

ВОСТОК-ЗАПАД

Вестник Служений и Церквей

Осень 2009 Том 17, № 4

Выступление болгарской церкви в защиту евреев во времена Второй мировой войны

Паруш Парушев

Сейчас нередко забывают об активной роли христианских церквей в деле спасения болгарских евреев от немецких лагерей смерти. Чтобы увидеть подлинную картину того времени, необходимо изучить роль болгарской православной церкви и других христианских общин в народном движении гражданского неповиновения, стремившегося помочь живущим в Болгарии евреям.

Православные

Как сказал Фредерик Чари: «Ни одна организация, обладающая аналогичным весом, не выступала столь последовательно против политики государственного антисемитизма, как это делал Священный Синод болгарской православной церкви»¹. Руководители церкви – митрополит Стефан Софийский (впоследствии экзарх 1945-48 гг.), митрополит Кирил Пловдивский (впоследствии патриарх 1953-71 гг.), и митрополит Неофит Видинский (нынешний президент Священного Синода) единодушно и во всеуслышание обличали репрессии в отношении болгарских евреев. Их примеру, в свою очередь, следовали и остальные церковные деятели.² Митрополит Кирилл, член Болгарской Академии наук, еще в 1938 г. выступил в прессе с обличением антисемитизма. После того, как болгарское правительство приняло 21 января 1941 г. антиеврейские законы, церковь тут же отреагировала на это негодованием. Митрополит Стефан, взяв еврейский вопрос под личный контроль, неоднократно вступал в конфликт с полицией и местными властями от имени преследуемого меньшинства. Также он смело проповедовал против антисемитизма, не взирая на многочисленные нападки со стороны правительства. Узнав о депортации евреев из Фракии и Македонии, он призывал царя Болгарии Бориса выступить против этого преступления, но, к сожалению, безуспешно. В марте 1943 г., в преддверии депортации евреев, митрополиты Стефан и Кирилл предложили иудейским лидерам убежище в своих собственных домах.

2 апреля 1943 г. Священный Синод напомнил правительству о своей однозначной поддержке болгарских евреев, а митрополит Кирилл заявил: «До сих пор я был лоялен правительству. Теперь же я считаю, что у меня развязаны руки действовать [в деле защиты евреев], руководствуясь лишь велением моей совести»³. От имени Синода митрополит Неофит также предупреждал царя Бориса: «Экстраординарные меры... [и] исключительная жестокость в отношении евреев... может навлечь на наш народ Божий гнев»⁴. Честные и смелые предупреждения со стороны церкви, без сомнения «стали важным фактором, повлиявшим на отказ Бориса от депортации евреев в 1943 г.»⁵

В соответствии с Законом о защите нации 1941 г. часть евреев освобождалась от его дискриминационных предписаний. Эти исключения теоретически должны были касаться лишь немногих, но на практике стали применяться довольно широко, таким образом, наиболее строгие постановления Закона попросту саботировались. Например, так называемое «крещение милости», проводимое достаточно либерально, помогло спасти большое число евреев. Как отмечает Питер Майер, «Поскольку в законе говорилось, что обращение в христианство, а не крещение должно было произойти до 1 сентября 1940 г., евреи, крещенные после этой даты, также могли быть спасены, если священник заявлял, что они высказали желание обратиться в христианство ранее. Многие суды признавали такое объяснение.»⁶

Католики

В деле спасения болгарских евреев, где речь шла о жизни и смерти, конфессиональные различия ушли на задний план. Митрополит Стефан знал о влиянии небольшой, но довольно активной католической общины на царицу Джованну, урожденную итальянку. В преддверии приближающейся депортации он посоветовал иудейским лидерам встретиться с католическим священником и духовным отцом царицы Жаном Романовым.⁷ Кроме того, в 1943 г. монсеньор Ронкалли (будущий папа Иоанн

XXIII и личный друг митрополита Стефана) при содействии царя Бориса обеспечил транзитными визами тысячи евреев из Словакии и Венгрии, которые иммигрировали в Палестину, дабы избежать заключения в концентрационные лагеря⁸. Митрополит Стефан также тесно общался с болгарскими евангеликами по вопросу спасения евреев.⁹

Евангелики

Небольшое евангельское сообщество Болгарии также принимало активное участие в деле защиты болгарских евреев¹⁰. В начале 1940-х гг. в нацистских публикациях нередко порицалась нерешительность принимаемых в Болгарии мер по принятию антисемитских законов и активность церкви в вопросе защиты евреев. В одной немецкой газете появилась заметка о том, что протестантский пастор “в общине которого было 200 человек, умудрился крестить еще 200 человек (причем все они были евреями) в период с января по сентябрь 1940 г.”¹¹ На подтверждение этого факта ушли несколько лет поисков, после чего нам удалось выяснить, что безымянными протестантскими служителями, упомянутыми в немецкой газете, были пастор конгрегационалистской церкви Асен Михайлов Симеонов и пастор баптистской церкви Минков Радев.¹²

Первая конгрегационалистская церковь Софии под руководством старшего пресвитера Симеонова и помощника пресвитера Радева вела активную деятельность по спасению евреев. Симеонов родился в православной семье, активно участвовавшей в болгарском Возрождении¹³, и скорее всего обратился в методизм во время своей учебы в Плевене. После учебы в семинарии в Швейцарии он служил в методистских церквях в Севлиево, Пловдиве и Софии. После женитьбы на девушке из конгрегационалистской церкви, он в 1935 г. был рукоположен в пресвитеры Первой конгрегационалистской церкви Софии¹⁴. С 1935 по 1941 гг. Симеонов и его коллега – баптист Минков Радев, занимались выдачей евреям сертификатов о крещении. Из-за участия в этом предприятии оба пастора по указу фашистского правительства были лишены своих должностей и лицензий на служение¹⁵.

Устранение Симеонова и Радева не остановило церковную поддержку болгарских евреев. Пастор Васил Георгиев Зяпков, сменивший Симеонова на посту пресвитера, пошел по его стопам.¹⁶ Будучи представителем Альянса болгарских евангельских церквей¹⁷, он вместе с митрополитом Стефаном активно участвовал в организации помощи для болгарских евреев и старался оказывать давление на царя Бориса, дабы предотвратить депортацию¹⁸.

Евангельским пасторам – Симеонову, Радеву и Зяпкову, а также руководителям православной церкви было очевидно, что “крещение милости” полностью соответствовало своему названию, являясь подлинным актом милосердия. Христианские служители понимали, что во время совершения этого обряда не происходило обращения сердца. Как писал Симеонов: “Большинство евреев испытывали тяжелейшее внутреннее страдание, из-за того, что им приходилось идти на компромисс со своей совестью. Большинство из них делали это, не потому что поменяли свои убеждения, а из-за того, что их заставили обстоятельства. Поэтому, я не считаю себя миссионером, моим долгом было просто оказать им помощь”¹⁹.

В заключение

То, как болгарские христианские общины встали на защиту своих соотечественников-евреев, вызывает подлинное восхищение. Это яркое свидетельство их нравственного благородства. Однако, несмотря на свое активное участие в деле спасения евреев, христианские церкви не отмечаются должным образом в официальной историографии. Хотя в целом болгарское общество одобряло защиту евреев, наиболее показательным является единодушное выступление в их защиту со стороны всего без исключения христианского сообщества. Встав перед выбором, на чью сторону становиться – беззащитных людей или всемогущего коррумпированного правительства – церковные лидеры встали на сторону своей паствы и еврейского народа. Это привело к тому, что хотя многие болгары, участвовавшие в анти-фашистском движении сопротивления, попали в концентрационные лагеря, ни один болгарский еврей не был помещен в лагерь смерти.

Мне кажется, что исход евреев из Египта после 400-летнего рабства напоминал болгарам о собственном освобождении от 500-летнего пребывания под гнетом Османской империи. Таким образом, спасение болгарских евреев стоит рассматривать как акт гражданского неповиновения в абсолютно уникальном болгарском контексте. Защита болгарскими соотечественниками-евреями несет на себе отпечаток христианской социальной этики, воспринятой болгарским обществом в ходе длительного периода национального Возрождения, проходившего в XVIII и XIX вв., которое нашло отражение в первой конституции страны.

Примечания:

¹ Фредерик Чари, *Болгарские евреи и окончательное решение 1940-1944* (Питтсбург, Издательство Питтсбургского Университета, 1972), 188.

² Майкл Бар-Зохар, *Вне пределов досягаемости Гитлера: героическая помощь болгарским евреям* (Холбрук, Адамс Медиа Корпорейшн, 1998), Глава 13.

³ Дэвид Коэн, *Выживание: сборник документов 1940-1944* (София, Болгария: Издательский центр "Шалом", 1995), 230; Цветан Тодоров, *Хрупкость благодати: почему болгарские евреи выжили в Холокосте. Сборник текстов с комментариями.*

(Принстон, Издательство Принстонского Университета, 2001), 98.

⁴ Бар-Зохар, *Вне пределов досягаемости Гитлера*, 173.

⁵ Чери, *Болгарские евреи*, 189; Стивен Груефф, *Терновый венец: царствование болгарского царя Бориса III, 1918-1943* (Лэнэм/Нью-Йорк /Оксфорд: Мэдисон букс, 1998), 328.

⁶ Питер Майер "Болгария", в сборнике под ред. Питера Майера, Бернарда Вейнруба, Евгения Душинского и Николааса Силвейна *Евреи в странах советского блока* (Вестпост, Greenwood Press Publishers, 1971), 571.

⁷ Бар-Зохар, *Вне пределов досягаемости Гитлера*, 194. Папский легат в Софии монсиньор Джузеппе Маццолли помогал вести переговоры об освобождении евреев (*Там же*, 188 и 202-03). О сотрудничестве и добрых отношениях между болгарской православной и католической церквями см. Питер Хебблетвейт, *Иоанн XXIII: папа совета* (Лондон: Cassell Ltd., 1984), 141, 175-77.

⁸ Груефф, *Терновый венец*, 230.

⁹ Веселин Игнатов, "Пастор Зяпков и евреи," *Zornitsa* 121 (апрель, 1997); Христо Куличев, под ред., *"Глашатаи истины: история евангельской церкви Болгарии"*, 2-е изд. (София: Болгарское библейское общество, 1994), 264-65; 275-76.

¹⁰ Коэн, *Выживание*, 42-43.

¹¹ Майер "Болгария," 571 и 623; Статья Д. Андреева в газете *Dnes [Сегодня]* от 24 июня 1941, процитирована Любомиром Владыкиным в "Die Judengesetzgebung in Bulgarien," *Weltkampf*, Munich, No. 2 (October-December 1942), 291, цит. по: Майер "Болгария," 623.

¹² Хочу выразить особую благодарность д-ру Христо Куличеву за помощь и содействие в поиске контактов и материалов по теме взаимоотношений болгарских евреев и евангельских церквей в ходе Второй мировой войны. Именно благодаря ему состоялась моя встреча с Лидией Асеновой Симеоновой, дочерью Асена Симеонова, которая предоставила личные документы своего отца из архивов Болгарской тюрьмы НКВД и невероятно вдохновила меня рассказом о жизни и служении евреям своего отца (личная встреча 14 марта 2002).

¹³ Его дед, Симеон Бенчов, был православным священником, активистом болгарского Возрождения XIX в., передавший свое видение обновления внуку (интервью с Лидией Асеновой Симеоновой, 14 марта 2002; Куличев *Глашатаи истины*, 275-76). Биографию Симеона Бенчова см. Введение в *Энциклопедия болгарской возрожденческой интеллигенции* (София: Издательство д-ра Петара Берона, 1988).

¹⁴ Служба рукоположения состоялась 15 ноября 1931; см. "Программа рукоположения пастора Асена М. Симеонова в Первой Евангельской церкви на ул. Солун, 16, София", собственность автора.

¹⁵ "Относительно Асена Михайлова Симеонова" (Дело Симеонова в Архиве департамента полиции, 10 марта 1958, 129. Совершенно секретно) а также "Агентурный отчет главному офицеру подразделения 'В'. 1 относительно расследования дела Асена Михайлова Симеонова," Отчет агента 23 группы подразделения 'В' первого департамента (Дело Симеонова в Архиве департамента полиции, январь 1950, стр. 45, София, Строго конфиденциально).

¹⁶ Куличев, *Глашатаи истины*, 273-75.

¹⁷ *Там же*, 275.

¹⁸ Свидетельство очевидца об Игнатове, "Пастор Зяпков и евреи," 3.

¹⁹ Никола Киосев, "Пастор Асен Симеонов," *Zornitsa [Утренняя звезда]*, 123 (май 1999), 2.

Свидетельство Симеонова подтверждается словами поэта Валерия Петрова, который писал: "Я знаю это, потому что я сам - один из крестившихся... Наша семья (в которой отец был евреем, а мать - болгаркой) была семьей атеистов, веру невозможно насадить с помощью документа, пастор Симеонов это прекрасно понимал". Христо Куличев, *Вклад протестантов в жизнь болгарского народа* (София, Болгария: Софийский университет, Издательство Св. Климента Охридского, 2008) 281.

Печатается с сокращениями с разрешения автора по: Паруш Парушев, "Прогулка на заре: об этике спасения церковных общин православной традиции с точки зрения радикального реформаторства" докторская диссертация, Фуллеровская Теологическая семинария, 2006.

Паруш Парушев является академическим деканом Международной баптистской теологической семинарии, Прага, Чехия.

Епископ Николай Велимирович и обвинения в антисемитизме

Йован Байфорд

Николай Велимирович родился 5 января 1881 г. (23 декабря 1880 по юлианскому календарю) в деревне Лелич в Сербии. Он был первым из девяти детей в скромной и набожной крестьянской семье Драгомира и Катарины Велимировичей. В 1898 г., после успешного окончания сельской школы, Велимирович отправился в столицу Сербии Белград, где поступил в православную семинарию.

В 1905 г. Велимирович, получив стипендию, отправился учиться в Швейцарию в Университет Берна, который закончил в 1908 г. со степенью доктора богословия. В декабре 1909 г. Велимирович принял монашеский постриг в монастыре Раковица близ Белграда и вскоре после этого отправился в Россию, где посетил множество монастырей и святых мест и ближе познакомился с русской культурой. В России Велимирович прочел труды Достоевского, наложившие глубокий отпечаток на его мировоззрение.

В 1911 г. Велимирович вернулся в Сербию и начал преподавать в Белградской православной семинарии. Проповедуя, он изъездил вдоль и поперек Сербию и Боснию, постоянно увеличивая число своих почитателей. Проповеди Велимировича касались не только религиозных вопросов, он вдохновенно говорил о национальном и духовном возрождении и единстве славянских народов. После начала Первой мировой войны, премьер-министр Сербии Пашич направил Велимировича в Англию и США для популяризации сербской национальной идеи. Велимирович был избран для этой миссии благодаря своей эрудиции, свободному владению английским языком и выдающимся ораторским способностям. Его репутация англофила, поклонника протестантизма и защитника экуменического диалога также должна была облегчить ему задачу построения связей с англиканской и епископальной церквями Британии и Соединенных Штатов.

Летом 1915 г. Велимирович прибыл в Соединенные Штаты, где выступал с лекциями и проповедями в Нью-Йорке, Чикаго, Канзас-сити и других городах. Еще один краткий визит в США он нанес в декабре 1917 г., перед поездкой в Лондон, продлившейся до 1919 г. Помимо выступления с лекциями в университетских аудиториях Кембриджа, Лондона, Эдинбурга и Бирмингема, Велимирович проповедовал в различных англиканских церквях по всей Великобритании.

В мае 1919 г., после возвращения из Англии, Николай Велимирович был рукоположен в сан епископа древнего диоцеза Жича. Однако менее чем через полтора года патриарх сербской православной церкви Димитрий перевел Велимировича в Охрид, где он служил до 1936 г., после чего возвратился в Жичу, став епископом Жичским и сохранив этот сан вплоть до своей смерти в 1956 г. Весной 1922 г. Велимирович, параллельно со своим служением в Охриде, стал исполнять должность администратора Сербской православной церкви в Америке.

В начале 1920-х гг., вскоре после приезда в Охрид, Велимирович, известный своей любовью к шелковым рясам и ухоженным волосам, а также своей самоуверенностью, граничащей с высокомерием, превратился в отшельника, отличающегося аскетизмом и консервативностью. К середине 1920-х гг. его восхищение Западом и давние симпатии к экуменическому движению канули в Лету. В каком-то смысле Велимирович «разочаровался» в Западе, который, по его мнению, променял Бога на мирские ценности Французской революции. Он оставил надежду, которой придерживался десятилетием ранее, что на гуманистических принципах можно построить новую христианскую цивилизацию.

Первый случай антисемитизма в высказываниях Велимировича мы встречаем в его проповеди «История волка и ягненка», с которой он выступил в Соединенных Штатах осенью 1927 г. Говоря о хорошо известной христианской притче о волке и ягненке, Велимирович называет «иудейских начальников Иерусалима» времен распятия Христа «волками», чьей жадной крови Агнца Божьего двигал «богоненавистнический национализм». Он недвусмысленно указал, что преступления Каиафы объясняются отнюдь не его «личной развращенностью», и что в заговоре убийства Христа он и другие иудейские начальники, «представляя семитскую расу», действовали «в интересах своей нации»¹. Эти слова вызвали резкую реакцию белградского раввина д-ра Исаака Алакая, который усмотрел в высказываниях Велимировича возвращение к средневековому отношению к евреям и потенциальное подстрекательство к погромам против последователей закона Моисеева в Сербии.²

В речи, с которой Велимирович выступил в 1936 г. в присутствии югославского премьер-министра Милана Стоядиновича, он также описал иудаизм как антихристианское и опасное по своей сути вероучение. Он предупредил, что одной из «опасностей для нашей внутренней и внешней жизни» является «кровавый еврейский иудаизм, так как евреи последовательно и хитроумно разрушали веру – веру в подлинного Бога». В последующих работах епископа вновь и вновь евреи упоминаются, как дьявольский народ, пытавший и убивший Христа, «вдохновенные зловонным дыханием Сатаны». В

одной из своих самых противоречивых работ «Слово к сербскому народу из темницы» 1944 г., Велимирович писал, что евреи «показали себя более страшными врагами Бога, чем безбожник Пилат, потому что в ярости своей злобы разразились страшным криком: «Пусть кровь Его будет на нас и детях наших!» На протяжении столетий дьявол учил их, как бороться против сынов Христа. Европа не знает ничего, кроме того, что в качестве знания ей преподносят евреи. Она верит лишь в то, во что евреи ей указывают верить. Она ничему не знает цены, пока евреи не установят на это цену. Все современные идеи, включая демократию, забастовки, социализм, атеизм, религиозную терпимость, пацифизм, всемирную революцию, капитализм и коммунизм, являются изобретением евреев или, даже скорее, их отца, дьявола»³.

Велимирович был арестован в июле 1941 г. по подозрению в связях с сербскими повстанцами, боровшимися с немецкими оккупантами. Вскоре, однако, он был освобожден с условием, что ограничит свою деятельность обязанностями епископа Жичского под наблюдением немцев в монастыре Любостиня.⁴ В декабре 1942 г. немцы арестовали Велимировича во второй раз и перевели его в другой монастырь в Войловице под Белградом. 18 месяцев он провел под домашним арестом вместе с сербским патриархом Гавриилом Дожицем.

В сентябре 1944 г. Велимирович и Дожиц были перевезены в Германию. Немногим более двух месяцев они провели в концлагере в Дахау в качестве «почетных заключенных» (*Ehrenhaftling*), после чего в ноябре 1944 г., по причинам не до конца понятным, были отпущены.

После Второй мировой войны недоброжелатели Велимировича регулярно указывали еще на несколько противоречивых моментов: медаль, полученную в 1934 г. Велимировичем из рук Гитлера за восстановление в своем диоцезе немецкого кладбища времен Первой мировой войны, его одобрительные высказывания о немецком фюрере в речи 1935, а также его связи с Дмитрием Лютичем, пособником нацистов и лидером сербского фашистского движения Zbog [Собрание].

В 1946 г. Велимирович эмигрировал из Сербии в Соединенные Штаты, где вскоре отошел от дел и удалился в православный Свято-Тихоновский монастырь в Пенсильвании. Здесь он преподавал и жил в уединении вплоть до своей смерти на 76 году жизни 18 марта 1956. Он был похоронен на погосте сербского православного монастыря Св. Саввы в Либертивилле, штат Иллинойс, строительству которого он способствовал в 1920-е гг. Перед погребением тело Велимировича было выставлено для прощания в сербских православных церквях Нью-Йорка, Чикаго и Лакаванна. Владыка был похоронен 27 марта 1956 г. в присутствии 42 сербских священнослужителей и видных членов сербской диаспоры. В мае 1991 г. с большой pompой и церемониями мощи Велимировича были возвращены в Сербию и обрели покой в часовне близ его родного села Лелич.

В современной Сербии Велимирович считается величайшим национальным религиозным деятелем со времен средневекового сербского святого Саввы. Работы епископа Николая, без сомнения, являются лучшим сербским бестселлером последних двух десятилетий. В открытом письме к посвященному Велимировичу симпозиуму, проходившему в монастыре Жича в апреле 2003, лидер демократической партии Сербии и впоследствии президент Сербии и Черногории Воислав Коштуница назвал Велимировича: «наш кормчий... который всегда будет с нами». Премьер-министр также отметил «настоящий патриотизм» епископа, как достойную замену растущему сербскому национализму⁵. Популярность епископа в Сербии достигла апогея в мае 2003 г., когда Ассамблея епископов сербской православной церкви единодушно проголосовала за канонизацию Велимировича. Иконы с изображением епископа появились во всех сербских церквях, домах верующих и даже на приборных панелях такси. Канонизация также повлекла за собой рост торговой индустрии. Теперь в сербских церковных лавках можно приобрести брелки, открытки, карманные ламинированные иконы и другие сувениры с изображением владыки.

Кампания за канонизацию

Нынешнее почитание памяти епископа Велимировича старательно избегает всяческих упоминаний о его связях с пособниками нацистов, его антисемитизме и положительной оценке Гитлера в речи 1935 г. Более того, оправдание или отрицание его антисемитизма вошло в привычку при упоминании владыки и глубоко укоренилось в выступлениях, книгах, статьях, проповедях и обычных разговорах о Николае Велимировиче – новом сербском святом и самом популярном религиозном авторе и духовном авторитете современной Сербии.

Кампания за канонизацию Велимировича началась в 1980-е гг., основываясь на культе, зародившемся еще в 1930-40-е гг. В 1945 г. за 11 лет до смерти владыки, на стенах церкви в Ратае, близ города Александровача, была написана икона с его ликом.⁶ В 1970-е гг. Велимирович почитался как святой в сербской диаспоре Соединенных Штатов. Монахи в русском Свято-Тихоновском монастыре в Пенсильвании, где он умер, поминали его как «святого Николая Саут-Кейнананского», причем почитание епископа в США не ограничивалось одним монастырем. В сербской православной церкви Святой Троицы в Парме, штат Огайо, есть фреска с надписью «Собор святых Северной Америки», на

которой среди прочих изображен Велимирович, как «Святой Николай Саут-Кейнанский».

В Сербии за последние два десятилетия произошла реабилитация имени епископа, его образ трансформировался из «предателя» (каким его раньше именовали коммунисты) в «святого». С конца 1980-х гг. доминирующей идеологией Сербии постепенно стал национализм, пришедший на смену коммунизму. Одновременно с этим сторонники Велимировича, бывшие прежде маргиналами в рамках сербской православной церкви, стали ядром церковного истеблишмента и начали публичную кампанию по реабилитации епископа.

Примечания:

¹ Николай Велимирович, “Priča o vuku i jagnjetu [История о волке и ягненке],” *Pregled crkve eparhije žičke* (No. 1, 1928), 6-9.

² Исаак Алакай, “Priča o vuku i jagnjetu [История о волке и ягненке],” *Vreme* (15 January 1928), 3.

³ Николай Велимирович, *Poruka Srpskom Narodu Kroz Tamnički Prozor [Слово к сербскому народу из темницы]* (Belgrade: Svetosavska Književna Zadruga, 1985), 193-94.

⁴ П. Илич, *Moji doživljaji sa dr Nikolaj Velimirovićem i dr Vojom Janićem [Мой опыт работы с д-ром Николаем Велимировичем и д-ром Войом Яничем]* (Belgrade: н.п., 1938).

⁵ А. Жевтич, *Sveti Vladika Nikolaj Ohridski i Žički [Святой владыка Николай Охридский и Жичский]* (Kraljevo: Sveti Manastir Žiča, 2003), 321-22.

⁶ Там же

Заключительная часть данной статьи будет опубликована в следующем выпуске Вестника Служений и Церквей Восток-Запад.

Печатается с сокращениями с разрешения автора, по: Йован Байфорд, Отрицание и замалчивание антисемитизма; посткоммунистическое почитание сербского епископа Николая Велимировича (Будапешт: Издательство Центрально-европейского университета, 2008).

Йован Байфорд преподаватель психологии факультета общественных наук Открытого Университета, Милтон Кейнс, Великобритания.

Протестантское богословское образование в Средней Азии: стойкость во времена испытаний

Инсур Шамгунов

От редактора: в 2007 году Инсур Шамгунов взял развернутые интервью у 40 выпускников и четырех руководителей богословских ВУЗов, два из которых находились в Казахстане и два в Кыргызстане. Эти интервью легли в основу его диссертации на тему протестантского богословского образования в Средней Азии. Автор выбрал казахские и киргизские учебные заведения, потому что интервьюировать респондентов там оказалось легче, чем в Туркменистане, Узбекистане и Таджикистане. В августе-сентябре 2006 г. Шамгунов провел серию опросов четырех пасторов из Татарстана (Россия), которые в свое время прошли обучение в трех разных богословских институтах России.

Респонденты упоминаются под вымышленными именами. Среди них были одинокие и состоящие в браке, мужчины и женщины (последних больше), в основном закончившие ВУЗы недавно (на момент интервью со времени их выпуска прошло от трех до шести лет), они имели разное предварительное образование (среднее, среднее техническое, незаконченное и законченное высшее). Возраст респондентов – от 24 до 71 года, большинству опрошенных было от 25 до 55 лет. Это была многонациональная группа (10 национальностей, но, в основном, казахи, киргизы, русские и корейцы, а также татары, узбеки, уйгуры, армяне, курды и эфиопы). Все они были евангельскими христианами (евангельские христиане-баптисты, пятидесятники, корейские пресвитериане, члены независимых церквей). Они участвовали в деятельности как сельских, так и городских церквей, встречались представители среднеазиатских, русских и смешанных общин, традиционных и ячеечных церквей, с количеством прихожан от восьми до более тысячи.

В этой части статьи будет приведен обзор политических и социальных вопросов, оказывающих влияние на рост церквей в Средней Азии. В следующих двух выпусках будут опубликованы другие части статьи, посвященные внутренним проблемам, с которыми сталкиваются богословские учебные заведения, а также будут даны рекомендации по преодолению существующих трудностей.

Введение

В целом, выпускники высоко оценили полученное образование, но все же отметили, что обучение не дало им необходимых навыков для практического служения. Таким образом, можно с уверенностью утверждать, что среднеазиатским богословским учебным заведениям свойственны все классические проблемы традиционной парадигмы богословского образования. Данное исследование можно принять за отправную точку в вопросе реформирования образовательных программ, автор приводит рекомендации по внедрению интегрированного контекстного миссионерского подхода.

Постановка проблемы: обучение не достигает поставленных целей

Работая в Средней Азии с 1999 года в качестве руководителя богословского колледжа и организатора учебного процесса, я достаточно тесно взаимодействовал со многими евангельскими лидерами из нескольких среднеазиатских стран (в основном из Таджикистана, Узбекистана, Казахстана и Кыргызстана). Становление богословского образования в указанном регионе происходило на моих глазах.

Я обнаружил, что руководители церквей не видят связи между нынешним богословским образованием и реальной практикой служения: выпускники богословских колледжей не обладали навыками, которые необходимы в церковном руководстве. Глава самой большой ассоциации евангельских церквей Таджикистана заявил, что его церкви больше не будут отправлять студентов в богословские учебные заведения, потому что выпускники «начинают говорить странными словами о странных проблемах, они бесполезны в служении и хотят уехать на Запад».¹ Руководитель церкви в Узбекистане изъявила желание открыть собственную богословскую школу, чтобы «не портить людей в других школах», имея в виду, что они становятся непригодными для служения в церкви на момент окончания образования.² Более того, руководитель большой ассоциации церквей в Казахстане высказал мнение, что служители, не получившие богословского образования, добиваются больших успехов в работе, чем служители с образованием.³ Подобные комментарии подвигли меня на исследование глубинных процессов, влияющих на успех или, наоборот, неудачу богословского образования. Прежде всего, мне хотелось выяснить, с какими проблемами сталкиваются выпускники в своей профессиональной деятельности и что помогает им эти проблемы решать. Во-вторых, каким образом обучение помогает или мешает им в практической работе.

Демографический контекст

На данный момент население Казахстана составляет 15,4 млн. человек, примерно 50 % из них – этнические казахи, около трети – славяне; узбеки, уйгуры (этнические турецкие мусульмане) и татары вместе составляют около 10%; немцы – 1,5%, евреи – около 1%. Демографическая ситуация постоянно меняется по мере того, как славяне и немцы уезжают из страны.⁴ Для духовного окормления славянского населения, считающего себя преимущественно православным, действует 257 православных прихода. Около двух процентов населения составляют католики (в основном, это немцы и украинцы), для них в стране действует 82 католических религиозных организации.

В Казахстане зарегистрировано 964 протестантских религиозных организаций, построено 546 культовых сооружений, насчитывается 30 703 прихожанина.⁵ Такова самая скромная статистика по протестантам, т.к. только половина церквей предоставила информацию для подсчета, в статистику также не вошли нерегистрированные и домашние церкви. Протестанты – это харизматические общины (450 в 2005 г.), евангельские христиане-баптисты (227 зарегистрированных церквей и приблизительно 10 000 прихожан), а также иные группы, как, например, пресвитериане и лютеране.

По информации Национального комитета статистики за 2007 год, население Кыргызстана насчитывало 5,2 млн. человек, из них 67% – киргизы, 14,2% – узбеки, 10,3% – русские, 1,1% – дунгане (этнические китайские мусульмане), 1% – уйгуры, 6% – иные национальности.⁶ Около 11% населения – русские православные, хотя реальное количество может быть в районе 8%, существует всего 44 церкви. У римских католиков 3 церкви. В Кыргызстане 226 зарегистрированных протестантских церквей, в том числе 49 пятидесятнических, 48 баптистских, 43 харизматических, 35 пресвитерианских, 30 церквей адвентистов седьмого дня и 21 лютеранский приход.

Преследования и давление со стороны государства

Евангельские христиане в обеих странах испытывают мощное давление со стороны государственной власти и местных органов. Так, евангельские верующие постоянно переживают преследования вплоть до физического насилия как со стороны местных мусульман, так и со стороны правительства. Ситуация ухудшилась после вступления в силу более жесткого законодательства в январе 2009 года. Например, в августе 2007 агенты КНБ (бывшего КГБ) устроили рейд в протестантскую церковь «Благодать», изъяли документы и компьютеры, угрожали прихожанам и оскорбляли их, обвиняя

некоторых в «измене».⁷ В июне 2008 г. Форум 18 сообщил, что западный миссионер, который по совместительству был директором Кыргызского богословского колледжа, был депортирован из страны за отказ сотрудничать с национальной секретной полицией, агенты которой требовали от него передачи конфиденциальных досье на студентов.⁸

Форум 18 многократно сообщал о правительственных рейдах в церквях во время богослужений в Казахстане,⁹ о закрытии и угрозах конфискации культовых зданий,¹⁰ о требованиях к церковным лидерам о раскрытии информации о членах церквей, о наложении больших штрафов на незарегистрированные религиозные общины.¹¹ Более того, казахские СМИ публиковали материалы, порочащие честь и достоинство евангельских верующих, называли их церкви деструктивными сектами.¹² «Традиционные» религиозные группы считались более-менее приемлемыми, а «сектами» именовались все новые движения, особенно те, что возникли после перестройки с участием западных миссионеров, которые якобы «угрожают социальной стабильности и независимости республики».¹³

Один из руководителей Казахского богословского колледжа заметил, что политическая борьба против религиозных меньшинств стала нарастать в 2008 году. Именно тогда его учебное заведение столкнулось с огромными проблемами. Неожиданно в колледж нагрянули чиновники во главе со службой безопасности. Именно тогда казахское правительство пыталось провести и принять закон, который запрещал бы функционирование на территории страны религиозных учебных заведений без лицензии. Поскольку для религиозных меньшинств получить такую лицензию было практически невозможно, директор колледжа посчитал это признаком усиления контроля государства над религиозными организациями. По его информации, единственными религиозными учебными заведениями с лицензией был Исламский университет и, возможно, Православная семинария. Протестантам получить лицензию было невозможно. Некоторые протестантские богословские школы были закрыты. Он считает, что усиление давления явилось следствием нарастающего влияния ислама в правительстве, которое изначально (после перестройки) проявляло большую терпимость в отношении других религий. Также по его словам, государство постоянно пытается ограничить поступающее из-за границы финансирование колледжа. Он опасается еще большего ужесточения законодательства и конфискации зданий евангельских учебных заведений. Его колледж приобрел здание бывшего детского сада на законных основаниях, тем не менее местное телевидение показало репортаж, в котором утверждалось, что местные «сектанты» это здание украли.

Хотя руководитель учебного заведения выразил серьезные опасения относительно возможного закрытия его школы, тем не менее, он был спокоен за ее будущее. Он указал, что его деноминация не впервые переживает гонения. Верующих преследовали еще в советское время: «Если нас закроют, мы все равно будем обучать людей». Видя успех подпольного движения ячеек церквей в Узбекистане, он рассматривает возможность организации нового департамента по обучению лидеров малых групп. Более того, преподавательский коллектив обсуждает возможность перехода на полное самообеспечение в случае, если государство полностью перекроет каналы поступления иностранной помощи.

Новый бог: «У меня нет времени»

Пятнадцать из сорока опрошенных выпускников отметили, что за последние несколько лет наблюдается спад активности членов церкви и снижение общественного интереса к христианской духовности. Многие выпускники связали эту ситуацию с интенсивным экономическим ростом и кардинальным повышением стоимости жизни в Кыргызстане и Казахстане, особенно это касается Казахстана с его богатыми природными ресурсами и нефтяными запасами. Все это привело к увеличению занятости людей, стремительному росту цен и развитию крайнего материализма в сочетании с широкими возможностями повышения стандартов качества жизни. Как отметил один пастор: появился новый бог – «у меня нет времени».

Финансовая зависимость

Два выпускника из бедных районов Казахстана, рассуждая о причинах спада активности церковной жизни, отметили проблему финансовой зависимости. Один из них (Ефрем) сказал, что его церковь основали корейские миссионеры, которые помогали людям материально, и это привело к тому, что люди шли в церковь за материальными благами, не будучи движимы духовным поиском. Когда эти миссионеры уехали и назначили его пастором, многие люди просто потеряли интерес к церкви, поскольку материальная помощь прекратилась.

Напротив, ислам продолжал интенсивно расти благодаря огромной финансовой помощи из других стран. На этом фоне те ресурсы, которыми могла воспользоваться церковь, выглядят просто мизерными. Два других выпускника, работающие в сельской местности, отметили, что люди, обратившиеся в ислам, часто меняют отношение к христианству с нейтрального на враждебное, становиться христианином стало просто опасно, особенно в небольших поселениях.

Служение «израненным сердцам»

Десять выпускников отметили, что ключевая проблема, с которой они сталкиваются в своем служении, - глубокие социальные язвы постсоветской Средней Азии и разрушение нравственной подосновы общества. Как описала эту проблему Аида – женщина средних лет, мать-одиночка, пастор в одном из больших городов: Казахстан «нравственно уничтожен алкоголизмом, наркоманией и оккультизмом. Институт семьи разрушен - кругом безотцовщина, а если отец есть, ему нет дела до семьи. Жены и дети страдают. Количество разводов зашкаливает».

Женщина-пастор (Татьяна) из маленького русскоязычного городка особо отметила проблему алкогольной зависимости: «Некоторые люди, которые раньше ходили в церковь, уже умерли – они либо замерзли на улице пьяными, либо допились до смерти». Женщина-миссионер (Малин) из казахского городка населенного преимущественно курдами, рассказала о чудовищных вещах: тотальная безработица, болезни, наркомания и алкоголизм, проституция, физическое и сексуальное домашнее насилие. «Грабежи и изнасилования происходят постоянно». Наркотики распространены настолько широко, что считаются нормой. К женщинам относятся как к низшему сословию, их используют и насилюют мужчины, которые бросают своих жен или просто выбрасывают их на улицу за, например, бесплодие. Распространена практика, когда мужчина похищает юную девушку, привозит ее к себе, насилюет, а потом принуждает к замужеству.

Пять пасторов рассказали, что большое количество людей приходят в церкви именно с таким прошлым, им крайне сложно духовно взростеть и менять свой образ жизни к лучшему, потому что они подверглись внутреннему разложению. Два выпускника независимо друг от друга назвали это явление так: «израненные сердца». Люди разбиты, они пережили развод родителей, тяжелое детство (многих родители бросили, другие выросли в семьях, где они были не нужны). Бог показал, что они не могут измениться, потому что из сердца изранены (Татьяна).

Пастор Гульнора отметила, что корень духовной пассивности людей – эмоциональная травма. Более того, она сказала, что экономические изменения только усугубили ситуацию: «У нас общество отверженных людей – мужчины отвергают женщин, родители – детей. Люди пережили страдания еще в советское время, а теперь страдают их дети, потому что у родителей нет на них времени – они зарабатывают деньги».

Пастор Татьяна рассказала о своем служении для исцеления душ, которое она проводила как во время индивидуальных бесед, так и на встречах малых групп в церкви. На этих встречах люди просто вспоминали трудные эмоциональные переживания и молились друг за друга. Татьяна рассказала, что она занималась этим служением на протяжении долгого времени, в том числе во время своего обучения в библейском колледже.

От редактора: вторая часть данной статьи (всего три части) будет опубликована в следующем номере Вестника Служений и Церквей Восток-Запад (зима 2010).

Печатается с сокращениями с разрешения автора, по: Инсур Шамгунов «Слушая голос выпускников: анализ профессиональной подготовки и практики служения в Средней Азии» докторская диссертация, Оксфордский университет, 2009.

Инсур Шамгунов в настоящее время работает консультантом в одной из компаний в Лондоне, Англия.

Примечания:

¹ Разговор с «Артуром», март 2002.

² Разговор с «Назимой», февраль 2004.

³ Лекция «Мунира», март 2002.

⁴ «Казахстан», Международный отчет о состоянии религиозной свободы 2008 (Вашингтон, Бюро по делам демократии, прав человека и труда; Госдепартамент США <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108501.htm>; информация от 24 сентября 2009)

⁵ «ИП»: 2007 Обзор проекта.

⁶ «Кыргызстан», Международный отчет о состоянии религиозной свободы 2008 (Вашингтон, Бюро по делам демократии, прав человека и труда; Госдепартамент США, <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2008/108502.htm>; информация от 24 сентября 2008).

⁷ Там же.

⁸ http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=1145, информация от 1 июля 2008.

⁹ “Когда рейд не является рейдом?”, 30 мая 2008, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=1137; информация от 30 сентября 2008.

¹⁰ “Изъятие собственных зданий у религиозных общин продолжается”, 20 августа 2008, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=1174; информация от 30 сентября 2008.

¹¹ “Неправомерный сбор информации – простая формальность?”, 25 февраля 2008, http://www.forum18.org/Archive.php?article_id=1093; информация от 30 сентября 2008.

¹² Так, в общенациональной газете 15 февраля 2008 года было опубликовано интервью с анонимным офицером КНБ, который заявил, что заграничные «секты» - часть иностранной разведывательной сети под прикрытием. Он также приравнял новые христианские и буддистские организации к исламским экстремистам.

¹³ Себастьян Пейрус, «Взаимоотношения между церковью и государством в постсоветском мире: христианство в Средней Азии», Журнал церкви и государства №49 (2007).

Инсур Шамгунов: автобиографическая справка

Я родился в исламском обществе в нерелигиозной семье в Татарстане (Россия). В школе я был воспитан на советской идеологии, что сделало меня убежденным атеистом. Однако, став свидетелем перестройки и краха коммунизма, я встал на путь духовного поиска смысла жизни. В 1993 году после нескольких лет исканий я стал евангельским христианином.

Я учился в одном из первых российских евангельских богословских колледжей в Санкт-Петербурге. Мое обучение было построено на традиционной западной богословской программе, ориентированной, в основном, на передачу интеллектуальных знаний. Тем не менее, в процессе образования меня заинтересовал вопрос духовного и практического измерения подготовки к служению, и это стало основой моих дальнейших исследований.

После окончания колледжа в составе группы служителей я принял участие в создании новой церкви в Казани (Татарстан), став впоследствии пастором этой церкви. Таким образом, я приобрел первый опыт реализации своего богословского образования в практике служения. Был успех, и были разочарования. Занимаясь служением, я получил степень магистра богословия в одном из университетов Великобритании. В 1999 году я стоял у истоков основания нового богословского колледжа в Казани, а затем в течение нескольких лет являлся руководителем и лектором этого колледжа.

Новости

Ассоциация изучения восточно-христианской истории и культуры (АИВИК) - это научное сообщество, основанное в 2003 г. ведущими преподавателями русской истории и литературы, желавшими популяризовать знания о восточном христианстве. Раз в два года в октябре АИВИК проводит конференции в Университете штата Огайо (они проходили в 2005, 2007 и 2009 гг.), в рамках которых рассматриваются исторические, богословские, литературные, лингвистические, культурологические и антропологические вопросы халкидонских и нехалкидонских восточно-христианских церквей. АИВИК является филиалом Американской ассоциации распространения славянских исследований.

Тема конференции 2007 года была следующей: “Центр и периферия: взаимодействие и сотрудничество по социальным, культурным, историческим и региональным вопросам в восточном христианстве”. В 2009 г. АИВИК озаглавило свою конференцию так: “Реформаторские движения в восточном христианстве: обновление, ереси и компромисс”. Кульминацией конференции стал доклад Кэтрин Ваннер, из Университета штата Пенсильвания, автора работы *Общины обращенных: украинцы и глобальная евангелизация* (Издательство Корнельского Университета, 2008), “Южный вызов восточному христианству: новые требования реформ в современной Украине”.

Членство в Ассоциации открыто для всех, вне зависимости от конфессиональной принадлежности, кто имеет высшее образование в степени магистра или заканчивает обучение на получение данной степени. Годовое членство в Ассоциации составляет \$25 (\$10 для студентов и пенсионеров).

Администрация АИВИК: президент - Дженнифер Спок, Университет Восточного Кентукки, Ричмонд, jennifer.spock@eku.edu; секретарь – Кристин Воробек, Университет Северного Иллинойса, ДеКалб, worobec@niu.edu; бухгалтер – Люсьен Фрари, Университет Райдера, Лоуренсвилль, Нью-Джерси, lfrary@rider.edu; редактор рассылки новостей Джон-Пол Химка, Университет Алберты, Эдмонтон, jhimka@ualberta.ca. Следующая конференция АИВИК состоится в октябре 2011 г. в Университете штата Огайо, Коламбус, штат Огайо.

Христиане в Средней Азии

Себастьян Пейрус

От редактора: первая часть данной статьи была опубликована в предыдущем выпуске Вестника Служений и Церквей Восток-Запад №17 (Лето 2009)

Альянс мусульман и православных

Лидеры Православной церкви выразили поддержку инициативе мусульманского муфтията с целью оказания давления на среднеазиатские правительства с тем, чтобы ограничить миссионерскую деятельность. Православная церковь предпринимает противоречивые действия: с одной стороны, настаивает на религиозной свободе для себя, а с другой, упорно заявляет о том, что постсоветским странам не следует принимать западную модель свободы религии. Православная церковь, забыв о страданиях верующих в советское время, заявляет о своей исключительной значимости и приводит в пример Белоруссию, где Православной церкви присвоен статус «национальной религии».¹ Другие христианские церкви выражают сомнение в том, что присвоение статуса государственной религии приведет к укреплению стабильности в стране, «этот миф – путь к инквизиции и монастырским тюрьмам. Свобода религии – право каждого человека вне зависимости от размеров деноминации, к которой он принадлежит».²

Нынешняя Православная церковь в Средней Азии представляет себя жертвой христианского прозелитизма, эмиграции русских и религиозного безразличия людей. Руководители церкви, подчеркивая свою отстраненность от политики, обратились к властям за поддержкой. Среднеазиатский архиепископ Владимир Иким не раз встречался с несколькими президентами среднеазиатских государств и открыто заявляет о своих отношениях с ними. И Владимир, и мусульманский муфтийт Средней Азии никогда не скрывали своих намерений оказывать давление на власти с целью ограничения религиозной свободы.³ Столь сильная неприязнь в адрес других христианских движений как со стороны высокого, так и низкого клира, свойственна не только архиепископу Владимиру, такой тренд наблюдается на всей территории бывшего СССР. Клирики Православной церкви обвиняют Католическую церковь в попытках захвата Православного Востока.⁴ В 1998 году архиепископ Уральского и Гурьевского районов Казахстана заявил: «Что можно сказать о церкви, которая систематически нарушает закон Божий? Кто такой Папа, что он провозглашает себя наместником Бога на земле? Антихрист!»⁵ Православные периодические издания постоянно публикуют критику местных миссионерских движений.⁶ Журнал «Казахстан» определил протестантизм как «агрессивную буржуазную религию».⁷ Православные журналисты нападают на свидетелей Иеговы, называя их самым опасным движением, в котором, помимо всего прочего, для обращения людей применяются наркотики и гипноз.⁸ Во многих статьях описывается, как православным христианам следует противостоять миссионерам, в частности, свидетелям Иеговы.⁹ Священник одного православного прихода осудил деноминации за обращение людей с «едой в одной руке и с Библией – в другой».¹⁰

Православные и исламские лидеры выражают общую точку зрения, что «в Средней Азии и в России сложилось распределение сфер влияния между двумя религиями – Православием и исламом, и никто не сможет нарушить эту гармонию».¹¹ Лидеры обеих религий договорились не вести миссионерскую деятельность среди тех народностей, которые традиционно принадлежат другой религии, и вести совместную борьбу против всех иных миссионерских движений. На официальных межрелигиозных конференциях закрепляется взаимопонимание между муфтиятом и православным священноначалием.¹²

На более низком уровне церковной иерархии наблюдается рост напряженности между представителями церкви и верующими различных христианских деноминаций. Лютеранские пасторы, например, сильно критикуют другие протестантские деноминации. Один лютеранский священник в Ташкенте осудил «все секты, которые появляются в стране».¹³ Официальные лица лютеранской церкви ведут себя враждебно в отношении баптистов и свидетелей Иеговы, критикуют «иностранные» миссии, ходят слухи, что они оказывают давление на власти с целью наложения ограничений на пресвитериан, пятидесятников и харизматов. Такая враждебность странно выглядит на фоне экуменического движения в Западной Европе и Северной Америке. В Средней Азии деноминации в лучшем случае игнорируют друг друга. Гораздо чаще они обзывают конкурентов «сектами», а иной раз даже обращаются к правительству с просьбами об их закрытии. Законодательное ограничение деятельности может привести к закрытию многих христианских деноминаций, состоящих зачастую из 20 верующих в деревне или из 50-70 людей в малых и средних городах Узбекистана и Туркменистана. Законы о прозелитизме поставили под угрозу существование даже официально признанных церквей.

В Туркменистане большинству протестантских общин было отказано в регистрации, хотя православные приходы, редко насчитывающие более 50 прихожан, спокойно продолжают свою

деятельность. В Узбекистане отказывают в регистрации любому религиозному объединению при наличии пусть даже малых подозрений в прозелитизме. Решение об отказе не зависит от количества собранных подписей.

Верующие самых больших протестантских деноминаций вынуждены проводить богослужения по домам, регулярное проведение религиозных собраний запрещено. Распространение религиозной литературы в Узбекистане и Туркменистане также расценивается как прозелитизм. Так называемым «иностранным» христианским деноминациям не разрешается импортировать любую религиозную литературу на местных языках. Власти даже не брезгают изъятием христианских материалов по домам или из зарегистрированных культовых зданий.

Помимо законодательных ограничений, многие верующие, особенно протестанты, испытывают постоянный прессинг со стороны властей. Это давление по своей сути такое же, как гонения времен Советского Союза: произвольное применение законов, полицейские рейды во время богослужений, незаконное помещение под стражу, психологический прессинг. Одной из основных форм преследований, как отдельных верующих, так и лидеров церквей, со стороны властей остается предъявление формальных регистрационных требований. Отказывая верующим в регистрации религиозной организации, власть попросту игнорирует действующее законодательство. Особая настойчивость в отказе регистрации применяется в отношении «иностранных» миссионерских движений, таких как: пресвитериане, харизматы и свидетели Иеговы. Некоторым религиозным группам было отказано в регистрации по той причине, что руководитель – иностранец. В последние годы гонениям подвергаются даже официально зарегистрированные церкви.

Заключение

Как и в советское время, сейчас в среднеазиатских странах власти опасаются религиозных движений. Государство, настаивая на светском характере общества, таким образом защищается не только от «чуждого» христианства, но и от ислама, политическая элита боится утратить свои привилегии и влияние. Власти достаточно грубо обходятся с хорошо известными и уважаемыми в мире религиозными движениями. Инструменты, которые использует государство, таковы: придирки, произвольное применение законов, ужесточение юридических процедур, повседневное административное унижение. При всем этом Православной церкви удалось закрепить за собой статус «официальной» религии русского населения, а среднеазиатские государства сильно заинтересованы в том, чтобы русские не уезжали.

Во всех среднеазиатских государствах, строящих секулярное общество, не одобряются любые ссылки на Коран или шариат, при этом христианство, пусть и в лице Православной церкви, официально пользуется теми же правами, что и ислам. Дискриминация некоторых протестантских движений, например, баптистов, адвентистов седьмого дня и пятидесятников, а порой даже католической церкви и нехристианских движений бахаистов и кришнаитов, объясняется скорее общими ограничениями прав и свобод граждан, национальными особенностями, а не религиозными причинами. Положение христиан в Средней Азии очень похоже на ситуацию в России и Белоруссии. У православных нет никаких проблем, но другие христианские группы подвергаются преследованиям практически каждый день, порой им не дают даже проводить обычные богослужения. Так происходит по той причине, что эти группы считаются «чуждыми вероисповеданиями», импортированными с Запада. Таким образом, политические власти и иерархи так называемых традиционных религий видят в них угрозу внутренней безопасности и стабильности.

Примечания:

¹ «В Белоруссии запрещена деятельности общества сознания Кришны», Свет Православия в Казахстане, №5 (1999).

² Благовестник. Газета южной конференции церкви христиан-адвентистов седьмого дня, Март, 1996.

³ Слово Кыргызстана, 1 октября 1994; Алишева, «Мультиконфессиональный Кыргызстан».

⁴ Веды 17 (№ 3, 1998).

⁵ Там же.

⁶ Е. Лузанова, «Религиозный ренессанс или политическая игра?» *Central Asian Post*, 23 марта 1998.

⁷ «Протестантизм как религия агрессивного буржуа: экскурс в историю», Свет Православия в Казахстане, №6 (1997).

⁸ *Slobo zhizni* No. 9 (19 December 1995), 3.

⁹ См., например, «Свидетели Иеговы и как к ним относиться православным христианам», Веды, не датировано, не пронумеровано.

¹⁰ Интервью с настоятелем православного прихода в Душанбе, Таджикистан, октябрь 2000.

¹¹ И. Боташева и В. Лебедев, «Крестоносцы конца XX века», Казахстанская правда, 2 апреля 1996.

¹² Свет Православия в Казахстане, №1 (1993)

¹³ Интервью автора с протестантским пастором, 1999.

¹⁴ Себастьян Пейрус, ред., *Gestion de l'indépendance et legs soviétique en Asie centrale, Cahiers d'Asie centrale* Nos. 13-14 (Aix-en-Provence: Edisud, 2004).

Печатается с сокращениями с разрешения автора, по: Себастьян Пейрус, «Христиане как основное религиозное меньшинство Средней Азии» в сб. «Повседневная жизнь в Средней Азии, прошлое и настоящее» под ред. Джефа Сахадео и Расселла Цанка (Блумингтон: издательство университета Луизианы, 2007).

Себастьян Пейрус – старший научный сотрудник Института Средней Азии и Кавказа университета Джона Хопкинса, Вашингтон, США; а также сотрудник института международных и стратегических исследований в Париже, Франция.

Позиция русских православных христиан по вопросу взаимоотношений государства и церкви

Кристофер Марш

Принятый в 1997 г. российский закон “О свободе совести и религиозных объединениях” выделил в две разные категории религиозные “организации” (существующие в России на протяжении как минимум 15 лет) и религиозные “объединения”. Первые пользуются более широким набором привилегий, последние, хотя и имеют право проводить богослужения, ограничены в ряде возможностей, например, в имущественных правах, возможности для обучения, книгоиздания и евангелизации. В последние годы ситуация в России во многом изменилась, Конституционный суд и другие инстанции приняли поправки, смягчившие некоторые изначально дискриминационные положения Закона. Тем не менее, в России до сих пор наблюдаются серьезные нарушения свободы вероисповедания, начиная с отказов в выдаче виз иностранному духовенству и церковнослужителям и заканчивая ликвидацией религиозных объединений, не выполнивших требований, предъявленных им для регистрации. Вследствие этого, вопрос религиозной свободы и взаимоотношений церкви и государства остается одним из самых насущных в условиях становления демократии в государстве со столь глубоко укоренившимися традициями авторитарного правления.

В данном исследовании мы стремились выявить позицию русских православных христиан по вопросам взаимодействия государства и церкви. В то время как политическое маневрирование Московского Патриархата и покровительство Кремля официальным религиям остаются центром исследований, посвященным государству и церкви в России, мнение и оценка самих россиян этих вопросов не подвергалась серьезному анализу. Ищут ли православные россияне в церкви ответы на социальные проблемы или подсказки, за кого как им следует голосовать? Приветствуют ли они идею активного участия церкви в государственной политике? Исследуя подобные аспекты, мы надеемся с помощью эмпирических данных пролить свет на вопросы доселе остававшиеся в тени.

Количественный анализ отношения россиян к религии

Социологи религии с успехом используют современные методы исследования для изучения религиозных предпочтений различных народов мира, и Россия здесь не является исключением. С развитием политической открытости России и других постсоветских государств, широкий спектр исследований как внутри отдельных стран, так и в межнациональном масштабе достиг качественного уровня по таким показателям как религиозность, поддержка демократии, уровень доверия жителей и отношение к общественной жизни.

Однако в этих исследованиях внимание практически не уделялось тому, как различный уровень религиозности православных верующих влияет на их отношение к общественной жизни, религии, политике и взаимоотношениям государства и церкви.¹ Респонденты, в основном, отвечали лишь на вопрос о своей религиозной принадлежности. Например, при анализе основных ценностей верующих Восточной Европы и стран бывшего Советского Союза в качестве способа идентификации респондентов как православных использовался лишь их ответ на вопрос о собственной принадлежности к церкви. Хотя самоидентификация является приемлемым способом классификации верующих на Западе, на постсоветском пространстве, где на протяжении десятилетий государство пропагандировало “научный атеизм” и всячески способствовало уничтожению всякой религиозности, данный подход является проблематичным².

В двух своих наиболее подробных исследованиях православной религиозной жизни России В.Ф. Чеснокова показывает, что религиозность и церковная принадлежность являются сложными процессами,

которые невозможно оценить лишь одним показателем³. Чеснокова изучала религиозность православных верующих, применяя для ее оценки сложный набор индикаторов, среди которых была вера в Бога, регулярное посещение богослужений, участие в причастии, исповедь, соблюдение церковных постов, домашняя молитва по молитвослову, а также знание церковно-славянского языка в достаточном для понимания литургии объеме. При подобном подходе выяснилось, что лишь очень малое число тех, кто назвал себя православными, являлись “воцерковленными”, при этом большинство респондентов показало исключительно низкий уровень участия в церковной жизни. Эти данные, хотя и более подробные, вполне совпадают с выводами ряда других российских ученых, утверждающих, что число “настоящих”, “традиционных” или “воцерковленных” православных колеблется в пределах 5-7 процентов населения России, в то время как остальных православных можно рассматривать как “номинальных”, или, как их называет Варзанова, православных “в культурном смысле”⁴.

Хотя работа Чесноковой и ее команды является значительным вкладом в дело научного изучения религиозности, тот факт, что ее исследование не освещает в достаточной мере отношение респондентов к политике, общественной жизни и экономике, не позволяет использовать его в работах, посвященных данным вопросам. Для анализа отношения православных россиян к религии и политике в настоящем исследовании были использованы данные Всемирного исследования ценностей населения (World Values Survey) с которым по широте охвата областей знания, не может сравниться ни один опрос общественного мнения. Респондентам были заданы вопросы относительно их религиозной принадлежности, практики духовной жизни, отношении к социальным вопросам, участию в общественной жизни, а также их политической ориентации. Нами были использованы данные исследования, проведенного в 1999-2001 гг. и опубликованного в 2004 г., что позволило составить адекватную картину жизни современной России, вот уже более десяти лет живущей в условиях социальных, экономических и политических перемен, значительно повлиявших на роль религии в частной и общественной жизни, и принявшей законы, регулирующие публичное выражение религиозности.

Религиозные верования и практика

Первый блок вопросов, заданных респондентам, относился к роли религии в их жизни, в том числе их вере в Бога и грех, частоте молитвы и посещении храма. 3% из тех, кто назвал себя православными, сказали, что вообще не верят в Бога, 15% православных заявили, что не верят в грех, 46% отрицали жизнь после смерти, а 42% - не верили в рай. Резкие различия прослеживаются при сопоставлении религиозного поведения и религиозных верований. Тогда как 86% православных христиан находят утешение и поддержку в своей вере, лишь 11% посещают богослужения по крайней мере один раз в месяц и лишь немногим более 5% бывают в храме еженедельно. Данный феномен аналогичен ситуации, сложившейся в Англии после Второй мировой войны, который Грейс Дэви называет “верой без принадлежности”⁵. Инна Налетова, напротив, считает, что в России многие придерживаются живой православной веры, не связанной с “внешними” проявлениями религиозности⁶. Несмотря на низкий уровень участия россиян в церковной жизни, словам Налетовой существует ряд подтверждений: более четверти опрошенных сказали, что молятся по крайней мере один раз в день (27,9%), и более половины (56%) указали, что регулярно проводят время в молитве или размышлении. Тем не менее, лишь 60% опрошенных указали, что Бог играет сколь-нибудь значительную роль в их жизни.

Поэтому будет полезно разделить православных респондентов на две категории. Первая - “истинно православные” (если они указали, что верят в Бога и посещают церковь по меньшей мере один раз в месяц – что является ключевыми индикаторами по мнению Чесноковой). Если применить подобные критерии отбора, лишь 186 православных, участвовавших в опросе, окажутся в группе “истинно православных”. Оставшиеся 1001 человек, часть которых вообще отрицает веру в Бога, и которые посещают церковь не более нескольких раз в году, могут быть отнесены к группе “культурно православных”.

Фактор “бабушек”

С точки зрения уровня образования и места жительства группы истинно и культурно православных различаются незначительно (см. таб. 1). Однако при взгляде на половую принадлежность респондентов разница становится очевидна. Группа истинно православных состоит преимущественно из женщин 55 лет и старше (половина всех истинно православных), имеющих довольно небольшой шанс когда-либо выйти замуж. Также гораздо больше женщин, чем мужчин принадлежит к группе культурно православных. Все это подтверждает факт существования феномена “бабушек”, зорко следящих в церкви за соблюдением всех правил и приличий (как будто такое подтверждение вообще требовалось). Более важным наблюдением, однако, является тот факт, что довольно значительное число истинно православных находятся в возрасте от 18 до 34 лет (чуть меньше 20%), что подтверждает тенденцию к воцерковлению более молодого поколения. В комплексе эти два фактора показывают, что среди русских

наблюдается рост интереса к церковной жизни: 1) значительное число женщин приходят в церковь в зрелом возрасте (также достаточно большое число культурно православных женщин в с возрастом переходят в группу истинно православных); 2) молодое поколение находит свою дорогу к храму в более раннем возрасте.

Таблица 1: Демографические характеристики респондентов (в процентах)

	Истинно православные	Культурно православные	Безрелигиозные
Мужчины/женщины	18/82	33/67	52/48
18-34 лет	18,3	22,1	31,8
35-54 лет	31,2	39	42,8
55 лет и старше	50,5	39	25,3
Высшее образование (в т.ч. неоконченное)	21,5	19,7	21,5
Жители мегаполиса/малых городов	69,4/30,6	63,6/36,4	66,2/33,8
Состоящие в браке (овдовевшие)	41,1 (16,8)	51(13)	56,1 (12,4)

Отношение к церкви

Применив более строгие критерии для определения истинно и культурно православных верующих, мы можем перейти к изучению их отношения к церкви (см. Таб. 2). Различные опросы неоднократно подтверждали, что православная церковь является тем учреждением, которому россияне доверяют больше всего – так считают около 60% россиян. Однако, проводя опрос с применением имеющихся у нас критериев, можно выделить различные уровни этого доверия. Истинно православные респонденты выразили более высокий уровень доверия к церкви (92,6%), нежели культурно православные (76,5%). Интересно отметить (и часто это упускается из виду), что лишь очень небольшой процент безрелигиозных россиян отличает доверие к церкви (5,7%), хотя скромные 30% все же отметили, что вполне доверяют церкви.

Русские православные христиане не только доверяют церкви, они считают, что церковь способна решить их духовные, нравственные и семейные проблемы. Хотя эти показатели гораздо выше в среде истинно православных россиян (89,6%, 87,4% и 78,5% соответственно), чем в среде культурно православных (75,6%, 71,7% и 57,7% соответственно), важно отметить, что чем дальше вопрос отстоит от духовной сферы, тем меньше в ответе на него чувствуется вес церкви. Хотя респонденты отметили, что церковь играет важную роль в духовной, нравственной и семейной жизни, в каждой группе было гораздо меньше тех, кто считал, что она может решить также и социальные проблемы, (41,5% среди истинно православных, 23,7% среди культурно православных и лишь 9,6% среди безрелигиозных россиян). Интересно, что при этом более трети опрошенных безрелигиозных россиян полагали, что церковь может помочь людям решить их духовные и нравственные проблемы.

Таблица 2: Православные и их отношение к церкви (в процентах)

	Истинно православные	Культурно православные	Безрелигиозные
Доверяют церкви: абсолютно (вполне)	73,3 (19,3)	32,6 (43,9)	5,7 (30)
Церковь отвечает на духовные нужды	89,6	75,6	36,3
Церковь решает нравственные проблемы	87,4	71,7	36
Церковь решает семейные проблемы	78,5	57,7	24
Церковь решает социальные проблемы	41,5	23,7	9,6

Примечания:

¹ Эндрю Грили, “Религиозное возрождение в России?” *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (1994): 253-72. Хотя Грили принимает во внимание ряд упомянутых мною факторов, он сравнивает русских с восточными немцами, не делая различия в религиозных предпочтениях респондентов, их верованиях, что делает невозможным проследить зависимость между религиозными убеждениями респондентов и их политической и гражданской позицией. Точно так же, в исследовании религиозных и политических реалий современной России Хесли с соавторами механически объединили всех православных респондентов, вне зависимости от их конкретных взглядов и уровня участия в церковной жизни. Вики Хесли, Эбру Эрдём, Уильям Райцингер и Артур Миллер, “Патриарх и президент: религиозный и политический выбор в России” *Демократизация: Журнал пост-советской демократизации* 7 (Зима 1999): 42-72.

² Пол Фроуз, “Насильственная секуляризация в Советской России: почему атеистическая монополия потерпела крах” *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (2004): 1, 35-50.

³ В.Ф. Чеснокова, *Процесс воцерковления населения в современной России* (Москва: Фонд “Общественное мнение” 1994 и 2000).

⁴ М. П. Мчедлов, “Религиозное возрождение в России: причины, характер, тенденции” *Обновление России: трудный поиск решений* (Москва: Независимый институт социальных и национальных проблем, 1992), 102-12; М. П. Мчедлов, “Новый тип верующего на пороге третьего тысячелетия,” *Исторический вестник* 9-10 (2000); М.П. Мчедлов, “Об особенностях мировоззрения верующих в пост-советской России”, *Религия и право* 1 (2002): 15-18; Т. Варзанова, “Религиозное возрождение и молодежь” в сб. под ред. В.И. Добрыниной, Т.Н. Кушевич и С. В. Туманова *Культурные миры молодых россиян: три жизненные ситуации* (Москва, Издательство МГУ, 2000), 167-91; Т. Варзанова, “Религиозная ситуация в России,” *Русская мысль* (1997).

⁵ Грейс Дэви, *Религия в Британии после 1945: Вера без принадлежности* (Оксфорд: Blackwell, 1994).

⁶ Инна Налетова, “Православие вне церковных стен: социологическое исследование православной религиозности в современном российском обществе”, докторская диссертация, Университет Бостона, 2006.

Примечание редактора: заключительная часть данной статьи будет опубликована в следующем выпуске Вестника Служений и Церквей Восток-Запад 18 (зима 2010).

Кристофер Марш является директором Института исследования отношений государства и церкви Дж.М. Доусона, Бэйлорский университет, Вако, шт. Техас.

Печатается с сокращениями с разрешения автора по: Кристофер Марш, “Русские православные христиане и их отношение к церкви и государству” в сб. Перспективы церковно-государственных взаимоотношений в России, под ред. Уолласа Дэниела, Питера Бергера и Кристофера Марша (Вако, Техас, Институт исследования отношений государства и церкви Дж. М. Доусона, Бэйлорский университет, 2008).

Россия и ее малые народы: христианское служение в условиях национальной нетерпимости

Питер Джонсон

Примечание редактора: первая часть данной статьи была опубликована в предыдущем выпуске Вестника Служений и Церквей Восток-Запад 17 (Лето 2009).

Истоки русского национализма

Когда речь заходит о самой большой стране мира, часто всплывает фраза: “русская культурная исключительность”, которая отражает глубоко укоренившееся мнение о том, что Россия находится на более высоком культурном уровне, нежели другие народы. Говоря о своей стране, русские писатели обычно использовали такие словосочетания, как “русская самобытность” и “особый путь”.¹

Хотя другие страны, в том числе Соединенные Штаты, тоже сталкиваются с подобным подходом, в случае с Россией все гораздо сложнее. Это явление уходит корнями в середину XV в., во времена непосредственно после падения Византийской империи. В 1511 г. русский монах Филофей в своем письме великому князю Василию III писал: “Два Рима пали, третий стоит, а четвертому не бывать. Твое христианское царство иным не заменится”. В течение последующих столетий концепция “Третьего Рима” питала идею русской “исключительности”. Рим был центром христианской империи, потом его место занял Константинополь – второй Рим, а третьим Римом стала Москва, оправдывающая свое превосходство над окружающими народами данной богословской доктриной.

После падения Византийской империи Россия объявила себя единственной защитницей и хранительницей христианской веры, светом для всего остального мира, а потому расширение своих границ казалось ей, в первую очередь, распространением православия, что давало ей богословское обоснование веры в русскую культурную исключительность. К XIX в. русские писатели сформулировали идею «российского мессианства», в соответствии с которой Россия выступала как спасительница мира.

Хотя в наше время большинство россиян вряд ли согласятся с подобными эпитетами в свой адрес, отголоски этой доктрины явно прослеживаются в их нынешнем отношении к остальному миру и национальным меньшинствам. Русский шовинизм зародился вместе с созданием Российской Империи, продолжившей свое существование после большевистской революции в виде советского государства. Он и до сих пор остается актуальным для современной России.

Россия, подобно Германии, Турции, Соединенным Штатам, а также, хотя и в меньшей степени,

Украине и Грузии, не просто страна. Россия существует на качественно ином культурном уровне. Такое отношение хорошо видно в показанном недавно по телевидению документальном фильме об одной сибирской секте, которой руководит самопровозглашенный “мессия”. У семейной пары, последователей “мессии” (которые на самом деле были латышами), журналисты спросили, почему они не разговаривают со своими детьми по-латышски. На это они ответили: “Учитель сказал, что в новом мире не будет никакой культуры”, следовательно, учить латышский им было не нужно. При этом у них за спиной на стене висела балалайка, они слушали русскую народную музыку, пили чай из самовара и жили в традиционной русской избе.

Для больших народов вообще типично считать свои традиции общепринятой нормой. И Россия здесь не исключение. Ее отношение к малым народам, а также своим ближайшим соседям строится на подсознательной уверенности, что русский язык является универсальным средством общения, а сама Россия, как Третий Рим, обладает божественной обязанностью править другими.

К сожалению, хотя это и неудивительно, подобные культурные предрассудки проникают и в российские церкви (как протестантские, так и православные). Я работаю с рядом российских пасторов, проводящих служение среди малых народов и поддерживающих развитие национальных языков. Один из этих пасторов, возрадивший довольно крупную церковь, в которую входит большое число представителей неславянских народов, с пафосом говорит с кафедры: “мы, славяне”, то есть человек, служащий российским неславянским меньшинствам не может удержаться от того, чтобы не пытаться втиснуть их в славянские рамки.

Одна христианская парацерковная организация, имеющая в своем наименовании слово “Евразия”, была создана в России с целью помогать христианским служениям в Украине, Грузии, Казахстане и странах Средней Азии. При этом она использовала лозунг “в поддержку русскоязычного служения”. Справедливости ради стоит отметить, что данная организация уже отказалась от этого лозунга, но сам факт, что такой лозунг вообще использовался, говорит о наличии серьезной проблемы, источником которой является стиль мышления большинства русских.

Большая ценность, которую в глазах русских имеет коллектив, еще больше усложняет это и без того сложное уравнение. В русской культуре очень глубоко укоренился страх раскола, схизмы, влекущий за собой неприятие всех, кто каким-либо образом выделяет себя из общей массы. Русским идеалом является коллективное единообразие. Восходит ли подобное мировоззрение к идеям православия, как единственной истинной вере, или же это является отражением более древних до-православных ценностей сказать трудно, но ясно одно – именно здесь кроется объяснение отношения русских к национальным и религиозным меньшинствам.

Подобно тому, как религиозные меньшинства считаются угрозой безопасности нации, малые народы, хотя и поддерживаемые официально, воспринимаются как потенциальная угроза. На государственном уровне в России пропагандируется дружба народов и национальная самобытность, однако навязываемая культура русского большинства, нередко выливающаяся в открытую дискриминацию и акты насилия в отношении национальных меньшинств, рисует совсем другую картину.

В сентябре 2006 г. в небольшом городке Кондопога на северо-западе России вспыхнул конфликт на этнической почве между русскими и выходцами с Кавказа². Организация, назвавшая себя “Движением против незаконной миграции”, с удовольствием рапортовала о погромах, именуя их “пробуждением русского народа”³. Лозунг “Россия для русских”, довольно часто используемый подобными группами, в данном контексте выглядел крайне неуместно, ведь, как видно из названия городка, Кондопога не является исконно русской землей, этот город находится в Карелии, которая, хотя и входит в состав Российской Федерации, не является славянской территорией. Населяющие ее карелы и вепсы принадлежат к финно-угорской группе и по своему языку и культуре очень схожи с финнами. Выступать в Кондопоге под лозунгом “Россия для русских” все равно что выйти в Шотландии на улицу с транспарантом “Англия для англичан”. Это же полное отрицание существования данной этнической группы!

“В Москве все чаще происходят столкновения на расовой почве” – под таким заголовком в один прекрасный апрельский день 2009 г. вышла статья на сайте Московских Новостей - mosnews.com. В статье приводились данные московского Бюро по правам человека, сообщавшие о том, что в течение 2008 года на территории России 122 человека были убиты и как минимум 380 ранены в ходе столкновений на расовой почве. Нападения русских скинхедов на иностранцев и представителей национальных меньшинств стали “обычным явлением в Москве и Санкт-Петербурге, а также в других российских городах”⁴. В июле 2008 г. российский суд обвинил банду скинхедов в убийстве 20 человек в ходе жестоких нападений на представителей национальностей в Москве. После данного процесса последовал ряд обвинений со стороны правозащитных организаций в адрес российских властей, постоянно замалчивающих факты убийства на расовой почве, которые чаще всего классифицируются как простое хулиганство⁵. Так, в августе 2006 г. Верховный суд России вынес вердикт, в соответствии с

которым убийцы девятилетней таджикской девочки были обвинены лишь в “хулиганстве”, а не в преступлении на почве национальной ненависти.

Тем не менее, рост насилия на расовой почве заставил правительство обратить внимание на эту проблему. В феврале 2009 г. Комиссия ООН по делам беженцев (UNHCR) сообщила, что президент Дмитрий Медведев признал, что в России по сравнению с 2008 г. выступления на расовой почве выросли на 30% и стали представлять угрозу национальной безопасности. Комиссия по делам беженцев также приводит высказывание заместителя министра внутренних дел Евгения Школова о том, что деструктивная угроза экстремистских атак на национальной почве “равна или в некоторых аспектах превосходит террористическую угрозу.”⁶

Корень этой проблемы лежит не просто в расизме. Дело здесь в глубоко укоренившейся вере русских в собственное особое положение среди других народов. В первую очередь Россия должна примириться с собой. России, точно также как и другим странам, необходимо понять, что Бог смотрит одинаково на все этнические и национальные группы, в Его глазах они обладают одинаковой ценностью. Только Иисус Христос является светом для язычников, а не какая-либо нация или народ. Вследствие этого ни одна нация не может поступать так, словно обладает данным Богом правом вершить судьбы других народов. Размер и сила государства не несут в себе самостоятельной ценности, но они наделяют его граждан обязанностью использовать эти качества во благо других.

Любовь и щедрость русских

Прожив ряд лет как среди русских, так и среди представителей малых народов, я убедился в необыкновенной способности русских любить и проявлять щедрость. Я наверное никогда не встречал более открытых и душевных людей. Однако, когда речь заходит о представителях меньшинств, будь то религиозные или национальные меньшинства, эта теплота и радушие сменяется яростным шовинизмом.

И православная, и протестантская теология подчеркивает важность проповеди и чтения Писания на родном и доступном языке, что дает христианству возможность заменить негативный национализм позитивным восприятием различных наций и народностей. Церковь, со времен апостола Павла бывшая мульти-этническим организмом, принимающим в себя все нации, должна занять осознанную и активную позицию, являя собой пример любви и терпимости. Российская федерация – мультикультурная и многонациональная страна, ее разнообразие является источником ее красоты и потенциальной силы. Тем не менее, с повестки дня до сих пор не снят вопрос: сможет ли российское общество научиться жить в гармонии с существующими в ней меньшинствами?

Как следует реагировать миссионерам?

Самим русским необходимо разобраться с существующими внутри них подсознательными расистскими предубеждениями. При этом западным миссионерам следует быть для них примером благородного отношения к представителям малых народов. Во-первых, они должны быть примером любви и уважения к национальным меньшинствам и не идти на поводу у практики исключительности и отчуждения. Во-вторых, миссионеры своим поведением и словами должны показывать, что человеческая ценность зависит не от власти, внешнего вида или принадлежности к какой-либо культуре, но что все в одинаковой степени несут на себе отпечаток образа Божьего. Миссионеры должны выказывать должное уважение к национальным языкам и обычаям. Это означает, что они должны уделять время их изучению. В-третьих, миссионеры должны с любовью, но при этом твердо указывать на негативное отношение и поведение, направленные против представителей неславянских народов. Следует избегать любой конфронтации и обвинений, говоря истину в любви. И, наконец, миссионеры должны призывать представителей малых народов также следить за своим поведением и молиться за местные власти, как в церкви, так и в государстве. Ответственность за это лежит на обеих сторонах.

Примечания:

¹ Известно также, что в русской душе рука об руку с глубокой верой в собственную исключительность идет столь же глубоко укоренившееся чувство собственной неполноценности. В работах русских писателей это напряженное противоречие хорошо прослеживается, это одновременное ощущение силы и слабости, гордости и стыда. Все это очень важно знать для понимания русского самосознания.

² <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/5312078.stm>, 4 сентября 2006.

³ <http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6084458.stm>, 25 октября 2006.

⁴ <http://www.mosnews.com/society/2009/04/23/1270/>, 23 апреля 2009.

⁵ <http://www.guardian.co.uk/world/2008/jul/01/raceissues.russia>, 1 июля 2008.

⁶ <http://www.unhcr.org/refworld/category,REFERENCE,,RUS,49904c6d28,0.html>, 6 февраля 2009.

Питер Джонсон (псевдоним) на протяжении ряда лет служил миссионером среди различных малых народов Сибири и Крайнего Севера России.

Стратегическая миссиология для постсоветских церквей

Михаил Черенков

В церквях Восточной Европы и бывшего Советского Союза на смену бурному росту пришел спад. Сила даже самых ярких и больших евангелизационных кампаний иссякла. Грандиозные евангельские мероприятия на стадионах и трансконтинентальные евангелизационные экспедиции больше не приносят желаемого результата.

Что случилось? Где ожидаемые результаты? Почему цели не достигаются, хотя церкви по-прежнему прилагают все возможные усилия, а международные организации вкладывают огромные средства? Этот вопрос должен звучать на всех миссионерских конференциях, во всех христианских СМИ на территории бывшего Советского Союза. Хотя с момента падения Берлинской стены и открытия новых возможностей прошло уже 20 лет, многие национальные лидеры игнорируют этот вопрос из страха признать свои ошибки, тщетность многих проектов, факт впустую потраченных денег, заявить, что дорогостоящие семинарские здания пустуют. И тем не менее, эту проблему нужно обсуждать не с целью критики, а чтобы научиться на сделанных ошибках.

Мы упустили свой шанс начать все правильно, т.е. с разработки стратегии национальной миссиологии. Мы начали с «миссий», кто бы что ни понимал под этим термином. Другими словами, мы начали с громких лозунгов и работы с массами. К несчастью, многие проекты изначально были утопическими, усердный труд по-настоящему преданных своему делу верных миссионеров пошел прахом. Теперь, когда неэффективность многих миссий стала очевидной, у нас появился еще один шанс начать все правильно, т.е. с разработки славянской евангельской миссиологии, в которой будет обозначено правильное видение, стратегия, ценности и миссионерские принципы. Так что же можно сказать о постсоветской миссиологии? У нас по-прежнему практически нет специалистов-миссиологов национального уровня, нет достаточного анализа публикаций, несмотря на то, что у нас теперь есть доступ к огромному литературному наследию западных миссиологов.

Тысячи христианских лидеров из стран бывшего Советского Союза колесят сегодня по миру в поисках финансовой поддержки миссионерской деятельности своих поместных церквей. Во время таких поездок они с удовольствием пользуются достижениями новых технологий, чтобы собирать деньги, приобретать новое оборудование и модную одежду для своих семей, но они не готовы приобретать и принимать новые идеи. Загляните в чемоданы тех, кто возвращается из Соединенных Штатов или из других стран, вы там найдете все, что угодно, кроме хороших книг по миссиологии. Наши несчастные лидеры покупают новые дорогие айфоны, ноутбуки и камеры, но они даже не зайдут в книжный магазин или на беседу к профессору миссиологии в хорошем колледже или семинарии, т.е. туда, где можно найти настоящие драгоценности, а ведь это могло бы помочь им подготовиться к эффективному служению в своих церквях и остановить спад. Расстраивает то, что после 20 лет открытых границ и практически неограниченных возможностей для служения наши церкви научились лишь доить западных спонсоров, так и не усвоив прогрессивных идей и мирового опыта служения.

На семинарах, которые организованы успешными западными лидерами в странах бывшего Советского Союза, я не заметил, чтобы местные пасторы перенимали предлагаемые стратегические концепции. Стратегические и прогрессивные идеи их не привлекают так, как бесплатное проживание и оплата проезда. Грустно видеть, что их поездки за границу давно превратились в христианский туризм. Они настолько преисполнены чувством самоуверенности и пафосом некой мессианской роли, которую они исполняют, что ездят они по миру только с одной целью – собрать деньги для своих неэффективных локальных проектов.

В 2009 году мне выпала прекрасная возможность провести исследование в библиотеке Уитон Колледжа (США), там великолепное собрание книг по миссиологии. Я получил доступ к огромному объему информации, собранному по странам Восточной Европы за последние десять лет, но полезного там оказалось очень мало. Также я обнаружил очень большой объем информации по миссиологии: периодические издания, монографии, долгосрочные исследования, посвященные Австралии, Африке, Японии, Индии, Китаю, Мадагаскару, Папуа Новой Гвинее, но я не нашел вообще ничего о церквях на территории бывшего Советского Союза, лишь несколько статей, написанных энтузиастами. Миссионерский мир теряет интерес к евангельским церквям на постсоветском пространстве. Причины лежат отчасти в политической плоскости, но в большей мере так произошло из-за реализации очень дорогих, но крайне неэффективных проектов, затянувшихся межцерковных конфликтов, экстремального легализма и консерватизма традиционных евангельских церквей, а также по причине маргинализации протестантских церквей в современном обществе. Я говорю обо всех этих проблемах, чтобы объяснить нашим западным партнерам их причины и найти пути преодоления кризиса. Диалог с братьями на Западе поможет нам понять наши ошибки, извлечь из них уроки, возродить и придать новый импульс международному сотрудничеству и почувствовать себя частью всемирного христианства.

Для формулировки новой славянской протестантской миссиологии, я полагаю, нам необходимо переосмыслить наши взаимоотношения с православными христианами, понять свое место в трагедии нашей национальной истории, найти связи с всемирными миссионерскими служениями прошлого и настоящего. Во-первых, необходимо переосмыслить наши взаимоотношения с восточным православием. Сюда входит необходимая контекстуализация Евангелия в православной культуре, этот вопрос еще мало изучен. Евангельскую составляющую православия необходимо по достоинству оценить и принять. Если большинство населения страны – православные, то нам нужно понять, как привести православных к Евангелию, а не настаивать в спорах, что православная вера – нехристианская. Протестантам и православным необходимо признать, что, будучи представителями разных церквей, и те, и другие преданы Евангелию и великому поручению, а это гораздо больше и важнее конфессиональной принадлежности. Во-вторых, нам нужно принять трагичную историю нашей страны. Четыре последних поколения моей семьи были евангельскими христианами, но некоторые представители моего рода до того, как пришли ко Христу, были коммунистами, а до 1917 года - православными священниками.

К несчастью, наша национальная история, как и моя собственная, полна трагедии. В странах, сбросивших с себя ярмо коммунизма, христианам всех традиций нужно примириться со своей памятью, чтобы в истории народа все встало на свои места.

И последнее. Необходимо воспринимать свою миссионерскую работу как часть более широкого контекста, а также преодолеть всю узость этнического деноминационализма. Нам нужна не просто контекстуализация Евангелия для местных культур, нам необходимо знать и понимать уроки, которые можно извлечь из общего всемирного опыта миссионерской работы, чтобы адаптировать Евангелие для постсоветских обществ. Нам не стоит требовать у Бога особого откровения о миссиологии славянских церквей, отказываясь принимать те истины, которые уже открыли миссионеры в других странах. Бог дает разным народам разные дары, но нам не следует отвергать дары, которые Бог дал другим народам. Если мы верим, что Бог христиан – Господь истории, то мы неизбежно должны рассматривать историю как нерушимое целое. Миссионерские церкви на территории бывшего СССР должны это понять и ощутить себя частью всемирного христианства, найти свое особое место в общей истории церкви и ее миссии.

Все чаще я слышу призывы отвергнуть необходимость перемен и сосредоточиться на сохранении евангельских традиций. Я не перестаю слышать от моих друзей и коллег из Восточной Европы и стран бывшего Советского Союза, что нам ничего не нужно, что у нас нет проблем, что опыт американских миссионеров не имеет никакого значения. Американская миссиология, равно как и любая другая, не безупречна. Но, не смотря на ее ошибки, там есть чему поучиться.

К несчастью, глубокий анализ стратегической миссиологии нам не интересен. Наши лидеры говорят, что это оттого, что мы любим практику. Но что такое настоящая практика? Под практикой мы подразумеваем что-то совсем другое – повседневную жизнь без трудных вопросов. В результате становится ясно, почему глаза людей из стран бывшего Советского Союза, приехавших на Запад, загораются, когда им предоставляется возможность пойти за покупками. Что же случилось с нашей легендарной славянской духовностью и столь превозносимым миссионерским пылом?

Михаил Черенков вице-президент Ассоциации Духовное Возрождение, Киев, Украина.