой для разработки теории церковной деятельности. Согласно ей, в мире, который находится под угрозой дезинтеграции, Церковь призвана быть примером единства, инструментом примирения и надежным хранителем мира. Однако сыграть эту важную роль Церковь может только на экуменическом уровне, т.е. на уровне ВСЦ. Ланге уверен, что ВСЦ справится со своей задачей, обеспечивая полное равенство между неравными, сильными и слабыми, богатыми и бедными во всех процессах принятия решений. Эта убежденность и легла в основание экуменической утопии Ланге, о которой автор статьи высказывается, критически, особенно в свете исторического контекста, в котором она возникла.

После небольшого исторического экскурса следует обращение к тематическим вопросам. Во второй главе, которая называется «Права человека, социализм и освобождение. Борьба за единство между Востоком и Западом, Севером и Югом», поднимается тема растущей включенности в работу международных экуменических организаций христиан из стран третьего мира. Вопросы экуменической солидарности в служении нуждам страждущих и угнетенных, в совместной защите прав человека, справедливости, мира, экологии и це-

лостности творения, в помощи беженцам, мигрантам и преследуемым этническим группам, национальным меньшинствам, реакция на процесс деколонизации, а также вклад Латинской Америки в перемены в работе ВСЦ последовательно продолжают наполнение сборника.

Вторая глава открывается статьей «Союзники против имперского Запада. Йозеф Лукл Громадка, экуменическое движение и интернационализация Восточного блока с 1950-х». Ее автор Питер Море (*Peter Morée*, 1964) — доцент церковной истории на факультете протестантской теологии Карлова университета в Праге (Чехия).

Статья Питера Море посвящена Йозефу Громадке (1889–1969) — чешскому богослову и активному деятелю экуменического движения. Йозеф Громадка, участник 1-й, 2-й и 3-й Ассамблей ВСЦ, член Исполкома ВСЦ, Центрального комитета ВСЦ, Президиума Чехословацкого комитета сторонников мира (с 1950) и Бюро Всемирного Совета Мира (с 1952).

Автор статьи приводит некоторые интересные факты из экуменической биографии Й. Громадка, например, то, что он попытался установить диалог между ВСЦ и Всемирным Советом Мира. Попытка эта, однако, была отвергнута руководством ВСЦ, и впоследствии

Й. Громадка выступил инициатором создания Христианской мирной конференции. Питер Море не отрицает тот факт, что мнения относительно взглядов и деятельности Й. Громадка расходятся и по сей день. Спор вокруг его личности особенно в 1990-ые гг. приобрел в Чехии весьма острый характер. Многие по достоинству оценивают его как богослова и уважают как харизматическую личность. В то же время далеко не все могут принять его политическую позицию, особенно благосклонность к коммунистическим властям ЧССР.

Тем не менее, акцент П. Море делает на неоспоримых заслугах Й. Громадка. Среди них — образование в Чехословакии экуменической организации «Христианская Мирная Конференция», которую он и возглавил в июне 1958 года. С самого начала ее основания Й. Громадка поставил перед собой задачу объединения всех христиан в деле защиты мира на земле, подразумевая как христиан из Восточной и Западной Европы, так и христиан из стран третьего мира. Он начал активно и энергично включать последних в работу Христианской мирной конференции, что по праву остается его заслугой и несомненным достижением в деле развития и трансформации экуменического движения.

Тема включенности в ВСЦ и прочие международные организации христиан из стран третьего мира тесно связана с вопросами прав человека, а также освобождения от колониальной зависимости, которым посвящена следующая статья «ВСЦ и права человека в контексте холодной войны и деколонизации». Ее автор, Кристиан Альберс (*Christian Albers*, 1976), изучал протестантскую теологию в университетах в Майнце, Гёттингене (Германия) и Глазго (Великобритания).

Автор анализирует степень вовлеченности экуменического движения в вопросы, касающиеся прав человека, а также отмечает важные изменения в этой области в течение 1970-х годов. Внимание К. Альберса сосредоточено на соотношении различных «измерений» прав человека и того, как их понимали в Комиссии церквей по международным делам ВСЦ. Особый интерес для автора представляют консультация Комиссии, прошедшая в Санкт-Пёльтене (Австрия) в 1974 году, а также 5-я Ассамблея ВСЦ в Найроби (Кения) в 1975 году, которые стали основными вехами в истории участия экуменического движения в вопросах прав человека.

Трансформацию понимания прав человека в ВСЦ, К. Альберс видит в первую очередь в том, что вопросы, их касающи-

еся, больше не рассматриваются изолированно, но, напротив, часто поднимаются как непосредственно связанные с иными областями, например, проблемой милитаризма, межрелигиозного диалога и проч. Обсуждение прав человека постепенно выходит далеко за пределы узких кругов политиков, ученых и дипломатов, продолжается как в штаб-квартире ВСЦ, так и на международных площадках в ходе проведения экуменических встреч и заседаний разного уровня, региональных консультаций, местных коллоквиумов. Создается особый ресурсный центр по правам человека в Латинской Америке. Многие подразделения ВСЦ находят вопросы прав человека непосредственно связанными именно с их деятельностью, поэтому права человека постепенно становятся неотъемлемой частью политики ВСЦ. В то же время все большая включенность христиан из стран третьего мира в работу ВСЦ способствует пониманию концепции прав человека, как бесспорно универсальной и неотъемлемой для Севера и Юга, Востока и Запада, открывая возможность общения на равных на языке прав человека.

Две следующие статьи второй главы посвящены Латинской Америке. Они открывают для читателя возможность посмотреть на вопросы глобали-

зации и единства христиан с совершенно новой и неизвестной стороны, так сказать, глазами латиноамериканцев.

Первая из них носит название «Демократический социализм, гуманизация и освобождение. Вклад Латинской Америки в глобализацию экуменизма». В ней автор — Аннегрет Шиллинг (*Annegret Schilling*, 1981) — рассматривает глобализацию ВСЦ с точки зрения Латинской Америки в период между 1966 и 1975 годами на основании исследования путей, которыми представители латиноамериканского протестантизма поставили под сомнение европейское и североамериканское понимание экуменизма и экуменического сотрудничества.

Основной площадкой для дискуссий стали как международные экуменические конференции, так и сама штаб-квартира ВСЦ в Женеве, где, начиная с конца 1960-х годов, группа левых латиноамериканцев вошла в штат сотрудников и таким образом оказала влияние на экуменическую политику и стратегии экуменического движения непосредственно изнутри.

В статье автор настаивает на том, что присутствие этой группы латиноамериканцев в штате ВСЦ было не только символом географической глобализации ВСЦ, на что традиционно указывают в данном

контексте. А. Шиллинг выявляет существовавшие тогда глубокие противоречия в понимании ответственной совместной деятельности, революции, социализма и освобождения, в свете которых особенно интересным становится новый латиноамериканский подход, который благодаря своему непосредственному участию в работе ВСЦ, они смогли представить и воплотить в жизнь.

Тему Латинской Америки продолжает статья Одаира Педросо Матеуша (*Odair Pedroso Mateus*, 1955) — преподавателя экуменической теологии в Экуменическом институте Боссе (Женева) при Всемирном совете церквей и члена Секретариата Комиссии ВСЦ Вера и церковное устройство. Его статья называется «Мигес Бонино и борьба за мировое единство христиан в 1970-е годы».

В самом ее начале автор предлагает краткий исторический обзор, в ходе которого обозначает перемены в понимании отношений между Богом, Церковью и миром, которые наблюдались в период с момента основания ВСЦ до начала 1970-х, подчеркивая, что с конца 1960-х складывается новое, альтернативное и даже критическое видение христианского единства.

Следующим шагом О. Матеуша становится анализ участия аргентинского методистского

богослова Мигеса Бонино в двух крупных конференциях Комиссии Вера и церковное устройство ВСЦ. Обе эти конференции были посвящены теме видимого единства Церкви. Первая состоялась в городе Лёвен (Бельгия) в 1971 году, вторая имела места двумя годами позднее на Саламанке (Испания) в 1973 году.

Особое внимание автор уделяет личности Мигеса Бонино (1924–2012), поскольку критическое понимание христианского единства в 1970-е годы было высказано именно этим решительным латиноамериканским богословом. Он написал большое количество книг очень разных по содержанию, объединенных, однако, общей идеей социальной и экономической борьбы угнетенных. Следует отметить, что М. Бонино был одним из ведущих участников протестантской теологии освобождения. Лейтмотивом ее стало осознание факта угнетения народных масс в Латинской Америке. Представители этого направления пытались переосмыслить все содержание христианства, исходя из требований освобождения, но освобождения не только от первородного греха, но от всех форм угнетения, включающее участие в борьбе за освобождение народов Латинской Америки от социального, политического, экономического гнета. Главным ориентиром развивающейся те-

ологии освобождения стала генеральная линия, которая была выработана Всемирным советом церквей после Ассамблей в Уппсале (1968) и Найроби (1976). В свете понимания этого сложно переоценить вклад М. Бонино в преодоление разделений на пути к христианскому единству.

Наконец, завершающая третья глава носит название «Развитие глобального сознания. Межнациональные формы религиозного взаимодействия». Ее открывает статья «Разделенная нация в разделенном мире. Совет Евангелической Церкви Германии и глобализация немецкого протестантизма с 1950-х до 1970-х годов». Ее автор — Бенджамин Пирсон (*Benjamin Pearson*, 1976) — доцент кафедры истории в Тускулум колледже в Гриневилль (США).

В статье рассматриваются на примере Совета Евангелической Церкви Германии изменения западногерманского протестантского отношения к третьему миру с конца 1950-х до начала 1970-х годов. В этот период протестантские церкви Западной Германии испытывали настоящий взрыв интереса к экуменическим и международным делам. К концу 1960-х и началу 1970-х годов, однако, среди протестантских церквей шли жаркие дебаты по поводу барьеров на пути развития стран тре-

твого мира, необходимостиощрения всемирного равенства и социальной справедливости, а также обсуждались пути, посредством которых европейские христиане могли бы выразить свою солидарность с социальной и политической революцией, происходящей по всему земному шару.

В заключении статьи Б. Пирсон обращает внимание на то, что в исследуемый период тема стран третьего мира перемещается от периферии к самому центру протестантского дискурса. В то же время интересы протестантского мышления смещались все более от вопросов миссии и благотворительности в новое русло к темам мира и социальной справедливости. Безусловно, эти изменения происходили по целому ряду причин. Автор статьи подчеркивает, в частности, связи между описываемым изменением и переосмыслением немецкой идентичности в контексте холодной войны и нацистского прошлого.

Следующая статья переносит читателя из западногерманских регионов в далекую Юго-Восточную Азию, открывая для него под новым углом события одного из крупнейших военных конфликтов второй половины XX века. Называется она «Война во Вьетнаме, как глобальный вызов для протестантских церквей в ФРГ и во всемирном экумени-

ческом движении». Ее автор — Катарина Волькерт (*Catharina Volkert*, 1983).

К. Волькерт занимается исследованием войны во Вьетнаме — серьезного военного конфликта, оставившего неизгладимый след в культуре и истории не только Вьетнама, но и стран Европы и Америки. В этом контексте автора интересуют позиции разных церквей в этом военном противостоянии, так как церкви и в Европе, и Северной Америке были осведомлены о политических и социальных вопросах, имевших место во время войны во Вьетнаме. Как раз в этом ключе автор подходит к рассмотрению реакций на военные действия как со стороны Евангелической церкви Германии и ВСЦ, так и других религиозных групп, и отдельных лиц, имеющих отношение к церкви.

Катарина Волькерт сосредотачивает свое внимание на анализе двух главных примеров: 1) отказ Евангелической церкви Германии принять экуменическую делегацию из Соединенных Штатов Америки, что явилось проявлением растущего антиамериканизма, но в то же время обозначило позицию западногерманских церквей, озабоченных скорейшим установлением мира во Вьетнаме; 2) письмо протеста Юджина Карсона Блэйка — генерального секретаря

ВСЦ, ранее долгое время занимавшего пост министра пресвитерианских церквей в Америке, Ричарду Никсону — президенту США, с требованием прекратить бомбардировки во Вьетнаме. Это письмо особенно взволновало Евангелическую церковь Германии, активно обсуждавшую его на разных уровнях. Дискуссии вокруг письма породили многочисленные споры внутри самой Евангелической церкви в первую очередь относительно роли и места церкви в современном мире, а также возможности церкви выступать в качестве политического субъекта.

Таким образом, в своей статье автор не только рассматривает войну во Вьетнаме как затянувшийся жестокий эпизод холодной войны, но и иллюстрирует дискуссии и волнения, происходившие в среде протестантских церквей Германии, которые привели их к дистанцированию от ВСЦ и даже кризису доверия экуменическому движению.

Следующая статья плавно переводит читателя от глобализации к глокализации — понятию, появившемуся в конце 1980-х — начале 1990-х гг. как реакции исследователей на понимание процессов глобализации. Об этом идет речь в статье «Программа по борьбе с расизмом и «глокализация» церквей», автором которой выступил Се-

бастьян Трипп (*Sebastian Tripp*, 1980).

С. Трипп обращается к истокам появления понятия «глокализация», которая представляет собой определенную модель, которая могла бы объединить одновременно сосуществующие противоположные тенденции для обозначения взаимосвязи между глобальными и локальными процессами. Одну из ключевых позиций в изучении данного феномена занял английский социолог Роланд Робертсон (*Roland Robertson*, 1938). По его мнению, глобальные и локальные тенденции взаимодополняемы и взаимопроникают друг в друга.

Себастья Трипп использует понятие глокализация с тем, чтобы проанализировать влияние глобального экуменического движения на местные и региональные уровни в конце 1960-х и начале 1970-х годов. В качестве примера, автор приводит программу по борьбе с расизмом и утверждает, что она послужила катализатором в повышении осведомленности об экуменическом движении, которое в 1960-е годы было ограничено почти исключительно богословскими элитами. Таким образом, он приводит к выводу о том, что события, происходившие внутри глобального мирового экуменического движения, в значительной степени повлияли на дискуссии

и процессы внутри региональных церквей и местных приходов.

Завершает сборник очень интересная и в то же время непростая статья под названием «Конец колониального мышления. Апартеид как вызов для протестантских церквей в Нидерландах», написанная Эрикой Мейерс (*Erica Meijers*, 1966). Автор — главный редактор *de Helling* — ведущего периодического издания о политике и культуре в Нидерландах.

Рассматривая вопрос деколонизации, Э. Мейерс утверждает, что глобальные изменения и темы, которые обсуждались на международном экуменическом уровне, сыграли важную роль в своеобразном «изменении ума», которому подверглись протестантские церкви в Нидерландах в период между 1945 и 1972 гг. Среди таких тем можно выделить дискуссии о Церкви и обществе, конец эпохи колониализма, развитие стран третьего мира, образование международных организаций, в том числе ВСЦ — все это радикальным образом изменило мировоззрение голландских протестантов, что стало особенно заметным во время дебатов в этих церквях по поводу апартеида в Южной Африке. В своей статье автор прослеживает переход от критического отношения нидерландских протестантов к апартеиду в 1950-х годах, до переосмысления и четкого отказа

от апартеида в начале 1970-х годов. В результате этих дискуссий, в которых ВСЦ принимал активное участие, Южная Африка перестала считаться белой страной с черной проблемой, но воспринималась как черная страна под белым господством. Вопрос апартеида буквально натолкнул протестантские церкви на переосмысление их роли на колониальной арене и привел к формированию нового взгляда на церковь и общество. Ожесточенные дебаты об апартеиде глубоко изменили сами протестантские церкви, которые перестали быть закрытыми традиционными церковными общинами, становясь напротив все более открытыми для обсуждения вопросов и вызовов современности.

Наконец, последний раздел книги, приложение состоит из 5 частей и дает возможность читателю более подробно ознакомиться со следующей информацией:

1. Таблицы и диаграммы, отражающие количество представителей от Африки, Азии и Латинской Америки во Всемирном совете церквей в период 1948–1975 гг.
2. Краткие биографии людей так или иначе связанных с ВСЦ и экуменическим движением в период 1960–1970 гг.
3. Список аббревиатур
4. Краткие биографии авторов статей

5. Алфавитный указатель

Несмотря на множество разнообразных и зачастую, казалось бы, не связанных между собой тем, сборник получился вполне целостным и качественным. Он будет интересен широкому кругу исследователей, как

занимающихся непосредственно ВСЦ и экуменическим движением, так и соответствующим периодом мировой истории.

Т. Пыка

Роккуччи А. Сталин и патриарх: Православная церковь и советская власть, 1917–1958 / пер. с итал. О.Р. Щелоковой. М.: Политическая энциклопедия, 2016. — 582 с. — (Серия: История сталинизма).

В издательстве РОССПЭН в серии «История сталинизма» вышел перевод книги итальянского историка, профессора новейшей истории университета «Рим III», специалиста по истории России Адриано Роккуччи (по-итальянски книга увидела свет в 2011 г.). Нужно отметить усилия издательства, которое стремится познакомить читателя как с новыми российскими исследованиями религиозной политики советского государства, так и с переводами работ зарубежных ученых. Так, в серии «История сталинизма» вышли несколько книг М.И. Одинцова, совместное исследование Т.В. Волокитиной, Г.П. Мурашко и А.Ф. Носковой, книга американского исследователя С.М. Майнера¹⁶ и теперь книга А. Роккуччи.

Публикация книги итальянского историка, безусловно, важное событие и для русского читателя. Роккуччи обладает редкой авторской оптикой — одновременно стороннего и «включенного» наблюдателя. Разумеется, главный адресат этой работы — итальянский читатель. Поэтому автору было

ского социализма. 1917–1953 гг. М., 2014; *Одинцов М. И., Кочетова А. С.* Конфессиональная политика в Советском Союзе в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. М., 2014; *Одинцов М. И.* Патриарх Победы. Жизнь и церковное служение патриарха Московского и всея Руси Алексия (Симанского). М., 2015; *Волокитина Т. В., Мурашко Г. П., Носкова А. Ф.* Москва и Восточная Европа. Власть и церковь в период общественных трансформаций 40–50-х годов XX века: Очерки истории. М., 2008; *Майнер С. М.* Сталинская священная война. Религия, национализм и союзническая политика / пер. с англ. В. Артемова. М., 2010.

16. *Одинцов М. И.* Русская православная церковь накануне и в эпоху сталин-

необходимо объяснить ему перипетии российской и советской истории, особенности православного сознания и церковных практик... Каждый из исторических сюжетов обсуждается в книге с завидной обстоятельностью, с опорой на обширную литературу, как российскую, так и зарубежную (причем далеко не только итальяноязычную), и архивные источники. Чувствуется, что для автора русская церковная история — не любопытная, но все же несколько экзотичная, а близкая и понятная часть мировой истории. Кроме того, Роккуччи чуток к религиозной мотивации и внутрицерковным аспектам обсуждаемых проблем. Он включен не только в российскую, но и в церковно-историческую проблематику, и это его важное достоинство как исследователя.

Приведем только один пример связанной с этим исследовательской проницательности. Представляется, что Роккуччи первым обратил внимание на новое положение епископата Русской церкви, в котором тот оказался в условиях сталинского «нового курса» религиозной политики. В 1940-е гг. произошла сверхцентрализация церковного управления, в котором была заинтересована и советская власть. Епископат получил широкие полномочия, которые — впервые в русской церковной исто-

рии, как подчеркивает Роккуччи — не были ограничены иными церковными институтами. Итальянский историк пишет, что преосвященные теперь находились как бы в безвоздушном пространстве: их власть уже не уравнивали ни многочисленное и влиятельное монашество, ни консолидированное белое духовенство, ни ученые корпорации духовных академий. Все эти церковные институты были уничтожены или предельно ослаблены в годы гонений. И теперь единственными контрагентами епископов оказывались патриарх и светская власть в лице своих уполномоченных или иных органов. Вряд ли стоит уточнять, что эта особенность системы церковного управления, целенаправленно (это несколько раз подчеркивает автор) созданная советскими контролирующими органами, имела далеко идущие последствия для церковной жизни.

Книга состоит из девяти глав, обширного предисловия, представляющего собой по сути отдельную вводную главу, и краткого послесловия, в котором подводятся итоги исследования и прослеживаются тенденции во взаимоотношениях власти и Церкви в последние три десятилетия существования советского государства. В основу членения на главы положен отчасти хронологический, отчасти про-

блемно-тематический принцип. Главы делятся на параграфы, каждый из которых посвящен отдельному историческому сюжету, явлению или проблеме. Автор стремится соблюсти баланс между описанием советской политики и жизни церкви в условиях этой политики. Книга охватывает период с 1917-го по 1958 г., но главный фокус исследования — период с 1939-го по 1958 г., когда советская власть постепенно, сначала неявно, а затем открыто, отошла от курса на уничтожение Православной церкви, которого она придерживалась в предшествующие годы. Сталинская политика «нового курса» в отношении религии и церкви — главный объект интереса итальянского исследователя. Ей посвящены шесть из девяти глав книги.

Начинает автор с описания взаимоотношений царской и патриаршей власти, опираясь при этом на книгу Б.А. Успенского «Царь и патриарх» — аллюзия на название этой работы содержится и в названии самого рецензируемого труда. Такое сопоставление может насторожить читателя, отдающего предпочтение конкретно-историческим исследованиям. Но итальянский ученый убеждает нас в обоснованности такого сопоставления: Сталин в самом деле сравнивал свою власть с властью русских царей, свою харизму — с их ха-

ризмой. Впрочем, дальнейшее повествование строится именно как конкретно-историческое исследование, основанное на обширной историографии, публикациях источников и собственных изысканиях автора в российских и зарубежных архивах.

В номере журнала, посвященном религиозным аспектам истории Холодной войны, уместно обратить внимание именно на то, как итальянский исследователь трактует вопросы, связанные с международной деятельностью Русской церкви в рассматриваемый период. Представляется, что к ключевым вопросам относятся вопрос о причинах начала «нового курса», вопрос о целях, которые преследовали обе стороны — советское государство и Церковь, и, наконец, вопрос о причинах кризиса «нового курса» в 1948–1949 гг., когда в недрах Управления пропаганды и агитации ЦК ВКП(б) готовилось новое наступление на церковь, остановленное лишь личным указанием Сталина.

Причины поворота сталинской религиозной политики в ходе Второй мировой войны А. Роккуччи, как и большинство исследователей сегодня, видит в заинтересованности советского руководства во внешнеполитической деятельности Православной церкви, направленной прежде всего на взаимодейст-

вие — в интересах СССР — с православными церквями Восточной Европы и Ближнего Востока. Отчасти автор полемизирует с А. Диккинсон, предполагавшей, что своим шагом Сталин стремился также «устранить потенциального врага», носителя чуждых и не поддающихся контролю ценностей¹⁷. Роккуччи считает, что советский лидер, заявляя о начале «нового курса», уже не видел в церкви опасности. Если бы это было не так, то для него и созданного им режима естественнее было бы прибегнуть к репрессивным мерам, чтобы устранить противника. Как замечает автор, «нейтрализация предполагаемого врага путем его кооптации не относилась к числу традиций сталинской политической культуры» (с. 224). Именно перспективы «имперской экспансии» и открывающиеся после войны «геополитические горизонты», по мнению итальянского историка, стали главной причиной поворота в сталинской религиозной политике. Но констатируя это, Роккуччи идет дальше: он усматривает определенную мировоззренческую общность, которая объединяла в тот момент сталинское руководство и иерар-

хов Русской церкви, заключавшуюся в наличии у тех и у других универсалистского имперского сознания. Это, полагает автор, облегчало обеим сторонам шаги навстречу друг другу.

Еще одной важной особенностью «нового курса», на которую неоднократно обращает внимание А. Роккуччи, было совпадение интересов (хотя далеко не полное) церкви и советского государства. Обе стороны были заинтересованы в выходе Русской церкви из международной изоляции, в которой она оказалась в предвоенный период — период репрессий. Но мотивы у сторон были разные. Так, власть хотела мобилизовать «церковный ресурс» в рамках своей послевоенной экспансии. Церковь же стремилась восстановить связи с другими православными церквями и вернуть свое прежнее положение одного из лидеров вселенского православия. До поры до времени разница в мотивах не сказывалась на отношениях сторон, но в определенный момент именно она могла привести к кризису «нового курса».

Вопрос о причинах кризиса «нового курса» 1948–1949 гг. А. Роккуччи рассматривает в контексте послевоенной эволюции политической системы сталинизма, о которой писали такие авторы, как Р. Г. Пихоя, О. В. Хлевнюк, Й. Горлиц-

17. Dickinson, A. (2000) "A Marriage of Convenience? Domestic and Foreign Policy Reasons for the 1943 Soviet Church-State Concordat", *Religion, State & Society* 4.

кий¹⁸. Речь идет о выстраивании нового баланса сил между государством и партией, который предполагал усиление партийного, идеологического крыла. В этой ситуации Совет по делам Русской православной церкви, созданный в 1943 г. для обеспечения связи между правительством (фактически, Сталиным) и церковью, оказывался в двусмысленном положении. Он принадлежал к системе государственных органов, но его деятельность непосредственно касалась щекотливых идеологических вопросов — вопросов существования в советском государстве церкви как идейно чуждого организма. Поэтому партийные органы стремились установить контроль над Советом и скорректировать проводимую им религиозную политику в соответствии со своими представлениями. В связи с этим А. Роккуччи подчеркивает, что колебания советской религиозной политики в конце 1940-х гг. служат для историка советского режима важным симптомом изменения всей политической системы. Он пишет: «Исследование религиозной жизни и религиозной политики не сводится к анализу одной пусть и любопытной,

но все-таки маргинальной сферы советского общества и советской истории... Историю православной церкви и ее отношений с государством в СССР можно воспринимать как кривую сейсмографа, регистрировавшего колебания и подземные разломы, происходившие глубоко под толщей коры советской планеты» (с. 289).

Таким образом, по мнению итальянского историка, причины кризиса «нового курса» коренились в структурных противоречиях между ЦК ВКП(б) и правительством, а не в неудачах международной деятельности церкви, не в том, что Совещание глав и представителей православных церквей, проведенное в Москве в июле 1948 г., не выполнило, с точки зрения Сталина, свою задачу — наделить Московский патриархат статусом вселенского, первого по чести среди других православных церквей. Более того, Роккуччи предполагает, что спад международной активности церкви с 1948 г. был предрешен. Он считает, что в условиях начавшейся холодной войны и блокового противостояния держав сфера международной деятельности Русской церкви неизбежно ограничивалась зоной советского влияния — православными церквами Восточной Европы, тогда как церкви Ближнего Востока оказывались в зоне влияния Англии

18. Пихоя Р.Г. Советский Союз: история власти. 1945-1991. Новосибирск, 2000; Хлевнюк О. В., Горлицкий Й. Холодный мир: Сталин и завершение сталинской диктатуры. М., 2011.

и США. Если в 1945–1948 гг. Русская церковь могла делать попытки включить восточные патриархаты в сферу своего влияния, то теперь такие попытки автоматически сталкивались с противодействием западных держав.

Помимо этого, как считает итальянский историк, в этой ситуации советское руководство пришло в замешательство. Оно не могло определиться, какие именно цели перед «внешней» деятельностью церкви должны быть поставлены. После того, как задача превратить Москву в «православный Ватикан», сделать ее центром вселенского православия оказалась недостижима, а также после того, как расширение международной активности Московской патриархии в условиях противостояния западного и восточного блоков достигло своих пределов, новые направления этой активности не просматривались. Включение церкви в 1949 г. в международное движение борьбы за мир оказывалось не вполне равноценной заменой, поскольку не предполагало достижения какой-либо конкретной цели. А. Роккуччи показывает, что все попытки председателя Совета по делам Русской православной церкви Г. Г. Карпова в этой ситуации получить от «директивных инстанций», от высшего руководства страны новые

указания о предпочтительных направлениях деятельности Совета и Московской патриархии на международной арене закончились безрезультатно. Кризис внешнеполитической активности церкви в контексте послевоенной турбулентности политической системы сталинизма привел к кризису всего «нового курса» в государственно-церковных отношениях.

Есть, правда, один нюанс, который, как нам кажется, ускользнул от внимания автора. Это — личная роль Сталина в охлаждении государственно-церковных отношений в 1948–1949 гг. Дело в том, что сигнал центральным органам и местным властям о наступлении на церковь в 1948 г. дал именно он, под формальным предлогом отказавшись утвердить список церквей, предназначенных для передачи верующим¹⁹. В связи с этим можно поставить дополнительный вопрос о мотивах, которыми руководствовался советский лидер, принимая этот шаг. Поддержал ли он таким образом начавшееся еще в 1947 г. скрытое наступление партаппарата на Совет по делам Русской православной церкви и на проводимую этим органом линию религиозной по-

19. См., например: Чумаченко Т.А. Государство, православная церковь, верующие. 1941–1961 гг. М., 1999. С. 127.

литики? Или он действительно был разочарован результатами июльского Совещания глав и представителей православных церквей и считал нужным пусть и косвенно указать на это Совету и церкви? В любом случае не вызывает сомнений центральная роль Сталина в корректировке религиозной политики в 1948–1949 гг. Он был не только «гарантом стабильности системы» государственно-церковных отношений, оформившейся в 1943 г., поскольку в мае 1949 г. наложил вето на подготовленное в аппарате ЦК антирелигиозное постановление (на этом эпизоде специально останавливается А. Роккуччи на с. 308–312). Он также был тем, кто осенью 1948 г. дал местным властям недвусмысленную санкцию продолжить давление на церковь. Для нее он выступал в роли «монарха», который казнит и милует.

Но нам бы не хотелось, чтобы у читателя сложилось впечатление, будто итальянский историк уделяет внимание исключительно политическим аспектам государственно-церковных отношений. Автор систематически обращается (хотя и только на материалах центральных российских архивов) к различным сторонам жизни церкви, причем рассматривает их в контексте социальных процессов, ставших результатом советской мо-

дернизации. В частности, он обращает внимание на ту роль, какую в жизни Русской церкви сыграла урбанизация, которая уже в 1950-е гг. породила новый тип верующего — горожанина. По мнению А. Роккуччи, «города бросали главный вызов русскому православию, которое не собиралось отказываться от своего присутствия в советском мире» (с. 340). Исследователь считает, что церковное руководство понимало это и принимало «вызов городов», например, при назначении духовенства отдавая предпочтение именно городским церквям.

Таким образом, книга А. Роккуччи подводит определенный итог исследованиям сталинской религиозной политики. При этом итальянский историк извлекает максимальную пользу из своей позиции стороннего, но «включенного» наблюдателя, делая на основании источников важные наблюдения, мимо которых прошли отечественные исследователи. Тем самым он углубляет и уточняет наше видение ряда аспектов советской церковной политики этого периода. Характерная для книги обстоятельность анализа и точность оценок делает ее ценной и для российского читателя. Если читатель, не будучи специалистом в области сталинской церковной политики или будущи специалистом в других облас-

тах отечественной истории, захочет углубиться в проблематику государственно-церковных отношений первой половины XX в., ему можно посоветовать начать именно с книги А. Роккуччи. После знакомства с ней можно быть уверенным, что от вас не укрылись ключевые проблемы этого периода.

А. Беглов



Авторы

АЛЕКСЕЙ БЕГЛОВ — старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук; доцент Национального исследовательского ядерного университета «МИФИ» (Москва, Россия). religion07@rambler.ru

НАДЕЖДА БЕЛЯКОВА — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук; доцент Национального исследовательского ядерного университета МИФИ (Москва, Россия). beliacova@mail.ru

АННА ВИШИВАНЮК — научный сотрудник кафедры теологии Национального исследовательского ядерного университета МИФИ; младший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской академии наук (Москва, Россия). avishivanuk@gmail.com

ЙОХАННЕС ДИК — директор Института теологии и истории Боннской библейской семинарии (Ерлингхаузен, Германия). jdyck@t-online.de

МАКСИМ КАИЛЬ — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории России Смоленского государственного университета (Смоленск, Россия). mvkail@mail.ru

ДАНИЕЛА КАЛКАНДЖИЕВА — PhD, научный сотрудник, Софийский университет Святого Климента Орхидского (София, Болгария). dkalkandjieva@gmail.com

КАТАРИНА КУНТЕР — хабилитированный доктор истории, преподаватель Университета Рура (Франкфурт-на-Майне, Германия). katharina.kunter@gmx.de

НИКИТА ПИВОВАРОВ — кандидат исторических наук; ассистент кафедры истории медицины, истории Отечества и культурологии Первого Московского государственного медицинского университета им. И.М. Сеченова. pivovarov.hist@gmail.com

ТАТЬЯНА ПЫКА — аспирант Института всеобщей истории РАН (Москва, Россия). tatyana_mix@mail.ru

БОРИС ФИЛИППОВ — кандидат исторических наук; профессор кафедры всеобщей истории исторического факультета православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). boris-philipov@yandex.ru

Авторы

ЭЙПРИЛ ФРЕНЧ — PhD кандидат в Брандейском Университете (США). alfrench@brandeis.edu

ДАГМАР ХЕЛЛЕР — пастор Евангелическо-лютеранской церкви Германии, исполнительный секретарь комиссии Всемирного совета церквей «Вера и церковное устройство», профессор Экуменического института в Боссэ (Женева, Швейцария).

ХЕЙККИ ХУТТУНЕН — протоиерей, клирик Финляндской православной церкви (Константинопольский патриархат), генеральный секретарь Конференции европейских церквей. hhu@cec-kek.be

ТАТЬЯНА ЧУМАЧЕНКО — профессор кафедры политических наук и международных отношений Челябинского государственного университета (Челябинск, Россия). his_chum@mail.ru

МАРИАННА ШАХНОВИЧ — доктор философских наук; профессор, заведующая кафедрой философии религии и религиоведения Санкт-Петербургского государственного университета (Санкт-Петербург, Россия). mmarsh@mail.ru

АНДРЕЙ ШИШКОВ — преподаватель кафедры внешних церковных связей и общественных наук Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия, руководитель Центра изучения современных проблем православной экклезиологии, секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии (Москва, Россия). andrey.v.shishkov@gmail.com

НАТАЛИЯ ШЛИХТА — кандидат исторических наук; доцент, заведующая кафедрой истории Национального университета «Киево-Могилянская академия» (Киев, Украина). nshlikhta@gmail.com

ЙОХАННЕС ЭЛЬДЕМАНН — директор Института изучения экуменизма им. Иоганна Адама Мёлера в Падерборне, консультант Германской католической епископской конференции (Германия). j.oeldemann@moehlerinstitut.de

Authors

ALEXEY L. BEGLOV — Senior Researcher, Institute of World History, Russian Academy of Science; Associate Professor, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). religion07@rambler.ru

NADEZHDA A. BELIAKOVA — Senior Researcher, Institute of World History, Russian Academy of Science; Associate Professor, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). beliacova@mail.ru

TATIANA A. CHUMACHENKO — Professor, Department of Political Science and International Relations, Chelyabinsk State University (Chelyabinsk, Russia). his_chum@mail.ru

JOHANNES DYCK — Director, Institute of Theology and History, Bibelseminar (Bonn, Germany). jdyck@t-online.de

BORIS A. FILIPPOV — Professor, Faculty of History, St. Tikhon's Orthodox University (Moscow, Russia). boris-philipov@yandex.ru

APRIL L. FRENCH — Ph.D. Candidate, Brandeis University (USA). alfrench@brandeis.edu

DAGMAR HELLER — Pastor of the Protestant Church in Germany (EKD), Executive Secretary for Faith & Order in World Council of Churches, Professor of Ecumenical Theology at the Ecumenical Institute Bossey (Switzerland). Dagmar.Heller@wcc-coe.org

HEIKKI HUTTUNEN — Archpriest in the Orthodox Church of Finland (Constantinople Patriarchate), General Secretary of the Conference of European Churches. hhu@cec-kek.be

MAKSIM V. KAIL' — PhD in History, Assistant Professor, Chair of Russian History, Smolensk State University (Smolensk, Russia). mvkail@mail.ru

KALKANDJIEVA DANIELA — Postdoctoral Researcher, Sofia University St Kliment Ohridski (Sofia, Bulgaria). dkalkandjieva@gmail.com

KATARINA KUNTER — Independent Researcher (Frankfurt am Main, Germany). katharina.kunter@gmx.de

JOHANNES OELDEMANN — Director, Johann-Adam-Moehler-Institut for Ecumenics, Paderborn (Germany), Consultant of the Commission for Ecumenical Affairs of the German Catholic Bishops' Conference. j.oeldemann@moehlerinstitut.de

NIKITA YU. PIVOVAROV — Assistant, Department of National History and Cultural Studies, I.M. Sechenov First Moscow State Medical University (Moscow, Russia). pivovarov.hist@gmail.com

Authors

TATIANA PYKA — post-graduate student, Institute of World History, Russian Academy of Sciences, (Moscow, Russia). tatyana_mix@mail.ru

MARIANNA M. SHAKHNOVICH — Professor and Chair, Department of Philosophy of Religion and Religious Studies, Saint-Petersburg State University (Saint-Petersburg, Russia). mmmarsh@mail.ru

ANDREY V. SHISHKOV — Lecturer, Chair of External Church Relations and Social Sciences, Sts. Cyril and Methodius Post-Graduate Institute; Director of the Center for Studies on Contemporary Ecclesiological Issues of the Eastern Orthodoxy; Secretary, Synodal Biblical and Theological Commission of the Russian Orthodox Church (Moscow, Russia). andrey.v.shishkov@gmail.com

NATALIA V. SHLIKHTA — Associate Professor, Head of the Department of History, National University of “Kyiv-Mohyla Academy” (Kiev, Ukraine). nshlikhta@gmail.com

ANNA V. VISHIVANYUK — Research Fellow at the Chair of Theology, National Research Nuclear University MEPhI (Moscow, Russia). avishivanuk@gmail.com

Аннотации

МАКСИМ КАИЛЬ. «Православный фактор» в советской дипломатии: международные коммуникации Московского патриархата середины 1940-х гг.

В статье на материалах делопроизводства Совета по делам Русской православной церкви при Совете Министров СССР, служебной переписки, персональных дел иерархов церкви рассматривается формирование модели и практик дипломатической работы Московской патриархии в послевоенных условиях. Рассматривается формирование приоритетных «направлений работы», практика организации зарубежных визитов церковных делегаций и их персональный состав, а также частные случаи возвращения в советскую Россию пастырей из-за рубежа.

Ключевые слова: Совет по делам Русской православной церкви, Московская патриархия, международная политика, дипломатия, патриарх Алексий, Г.Г. Карпов, епископ Иннокентий (Сокаль)

ТАТЬЯНА ЧУМАЧЕНКО. К вопросу об объявлении в 1966 г. представителя Московского патриархата при Антиохийском патриархе епископа Владимира (Котлярова) *persona non grata*

В статье анализируются события из истории взаимоотношений Русской и Антиохийской православных церквей в середине XX в. В центре внимания — деятельность представителя Московского патриархата при патриархе Антиохийском и всего Востока Феодосии VI епископа Подольского Владимира (Котлярова) в 1965-1966 гг. На основе впервые вводимых в научный оборот документов Государственного архива Российской Федерации (ГА РФ), некоторые из которых до сих пор находятся на секретном хранении, воссозданы чрезвычайно сложные обстоятельства, при которых пришлось выполнять свое служение епископу Владимиру. Политическое соперничество СССР и США в Ближневосточном регионе, стремление использовать все каналы, в том числе и церковные, для утверждения своего влияния, привело к фактическому расколу Антиохийской патриархии. Представитель Московского патриархата оказался заложником не только политической и внутрицерковной ситуации в Сирии, но и сложившейся в послевоенный период традиции в РПЦ: своей деятельностью способствовать реализации внешнеполитических интересов советского правительства. Поддержка епископом группы прорусских митрополитов Антиохийской церкви стала поводом для патриарха Феодосия и членов Синода «правой» группы обвинить Владимира во вмешательстве во внутренние дела церкви и объявить его персоной нон грата. Анализ позиции главы ОВЦС МП митрополита Никодима (Ротова) позволяет, с точки зрения автора, говорить о том, что эта беспрецедентная

акция в отношении Представителя МП поставила перед руководством РПЦ вопрос о большей самостоятельности по внешней линии в интересах сохранения межцерковных отношений и авторитета церкви на международной арене.

Ключевые слова: Русская православная церковь, Антиохийский патриархат, Представитель Московского патриархата при патриархе Антиохийском и всего Востока, Ближний Восток.

Даниела Калканджиева. Болгарская православная церковь и экуменическое движение после Второй мировой войны

В статье на основе архивных материалов рассматривается история неудачных попыток руководства Болгарской православной церкви в первые послевоенные годы восстановить и продолжить экуменические контакты, прерванные во время Второй мировой войны. Освещается деятельность Болгарского Экзарха Стефана и профессора Стефана Цанкова; усилия болгарского коммунистического правительства, направленные на прекращение экуменических связей БПЦ; воздействие руководства Русской православной церкви (патриарх Алексий I, митрополит Крутицкий Николай) на Экзарха Стефана с целью добиться отказа БПЦ от взаимодействия с экуменическими организациями.

Ключевые слова: экуменическое движение, Всемирный совет церквей, Болгарская православная церковь, Болгарский Экзарх Стефан, Стефан Цанков, патриарх Московский Алексий I, Всеправославное совещание в Москве, Болгарская коммунистическая партия.

Анна Вишиванюк. Вопрос об автокефалии Польской православной церкви в контексте холодной войны

Вопрос о статусе Польской православной церкви в послевоенные годы имел политическое значение. Власти СССР и Польши подходили к нему с большим вниманием. На решение в пользу автокефалии Польской православной церкви значительно повлияло начало холодной войны. В статье отражено, как данный внешнеполитический фактор отражался на коммуникации советских и польских чиновников по делу автокефалии православной церкви в Польше.

Ключевые слова: холодная война, СССР, Польская республика, Запад, советизация, Польская православная церковь, Совет по делам Русской православной церкви при СМ СССР, автокефалия, митрополит Дионисий (Валединский).

Борис Филиппов. Кардинал Стефан Вышиньский — инициатор и критик «восточной политики» Ватикана (1958–1978)

Статья посвящена отношению к восточной политике Ватикана польского кардинала Стефана Вышиньского (1901–1981). Основным источником

для написания статьи послужила содержащая обширные фрагменты дневников С. Вышиньского («Pro memoria») 20-томная публикация польского историка П. Райны «Кардинал Стефан Вышиньский. Время служения». В ней представлены записки кардинала, посвященные его встречам и дискуссиям с Иоанном XXIII, Павлом VI, руководителями римской курии (Ж.-М. Вийо, Дж. Бенелли), ватиканскими дипломатами (А.Казароли, Л. Поджи), дискуссиям с руководителями польского епископата. Они дают возможность увидеть ватиканскую восточную политику изнутри, понять ее мотивы и внутреннюю логику, а также основания для ее принципиальной критики кардиналом Вышиньским. Для папы Павла VI коммунизм был политической системой, которая стремилась охватить весь мир, а задачами дипломатии Святого Престола было найти в ней место для Католической церкви. Отсюда политика, предполагающая длительные переговоры, компромиссы, стремление закрепиться («поставить ногу, пока дверь не захлопнулась»). Для кардинала Вышиньского и польских епископов коммунизм был архаичной и изжившей себя доктриной, противостоять которой они считали своим долгом.

Ключевые слова: коммунизм, Павел VI А., Казароли, Л. Поджи, С. Вышиньский, П. Райна, переговоры, Святой Престол.

Йоханнес Дик. Меннониты Северной Америки и СССР в середине 1950-х годов: маленькие люди и большая политика

В статье подробно рассматривается советская национальная и религиозная политика в 1955-1957 гг. между двумя фазами религиозных преследований неправославных христианских конфессий. Наряду с большой политикой государственных органов власти рассматриваются участники уровня поменьше — конфессиональные объединения и организации. Свою собственную роль играли и маленькие люди. В область советских государственных интересов входила борьба за мир крупных конфессиональных объединений, которая предполагала расширение международных контактов. Меннониты, будучи маргинальными группами как в СССР, так и в Северной Америке, оказались в выигрыше от колебаний партийного курса по отношению к религии. Используя связи с евангельскими христианами-баптистами на международном уровне, североамериканские меннониты смогли установить первые послевоенные прямые контакты со своими собратьями по вере в СССР, которые в тот момент только-только преодолевали затяжные последствия Великой Отечественной войны, освобождались от спецкомендатуры и обретали свободу передвижения. Поставленных перед собой задач североамериканские меннониты не достигли. Вместе с тем они подняли политический статус своих единоверцев и добились того, что с ними опять пришлось считаться религиозным властям.

Ключевые слова: меннониты, религиозная политика, Совет по делам религиозных культов, Центральный комитет меннонитов.

КАТАРИНА КУНТЕР. Был ли третий путь? Всемирный совет церквей в период холодной войны

Всемирный совет церквей и экуменическое движение подверглись активной критике после падения железного занавеса. С одной стороны, их обвиняли в проведении лояльной политики по отношению к странам социалистического лагеря и игнорировании ограничения религиозных свобод, с другой стороны — в содействии утрате богословской идентичности церквей с древними традициями. Как развивался Всемирный совет церквей, как изменялись его теологически-социальные доктрины в условиях идеологического противостояния между двумя политическими блоками, активных процессов деколонизации на Юге и секуляризации на Западе показано в данной статье. Холодная война рассматривается как метаистория Всемирного совета церквей. Предлагается анализ деятельности Всемирного совета церквей изнутри, позволяющий понять ценностные установки его лидеров, логику действий его различных отделов, механизмы разработки и принятия решений. Постепенное смещение внимания Всемирного совета церквей в конце 1960-х гг. в сторону стран Третьего мира привело к смене теологической парадигмы экуменического движения, сдвинувшей в сторону теологии освобождения и ориентации на церковь бедных, что дало возможности для большего пространства диалога с представителями церквей из социалистического лагеря.

Ключевые слова: Всемирный совет церквей, холодная война, экуменическое христианство, разрядка международной напряженности, религиозная свобода, социальные права.

МАРИАННА ШАХНОВИЧ. Холодная война и идеологическая борьба на «религиозном фронте»: о некоторых моделях советской пропаганды

В статье на основе архивных материалов, журналов и советской атеистической литературы конца 1940-х–1970-х гг. показывается, что определенные идеологические клише, символически отражающие некоторые религиозные компоненты холодной войны, использовались в СССР как в пропагандистском, так и научном дискурсе. Идеологические клише и содержание пропаганды определялись скорее конкретными задачами международной политики СССР и ситуацией внутри страны, нежели чем идеологическим подходом марксистской критики религии и церкви. Подобные клише были ответом на использование религии западными странами в качестве инструмента холодной войны, в качестве «меча духа и щита веры» (А. Престон).

Ключевые слова: холодная война, религия и политика, церковь, крестовый поход против СССР, клерикальный антикоммунизм.

НИКИТА ПИВОВАРОВ. Кого приглашали в СССР и кого отправляли за границу по религиозной линии (1943 — 1985 гг.)

В статье на основе обширного фактического материала рассмотрена история официальных поездок по религиозной линии за границу и в СССР с 1943 по 1985 гг. Ключевыми источниками для данной публикации стали

документы Аппарата ЦК — постановления Политбюро (Президиума) и Секретариата ЦК, материалы отделов ЦК, а также делопроизводственная картотека. В исследовании проанализирована организационная сторона (как готовились поездки и как они проходили), раскрыты субъекты поездок (представителей каких конфессий посылали за границу и приглашали в Советский Союз), показана динамика поездок за границу и в СССР. При анализе целей поездок автор пришел к выводу о необходимости выделить следующие типы официальных религиозных поездок: дипломатический, рекреационный, функционально-религиозный, образовательный и паломнический. Наряду с целями выявлены три ключевые задачи политического характера, выполняемые в ходе поездок: агитационно-пропагандистская или имиджевая, информационная и вербовочная. Автор пришел к выводу, что поездки заняли важное место в советской религиозной дипломатии, реализуемой в годы холодной войны. В ходе поездок сложилась регулярная система коммуникаций, иногда выступавшая своеобразной альтернативой официальной советской дипломатии. В то же время официальные поездки по религиозной линии следует признать лишь дипломатическим инструментом, который партийно-государственное руководство страны довольно прагматично использовало для своих внешнеполитических задач.

Ключевые слова: официальные поездки, конфессии, ЦК ВКП(б), ЦК КПСС, Совет по делам религий, Совет по делам религиозных культов, Совет по делам Русской православной церкви, Московская патриархия, ВСЕХБ.

Эйприл Френч. Майкл Бурдо и Центр по изучению религии и коммунизма в контексте защиты религиозной свободы (1959–1975)

Одна конкретная независимая британская организация очень часто упоминается в связи с темой привлечения внимания к проблемам верующих в СССР. Однако конкретная роль этой организации так и не была детально исследована. Англиканский священник Майкл Бурдо учредил Центр по изучению религии и коммунизма в 1969 году, однако он вел прерывистое общение с верующими из Советского Союза начиная с 1959 года. В этой статье анализируется та роль, которую Бурдо и его коллеги сыграли на «религиозном фронте» холодной войны, как до учреждения Центра, так и сразу после его возникновения. Контекстуально-исторический анализ того, как именно Бурдо описывал внутренние церковные конфликты в СССР, показывает, что его работа порой усиливала дихотомическое восприятие советского христианина как либо страдальца, либо приспособленца. Автор утверждает, что с 1959 по 1975 гг. все более увеличивающийся поток советского религиозного самиздата на Запад позволил Бурдо и его организации успешно распространять информацию о нарушениях прав человека в СССР среди широкого круга журналистов, ученых и христианских церквей Запада.

Ключевые слова: холодная война, права человека, диссиденты, религиозная свобода, Русская православная церковь, евангельские христиане-баптисты, Майкл Бурдо, Кестонский институт.

Наталя Шлихта. Как учредить «антисоветскую организацию»: к истории Кестонского института и письма верующих из Почаева

Данная статья представляет собой публикацию с комментарием письма, советских верующих о гонениях на монахов Почаевской лавры. Публикуемый документ хранится в архиве Кестонского центра по изучению религиозной политики и общества (Университет Бэйлор, Техас, США), ранее в архиве Кестонского института (Оксфорд, Великобритания). Попав на Запад в 1964 г., он сыграл немаловажную роль в распространении информации о религиозных преследованиях в СССР в годы хрущевской антирелигиозной кампании и конкретно в учреждении Кестонского института в 1969 г. Публикация письма сопровождается вступительной статьей, которая вводит письмо в контекст холодной войны на «религиозном фронте», и комментариями справочного характера.

Ключевые слова: холодная война, Кестонский институт, Майкл Бурдо, СССР, хрущевская антирелигиозная кампания, РПЦ, Почаевская Свято-Успенская Лавра, «эпистолярная революция».

Андрей Шишков. Два экуменизма: консервативные христианские альянсы как новая форма экуменического взаимодействия

Всплеск православной антиэкуменической критики в 2016 году поднял вопрос о современном состоянии экуменизма. Исследуя эту тему, автор описывает новую форму экуменической деятельности, связанную с возникновением консервативных христианских альянсов в защиту традиционных ценностей. Этот «консервативный экуменизм», или «экуменизм 2.0», отличается от «классического экуменизма», возникшего в начале XX века и представленного сегодня Всемирным советом церквей и другими экуменическими структурами. Автор рассматривает феномен «экуменического сознания» и показывает, что оно характерно для обоих видов экуменизма. При этом часть православных антиэкуменистов, атакующих классический экуменизм, он относит к экуменизму 2.0. В статье также обсуждается возможная конкуренция двух экуменизмов.

Ключевые слова: антиэкуменизм, Всемирный конгресс семей, Всемирный совет церквей, Всеправославный собор, консервативные христианские альянсы, консерватизм, традиционные ценности, Хартфордский призыв, экуменизм.

Христианский экуменизм сегодня: кризис или трансформация?

Экуменические деятели разных христианских конфессий — православный священник Хейкки Хуттунен, лютеранский пастор Дагмар Хеллер и католический богослов Йоханнес Эльдемманн — отвечают на вопросы редакции о современном состоянии экуменизма. В частности, поднимаются темы: существует ли кризис экуменического движения, изменились ли его цели и основные установки за прошедшее столетие; как экуменизм реагирует на антиэкуменическую критику и возможен ли диалог экуменистов с ан-

тиэкуменистами; являются ли консервативные христианские альянсы формой экуменического взаимодействия.

Ключевые слова: антиэкуменизм, Всемирный совет церквей, Всеправославный собор, консервативные христианские альянсы, межконфессиональное сотрудничество, традиционные ценности, экуменизм, экуменическое движение.

About the Journal

STATE, RELIGION AND CHURCH
in Russia and Worldwide

1(35) 2017

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.

Indexed in *Scopus* and *ATLA Religion Database*.

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@ranepa.ru

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

EDITORIAL STAFF: Dmitry Uzlaner (Editor-in-Chief), Alexander Agadjanian, Alexander Kyrlezhev, Sofya Ragozina.

EDITORIAL BOARD: Alexey Appolonov, Alexey Beglov, Nadezhda Beliakova, Vladimir Bobrovnikov, Olga Vasil'eva, Galina Vdovina, Alexander Verkhovsky, Victor Garadjia, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Veronika Kravchuk, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Vasilii Pinkevitch, Evgeniy Rashkovsky, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Renat Bekkin (Sweden), 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), Kathy Rousselet (France), Jonathan Sutton (UK), Eugenia Fediakova (Chile), Alexander Filonenko (Ukraine), Evert van der Zveerde (Netherlands), David Chidester (South Africa), Kristina Stoeckl (Austria), Christopher Stroop (USA), Mikhail Epstein (USA).

Всероссийский симпозиум

«Религиоведение и Теология: отраслевые функции и профессиональные компетенции»

23 мая 2017 г.

Организаторы симпозиума — Кафедра государственно-конфессиональных отношений и Межвузовский научно-образовательный центр «Религия и Общество» Института государственной службы и управления РАНХиГС при участии Межрелигиозного Совета России.

Предварительная программа

Утреннее заседание будет посвящено

теоретическим аспектам демаркации предметных областей

тема: «Das Heilige» — Священное: 100 лет и год в истории вопросов и ответов

Вечернее заседание будет посвящено

прикладным аспектам демаркации предметных областей

секция 1: Теология: объект и подходы, функции и задачи

секция 2: Религиоведение: объект и подходы, функции и задачи

секция 3: Профессиональные стандарты и профессиональные компетенции: государственная и общественная аттестация и аккредитация, формы, инструменты.

К участию приглашаются: руководители и ведущие сотрудники религиоведческих, теологических, философских, исторических, политологических, социологических, культурологических, педагогических образовательных и научно-исследовательских центров, руководители религиозных организаций и объединений, органов управления, вовлеченных в сферу государственно-религиозных, общественно-религиозных и межрелигиозных отношений в Российской Федерации.

Для участия в работе Симпозиума необходимо подать заявку — пройти **регистрацию** в срок до 15 мая 2017 г.

Адрес проведения мероприятий:

г. Москва, пр-т Вернадского, д. 84 (метро Юго-западная), РАНХиГС

Командировочные расходы, проживание — за счет направляющей стороны.

Справки по вопросам работы Симпозиума, заявки для аккредитации СМИ просьба направлять в адрес Оргкомитета:

Шмидт Вильям Владимирович: +7 925 502-6689, william@list.ru

ГОСУДАРСТВО
РЕЛИГИЯ
ЦЕРКОВЬ
в России и за рубежом

1²⁰¹⁷
[35]

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@ranepa.ru

Подписано в печать
Формат 70×100/16
Тираж 400 экз. Усл. печ. л. 23,2
Изд. №884. Заказ №884

Отпечатано в типографии
119571, Москва, пр-т Вернадского, 82-84

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



9 772073 720000