

# ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

№3 (34) 2016

Рышард Грыз. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции

Женевьев Зубжицки. *Polonia semper fidelis?* Национальная мифология, религия и политика в Польше

Кинга Секердей. Дело вкуса. Об одном разделении внутри римско-католической общины в Польше

Агнешка Косцянска. Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства

Эва Клекот. Катинская Богоматерь: религиозная образность и политика исторической памяти

Конрад Секерски. «Пора покончить с этой религией комфорта!» Текст и тело в Экстремальном крестном пути

Камила Баранецка-Ольшевска. Управление чувственными формами: оптимизация, максимизация и эффективность. Торжество в Кальварии Пацлавской

Анна Недзьведзь. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии



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

№3 (34) 2016

# ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

В Р О С С И И И З А Р У Б Е Ж О М

ГОСУДАРСТВО РЕЛИГИЯ ЦЕРКОВЬ

**Главная тема:**  
Католицизм в современной  
Польше: гегемония  
и ее пределы

№3  
(34) 2016

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

2016  
**З**[34]

Издается с 1968 года,  
выходит 4 раза в год

Учредитель  
Российская академия  
народного хозяйства  
и государственной службы  
при Президенте РФ



Москва, 2016

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

Идея обложки *Екатерина Трушина*

Макет журнала *Сергей Зиновьев*

Верстка *Анастасия Меерсон*

Корректурa *Людмила Кузнецова*

Редактор-составитель главной темы номера

*Вадим Волобуев*

Редакционная коллегия:

*Апполонов 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; *Лопаткин Р.А.*, канд. филос. наук; *Лукин 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; *Рашковский Е.Б.*, д-р ист. наук; *Светлов Р.В.*, д-р филос. наук; *Селезнев Н.Н.*, канд. ист. наук;  
† *Синелина Ю.Ю.*, д-р соц. 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.Виллем* (Франция); *Г.Дэйви* (Великобритания); *В.Еленский* (Украина); *Р.Инглхарт* (США); *В.Макриде* (Германия); *Д.Мартин* (Великобритания); *А.Пабст* (Великобритания);  
† *М.Розати* (Италия); *К.Русселе* (Франция); *Дж.Саттон* (Великобритания);  
*К.Струл* (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](http://www.religion.ranepa.ru)

E-mail: [religion@gane.ru](mailto:religion@gane.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 . . . . . 7

## Главная тема:

### Католицизм в современной Польше: гегемония и ее пределы

РЫШАРД ГРЫЗ. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции . . . . . 11

ЖЕНЕВЬЕВ Зубжицки. *Polonia semper fidelis?* Национальная мифология, религия и политика в Польше . . . . . 44

КИНГА СЕКЕРДЕЙ. Дело вкуса. Об одном разделении внутри римско-католической общины в Польше . . . . . 79

АГНЕСКА КОСЦЯНСКА. Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства . . . . . 95

ЭВА КЛЕКОТ. Катынская Богоматерь: религиозная образность и политика исторической памяти . . . . . 116

КОНРАД СЕКЕРСКИ. «Пора покончить с этой религией комфорта!» Текст и тело в Экстремальном крестном пути . . . . . 132

КАМИЛА БАРАНЕЦКА-ОЛЬШЕВСКА. Управление чувственными формами: оптимизация, максимизация и эффективность. Торжество в Кальварии Пацлавской. . . . . 148

АННА НЕДЗЬВЕДЗЬ. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии . . . . . 172

## Современное богословие

### В ЧЕМ НАУЧНОСТЬ ТЕОЛОГИИ?

ЕКАТЕРИНА ЭЛБАКЯН: «В отличие от теологии аксиомы в науке носят локальный, “технический” характер...» . . . . . 190

КОНСТАНТИН АНТОНОВ: «Теология — это наука о церкви как некоторой фактической данности...» . . . . . 200

Круглый стол в редакции журнала на тему  
«В чем научность теологии?» (участвуют Ольга Васильева,  
Николай Гринцер, Аскольд Иванчик, Борис Кнорре, Светлана  
Коначева, Александр Кырлежев, Константин Польсков,  
Владислав Раздьяконов, Андрей Шишков) . . . . . 205

Митрополит Иларион (Алфеев). Теология в современном  
российском академическом пространстве . . . . . 224

*Богословие в университете: германский case*  
(подготовила Анна Брискина-Мюллер)

Иоганна Ранер: «Мы должны заново позиционировать  
религию в просвещенном обществе...» . . . . . 241

Томас Бремер: «Если немецкое богословие на что-то годно,  
то именно благодаря академической свободе...» . . . . . 251

Михаэль Габель: «В случае с богословием у нас три  
участника: государство, церкви и богословие как наука...» . . . 266

Йорг Диркен: «Общая задача государства и церквей —  
совместными усилиями обеспечить доступ к религиозному  
образованию...» . . . . . 285

**Справочная информация**

Авторы . . . . . 299

Аннотации . . . . . 301

About the Journal . . . . . 311

# Table of Contents

**Editorial** . . . . . 7

## **Theme of the Issue:**

### **Catholicism in Contemporary Poland: Hegemony and Its Limits**

RYSZARD GRYZ. Catholic Church in the People's Republic of Poland (1944/45–1989): Forms of Co-Existence with the Regime and the Role of Ideological Opposition. . . . . 11

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI. *Polonia semper fidelis?* National Mythology, Religion and Politics in Poland . . . . . 44

KINGA SEKERDEI. A Matter of Taste. On a Certain Division within the Roman Catholic Community in Poland . . . . . 79

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA. The Image of the Polish Mother, and Mother of God: New Uses of the Symbolism of Motherhood . . . . . 95

EWA KLEKOT. Our Lady of Katyń: Religious Imagery and the Politics of History. . . . . 116

KONRAD SIEKIERSKI. "It's Time to Quit with Religion of Small Comforts!": Body and Text in the Extreme Way of the Cross . . . . . 132

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA. Managing Sensational Forms: Optimization, Maximization and Efficacy. The Great Fair in Kalwaria Paławska . . . . . 148

ANNA NIEDŹWIEDŹ. From "Folk Religiosity" to "Lived Religion": Terminological Debate within the Polish Anthropology of Religion . . . . . 172

## **Contemporary Theology**

### *WHAT IS THE SCIENTIFIC STATUS OF THEOLOGY AS A DISCIPLINE?*

EKATERINA S. ELBAKIAN: "In contrast to theology, the scientific axioms are only local and 'technical'..." . . . . . 190

KONSTANTIN M. ANTONOV: "Theology is a discipline that studies Church as a certain factual reality..." . . . . . 200

What Is the Scientific Status of Theology as a Discipline? Round-Table in the Editorial Office of the Journal . . . . .	205
--	-----

METROPOLITAN HILARION (ALFEYEV). Theology in Contemporary Russian Academia . . . . .	224
---	-----

*THEOLOGY AT THE UNIVERSITY: THE CASE OF GERMANY*

*(PREPARED BY ANNA BRISKINA-MÜLLER)*

JOHANNA RAHNER: “We need to re-position religion in an enlightened society...” . . . . .	241
---	-----

THOMAS BREMER: “If German theology is of some value, then it is due to academic freedom...” . . . . .	251
--	-----

MICHAEL GABEL: “In the case of theology we have three actors: state, church and theology as a science...” . . . . .	266
--	-----

JÖRG DIERKEN: “The overall goal of state and churches — to work together to ensure access to religious education...” . . .	285
---	-----

**Reference information**

Authors . . . . .	299
-------------------	-----

Summaries . . . . .	301
---------------------	-----

About the Journal . . . . .	311
-----------------------------	-----



**В** НАСТОЯЩЕМ номере нашего журнала — два тематических блока: раздел «Главная тема» посвящен католицизму в современной Польше, раздел «Современная теология» — вопросу о статусе теологии как научно-академической дисциплины.

В первом блоке вниманию читателей предлагаются тексты известных польских историков и антропологов, изучающих католицизм в современной Польше. Выборы 2015 года, на которых оглушительную — и для многих неожиданную — победу одержала консервативная партия «Право и справедливость», вновь показали значимость Костела (Католической церкви) и католической веры для поляков. Не секрет, что эта партия пользуется поддержкой значительной части католического духовенства и ряда популярных католических СМИ, что связано с той особой ролью, которую Католическая церковь играла в трудные периоды польской истории, когда под вопрос было поставлено само существование нации и культуры.

В настоящем номере нашего журнала об этом рассуждают Рышард Грыз и Женевьев Зубжицки, которые освещают историю Костела с разных сторон, дополняя друг друга. Статья Грыза посвящена социалистическому периоду (1944–1989 гг.), и автор всячески подчеркивает ту роль, которую Костел сыграл в падении коммунистического режима. Зубжицки оценивает позицию католической иерархии в современной Польше более критически и в поисках причин значительной роли религии в самосознании поляков обращается к XIX веку. Точки зрения этих ученых задают тон дискуссии. Для Грыза Костел — это хранитель польского национального духа и спаситель культуры в те времена, когда коммунисты пытались изуродовать ее цензурой. Для Зубжицки католицизм — такое же орудие давления, каким было когда-то социалистическое государство: католицизм устанавливает собственную цензуру и, более того, является препятствием на пути



евроинтеграции Польши и ее цивилизационного развития. В данном случае налицо то столкновение позиций и ценностей, по поводу которого еще в 1990-е годы сокрушался папа-поляк Иоанн Павел II, когда критиковал Евросоюз за отсутствие духовного содержания, за то, что интеграция свелась лишь к политическому объединению, а культурное было проигнорировано. Такое мнение разделяет сейчас немалое число поляков во главе с правящей ныне партией, в то время как другая часть польского общества, как показывает Зубжицки, относится к современному Костелу вполне критически, считая его средоточием косности и препятствием для евроинтеграции.

Кинга Секердей в своей статье показывает, что полярные оценки роли Католической церкви в Польше являются упрощением реального положения дел. Автор ставит под сомнение утвердившееся мнение, что сторонники «Права и справедливости» (точнее, сторонники поддерживающей эту партию радиостанции «Радио Мария») — это сплошь проигравшие от либеральных реформ консерваторы, ищущие в церкви спасения от меняющегося мира. Как показывает Секердей, среди слушателей указанной ультраконсервативной и «евроскептической» радиостанции встречаются и люди, вполне динамичные в социальном и экономическом отношении. Автор ниспровергает и другой миф — о якобы глубокой мировоззренческой пропасти между приверженцами так называемого «закрытого» (консервативного) и «открытого» (либерального) католицизма, поскольку и те и другие, безусловно разделяют все основные положения католической доктрины, а различия между ними — скорее вкусовые, «эстетические»; однако такого рода различия автор, опираясь на Пьера Бурдьё, считает социально обусловленными и определяющими.

Этот раскол внутри польской католической общественности анализируется также в статье Агнешки Косцянской, рассматривающей его через призму гендерной проблематики и концепции женской «агентности», вокруг которой строятся феминистские теории. Размышляя о культе Девы Марии в католицизме вообще и польском в частности, автор обнаруживает среди полек-католиков такие формы активности, которые совсем не предполагают отказа от веры и потому противоречат классическому пониманию женской эмансипации. Это интересный и новый феномен в католицизме, поскольку его жесткий гендерный консерватизм неоднократно подтверждался в период понтификата папы-поляка. Одновременно Косцянска находит неожиданные параллели ме-

жду женской религиозностью польских католичек и членов движения «Брахма Кумарис».

Статьи Конрада Секерского и Камилы Баранецкой-Ольшевской посвящены современным паломничествам в Польше. Речь идет о весьма масштабных паломничествах, особенностью которых является высокая степень эмоциональной вовлеченности и «мистических» переживаний участников. Польский католицизм всегда отличался большой изобретательностью по части активизации мистического чувства у верующих. Современное паломническое движение, опираясь как на энтузиастов-ксендзов, так и на верующих активистов, привлекает все новых участников. Свои наблюдения за ходом паломничества Баранецка-Ольшевска снабжает обширным антропологическим комментарием, базирующимся на концепциях Биргит Мейер и Томаса Сордаса. А Секерский, рассматривая новый для польского католицизма «экстремальный» стиль соответствующих практик, полемизирует с попытками его «игрового» объяснения в контексте потребительской культуры развлечений: с его точки зрения, этот феномен связан с более глубокой потребностью — со стремлением к индивидуальному росту, который опосредуется телесным опытом.

Особое место в польском менталитете занимает Катинская трагедия, импульс которой был настолько силен, что она породила целый комплекс религиозных символов, связанных с переживаниями скорби и смирения. Истории некоторых из этих символов, переплетенных с богородичным культом и иконографией, посвящена статья Эвы Клекот. Автор проводит различие между национальным и религиозным восприятием катинской символики, затрагивая проблему исторической памяти вообще, ее преломлений в массовом сознании и ее политической инструментализации.

Завершает «польский» блок статья Анны Недзьведзь, которая предлагает анализ теоретической дискуссии в польском религиоведении вокруг таких ключевых антропологических понятий, как «народная религиозность», «проживаемая религия» и «религиозная культура». В данной статье также затрагиваются темы паломничества, культа Девы Марии, коллективных форм мистических переживаний, различения «элитарной» и «массовой» религиозности.

В разделе «Современное богословие» мы предлагаем читателям блок материалов, посвященных статусу теологии в современ-

ном академическом пространстве. В рамках интервью, дискуссии за круглым столом и авторской статьи отечественные религиоведы, философы, богословы, историки отвечают на вопросы о том, правомерно ли сегодня считать теологию наукой, в чем специфика теологии и каково ее соотношение с другими гуманитарными дисциплинами, почему институционализация теологии в системе высшего образования и научной деятельности является проблемой и каким образом такая институционализация происходила в разных контекстах. Материалы, посвященные современной российской ситуации, дополняет серия интервью с профессорами теологии в университетах Германии, что позволяет провести параллели и увидеть как общее, так и особенное в решении до сих пор дискуссионного вопроса о теологии как науке и образовательной специальности.



# Католицизм в современной Польше: гегемония и ее пределы

РЫШАРД ГРЫЗ

## **Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции**

*Ryszard Gryz*

### **Catholic Church in the People's Republic of Poland (1944/45–1989): Forms of Co-Existence with the Regime and the Role of Ideological Opposition**

**Ryszard Gryz** — Professor at the Institute of History, Jan Kochanowski University in Kielce (Poland). [ryszard.gryz@ujk.edu.pl](mailto:ryszard.gryz@ujk.edu.pl)

*The article shows a unique place of the Roman Catholic Church in Poland in comparison with other Communist countries of Central-Eastern Europe. During the Second World War, the Catholic Church suffered major personal, material and organisational losses. After the war, the Polish United Workers' Party conducted an anti-Church and anti-religious policy. Repressions, discrimination, and even murders of priests had been common. However, the communists did not succeed in the secularisation of the country, and the church retained moral authority. Although the teaching of religion in public schools were banned, the religious education was relocated to parishes. The private Catholic University of Lublin also continued its activities. The Catholic press was published despite censorship. The creation of "Solidarity" movement was followed in the 1980s by a boom in church construction. Independent oppositional subculture emerged within the Clubs of Catholic Intellectuals. The development of mass pilgrimages was breaking records at the end of the communist rule. This growing authority was partly due to efforts of cardinal Stefan Wyszyński, the Primate of Poland, and cardinal Karol Wojtyła, the Pope John Paul II. In the critical moment of*

*change in 1989 the Church served as a mediator and the guarantor of political agreements.*

**Keywords:** People's Republic of Poland, John Paul II, Catholic Church, anti-religious policy, secularisation.

**П**ОЛЬСКАЯ церковь вышла из войны с большими потерями — как среди духовенства, так и в материальном и организационном плане. Погибло почти две тысячи священников и шесть епископов. В некоторых епархиях потери превышали 40% священнослужителей. Сгорело и было разрушено около тысячи храмов. В Варшаве после подавления восстания уцелело едва ли девять из шестидесяти пяти костелов<sup>1</sup>. Холокост, изменения границ и массовые переселения людей унифицировали национальный и конфессиональный облик общества. Доля католиков возросла с 65% до более чем 90%. В то же самое время усилился авторитет Церкви и значительно ослабли антиклерикальные тенденции<sup>2</sup>.

Цель статьи — представить феномен Римско-католической церкви в Польше в условиях гегемонии с 1944/45 по 1989 год Польской рабочей партии (ППР) и (с 1948 г.) Польской объединенной рабочей партии (ПОРП). (Временные рамки были расширены, поскольку строй «народной демократии», официально утвержденный в Конституции 1952 года, фактически внедрялся с 1944 г.) Коммунисты постоянно проводили антицерковную и антирелигиозную политику. В нее входила деятельность, направленная на дезинтеграцию церковного сообщества. Иерархи Церкви, епархиальное духовенство и монахи, принадлежавшие к различным орденам, а также католики-миряне подвергались репрессиям, притеснениям и дискриминации. По политическим мотивам совершались убийства священников. Делу секуляризации и атеизации общества должны были служить роспуск католических ассоциаций, прекращение преподавания религии в государственных школах, блокирование инициатив по строительству зданий

1. Gumbrycht, D. (1991) "Obiekty sakralne", w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, ss. 202-203. Warszawa; Marzyński, S. (1977) "Kościół warszawskie w ruinie i odbudowie 1939–1945, Warszawa, marzec 1946", w J. Górski (red.) *Odbudowa Warszawy w latach 1944–1949. Wybór dokumentów i materiałów*, t. 1, s. 513. Warszawa.

2. Dudek, A., Gryz, R. (2006) *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*, ss. 9-10. Kraków.

для отправления культа, торможение паломнического движения, уменьшение численности священнослужителей и монахов.

### **Идеологический аппарат государства и антицерковная политика**

В послевоенной Польше был создан центральный и местный аппарат власти, специализирующийся на политике в отношении церквей и религиозных объединений. Его структуры были широко разветвленными как в вертикальном, так и в горизонтальном направлении. Характерной особенностью было наличие тесной связи между ячейками партии (ППР/ПОРП) и государственной властью, в том числе спецслужбами. Таким образом, можно говорить о партийно-государственном идеологическом аппарате. Центр принятия решений находился в партийной вертикали, а первостепенную роль играла Комиссия или Отдел по делам духовенства при Административном отделе ЦК ПОРП (с 1971 года — Отдел по делам религиозной политики). Координацией управления религиозной политикой занималось Управление по делам вероисповеданий (УДВ), основанное в 1950 году, тесно сотрудничавшее с органами госбезопасности. Они, в свою очередь, выполняли поручения партийного руководства. Компетенции, связанные с борьбой с религией и церквями, оставались в ведении департаментов, среди которых особенно прославился V Департамент и XI Департамент Министерства общественной безопасности (1945–1954), а затем IV Департамент Министерства внутренних дел (1962–1989). Упомянем лишь количество сотрудников, занятых в структурных подразделениях четырех воеводских комендатур гражданской милиции: с середины 1970-х годов до 1981 года их количество возросло с 887 до 2460<sup>3</sup>.

Кадровая политика была одним из приоритетов религиозной политики. Победа над священством была поставлена в зависимость от развития агентуры. Руководящие принципы в этой области озвучила в 1947 году полковник Юлия Брыстигерова, директор уже упомянутого V Департамента МОБ, в своем знаменитом докладе «На-

3. Dominiczak, H. (2000) *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944-1990. W świetle dokumentów MSW*. Warszawa; Dziurok, A. (2004) “Wstęp”, w A. Dziurok (red.) *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, ss. 18-31. Warszawa; Gryz, R. (2004) “Władze partyjno-państwowe w walce z duchowieństwem (1945–1956)”, w J. Myszor, A. Dziurok (red.) *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, ss. 108-133. Katowice.

ступление духовенства и наши задачи». Эти принципы<sup>4</sup> действовали до конца существования ПНР. На 106-й пленарной конференции епископата Польши в январе 1968 года священников обязали подавать в свои епископские курии подробные отчеты о контактах с сотрудниками органов безопасности и милиции. За много лет до этого часть священников, сотрудничавших с органами госбезопасности, без формального указания со стороны епископов, сообщали своим иерархам о таких фактах. Однако мы не в состоянии точно определить масштаб тайного сотрудничества ксендзов и посвященных (*konsekwantych*)<sup>5</sup>, а также четко разграничить мотивации в этой разнородной группе. Они помогали следить за работой Ватикана, епископских курий, духовных семинарий и отдельных деканатов и приходов<sup>6</sup>. По подсчетам Яна Жарына, получается, что в 1977 году IV Департамент среди духовенства и монашествующих завербовал 2760 секретных сотрудников (сексотов), в основном в сельской местности. Это составляло 15% священников. В некоторых воеводствах Служба безопасности могла похвастаться сотрудничеством с каждым четвертым священником. Агентурную работу по-прежнему характеризовали две особенности: индивидуальный подход (часть осведомителей не осознавала, что их причислили к сексотам или использовали для оперативных контактов) и неравномерное присутствие в разных регионах страны. Однако цифры систематически росли. Апогей внедрения агентуры в церковную среду был достигнут в первой половине восьмидесятых годов<sup>7</sup>. Благодаря папкам оперативного учета сведений на священника Служба безопасности обладала знаниями об этой среде в несколько раз больше, нежели чем о любой другой. Во время распада коммунистической системы по-

4. Оперативная разработка священников, сотрудничающих с подпольем, церковных органов на местах, монахов и школьных кураторов; изоляция клира от рабочего класса и молодежных организаций; вербовка агентуры среди нищих, паломников и бродячих торговцев; недопущение расширения католической прессы; осторожный подход к репрессиям, согласование каждого ареста духовного лица или иной репрессивной меры с руководством МОБ. — *Примеч. ред.*
5. Посвященные — это светские люди, давшие какой-либо обет (или несколько) и живущие по заветам церкви. — *Примеч. ред.*
6. "Memoriał Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944–1989" (2006), *L'osservatore Romano (wydanie polskie)*, R. XXVII 9-10(286): 57.
7. Żaryn, J. (2005) "Stosunki Państwo-Kościół w czasach posługiwania biskupiego Jana Jaroszewicza (1963–1980)", *Kieleckie Studia Teologiczne IV*: 275-276.

чти все персональные папки были уничтожены или удалены из архивов МВД ПНР<sup>8</sup>.

В 1949 году было основано проправительственное движение священников-«патриотов», которое спустя десять лет было возрождено священниками, сотрудничавшими с отобранной у церкви благотворительной организацией «Каритас». В нем принимало участие около 10% священства, а само оно не было уникальным явлением в масштабе стран Восточного блока<sup>9</sup>.

Одним из методов создания агентуры среди духовенства был поиск так называемых компрометирующих материалов. Особенно подходили те, которые касались интимных контактов с женщинами. Осуществляемая в этом направлении оперативная игра проводилась даже в отношении митрополита Краковского Кароля Войтылы и примаса Стефана Вышиньского. Попытки эти потерпели неудачу. К сотрудничеству попытались привлечь также о. Юзефа Глемпа, с 1981 года — примаса Польши<sup>10</sup>. Самое большое политическое и моральное давление оказывалось на епископа Келецкого Чеслава Качмарека<sup>11</sup>. Его обвинили в коллаборационизме — сотрудничестве с немцами, в шпионаже в пользу США и Ватикана. Епископа, приговоренного к 12 годам тюремного заключения, не осудил примас Вышиньский, за что он был арестован и содержался под стражей с сентября 1953 по октябрь 1956 года.

8. Grajewski, A. (1999) *Kompleks Judasza. Kościół zraniony. Chrześcijaństwo w Europie Środkowo-Wschodniej między oporem a kolaboracją*, ss. 196-201. Poznań; Peterman, R. (2006) "Proces brakowania i niszczenia akt organów bezpieczeństwa państwa w latach 1954-1990 na przykładzie województwa łódzkiego", w F. Musiał (red.) *Wokół tezek bezpieki — zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*, ss. 383-386. Kraków.
9. Dudek, A. (2005) *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*, ss. 242-248. Kraków; Olszar, H. (2013) *Duchowieństwo „postępowe” w państwie totalitarnym na przykładzie Wojewódzkiego Koła Księży „Caritas” w Katowicach*. Katowice; Żurek, J. (2009) *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949-1956*. Warszawa-Katowice.
10. Żaryn, J. (2015) "W starciu z komunizmem. Józef Glemp — ostatni z Prymasów XX wieku. Wybrane kartki z biografii", w R. Łatka, B. Szlachta (red.) *Polskie wizje i oceny komunizmu po 1939 roku*, ss. 419-422. Kraków. Источники — документация по делу кардинала Вышиньского, см.: Szczypta-Szczęch, R. (2014) "Działania operacyjne UB-SB przeciwko kard. Stefanowi Wyszyńskiemu", w J. Marecki, F. Musiał (red.) *Niezłomni w służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefana Wyszyńskiego*, ss. 29-41, 514-618, 666-667. Kraków.
11. Gryz, R. (2000) "Political Repression of the Catholic Episcopate during the Period of Stalinism in Poland", *Modern Times* 1: 99-125; Gryz, R. (2005) "Biskup kielecki Czesław Kaczmarek w starciu z komunistycznym totalitaryzmem (1945-1963)", *Kieleckie Studia Teologiczne* 4: 199-226; Śledzianowski, J. (2008) *Ksiądz Czesław Kaczmarek. Biskup kielecki 1895-1963*. Kielce.



Духовные лица, признанные наиболее враждебными для государственного строя, прямо преследовались. По окончании войны коммунистическая пропаганда атаковала священников, бывших капелланов Армии Крайовой и других вооруженных формирований военного времени. Их связывали с послевоенным вооруженным подпольем, которое выступало за независимость. Несколько десятков из них были убиты в сталинский период.

Такого рода преследования вернулись в годы правления генерала Ярузельского<sup>12</sup>, когда клеймили священников, вовлеченных в общественную и оппозиционную деятельность. Были репрессированы, в частности, духовные лица, связанные с объявленной вне закона «Солидарностью». После военного положения погибло несколько священников. Самым громким стало похищение и жестокое убийство капеллана «Солидарности» — о. Ежи Попелушко сотрудниками IV Департамента МВД в октябре 1984 года. В последующие годы «неизвестные» убили еще ряд священнослужителей. В 1989 году при невыясненных обстоятельствах скончались священники Стефан Недзеляк, Станислав Суховолец и Сильвестр Зых, которые делали достоянием общественности память о расстреле польских военнослужащих в Катынском лесу и мученичестве о. Ежи Попелушко. В неполном списке убитых в границах современной Польши насчитывается 187 имен духовных лиц<sup>13</sup>.

Избрание Иоанна Павла II Папой Римским перечеркнуло планы властей ПНР на дальнейшее ведение игры в треугольнике: Ватикан — епископат — правительство. После конклава от 16 октября 1978 года Казимеж Конколь, глава Управления по делам вероисповеданий, вынужден был сказать члену Политбюро ЦК ПОРП Станиславу Кане, отвечавшему за борьбу с Костелом: «Церковь мы можем отпустить. На ее политику наше влияние закончилось»<sup>14</sup>.

12. 1981–1989 гг. — *Примеч. ред.*

13. Myszor, J. (red.) (2002) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani — więzieni — wygnani*, t. I. Warszawa; Myszor, J. (red.) (2003) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani — więzieni — wygnani t. II*. Warszawa; Myszor, J. (red.) (2006) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani — więzieni — wygnani*, t. III. Warszawa; Łatka, R. (2016) *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980–1989*, ss. 340–365. Kraków; Żurek, J. (2004) “W obliczu śmierci. Zabójstwa osób duchownych w powojennej Polsce (1944–1989)”, w A. Grześkowiak (red.) *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, ss. 263–324. Lublin.

14. Torąńska, T. (2006) *Byli*, s. 113. Warszawa.

Худшего известия для правящей верхушки, чем избрание папой римским выходца из социалистической страны, невозможно было и представить. До тех пор подобная возможность просто не рассматривалась<sup>15</sup>. Однако когда она стала реальностью, решено было сделать хорошую мину при плохой игре. Под напором энтузиазма соотечественников правительство ПНР решилось на жест вежливости, не отказавшись от восприятия папы-поляка как главного оппонента коммунистической системы. Эдвард Герек на известие об избрании на папский престол митрополита Краковского, полученное от Станислава Кани, бросил: «Поляк стал папой римским. Великое это событие для польского народа и большие осложнения для нас». Слабым утешением стало принятие тезиса Станислава Кани, выдвинутого на национальном совещании Службы безопасности МВД в феврале 1979 года: «Кароль Войтыла был бы более опасен для властей в качестве примаса Польши, нежели как Папа Римский»<sup>16</sup>. На самом деле ситуация оказалась сложнее<sup>17</sup>, что проявилось 13 мая 1981 года, когда было совершено неудачное покушение на жизнь Иоанна Павла II<sup>18</sup>.

### **Религия в системе образования: государственные школы и Люблинский католический университет**

К наиболее важным вопросам в отношениях государства и церкви в «народной» Польше, подтверждающим польский феномен, принадлежит вопрос религиозного образования детей и молодежи. В одном из многочисленных документов учителей Закона Божьего в школах, где описывалось состояние религиозного сознания молодежи в 1945/46 учебном году, значилось: «В 99 процентах случаев молодежь религиозная, очень серьезно расценивает свое отношение к религии и Церкви. Интересуется предметом [катехизисом] и тянется к религиозной жизни. Осуждает

15. *W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z profesorem Romualdem Kukulowiczem rozmawia Piotr Bączek* (2001), s. 132. Warszawa.

16. Прочитировано по: Zieliński, Z. (2003) *Kościół w Polsce 1944–2002*, s. 269. Radom.

17. *Партия недооценила роль папы в расшатывании политической системы в Польше и других странах за «железным занавесом».*

18. Skwara, M., Grajewski, A. (2015) *Agca nie był sam. Wokół udziału komunistycznych służb specjalnych w zamachu na Jana Pawła II*. Katowice.

нерелигиозный элемент... как антиобщественный, — этот элемент можно обнаружить в гимназии в одном проценте»<sup>19</sup>.

Поэтому не удивляет тот факт, что светские власти были заинтересованы в том, чтобы изжить религию в государственных школах и закрыть частные католические школы. В период реконструкции системы образования в первую очередь была изменена законодательная база, чтобы выработать новый идеологический облик образования. С начала 1945/46 учебного года родители и учащиеся получили право на освобождение от уроков религии, для чего было изменено довоенное законодательство в этой сфере. Религия перестала быть предметом, по которому сдается экзамен в педагогических лицеях, а затем ее преподавание сократилось до одного часа в неделю. До 1947/48 года включительно уроки религии были во всех школах. В среднем в отдельных образовательных учреждениях их не посещали по несколько учеников. Подготовка к реформам в образовании имела место в 1948–1950 гг. По инструкции Министерства просвещения с мая 1948 года была ликвидирована часть частных общеобразовательных школ (20 из 52, в том числе 9 монашеских из 32 существующих). В сохранившихся учреждениях такого типа создавались кружки Союза польской молодежи<sup>20</sup>. В рамках «идеологического наступления» в школах изменились составы родительских комитетов. Увеличено количество школ без религии и настенных крестов, над которыми взяло шефство Общество друзей детей. Не изменил этого направления и десятый пункт так называемого соглашения от 14 апреля 1950 года, в котором были подтверждены права церкви на религиозное образование в Польше. Созданное в это время Управление по делам вероисповеданий уволило из школ за отказ подписать Стокгольмское воззвание<sup>21</sup> более шестисот священников и законоучителей. Прекращение преподава-

19. Прочитировано по: Kaliski, B. (2008) “Walka władz o pełną laicyzację szkolnictwa na przykładzie szkół archidiecezji gnieźnieńskiej”, w K. Białecki (red.) *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1956*, s. 33. Poznań.

20. Местный аналог комсомола. — *Примеч. ред.*

21. Стокгольмское воззвание — обращение Постоянного комитета Всемирного конгресса сторонников мира: требование запретить ядерное оружие, установить строгий международный контроль за выполнением этого решения и объявить военным преступником правительство, которое первым применит атомное оружие против какой-либо страны. Принято на сессии Постоянного комитета, проходившей в Стокгольме 15–19 марта 1950 г. В поддержку воззвания выступили многие международные демократические организации. — *Примеч. перев.*

ния религии иногда встречало индивидуальное или коллективное сопротивление среди местного населения. Церковь стала устраивать внешкольные точки изучения религии в катехизационных залах и храмах. В начале 1955/56 учебного года религия не изучалась уже в более чем 80% начальных и 90% общеобразовательных школ. Однако для достижения полного успеха властям ПНР не хватило времени<sup>22</sup>.

В условиях послесталинской политической «оттепели» нарастало брожение в польском обществе. Политические изменения после VIII Пленума ЦК ПОРП 1956 года<sup>23</sup> и общественное давление создали условия для возвращения религии во все польские школы. Приказом министра просвещения от 8 декабря 1956 года были введены уроки религии в качестве факультативного предмета. Для церкви это был большой успех. Итоги 1956/57 учебного года показали, что школ без религии было по всей стране только несколько десятков против почти 26 тысяч, куда были приняты на работу около 14 тысяч учителей религии.

Вскоре власти снова попытались влиять на это положение, например, через деятельность Общества светской школы<sup>24</sup>. С 1958 года запретили работать в школах монахам: от уроков Закона Божьего отстранили более 2000 монахинь и священников. Было сокращено преподавание религии до одного часа в неделю после обязательных уроков, а также было признано нежелательным «украшение» классов «религиозными символами». В школах началась «война за кресты». К сентябрю 1959 года снова убрали преподавание религии из почти всех профессиональных учебных заведений, из 2500 городских начальных школ (70%) и из 10 тыс. сельских школ. В начале 1960/61 учебного года школы без религии составляли 73%. В этой ситуации Школьная комиссия епископата Польши подготовила перевод катехизации из школ в костелы. Точку поставил Закон от 15 июля 1961 года о развитии системы просвещения и воспитания, согласно которому школы и другие образовательно-воспитательные учреждения были объявлены светскими учреждениями. Вскоре вышли распоряжения

22. Gryz, R. (1999) *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*, s. 279–301, 349–364, 381–382. Kraków.

23. Пленум прошел в октябре 1956 года и вернул на пост лидера партии Владислава Гомулку, отстраненного в 1948 году за «правонационалистический уклон» (прим. ред.).

24. Общественная организация, существовавшая в 1957–1969 гг. Главной целью ставила пропаганду светского образования. — *Примеч. ред.*

министра просвещения о том, что за пункты катехизации отвечает и регистрирует их священник, которому платят из средств центрального бюджета. Ханна Конопка сравнила темпы изъятия религии из школ в Польше с ситуацией в других странах, зависимых от СССР. Она обратила внимание на особенно упорное стремление церковных властей сохранить изучение религии в школах или хотя бы замедлить темпы их исключения из школьной программы<sup>25</sup>.

В период с 1961 по 1989 год преподавание религии для детей и молодежи велось в церковных пунктах катехизации. Они разместились в костелах и приходских зданиях. Вначале условия обучения были очень плохими, особенно в сельских приходах. Возведение новых катехизационных залов велось много лет, так как было сопряжено с многочисленными сложностями в административном, строительном и политическом планах. К 1963 году из 15 тысяч действующих пунктов катехизации было зарегистрировано 90%, а работающие в них законоучители могли получать зарплату. Эти места, однако, контролировали органы просвещения. Впрочем, конфликт с ними не сказался на росте количества мест, где проходило преподавание религии для детей и молодежи. В 1972 году Церковь имела 19,6 тыс. таких пунктов, а обучение в них проводили более 16,8 тыс. законоучителей (священники — 70%, монахини — почти 17% и миряне — 13 %). В 1987 году пунктов катехизации было 22,2 тыс., а законоучителей — более 17 тысяч. Религия вернулась в государственные школы в 1990 году<sup>26</sup>.

В странах, подконтрольных СССР, не существовало католических университетов. Единственным исключением стал Люблинский католический университет (ЛКУ) в Польше. О возобновлении работы этого довоенного учебного заведения коммунисты дискутировали с представителями церкви вскоре после образования Польского комитета национального освобождения в Москве и размещения его в Люблине. По окончании первого этапа переговоров стало ясно, что имеет место давление властей с целью как можно скорее открыть ЛКУ для приема студентов и начать новый учебный год. О. Антоний Сломковский, исполнявший со 2 августа 1944 года обязанности ректора этого вуза, терзался сомнениями, не использовала ли его тогда новая власть для завоевания

25. Konopka, H. (1997) *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944–1961)*. Białystok.

26. Adameczuk, L. (2000) "Nauczanie religii w Polsce 1945–1999", w W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.) *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ss. 241–245. Warszawa.

народной поддержки<sup>27</sup>. Такого рода тактика вытекала из прагматической политики властей ППР и не была изменой делу марксизма. Эта партия до момента сфальсифицированных выборов в январе 1947 года в конфессиональной области вела игру, которая заключалась в пропагандистской демонстрации союза «трона и алтаря». Программный антиклерикализм был приглушен, а союзнической Польской социалистической партии разрешили следовать в русле ее идеологии<sup>28</sup>. В связи с этим и последовало согласие на возобновление работы ЛКУ (торжественное открытие состоялось 12 ноября 1944 года), и в то же самое время был учрежден конкурирующий вуз — Университет им. Марии Кюри-Склодовской в Люблине (существующий до сих пор)<sup>29</sup>. Вначале в Люблинском католическом университете работало около 70 сотрудников — научно-педагогические кадры, которые занимались подготовкой более тысячи студентов<sup>30</sup>.

История Люблинского католического университета в Польше в период 1944/45–1989 гг. была очень сложной. Неоднократно университету грозила национализация или ликвидация, так как его главной целью было обучение светской католической интеллигенции, которую полностью уничтожили оккупировавшие Польшу власти германского Третьего рейха и СССР. Возобновило работу Научное общество ЛКУ и был учрежден Институт высшей религиозной культуры. Еще в 1945 году Епархиальная духовная семинария в Люблине была связана с богословским факультетом ЛКУ. В следующем году заработал факультет христианской философии. Количество студентов росло, и если в 1946 году их было более 1600, то в 1951 году в вузе обучалось более 3 тысяч человек и работало 150 преподавателей. Очень трудным для ЛКУ был пе-

27. Żaryn, J. (2016) "Początek drogi — główne aspekty polityki wyznaniowej władz Polski Ludowej w pierwszych latach po wojnie", w M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman (red.) *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim, t. I: 1945–1956*, s. 27. Szczecin. [in print].

28. Żaryn, J. (1997) *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, s. 63. Warszawa.

29. Gałaszewska-Chilczuk, D. (2010) "Czy komuniści zdobyli KUL? Działania aparatu władzy wobec środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1944–1956", w R. Habielski, D. Rafalska (red.) *Aparat represji wobec inteligencji w latach 1945–1956*, s. 80–83. Warszawa.

30. Ziółek, J. (1994) "Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1992", w M. Rusecki (red.) *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*, s. 35. Lublin. Приведенные здесь значения не соответствуют другим статистическим данным. Ср.: Jaroń, J. (1991) "Seminaria i katolickie szkolnictwo", w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, s. 248. Warszawa.

риод 1948–1966 гг. В последний раз из государственного бюджета была оказана финансовая поддержка вузу в минимальной степени в 1950 году. Власти ПНР закрыли факультет права и социально-экономических наук, который возобновил свою работу только во времена «Солидарности». Факультет гуманитарных наук лишили права готовить кандидатов и докторов наук. В то время были относительно неплохие условия для развития богословских факультетов (теология, философия).

В кадровой политике наиболее ощутимым ударом стал арест ректора, о. Антония Сломковского, 1 апреля 1952 года, по обвинению в нелегальном привлечении финансовых средств для вуза. Реальной причиной был протест ректора против попытки ликвидации ЛКУ, которую предпринимали активисты прокоммунистических молодежных и студенческих организаций. Ректор был проговорен к трем годам тюремного заключения, а на свободу он вышел в конце ноября 1954 года. В 1957 году он вернулся в университет в качестве преподавателя, но спустя четыре года был уволен.

На «первом этапе завоевания» ЛКУ использовалась широко-масштабная слежка за вузом. Контролем госбезопасности был охвачен так называемый неблагонадежный элемент. В рамках учетных дел на отдельных лиц и вуз в целом проводились оперативные действия, направленные против группы профессоров, которые были признаны врагами общественно-политического строя и якобы осуществляли антигосударственную деятельность. Было арестовано более десятка ученых. Профессор Игнаций Чума в 1950 году был осужден на десять лет лишения свободы (освобожден в 1953 году). Избран лояльный властям ПНР новый ректор — о. Иосиф Иваницкий, органам госбезопасности удалось враждебно настроить друг против друга весь коллектив<sup>31</sup>.

Стабилизация в организационной структуре ЛКУ произошла в середине 1960-х гг. До этого времени действовали очень низкие

31. Ziółek, J. "Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1992", ss. 37-44; Mariański, J. "Wydział Nauk Społecznych", s. 329; Piotrowski, M. (2002) "Słomkowski Antoni (1900–1982), rektor KUL", w J. Myszor (red.) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani, t. I*, s. 262. Warszawa; Gałaszewska-Chilczuk, D. (2010) "Czy komuniści zdobyli KUL? Działania aparatu władzy wobec środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1944–1956", ss. 86-95. В 1954 году были ликвидированы богословские факультеты в Ягеллонском университете в Кракове и в Варшавском университете. В Варшаве была тогда создана государственная Академия католической теологии. С 1983 года в Кракове существовала Папская богословская академия.

лимиты на прием кандидатов и дискриминация при утверждении ученых званий и выдаче заграничных паспортов ученым. На университет налагались жесткие финансовые обязательства, а сумма этих обязательств многократно превышала его бюджет. Поэтому он стал банкротом, что грозило его ликвидацией<sup>32</sup>. Однако на примере гуманитарного факультета ЛКУ — начиная с 1973 года — можно проследить его постепенное развитие. Ликвидация не угрожала четырем его отделениям (истории, истории искусства, польской и классической филологии), а кроме того, удалось возродить отделение романской филологии. В 1982–1983 годах заработало отделение английской филологии и отделение германской филологии. В течение двух последних десятилетий существования ПНР в университете стало вдвое больше кафедр и возросло количество сотрудников, занимающихся наукой или руководящих исследовательскими коллективами (докторов наук, профессоров). Это стало основанием для возвращения в 1980-е гг. права на присвоение ученой степени кандидата и доктора наук. Если в 1968/69 учебном году на дневном отделении на первом курсе гуманитарного факультета обучалось 94 студента, то в 1988/89 году — 269 человек. Выпускники по специальности «история» и «филология» получали квалификацию преподавателя<sup>33</sup>. В 1983/84 учебном году в ЛКУ обучалось более 3,2 тыс. слушателей, а к концу десятилетия — около 5 тысяч<sup>34</sup>. ЛКУ выжил и как частный вуз сохранил полные академические права. Помогло в этом положение профессоров данного учебного заведения за рубежом, где ЛКУ воспринимался как оазис свободной научной мысли в коммунистических странах. В настоящее время продолжается изучение проникновения в ЛКУ органов госбезопасности<sup>35</sup>.

### Строительство религиозных сооружений

Еще один феномен, характеризующий положение Римско-католической церкви в «народной» Польше, касается масштабов

32. Ziółek, J. "Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1992", ss. 45–48.

33. Stawecka, K. "Wydział Nauk Humanistycznych", ss. 287–289.

34. Jaroń, J. "Seminaria i katolickie szkolnictwo", s. 230.

35. Gałaszewska-Chilczuk, D. (2013) „Wrogie” uniwersytety: polityka państwa komunistycznego wobec Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (1944–1969), Warszawa; Rosiak, D. (2014) Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista. Wołowiec; Sobieraj, M. (2015) Między oporem a lojalnością. Działania SB wobec KUL na przykładzie rozpracowania prof. Jerzego Kłoczowskiego. Lublin.



храмового строительства<sup>36</sup>. Политика партийно-государственных властей по отношению к заявлениям духовных лиц и мирян о необходимости строительства культовых сооружений постоянно менялась на протяжении сорока пяти лет. Можно сказать, что в этой области в период с 1945 по 1989 год история прошла полный круг. Использовались все возможные варианты.

Можно подытожить, с некоторым упрощением, что в первый период борьбы за власть строительные работы при храмах и часовнях могли проходить довольно стихийно. Первоначальный хаос восстанавливаемой Польши вместе с усилением черт сталинизма превратился в попытку парализовать строительство храмов — распределение строительных материалов блокировалось. Во времена Владислава Гомулки (1956–1970) была заморожена выдача разрешений на строительство объектов культа. В десятилетие правления Эдварда Герека (1970–1980) усилия властей сосредотачивались на разработке и применении рациональных, с точки зрения «интересов социалистического государства», весьма изощренных критериев регламентации разрешений на строительство. После избрания Иоанна Павла II и появления «Солидарности» власти ПНР решились на неожиданный маневр: ради спасения политической системы они отказались от части своих прерогатив в области контроля. В возведении религиозных сооружений наблюдается строительный бум, масштаб которого подтверждает исключительное положение Польши в социалистическом лагере.

Вышеописанный процесс имел свою динамику и сталкивался со сложностями правового и административного характера. Среди законодательных решений, которые были политическим инструментом для ограничения строительства новых костелов, важнейшее значение имел Циркуляр № 3 УДВ от 27 марта 1957 года. На четверть века были ужесточены правила, касающиеся строительства объектов культа и костелов, так как были навязаны бюрократические требования, заключающиеся в том, что епархиальные курии были обязаны ежегодно выдвигать предложения по строительству. Запросы церковных властей рассматривались и неизменно отклонялись, государственный аппарат по делам ве-

36. Проблематика строительства зданий для отправления культа в ПНР изучалась автором настоящей статьи в рамках научного проекта в 2003–2006 гг. (грант Комитета научных исследований в Варшаве № 2Н01Го6325). Сведения по данному вопросу почерпнуты главным образом из публикации: Gryz, R. (2007) *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971–1980*. Kielce.

роисповеданий на практике стоял выше закона, нужды верующих не принимались во внимание.

Проблематика храмового строительства включает в себя восстановление церковных зданий после войны. В ПНР была разрешена реконструкция почти всех храмов, хотя некоторые разрешения были выданы только во время десятилетнего руководства Эдварда Герека. Нужно помнить, что в послевоенный период на основании решений властей ПНР было разрушено более 300 грекокатолических церквей. Благодаря усилиям церковных властей было спасено такое же их количество, а особые заслуги в этой области принадлежат пшемысльскому епископу Игнациу Токарчуку. Добавим, что было разрушено несколько сотен евангелических церквей в западной и северной частях Польши, а также несколько десятков католических костелов, которые мешали государственному строительству. В период сталинизма утвердилась тенденция, направленная на софинансирование из бюджета восстановления или реставрации отдельных храмов, которые представляли историческую ценность. В очень тяжелых условиях первых восьми послевоенных лет было все же отстроено около 300 костелов и еще около 100 находилось в процессе восстановления. Из данных УДВ следует, что к 1953 году в Польше было построено около 150 объектов, связанных с отправлением культа, и около 90 находилось в стадии строительства. Это было в несколько раз ниже реальных потребностей, особенно в новых городских районах. Поэтому после возвращения Гомулки на пост лидера партии в октябре 1956 года и некоторой либерализации режима партийно-государственные власти вынуждены были выдать за несколько месяцев более 250 разрешений на строительство костелов и часовен.

В обстоятельствах активной деятельности духовенства в первые годы программы примаса С. Вышиньского «Великая Новенна Тысячелетия»<sup>37</sup> было решено прекратить выдачу разрешений и отозвать уже выданные. Дискриминационная политика вызывала протесты в жилых районах, которые должны были стать типично социалистическими: в Краснике-Фабричном (1959 год) и Новой Гуте (1960 год). Их умирляли с помощью спецназа. В течение нескольких следующих лет не случалось столь драматичных событий, а в отдельных случаях власти пошли на уступки, выдав разрешение

37. Новенна (девятинна) — традиционная католическая молитвенная практика, заключающаяся в чтении определенных молитв в течение девяти дней подряд. «Великая Новенна тысячелетия» представляла собой ряд мероприятий, приуроченных к празднованию 1000-летия крещения Польши. — *Примеч. перев.*

на строительство. Самая крупная победа церкви — получение разрешения на строительство костела в районе Новая Гута — Бенчице.

Когда в год тысячелетия крещения Польши (1966) напряжение по линии государство — церковь достигло своего апогея, аргументы, касающиеся сути вопроса, не принимались во внимание. Верующие, проживающие на селе, должны были во многих регионах страны преодолевать более десятка километров, чтобы попасть в храм. В свою очередь, в густонаселенных городах во многих районах не было возможности построить даже временную часовню. Система выдачи разрешений была централизована до такой степени, что под конец четырнадцатилетнего правления Гомулки процесс принятия решений включал в себя тридцать действий политического и административного характера. Обязательным правилом, которое пропагандировал директор УДВ Александр Скаржинский в конце 1960-х гг., был гибкий подход к разрешениям на строительство, которые следовало выдавать только в отдельных случаях лояльным епископам. Таким образом рассчитывали эффективно «разложить епископат». Комплекс мер дополняли силовые решения, целью которых была борьба с «диким» строительством объектов культа. Его масштабы тревожили. В 1967 году зафиксировано 124 случая, когда власти были поставлены перед фактом, что строительство завершено, в 1968 году — 198 церквей, а в 1970-м — 265. Первые места в этой статистике занимали Варшавское воеводство, а также Краковское и Жешувское. На территории последнего свою пастырскую миссию с 1965 года осуществлял епископ И. Токарчук. Он успешно поддерживал строительство костелов без оглядки на власти. Последние также не могли решить, что делать с 400 «нелегальными» vicaribus, о которых все знали, и с почти 250 не одобренными властями приходскими священниками.

В десятилетие правления Эдварда Герека в отношении строительства храмов применялась политика, которую можно назвать лавированием. Официально провозглашалась нормализация отношений с церковью, а на самом деле проводились маневры, направленные на раскол духовенства. Несмотря на основополагающее противоречие между возведением храмов и идеологическими принципами партии, в масштабе страны ежегодно выдавалось по несколько десятков разрешений различного типа. Среди них были немногочисленные разрешения на строительство новых религиозных сооружений. Это было каплей в море, если говорить о пожеланиях церкви. Епископату ежегодно требовалось около 800 объектов. Коммунистические власти не намеревались менять

правила выдачи разрешений на строительство, но согласились в 1971 году предоставить церкви права собственности на более чем четыре тысячи храмов и часовен в Западных и Северных землях. Потребности церкви считались искусственно завышенными.

В начале десятилетнего правления Герека власти ПНР выработали основные критерии для выдачи разрешений на строительство. Среди них нашлось несколько директив, которыми следовало руководствоваться при принятии решения. Разрешение можно было выдать в следующих случаях: разрушение прежнего храма (пожар, технический износ), серьезная угроза социального конфликта, проправительственная позиция епископа. Предпочтения должны были отдаваться храмовым сооружениям в небольших деревнях, а также историческим объектам, которые должны были в финансовом плане связать церковную сторону настолько, чтобы она была не в состоянии нести затраты на строительство новых храмов.

Подавляющее большинство случаев вмешательства епископов, священников и верующих не приносило положительных результатов, поэтому множились случаи самостроя. Возводились новые здания под храм или часовню либо существующие помещения переоборудовались для отправления культа. Органы государственной власти предприняли попытки противодействовать этим мероприятиям, которые из пшемысльской епархии (где действовал непримиримый епископ И. Токарчук) переносились на другие епархии в Южной и Центральной Польше. План действий в отношении Токарчука, разработанный в МВД, не был реализован, так как иерарх остался непреклонен. При этом епископ снискал признание многих других иерархов.

В такой ситуации правящие круги Польши решились — наряду с запугиванием, шантажом и административными наказаниями — на силовое усмирение некоторых деревень в епархиях Южной и Центральной Польши. Силы милиции (моторизованные отряды гражданской милиции) и Службы безопасности были использованы против жителей деревни Брудзовице в Катовицком воеводстве (Ченстоховская епархия), Цисец в Катовицком воеводстве (Краковская архиепархия), Шкляры в Краковском воеводстве (Краковская архиепархия), Зброша-Дужа в Варшавском воеводстве (Варшавская архиепархия). Особенно много страданий выпало на долю прихожан Пшемьсльской епархии.

Зато в период интенсивной политической борьбы с независимым самоуправляемым профсоюзом «Солидарность» власть начала массово выдавать разрешения на церковное строительство.

В период нахождения у власти первых секретарей Станислава Кани (1980–1981) и генерала Войцеха Ярузельского (1981–1989) наблюдался строительный бум в области возведения объектов культа. Причины такого изменения отношения властей ПНР были сутобо политические. Для сохранения относительного нейтралитета церкви в споре с оппозиционерами из «Солидарности» было решено использовать либерализацию правил выдачи разрешений на строительство храмов. Важнейший результат — рекордное в Европе количество новых костелов и часовен, построенных в коммунистической Польше.

Действительность в последнее десятилетие существования ПНР значительно отличалась от той, что была в семидесятые годы. Тогда было выдано 710 разрешений на строительство, восстановление и переоборудование католических храмов и часовен. А построено было около 400 храмов. Но этого было недостаточно, ведь ежегодно требовалось 700 новых храмов.

Ситуацию кардинально изменило только Постановление № 47 Председателя Совета Министров от 24 ноября 1981 года о планировании и реализации объектов капитального строительства — культовых и храмовых сооружений. Общие положения строительного законодательства касались костелов и часовен площадью не более 600 квадратных метров. Строгие правила планирования и административного надзора применялись для зданий больших размеров. На основании церковных данных известно, что в 1979–1983 годы было введено в эксплуатацию 435 костелов и свыше 370 часовен. В свою очередь, в 1984–1988 годы было завершено строительство не менее 465 храмов и более 590 часовен. В государственном отчете от 31 декабря 1988 года сообщалось, что на стадии строительства находились тогда 551 храм и 404 часовни. Все это привело к изменениям в сети приходов, сократилась дорога к храму, общины на местах стали более сплоченными, расширились пастырские возможности.

Правила, установленные в Постановлении №47, действовали до мая 1989 года, когда был принят новый закон об отношении государства к церкви, но его последствия выходят за рамки интересующего нас периода<sup>38</sup>.

38. Gryz, R. (2010) "Construction of Sacred Buildings and its Law Regulations in Communist Poland", in M. Fiamová, P. Jakubčín (eds) *Persecution of Churches in the Communist Countries in Central and Eastern Europe. Anthology of the international conference Bratislava September 30 — October 2, 2009*, pp. 192-203. Bratislava.

## Товарищество «ПАКС» как уникальная форма симбиоза с властью

Католические объединения, которые не подпадали под строгий контроль со стороны государственных органов, прекратили свое существование осенью 1949 года<sup>39</sup>. Уникальным явлением последующих десятилетий ПНР стала деятельность Товарищества «ПАКС» («МИР»), формально существующего с 1952 года. Его создатель и лидер Болеслав Пясецкий построил капиталистический концерн, подобного которому не было ни в одной социалистической стране между Эльбой и Владивостоком. Еще перед Второй мировой войной он руководил фашиствующей группировкой под названием Национально-радикальный лагерь «Фаланга». Уже тогда он стремился к тому, чтобы установить в Польше тоталитарный строй, основанный на верховенстве единственной партии. Во время войны этот харизматичный политик был главным комендантом военной антикоммунистической подпольной организации Конфедерация народа. Он вынашивал идею создать федерацию славянских стран между трех морей: Адриатическим, Балтийским и Черным. Эта концепция рухнула после того, как значительная часть Польши была занята идущей на Берлин Красной Армией, а Варшавское восстание провалилось.

Арестованный НКВД, он провел несколько месяцев в заключении, где произошел удивительный поворот в его биографии. После бесед, в частности, с генералом Иваном Серовым, «гениальный мальчик» спас себе жизнь, предложив руководству Польской рабочей партии участвовать в строительстве нового политического строя и сыграть роль «троянского коня» в польском католицизме. Осенью 1945 года он получил концессию на выпуск газеты «Сегодня и завтра» (*Dziś i Jutro*), редакционный коллектив которой создал впоследствии Товарищество «ПАКС». На данном этапе исследований нельзя судить о характере отношений Пясецкого с властями в Москве. В период «оттепели» все его неоднократные попытки связаться с ними были бесплодными<sup>40</sup>.

39. Biedroń, T. (1991) *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945–1953*. Kraków; Mardyla, P. (2014) *Duszpasterska troska Kościoła o wiernych wywodzących się z Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży (1945–1989)*, w C. Kuta, J. Marecki (red.) *Duszpasterstwa środowiskowe w latach 1945–1989*. Archidiecezja krakowska, ss. 51–75. Kraków.

40. Bankowicz, B. (1996) “W labiryncie wieloświatopoglądowości: Stowarzyszenie PAX między marzeniem a rzeczywistością”, w B. Bankowicz, A. Dudek *Ze studiów nad*

Созданное Болеславом Пясецким Товарищество «ПАКС» использовалось для борьбы с Римско-католической церковью в Польше. Вокруг головокружительной концепции христианизации коммунизма<sup>41</sup> сплотились тогда, в частности, Анджей Мицевский и Тадеуш Мазовецкий. Лидер «ПАКС» в 1955 году навлек на себя отлучение от церкви по решению Святой Палаты Римско-католической церкви, но остался на политической арене в роли инструмента ПОРП для игры с примасом Вышиньским и церковью. Пясецкий надеялся, что власти в Москве одобряют католический облик Польши и критически оценят халатность ПОРП в деле коллективизации села, развития тяжелой промышленности и распространения космополитических взглядов среди поляков. Однако ни при Гомулке, ни при Гереке «ПАКС» не преобразовался в политическую партию. Не воплотился также утопичный тезис Пясецкого о процессе неизбежного обращения церковной иерархии к социалистическим взглядам. Когда он умер 1 января 1979 года, Папой Римским уже несколько недель был кардинал Кароль Войтыла<sup>42</sup>.

Абстрагируясь от идеологических и политических вопросов, стоит обратить внимание на экономические аспекты деятельности Товарищества «ПАКС». Ее истоки связаны с упомянутой концессией на выпуск еженедельника «Сегодня и завтра» с ноября 1945 года. Через два года коллектив, сплотившийся вокруг Болеслава Пясецкого, начал публиковать журнал «Всеобщее слово» (*Słowo Powszechne*). Затем был основан Издательский институт «ПАКС». На его базе в апреле 1952 года было образовано упомянутое выше Товарищество «ПАКС». Финансовый фундамент ему обеспечивала работа двух главных промышленно-торговых управлений «Веритас», которые специализировались на торговле мелкими предметами культурного назначения и изделиями отечественных и зарубежных художественных ремесел. Продавали также католические издания и распространяли католическую прессу. В свою очередь, в химической промышленности, металлообработке, деревообработке и стеколь-

*dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, ss. 53-71. Kraków; Dudek, A. *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*, ss. 23-27; Dudek, A., Pytel, G. (1990) *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, ss. 165-166. Londyn; Engelgard, J. (2015) *Bolesław Piasecki 1939–1956*. Warszawa. Ср.: *Волобуев В.В.* Внутрипартийная борьба в Польше и охлаждение советско-китайских отношений в конце 1950-х гг. // Историк-славист. Призвания и профессия. К юбилею В.В. Марьиной. М., 2013.

41. «ПАКС» принимал все постулаты марксистской идеологии, кроме атеизма (*прим. ред.*).

42. Dudek, A. *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*, ss. 27-30.

ном производстве размещалось производство компании «Инко». Министерство мелкой промышленности и ремесел присвоило в 1953 году обоим субъектам права государственных предприятий. Благодаря этому они на льготных условиях могли производить финансовые расчеты, в том числе де-факто не платить налог на прибыль, приобретать сырье и иметь гарантированный сбыт<sup>43</sup>.

После политического перелома 1956 года «ПАКС» получил очередные концессии. Он смог создать новое издательство *Augustinum*. В 1957 году был учрежден Строительно-жилищный кооператив сотрудников «ПАКС». Редакция «Всеобщего слова» договорилась с Комитетом строительства костела в Новой Гуте и запустила фонд для строительства храма во имя Божией Матери Королевы Польши в Кракове — в Новой Гуте. Правление Товарищества «ПАКС» создало двенадцать воеводских филиалов от Щецина до Жешува и от Вроцлава до Белостока. В 1958 году «ПАКС» продолжал развивать свой экономический потенциал. Издательская компания «ПАКС», которая ранее подчинила себе фирмы «Инко» и «Веритас», сменила свою вывеску на ООО «Объединенные хозяйственные коллективы». Молодежь создала Центр по трудоустройству, который помогал выпускникам высших учебных заведений в поиске работы на западных землях Польши. Укрепление экономических позиций «ПАКС» закрепило постановление Совета Министров № 446 от 17 ноября 1958 года, которое всем экономическим субъектам «ПАКС» придало статус обобществленных предприятий. Это дало возможность охватить их арбитражем и включить в Национальный план экономического развития<sup>44</sup>.

Неоспоримые успехи в бизнесе не смогли уберечь от несчастья в семье: у Болеслава Пясецкого в 1957 году погиб старший сын Богдан. За центральным управлением организации и ее филиалами на местах велось наблюдение со стороны Службы безопасности (специфическое, если сравнивать с другими организациями католиков). Кадровые вопросы и политический облик товарищества находились под полным контролем. Однако это была единственная в ПНР организация, которой было разрешено большими тиражами публиковать книги католических писателей и религиозные издания, включая Священное Писание, богослужебные книги и требники. Кроме того, там работали люди, связанные с бывшим подпольем

43. Dudek, A. Pytel, G. *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, ss. 196-198; Kuta, C. *Komu służył PAX?* [[www.nowahistoria.interia.pl/news-komu-sluzyl-pax,nld,1065421](http://www.nowahistoria.interia.pl/news-komu-sluzyl-pax,nld,1065421), accessed on 14.03.2016].

44. Dudek, A. Pytel, G. *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*, ss. 263-268.



Армии Крайовой, миколайчиковской Польской крестьянской партией<sup>45</sup> или даже Национальными вооруженными силами<sup>46</sup>.

«ПАКС» утратил свою значимость после смерти Пясецкого. Его преемник Рышард Рейфф пытался изменить политическую линию: он был единственным членом Государственного Совета, кто не проголосовал за введение военного положения в ПНР<sup>47</sup>. В результате секретные службы поставили во главе «ПАКС» лояльного к власти Зенона Комендера<sup>48</sup>. В 1980-е гг., а затем в новых условиях, после изменения общественно-политического строя, это сообщество продолжало успешно развивать свою экономическую деятельность, начатую на полвека раньше<sup>49</sup>.

### Клубы католической интеллигенции

Уникальным явлением было также развитие клубного движения. Первые Клубы католической интеллигенции (ККИ) были созданы в 1956–1958 гг. В хронологическом порядке это были клубы в следующих городах: Варшава, Познань, Торунь, Краков, Вроцлав. В 1971 году указанные ККИ насчитывали около 2700 членов. Было отказано в регистрации пятнадцати центрам (в частности, в городах Аугустув, Бельско-Бяла, Белосток, Гданьск, Щецин). Инициаторами ККИ в Люблине, открытого в 1976 году, были не более двух десятков человек. Затем клуб превратился в общество, насчитывающее шестьсот членов. Стоит здесь привести высказывание одного из основателей и лидеров люблинского ККИ — профессора Чеслава Стшешевского, который в начале 1990-х гг. вспоминал:

45. Станислав Миколайчик (1901–1966) — польский государственный и политический деятель, премьер-министр правительства Польши в изгнании в 1943–1944 гг., в 1945 году вернулся на родину, вошел в состав Временного правительства национального единства в качестве второго заместителя премьер-министра и министра земледелия. Из своих сторонников создал Польскую крестьянскую партию (ПКП). После поражения ПКП на выборах 1947 г. эмигрировал в США. — *Примеч. перев.*
46. Национальные вооруженные силы — военное крыло шовинистической Национальной партии, запрещенной в 1945 г. новой властью (*прим. ред.*).
47. В декабре 1981 г. — *Примеч. ред.*
48. Kuta, C. *Komu służył PAX?*; Kołodziejczyk, A. (2008) “Bolesław Piasecki i jego idea”, w S. Bober (red.) *Komu służył PAX. Materiały z sympozjum „Od PAX-u do Civitas Christiana”, zorganizowanego przez Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana, 30-31 stycznia 2008 roku*, s. 40. Warszawa.
49. Busse, K. (2014) *Utopia i rzeczywistość. Stowarzyszenie PAX w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym PRL i III RP na przykładzie województwa radomskiego (1975–1993)*. Lublin — Radom.

Первые годы деятельности нашего Клуба были трудными. При отсутствии собственного помещения собрания клуба проходили в уютном зале Отцов Капуцинов на Краковском Предместье, а темы докладов касались в основном католического социального учения. Зал был настолько переполнен, что иногда слушатели, кому не хватило стульев, сидели на полу. Дискуссии же велись настолько свободно, что иногда, будучи председателем собрания, я должен был немного смягчать антикоммунистические или антисоветские выступления. Примером этого стало заявление во время обсуждения, что Советский Союз нанес Польше в 1939 году удар ножом в спину, совершив в сентябре акт агрессии. Количество членов Клуба стремительно увеличивалось с момента, когда мы получили собственное помещение. Происходила дальнейшая интеграция членов, спонтанно образовывались инициативные группы. Деятельность распространялась и на общественную жизнь, обсуждались текущие, социально-политические вопросы, мы развивали самообразование<sup>50</sup>.

Центры, вокруг которых спланировалась католическая интеллигенция, были легальными островками независимой мысли. Они вынуждены были учитывать политические реалии, формально принимая превосходство социализма над другими доктринами. Тем не менее они стремились продвигать и христианские ценности. Активисты ККИ поддерживали связь с церковными иерархами, а также местным духовенством, вырабатывали критическую позицию по отношению к явлениям, которые тормозили развитие религиозности народа. Клубные центры противостояли давлению партийно-государственных органов. Возникновение свободных профсоюзов<sup>51</sup> и затем «Солидарности» привело к тому, что это общественное движение («вторая волна») охватило не только уже перечисленные важные городские центры, но и польскую провинцию (Грудзендз, Кросно, Щецинск). По данным Службы безопасности, в период 1980–1981 гг. было зарегистрировано 47 ККИ. Клубы организовывали Недели христианской культуры, паломничества к местным и общепольским местам поклонения, молитвенные собрания, концерты и театральные представления,

50. “Wierność. Z prof. dr. hab. Czesławem Strzeszewskim — założycielem Klubu Inteligencji Katolickiej i prezesem Zarządu w latach 1976–1983 — rozmawia Edward Balawajder” (2002), w E. Balawajder (red.) *Czesław Strzeszewski współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce XX wieku. Księga Pamiątkowa*, s. 492. Lublin.

51. Подпольные профсоюзы, созданные деятелями оппозиции в 1978–1980 гг. — *Примеч. ред.*

лекции (в том числе публичные), олимпиады по религии. Последнее десятилетие существования ПНР стало периодом очень активной работы ККИ, члены которых вошли в состав новых местных и национальной элиты, участвовавших в преобразовании политического строя<sup>52</sup>. С Клубами католической интеллигенции был связан, например, Тадеуш Мазовецкий — первый премьер-министр некоммунистической Польши в 1989 г.

### Бурный рост паломничеств и статистика религиозности

В культуре и религиозной жизни поляков после Второй мировой войны важную роль играло паломническое движение. Католики культивировали эту форму религиозной практики, со времен Средневековья отправляясь к мощам святых и местам поклонения, а также к центрам паломничества, связанным с культом Девы Марии. Усилившееся во времена разделов Польши поклонение Богородице было важным компонентом польской церковной жизни в XX веке<sup>53</sup>. Изменение границ Польши и религиозного состава населения обусловили смену направлений паломничеств. На первом месте среди национальных святынь находилась Ченстоховская икона Божией Матери в Ясногурском монастыре. На торжества по случаю годовщины посвящения польского народа Пречистому Сердцу Девы Марии на Ясной горе, которое проходило 6–9 сентября 1947 года, собралось около полумиллиона паломников<sup>54</sup>. Органы государственной власти уже тогда пытались помешать массовому участию верующих. Они затрудняли обмен информацией и организацию логистическо-

52. Ceglarsz, T. (2015) *Klub Inteligencji Katolickiej w Szczecinku w latach 1981–1997*, Poznań [рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата наук под руководством проф., д-ра Станислава Янковяка в Университете им. Адама Мицкевича в Познани (в сборниках автора), ss. 17–42, 147–200]. См. шире в новейших публикациях: Białecki, K. (2012) *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956–1991*. Poznań; Białkowski, M. (2008) *Oaza na Mostowej. Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu (1957–2007)*. Toruń; Białecki, K. (red.) (2014) *Kluby inteligencji Katolickiej jako przestrzeń działań niezależnych w latach osiemdziesiątych XX wieku*, Warszawa-Poznań; Graczyk, R. (2011) “W systemie i poza systemem. Krakowski Klub Inteligencji Katolickiej (1956–1989)”, w. B. Tracz (red.) *Kościół i kultura niezależna*, ss. 34–51. Katowice; Kaźmierczak, P. (2009) *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie w latach 1956–1989*. Kraków; Ptaszyński, R., Sikorski, T. (red.) (2014) *Sensus catholicus. Katolicy świeccy w Polsce Ludowej. Postawy — aktywność — myśl. Studia i szkice*. Toruń.
53. Olszewski, D. (1987) “Fenomen polskiego Kościoła. Pobożność maryjna”, *Niedziela* 6: 1, 7.
54. Żaryn, J. *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*, ss. 160–161.

го обеспечения собравшихся (связь, продовольственное снабжение, гостиницы для паломников). Процесс сталинизации жизни в Польше сосуществовал с политикой, направленной на изоляцию верующих в частных домах и стенах костелов (скатывание в обрядовое), что предвещало реализацию модели «церкви, скрытой от посторонних глаз»<sup>55</sup>.

За публичной демонстрацией религиозных чувств наблюдали сотрудники госбезопасности, с ней боролись административными методами. Регламентировались разрешения на организацию паломничества, отдавалось предпочтение проезду по железной дороге вместо пешего передвижения, ограничивалось количество походов, а за мелкие провинности организаторов штрафовали. До конца существования ПНР действовали инструкции из доклада полковника Юлии Брыстигеровой, которая приказала спецслужбам создать сеть информаторов среди паломников. Кроме того, оставались в силе и распоряжения Якуба Бермана, одного из ближайших соратников Болеслава Берута<sup>56</sup>, в которых говорилось о продвижении массовых мероприятий, связанных со светскими праздниками и обрядами. Альтернативой для религиозных праздников должны были стать празднование Дня гор, Дня моря, Дня женщин, Дня милиционера, тысячного станка и т. д.<sup>57</sup> С 1948 года государственные власти считали пешие паломничества подозрительными политическими манифестациями. Во время ежегодного майского паломничества мужчин и мальчиков-подростков в Пекары-Сленске в 1949 году милиция контролировала водителей, требуя от них специальных разрешений, а в случае конных упряжек — проверяла состояние подков и зубов у лошадей<sup>58</sup>.

55. Dziurok, A. (2012) *Kruczoizacja. Polityka władz partyjno-państwowych wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1956 w województwie śląskim/katowickim*, s. 13. Katowice.

56. Президент Польши в 1947–1952 гг., первый секретарь ЦК ПОРП в 1948–1956 гг. — *Примеч. ред.*

57. Kula, M. (2003) *Religiopodobny komunizm*. Kraków; Main, I. (2004) *Trudne świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944/1989)*. Warszawa; Marek, L., Bortlik-Dźwierzyńska, M. (2014) *Za Marksem bez Boga. Laicyzacja życia społecznego w Polsce w latach 1945–1989*, ss. 255–364. Katowice. В партийном анализе Якуба Бермана осенью 1947 года мы читаем: «Секуляризация широких народных масс заключается в методично проводимом принципе “Церковь везде”, а следовательно, “Церковь нигде”. “[...] Мы оставляем папертных нищих и пустосвятов”, а “здоровые и жизненные” элементы должны оставаться в новой реальности без “мракобесия” и “реакционности”». Шифр 295/VII-210 // Архив Новых актов в Варшаве (АНА), Центральный комитет Польской объединенной рабочей партии. Л. 83–85.

58. Dziurok, A. *Kruczoizacja. Polityka władz partyjno-państwowych wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1956 w województwie śląskim/katowickim*, ss. 243–245,

Напряженность вокруг организации паломнических путешествий на Ясную гору была особенно заметна в 1956, 1966 и 1980 годах. В праздник Ченстоховской Божией Матери 26 августа 1956 года в Ясногурском монастыре отмечали трехсотлетие возобновления Львовского обета Яна II Казимира, данного во времена шведского «потопа»<sup>59</sup>. Пустое кресло примаса Стефана Вышиньского (в годы его ареста, 1953–1956 гг.) символизировало тогда напряженность в отношениях государства и церкви. Несколько сотен тысяч паломников (по некоторым данным, миллион) повторили слова Обетов Народа<sup>60</sup> и продемонстрировали свою преданность церкви и религиозным ценностям<sup>61</sup>.

2–4 мая 1966 года Ясная гора стала местом главных торжеств, связанных с тысячелетием крещения Польши (*Sacrum Millennium Poloniae*). Не разрешили участвовать в них Папе Римскому Павлу VI, но на торжества прибыл миллион верующих. В свою очередь, приготовления к празднованию шестисотлетия обретения иконы Ченстоховской Божией Матери (Черной Мадонны) в 1982 году предшествовали конфликты вокруг свободы паломничества. Власти ПНР в течение нескольких месяцев после первого посещения Иоанном Павлом II Польши и Ченстоховы пытались изолировать монастырь и ясногорскую святыню от остальной части города — построить тоннель и скоростную трассу. Дело тянулось до весны 1981 года и было завершено, вероятно, в результате прямого вмешательства Иоанна Павла II<sup>62</sup>.

Отдельно следовало бы сказать о визитах папы-поляка на родину и паломничествах верующих, сопровождавших их<sup>63</sup>. Также необходимо упомянуть о процессиях к могиле о. Ежи Попелушко (2,4 млн паломников в 1985 году) или о зарубежных поездках поляков в Святую Землю, в Рим, в Лурд и в Вильнюс.

248, 252.

59. В 1656 году, в обстановке шведского и русского вторжений, король Ян II Казимир посвятил страну Деве Марии и провозгласил ее королевой Речи Посполитой. — *Примеч. ред.*

60. Особая молитва Деве Марии от имени польского народа, написанная С. Вышиньским в период нахождения под арестом. — *Примеч. ред.*

61. Żaryn, J. (2007) “Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę (1956–1978)”, w K. Kersten (red.) *Częstochowa. Dzieje miasta i klasztoru jasnogórskiego*, t. 4: *Dzieje miasta i klasztoru po 1945 roku*, ss. 280–281. Częstochowa.

62. “№ 87-118” (2009), w W. P. Właźlak, A. Sznajder (red.) *Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę 1945–1989. Wybór dokumentów*, ss. 315–419. Katowice.

63. Łatka, R. (red.) (2013) *Pielgrzymki Jana Pawła II do Krakowa w oczach SB. Wybór dokumentów*. Kraków.

Пытаясь обобщить в данном очерке наше знание о феномене послевоенного паломничества в Польше, следовало бы привести статистику его развития. В данном процессе прослеживаются следующие фазы: динамичный рост до 1948 года, спад в пятидесятые годы, постоянный прогресс начиная с 1966 года, который в последнее десятилетие существования ПНР принял характер стихийного развития. Например, в 1980 году место поклонения в Ченстохове посетили 4 млн паломников, в Пекарах в 1987 году было зарегистрировано 600 тысяч человек, на горе св. Анны — 400 тысяч, в Кальварии-Зебжидовской — около 700 тысяч. На рубеже 1970–1980-х гг. в Польше произошло радикальное омоложение паломнического движения. Учащиеся средних школ и студенты составляли более 50% путешествующих. Добавим, что в то время существовало более 400 местных и приходских мест поклонения, а в 1962–1989 гг. было короновано 87 икон<sup>64</sup>, часто с участием примаса Польши и епископов<sup>65</sup>.

Приведем статистические данные об общем уровне религиозности. В 1986 году свыше двух миллионов членов ПОРП, около 66%, называли себя верующими<sup>66</sup>. Генерал Ярузельский в 1987 году перед Секретариатом ЦК ПОРП говорил о том, что партия тащит ужасный «религиозный горб». Его нельзя было ни удалить хирургическим путем, ни сбросить, как он объяснял Эриху Хонеккеру<sup>67</sup>. Это было невозможно, хотя бы из-за увеличения количества духовных лиц.

64. В традиции Католической церкви коронование иконы означает официальное признание ее чудотворной. Если на иконе помимо Богородицы изображен младенец Христос, изготавливаются две короны — для Марии и Иисуса. — *Примеч. перев.*

65. Datko, A. (2000) "Sanktuaria i pielgrzymki — pątnictwo w Polsce po 1945 roku", w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzuski (red.) *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ss. 319–324. Warszawa.

66. Предварительный отчет об изучении позиции членов партии по отношению к религии и Церкви — ноябрь 1986 г., шифр VII/78 // АНА, Центральный комитет Польской объединенной рабочей партии. Л. 312–321. Проблема отношения ПОРП к явлению религиозности членов и деятелей партии подробно анализировалась. См.: Kosiński, K. (2014) "Religianctwo". *Napięcie między ideologią a religią w świadomości członków i działaczy PZPR, Polska 1944/45–1989. Studia i materiały* 12: 107–203; Śmierchalski-Wachocz, D. (2004) *Partia komunistyczna wobec przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na Środkowym Nadodrzu 1945–1970*, ss. 76–270. Żąbki.

67. Dudek, A. (2004) "Polityka władz Polski Ludowej wobec Kościoła katolickiego — trwanie i zmiana", w A. Grześkowiak (red.) *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*, ss. 20–21. Lublin.

Сошлемся на расчеты представителей «статистической исторической школы» Витольда Зданевича. Если в 1945 году в Польше было около 8,8 тысячи епархиальных священников и 1,5 тысячи монашествующих, то в 1989 году уже было более 18 тысяч епархиальных священников и более 6 тысяч монахов. Количество епархиальных священников с начала понтификата Иоанна Павла II и до 1990 года возросло на 4 тысячи, то есть на 27%. Прибавим к этому еще и данные о количестве молодых священников (неопресвитеров) по отношению к умершим священникам. В 1970 году первых было в два раза больше, а в 1988 году — в три раза больше. По состоянию на 31 декабря 1989 года католики в Польше насчитали 36 миллионов человек, то есть 94,6% населения, а члены других конфессий — 3,5%, неопределившихся в вопросах веры насчитывалось 1,9%<sup>68</sup>.

### Заключение

Феномен польской церкви в 1944/45–1989 годах заключался в том, что в условиях, насаждаемых коммунистами, ее положение систематически укреплялось. Церковь прочно стояла на ногах, в основном благодаря ее лидерам. Чрезвычайно значимыми были пастырские программы примаса Стефана Вышиньского. Им сопутствовала деятельность и проповеди кардинала Кароля Войтылы — Папы Иоанна Павла II. На эти два столпа опирались иерархи, духовенство и верующие. Данный очерк не затрагивает сравнения с другими церквями коммунистических стран Центральной и Восточной Европы, которое заслуживает отдельного исследования<sup>69</sup>; но можно сказать уверенно, что роль церкви в Польше была исключительной.

В результате Второй мировой войны церковь понесла большие потери. В течение нескольких десятков лет Польская объединен-

68. Jarmoch, E., Zdaniewicz, W. (1991) "Księża diecezjalni", w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, ss. 133, 140. Warszawa; Mariański, J. (1991) *Katolicy w strukturze wyznaniowej Polski*, w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*, s. 54. Warszawa.

69. Постулируемое сравнительное исследование должно было бы содержать эмпирические данные для стран Центральной и Восточной Европы. Развитие исследований позволит актуализировать прежние попытки сопоставления, например: Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej. „...i was prześladować będą”*, t. II, ss. 137–356, 404–438 Warszawa.

ная рабочая партия вела антиклерикальную и антирелигиозную политику. Репрессии, притеснения и дискриминация касались иерархов церкви, духовенства и верующих мирян. Совершались убийства священнослужителей с первых лет сталинизма вплоть до 1989 года. Коммунисты, однако, были беспомощны против авторитета церкви в польском обществе. После вывода религии из государственных школ религиозное образование детей и молодежи проходило в пунктах катехизации в приходах. Продолжил свою деятельность Люблинский католический университет. После появления «Солидарности» в 1980-е гг. начался бум в строительстве культовых сооружений. Независимые деятели культуры объединялись в Клубы католической интеллигенции. Паломническое движение било рекорды массовости. Увеличилось количество священников и монахов. В результате Католическая церковь смогла включиться в процесс изменения государственного строя.

Церковь активно способствовала мирной трансформации политического режима. В послевоенной Польше она была идейным противником власти. Стратегия высших иерархов церкви во главе с примасом Стефаном Вышиньским и папой римским Иоанном Павлом II заключалась в избегании прямых столкновений с властями ПНР и проведении диалога в тех пределах, в каких это позволял принцип автономии церкви. В 1950-е годы это помогло спасти основную часть церковных структур от инфильтрации и подчинения государству (как это случилось в Чехословакии и Венгрии). Церковь играла роль посредника и гаранта соглашений между властями и политической оппозицией. В 1980–1981 гг. церковь способствовала легализации общественного движения во главе с «Солидарностью». В решающие месяцы 1988–1989 гг. церковь поддерживала диалог власти с оппозицией и приняла участие в новой легализации «Солидарности» (профсоюз был запрещен в период военного положения).

Смена строя без пролития крови остается одним из важнейших политических достижений церкви. Церковь получила свои выгоды от процесса демократизации. Это имело как положительные, так и отрицательные стороны. Приобретя огромное непосредственное влияние на политическую сферу жизни, церковь, как гарант соглашений круглого стола, взяла на себя и часть ответственности за его последствия, не все из которых можно считать однозначно позитивными.

*Перевод с польского Татьяны Кречко*



## Библиография / References

- Предварительный отчет об изучении позиции членов партии по отношению к религии и Церкви — ноябрь 1986 г., шифр VII/78 // АНА, Центральный комитет Польской объединенной рабочей партии. Л. 312-321.
- Шифр 295/VII-210 // Архив Новых актов в Варшаве (АНА), Центральный комитет Польской объединенной рабочей партии. Л. 83-85.
- Волубуев В.В. Внутривнутрипартийная борьба в Польше и охлаждение советско-китайских отношений в конце 1950-х гг. // Историк-славист. Призвания и профессия. К юбилею В.В. Марьиной. М., 2013.
- “№ 87-118” (2009), w W. P. Właźlak, A. Sznajder (red.) *Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę 1945–1989. Wybór dokumentów*, ss. 315-419. Katowice.
- Adamczuk, L. (2000) “Nauczanie religii w Polsce 1945–1999”, w W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.) *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ss. 241-245. Warszawa.
- Bankowicz, B. (1996) “W labiryncie wieloświatopoglądowości: Stowarzyszenie PAX między marzeniem a rzeczywistością”, w B. Bankowicz, A. Dudek *Ze studiów nad dziejami Kościoła i katolicyzmu w PRL*, ss. 53-71. Kraków.
- Białecki, K. (2012) *Klub Inteligencji Katolickiej w Poznaniu w latach 1956-1991*. Poznań.
- Białecki, K. (red.) (2014) *Kluby inteligencji Katolickiej jako przestrzeń działań niezależnych w latach osiemdziesiątych XX wieku*. Warszawa-Poznań.
- Białkowski, M. (2008) *Oaza na Mostowej. Klub Inteligencji Katolickiej w Toruniu (1957–2007)*. Toruń.
- Biedroń, T. (1991) *Organizacje młodzieży katolickiej w Polsce w latach 1945–1953*. Kraków.
- Busse, K. (2014) *Utopia i rzeczywistość. Stowarzyszenie PAX w życiu politycznym, społecznym i gospodarczym PRL i III RP na przykładzie województwa radomskiego (1975–1993)*. Lublin — Radom.
- Ceglarz, T. (2015) *Klub Inteligencji Katolickiej w Szczecinku w latach 1981-1997*, Poznań [рукопись диссертации на соискание ученой степени кандидата наук под руководством проф., д-ра Станислава Янковяка в Университете им. Адама Мицкевича в Познани (в сборниках автора)].
- Cywiński, B. (1994) *Ogień próbowane. Z dziejów najnowszych Kościoła katolickiego w Europie Środkowo-Wschodniej. „...i was prześladować będą”*, t. II. Warszawa.
- Datko, A. (2000) “Sanktuaria i pielgrzymki — пątnictwo w Polsce po 1945 roku”, w: W. Zdaniewicz, T. Zembrzusi (red.) *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, ss. 319-324. Warszawa.
- Dominiczak, H. (2000) *Organy bezpieczeństwa PRL w walce z Kościołem katolickim 1944–1990. W świetle dokumentów MSW*. Warszawa.
- Dudek, A. (2004) “Polityka władz Polski Ludowej wobec Kościoła katolickiego — trwanie i zmiana”, w A. Grześkowiak (red.) *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944–1989*. Lublin.
- Dudek, A. (2005) *Ślady PeeReLu. Ludzie, wydarzenia, mechanizmy*. Kraków.
- Dudek, A., Gryz, R. (2006) *Komuniści i Kościół w Polsce (1945–1989)*. Kraków.
- Dudek, A., Pytel, G. (1990) *Bolesław Piasecki. Próba biografii politycznej*. Londyn.
- Dziurok, A. (2004) “Wstęp”, w A. Dziurok (red.) *Metody pracy operacyjnej aparatu bezpieczeństwa wobec Kościołów i związków wyznaniowych 1945–1989*, ss. 18-31. Warszawa.

- Dziurok, A. (2012) *Kruchtoizacja. Polityka władz partyjno-państwowych wobec Kościoła katolickiego w latach 1945–1956 w województwie śląskim/katowickim*. Katowice.
- Engelgard, J. (2015) *Bolesław Piasecki 1939–1956*. Warszawa.
- Gałaszewska-Chilczuk, D. (2010) “Czy komuniści zdobyli KUL? Działania aparatu władzy wobec środowiska naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1944–1956”, w R. Habielski, D. Rafalska (red.) *Aparat represji wobec inteligencji w latach 1945–1956*, s. 80–83. Warszawa.
- Gałaszewska-Chilczuk, D. (2013) „Wrogię” uniwersytety: polityka państwa komunistycznego wobec Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego i Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej (1944–1969). Warszawa.
- Graczyk, R. (2011) “W systemie i poza systemem. Krakowski Klub Inteligencji Katolickiej (1956–1989)”, w B. Tracz (red.) *Kościół i kultura niezależna*, ss. 34–51. Katowice.
- Grajewski, A. (1999) *Kompleks Judasza. Kościół zraniony. Chrześcijaństwo w Europie Środkowo-Wschodniej między oporem a kolaboracją*. Poznań.
- Gryz, R. (1999) *Państwo a Kościół w Polsce 1945–1956 na przykładzie województwa kieleckiego*. Kraków.
- Gryz, R. (2000) “Political Repression of the Catholic Episcopate during the Period of Stalinism in Poland”, *Modern Times* 1: 99–125.
- Gryz, R. (2004) “Władze partyjno-państwowe w walce z duchowieństwem (1945–1956)”, w J. Myszor, A. Dziurok (red.) *Represje wobec duchowieństwa Kościołów chrześcijańskich w okresie stalinowskim w krajach byłego bloku wschodniego*, ss. 108–133. Katowice.
- Gryz, R. (2005) “Biskup kielecki Czesław Kaczmarek w starciu z komunistycznym totalitaryzmem (1945–1963)”, *Kieleckie Studia Teologiczne* 4: 199–226.
- Gryz, R. (2007) *Pozwolić czy nie? Władze PRL wobec budownictwa katolickich obiektów sakralnych w latach 1971–1980*. Kielce.
- Gryz, R. (2010) “Construction of Sacred Buildings and its Law Regulations in Communist Poland”, in M. Fiamová, P. Jakubčín (eds) *Persecution of Churches in the Communist Countries in Central and Eastern Europe. Anthology of the international conference Bratislava September 30 – October 2, 2009*, pp. 192–203. Bratislava.
- Gumbrycht, D. (1991) “Obiekty sakralne”, w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa.
- Jarmoch, E., Zdaniewicz, W. (1991) “Księża diecezjalni”, w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa.
- Jaroń, J. (1991) “Seminaria i katolickie szkolnictwo”, w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa.
- Kaliski, B. (2008) “Walka władz o pełną laicyzację szkolnictwa na przykładzie szkół archidiecezji gnieźnieńskiej”, w K. Białecki (red.) *Władze wobec Kościołów i związków wyznaniowych w Wielkopolsce w latach 1945–1956*. Poznań.
- Kaźmierczak, P. (2009) *Klub Inteligencji Katolickiej w Krakowie w latach 1956–1989*. Kraków.
- Kołodziejczyk, A. (2008) “Bolesław Piasecki i jego idea”, w S. Bober (red.) *Komu służył PAX. Materiały z sympozjum „Od PAX-u do Civitas Christiana”, zorganizowanego przez Katolickie Stowarzyszenie Civitas Christiana, 30-31 stycznia 2008 roku*. Warszawa.
- Konopka, H. (1997) *Religia w szkołach Polski Ludowej. Sprawa nauczania religii w polityce państwa (1944–1961)*. Białystok.
- Kosiński, K. (2014) “Religianctwo”. Napięcie między ideologią a religią w świadomości członków i działaczy PZPR”, *Polska 1944/45–1989. Studia i materiały* 12: 107–203.

- Kula, M. (2003) *Religiopodobny komunizm*. Kraków; Main, I. (2004) *Trudne świętowanie. Konflikty wokół obchodów świąt państwowych i kościelnych w Lublinie (1944/1989)*. Warszawa.
- Łatka, R. (2016) *Polityka władz PRL wobec Kościoła katolickiego w województwie krakowskim w latach 1980–1989*. Kraków.
- Łatka, R. (red.) (2013) *Pielgrzymki Jana Pawła II do Krakowa w oczach SB. Wybór dokumentów*. Kraków.
- Mardyla, P. (2014) “Duszpasterska troska Kościoła o wiernych wywodzących się z Katolickiego Stowarzyszenia Młodzieży (1945–1989)”, w C. Kuta, J. Marecki (red.) *Duszpasterstwa środowiskowe w latach 1945–1989. Archidiecezja krakowska*, ss. 51-75. Kraków.
- Marek, Ł., Bortlik-Dźwierzynska, M. (2014) *Za Marksem bez Boga. Laicyzacja życia społecznego w Polsce w latach 1945–1989*. Katowice.
- Mariański, J. (1991) “Katolicy w strukturze wyznaniowej Polski”, w L. Adamczuk, W. Zdaniewicz (red.) *Kościół katolicki w Polsce 1918–1990. Rocznik statystyczny*. Warszawa.
- Marzyński, S. (1977) “Kościół warszawskie w ruinie i odbudowie 1939–1945, Warszawa, marzec 1946”, w J. Górski (red.) *Odbudowa Warszawy w latach 1944–1949. Wybór dokumentów i materiałów*, t. 1. Warszawa.
- “Memoriał Episkopatu Polski w sprawie współpracy niektórych duchownych z organami bezpieczeństwa w Polsce w latach 1944–1989” (2006), *L’osservatore Romano (wydanie polskie)*, R. XXVII 9-10(286).
- Myszor, J. (red.) (2002) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani, t. I*. Warszawa.
- Myszor, J. (red.) (2003) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani t. II*. Warszawa.
- Myszor, J. (red.) (2006) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani, t. III*. Warszawa.
- Olszar, H. (2013) *Duchowieństwo „postępowe” w państwie totalitarnym na przykładzie Wojewódzkiego Koła Księży „Caritas” w Katowicach*. Katowice.
- Olszewski, D. (1987) “Fenomen polskiego Kościoła. Pobożność maryjna”, *Niedziela* 6.
- Peterman, R. (2006) “Proces brakowania i niszczenia akt organów bezpieczeństwa państwa w latach 1954–1990 na przykładzie województwa łódzkiego”, w F. Musiał (red.) *Wokół tezek bezpieki – zagadnienia metodologiczno-źródłoznawcze*. Kraków.
- Piotrowski, M. (2002) “Słomkowski Antoni (1900-1982), rektor KUL”, w J. Myszor (red.) *Leksykon duchowieństwa represjonowanego w PRL w latach 1945–1989. Pomordowani – więzieni – wygnani, t. I*. Warszawa.
- “Predvaritel’nyi otchet ob izuchenii pozitsii chlenov partii po otnosheniiu k religii i Tserkvi – noiabr’ 1986, shifr VII/78” [Preliminary report on the study of the position of members of a party with respect to religion and the Church – November 1986, cipher VII / 78], *ANA, Tsentral’nyi komitet Pol’skoi ob’edinennoi rabochei partii*, l. 312-321.
- Ptaszyński, R., Sikorski, T. (red.) (2014) *Sensus catholicus. Katolicy świeccy w Polsce Ludowej. Postawy – aktywność – myśl. Studia i szkice*. Toruń.
- Rosiak, D. (2014) *Wielka odmowa. Agent, filozof, antykomunista*. Wołowiec.
- “Shifr 295/VII-210” [cipher 295/VII-210], *Arkhiv Novykh aktov v Varshave (ANA), Tsentral’nyi komitet Pol’skoi ob’edinennoi rabochei partii*, l. 83-85.

- Skwara, M., Grajewski, A. (2015) *Agca nie byl sam. Wokół udziału komunistycznych służb specjalnych w zamachu na Jana Pawła II*. Katowice.
- Śledzianowski, J. (2008) *Ksiądz Czesław Kaczmarek. Biskup kielecki 1895–1963*. Kielce.
- Śmierchalski-Wachocz, D. (2004) *Partia komunistyczna wobec przejawów wiary katolickiej w swoich szeregach na Środkowym Nadodrzu 1945–1970*. Ząbki.
- Sobieraj, M. (2015) *Między oporem a lojalnością. Działania SB wobec KUL na przykładzie rozpracowania prof. Jerzego Kłoczowskiego*. Lublin.
- Szczypta-Szczęch, R. (2014) “Działania operacyjne UB-SB przeciwko kard. Stefanowi Wyszyńskiemu”, w J. Marecki, F. Musiał (red.) *Niezłomni w służbie Boga i Polski. Komunistyczna bezpieka wobec kardynała Stefan Wyszyńskiego*. Kraków.
- Torańska, T. (2006) *Byli*. Warszawa.
- Volobuev, V.V. (2013) “Vnutripartiinaia bor’ba v Pol’she i okhlazhdenie sovetsko-kitaiskikh otnoshenii v kontse 1950-kh gg.” [Inner struggle in Poland and cooling of Sino-Soviet relations in the late 1950s], in *Istorič-slavist. Prizvanii i professiia. K iubilieu V.V. Mar’inoi*. Moscow.
- “Wierność. Z prof. dr. hab. Czesławem Strzeszewskim — założycielem Klubu Inteligencji Katolickiej i prezesem Zarządu w latach 1976–1983 — rozmawia Edward Balawajder” (2002), w E. Balawajder (red.) *Czesław Strzeszewski współtwórca i świadek katolicyzmu społecznego w Polsce XX wieku. Księga Pamiątkowa*. Lublin.
- W cieniu Prymasa Tysiąclecia. Z profesorem Romualdem Kukulowiczem rozmawia Piotr Bączek* (2001). Warszawa.
- Żaryn, J. (1997) *Kościół a władza w Polsce (1945–1950)*. Warszawa.
- Żaryn, J. (2005) “Stosunki Państwo-Kościół w czasach posługiwania biskupiego Jana Jaroszewicza (1963–1980)”, *Kieleckie Studia Teologiczne* IV.
- Żaryn, J. (2007) “Ruch pielgrzymkowy na Jasną Górę (1956–1978)”, w K. Kersten (red.) *Częstochowa. Dzieje miasta i klasztoru jasnogórskiego*, t. 4: *Dzieje miasta i klasztoru po 1945 roku*. Częstochowa.
- Żaryn, J. (2015) “W starciu z komunizmem. Józef Glemp — ostatni z Prymasów XX wieku. Wybrane kartki z biografii”, w R. Łatka, B. Szlachta (red.) *Polskie wizje i oceny komunizmu po 1939 roku*, ss. 419-422. Kraków.
- Żaryn, J. (2016) “Początek drogi — główne aspekty polityki wyznaniowej władz Polski Ludowej w pierwszych latach po wojnie”, w M. Siedziako, Z. Stanuch, G. Wejman (red.) *Dzieje Kościoła katolickiego na Pomorzu Zachodnim, t. I: 1945–1956*. Szczecin. [in print].
- Zieliński, Z. (2003) *Kościół w Polsce 1944–2002*. Radom.
- Ziółek, J. (1994) “Katolicki Uniwersytet Lubelski w latach 1944–1992”, w M. Rusecki (red.) *Księga pamiątkowa w 75-lecie Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego. Wkład w kulturę polską w latach 1968–1993*. Lublin.
- Żurek, J. (2004) “W obliczu śmierci. Zabójstwa osób duchownych w powojennej Polsce (1944–1989)”, w A. Grześkowiak (red.) *Represje wobec osób duchownych i konsekrowanych w PRL w latach 1944-1989*, ss. 263-324. Lublin.
- Żurek, J. (2009) *Ruch „księży patriotów” w województwie katowickim w latach 1949–1956*. Warszawa-Katowice.

ЖЕНЕВЬЕВ ЗУБЖИЦКИ

## ***Polonia semper fidelis?* Национальная мифология, религия и политика в Польше**

*Geneviève Zubrzycki*

### ***Polonia semper fidelis?* National Mythology, Religion and Politics in Poland**

**Geneviève Zubrzycki** — Center for Russian, East European and Eurasian Studies at the University of Michigan (USA). genez@umich.edu

*This article is devoted to the national mythology of Poland, — in particular, to the myth of Polonia semper fidelis, the central myth of national identity. According to this mythology, Poland is essentially and eternally Catholic, it is martyred for the sins of the world but resurrected for its salvation. The author traces the history of this myth since 17th century till nowadays. Then one can find analysis of myth's transformations in Post-Communist period, in particular, in the context of debates about the place of Catholicism and Catholic Church in politics and public sphere. The author shows how this myth divides the Polish society, which leads to a series of conflicts and culture wars between religious conservatives and proponents of secular choice for Poland. In particular, the author analyzes "wars of the cross" after Smolensk plane crash in 2010, phenomenon of "Radio Maria" and the so-called "mohair berets", emergence of new antireligious political forces ("The Palikot Movement"). Article concludes that the myth of Catholic Poland continues to play an important role in the life of the state, but at the same time it becomes more and more a dividing factor which weakens civil society.*

**Keywords:** Poland, national mythology, Catholic Church, Catholicism, cultural war.

**П**РЕОБЛАДАЮЩАЯ и вездесущая польская мифология — та, что живет у семейных очагов, циркулирует в публичной сфере и даже повторяется в некоторых научных кру-

\* Польша всегда верная (верующая) (лат.).

гах в Польше и за рубежом, — воспроизводит следующую схему: нация постоянно подвергается угрозе со стороны опасных соседей, Польша по сути и навечно является католической, ее идентичность охраняется Римско-католической церковью и оберегается ее царицей — чудотворной Черной Мадонной, Ченстоховской иконой Божией Матери. Польша, словно «Христос среди народов», претерпела мученическую смерть за грехи мира, но воскресла ради его спасения. Будучи надежным оплотом христианства, защищающим Европу от неверных (кто бы они ни были), она дала миру Папу (Иоанна Павла II), почтительно именуемого «Папой тысячелетия» и — с гордостью — «нашим Папой», который спас западный мир от коммунизма.

Размышляя о присутствии прошлого в польском обществе, историк Норманн Дэвис замечает, что в Польше «поэтический подход к истории, основанный на воображении и энтузиазме, все еще более распространен, нежели подход критический, рефлексивный или аналитический». И решительно заявляет, что «в польской традиции исторический образ оказался гораздо убедительнее исторического факта»<sup>1</sup>. Если Дэвис противопоставляет «исторический образ» «историческому факту», то я нахожу более продуктивным объединить их в понятие мифа. В моем словоупотреблении миф — это не выдумки или прямая ложь, противостоящая исторической «истине» и «реальности». Скорее это нарративы, которые некоторая социальная общность считает реальными и значимыми, причем независимо от того, основаны они на исторических «фактах» или нет. Несмотря на то что мифы часто оказываются идеологическими продуктами затяжных конфликтов, они выглядят естественными и неоспоримыми. Таким образом, национальная мифология — это система мифов о происхождении, жизни и предназначении нации. Она акцентирует одни аспекты прошлого и затеняет или замалчивает другие, сплетает разнообразные исторические нити в единую ткань и перемешивает исторические факты с более или менее точной интерпретацией этих фактов. Как таковые, эти мифы формируют понимание прошлого, направляют публичные дебаты и оказывают влияние на политическую сферу<sup>2</sup>.

1. Davies, N. (1982) *God's Playground: A History of Poland, vol. 1: The Origins to 1795, vol. 2: 1795 to the Present*, p. 18. New York: Columbia University Press.
2. О национальных мифах и национальной мифологии см. Schöpflin, G. (1997) "The Function of Myth and a Taxonomy of Myths", in G. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*, pp. 19-35. London: Hurst & Company; Kertzer, D.I. (1988) *Ritual*,

Далее я попытаюсь показать, что доминирующая национальная мифология *Polonia semper fidelis* формировала и продолжает формировать политику в Польше. Прошло уже более четверти века после падения государственного социализма, а в польском публичном пространстве все еще ведутся споры о месте Католической церкви в политике и о роли католицизма в определении символических очертаний польского самосознания. На мой взгляд, в центре этих споров стоит миф. Невозможно понять политическую жизнь в Польше — дискуссии, столкновения и размежевания, — не уделив серьезного внимания национальной мифологии. Сначала я рассмотрю конструирование мифа о польском «сущностном» католицизме и о мессианском мученичестве Польши в XIX в. и покажу, как он был вплетен в целостную ткань национальной мифологии, ставшей нормативной и общепринятой в XX в. Затем я сосредоточусь на роли национальной мифологии в построении суверенного национального государства после 1989 года. В центре моего анализа будут стоять ключевые дебаты, споры и тенденции, связанные с переформатированием отношений между церковью, государством и гражданским обществом в период после падения коммунизма. Мы рассмотрим конфликт, связанный с продолжающейся вовлеченностью церкви в политическую жизнь; обсудим новое пробуждение национальной мифологии, вызванное трагической гибелью президента Леха Качиньского в авиакатастрофе, и поляризацию гражданского общества в вопросе о месте религиозных символов в Польше, ставшей частью Евросоюза; проанализируем дискуссии о соотношении между католицизмом и польским национальным духом, которые ведутся как на политической арене, так и в более широком культурном пространстве.

### ***Polonia Semper Fidelis* как доминирующий миф**

Хотя миф об исконно католическом характере Польши восходит к «начальным временам», то есть к обращению князя Мешко I в христианство и основанию польского государства в 966 году, он

*Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press; Smith, A.D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell; Smith, A.D. (1999) *Myths and Memories of the Nation*. London: Oxford University Press; Davies, N. (1997) "Polish Mythologies", in G.A. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*. London: Routledge; Zubrzycki, G. (2011) "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology", *Qualitative Sociology* 34: 21-57.

был впервые сформулирован в XVII в., когда произошли несколько значимых исторических событий. В 1653 году монахи-паулины в Ченстохове разгромили шведских завоевателей (факт столь же исторический, сколь и легендарный); это чудо приписывалось присутствию иконы Черной Мадонны в монастыре<sup>3</sup>. В знак благодарности в 1656 году король Ян Казимир вверил Польшу покровительству Девы Марии и провозгласил икону «Царицей Польши»<sup>4</sup>. Ее культ начал распространяться в период католической Контрреформации, столкновений с османами и угрозы со стороны неверных<sup>5</sup>. Тридцать лет спустя, в 1683 году, Король Ян III Собеский освободил Вену от турецкой осады, чем «подтвердил» статус Польши как *Antemurale christianitatis* (бастиона христианства), коим она обладала с середины XV в. Это была достаточно важная победа, чтобы быть увековеченной на стене в Ватикане<sup>6</sup>.

3. Tazbir, J. (1990) "The Polonization of Christianity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in D. Loades, K. Walsh (eds) *Faith and Identity: Christian Political Experience*, pp. 117-135. Oxford: Blackwell.
4. Возможно, именно к обетам верности, принесенным королем Деве, восходит традиционный польский девиз *Polonia semper fidelis* (Польша всегда верная). Эти обеты были возобновлены триста лет спустя, 26 августа 1956 года, на мессе в Ченстохове, в присутствии около миллиона паломников. Принесение обетов стало первым актом Великой Новены — ритуального девятилетнего периода, способствовавшего религиозному возрождению и мобилизации населения в период, когда сталинизм с его репрессиями близился к концу (Osa, M. (1996) "Pastoral Mobilization and Contention: The Religious Foundations of the Solidarity Movement in Poland", in C. Smith (ed.) *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, pp. 67-85. New York: Routledge; Wszyński, S.C. (1996) *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika "Pro memoria" z lat 1965-1967*. Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo"; Wszyński, S.C. (1996) *Na szlaku tysiąclecia. Wybór kazań*. Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo").
5. Tazbir, J. "The Polonization of Christianity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", p. 119.
6. Tazbir, J. (1986) *La République nobiliaire et le monde: Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*, pp. 83-102. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk. Ранее, до падения в 1453 году, этот титул принадлежал Константинополю. С XV по XVII в. он передавался нескольким странам, которым прямо (Балканы и Пиренейский полуостров) или косвенно (Польша) угрожала мусульманская экспансия. Макиавелли в своих «Рассуждениях» называл Польшу крепостью, защищающей Европу от азиатских нашествий. Эразм Роттердамский подхватил эту мысль, а папа Урбан VIII в 1627 году присвоил титул оплота христианства Польше. Через пятьдесят лет, в 1678 году, папа Иннокентий XI публично заявил, что Польша есть *praevalidum ac illustre christianitatis Reipublicae propugnaculum* (мощная и славная твердыня христианства) (Brzozowski, M. (1990) "The Problem of the Nation in the Preaching of Archbishop Jan Pawel Woronicz, 1757-1829", in D. Loades, K. Walsh (eds) *Faith and Identity: Christian Political Experience*, p. 143. Oxford: Blackwell).



Так утвердились ключевые положения мифа об исконно католическом характере Польши.

Мессианский мартирологический (мученический) миф сформировался намного позже, в XIX в., когда Польша, разделенная между Россией, Пруссией и Австрией (1795–1918), исчезла с карты Европы. Самыми влиятельными творцами польского мессианского мученичества стали не религиозные (или политические) деятели, а романтические поэты, сравнившие раздел Польши с распятием. В сочинениях Адама Мицкевича (1798–1855), Юлиуша Словацкого (1809–1849) и Зыгмунта Красиньского (1812–1849)<sup>7</sup> Польша представляла как «Христос среди народов»: будучи принесена в жертву за грехи мира, она воскреснет, чтобы спасти человечество от абсолютизма. Такая интерпретация раздела Польши соединялась с пророческим откровением о подобной воскресению победе Польши. Об этом говорилось в стихотворениях, пьесах и других сочинениях: например, у Мицкевича в «Книге польского народа и польского паломничества» — национально-библейской притче, впервые опубликованной анонимно в 1832 году в форме миссала и обозначаемой обычно как «Гомилии Мицкевича». Эти христианские метафоры также широко использовались в народной иконографии, что способствовало переносу насыщенных и трудных для понимания романтических трактатов в формы, доступные массовому сознанию. Кроме того, в контексте серьезных ограничений в образовании, издательской деятельности и свободе организаций, а также в условиях устранения всего польского из публичного употребления, религиозный культ и религиозные практики давали полякам существенную возможность укрепить свое чувство общности<sup>8</sup>. Хотя церковь никогда не создавала и не поддерживала открыто такого сплава католицизма с романтическим мессианством, тем не менее вера стала «носителем» того, что Эва Моравска назвала «романтической гражданской религией»<sup>9</sup>.

7. По-польски их называют *Trzej wieszczce*, что означает одновременно «три барда» и — весьма многозначительно — «три пророка». Все трое принадлежат к национальному пантеону отцов-основателей, мучеников и героев.

8. Olszewski, D. (1996) *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warsaw: Instytut Wydawniczy Pax; Kłoczowski, J. (2000) *A History of Polish Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

9. Morawska, E. (1984) «Civil Religion vs. State Power in Poland», *Society* 21(4): 29-34.



Популярная почтовая карточка (ок. 1891 г.). На заднем плане краковский замок Вавель. Надпись на кресте «Время искупления еще не пришло». Польша предстает в виде Иисуса, утешаемого Девой Марией. В нижней части картины — даты трех разделов Польши (1772, 1793, 1795), на перекладине — столетие Конституции Третьего мая (1791–1891); на покрове Девы Марии — даты главных восстаний.

Воспроизведено из книги: Kłoczowski, J. (1991) *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*. Paris: Editions du Dialogue.

Мессианство предоставило не только нарративную структуру для описания положения поляков в период раздела, но и контекст для интерпретации польской истории в целом. Мессианское видение Польши как мученицы и спасительницы стало центральным нарративом, или тем, что Виктор Тёрнер назвал «корневой парадигмой», соотносящейся «не только с текущим состоянием социальных отношений, существующих или развивающихся между акторами, но также с культурными целями, средства-

ми, идеями, воззрениями, направлениями мысли, паттернами верований, которые задействованы в этих отношениях, определяют их интерпретацию и выбор в пользу альянса или размежевания»<sup>10</sup>. Мессианское мученичество наделило значением события и социальные связи, предложив интерпретативный контекст, в котором возможно их осмысление, и послужило семиотическим центром кристаллизации религиозных и национальных символов, вызревания сценария коллективного бунта<sup>11</sup>.

В такой перспективе восстановление Польского государства в 1918 году рассматривалось и описывалось как «возрождение» Польши (*Polska odrodzona* — Польша возрожденная), Вторая мировая война была понята как «четвертый раздел» Польши и ее новый крест, а коммунистический период, который принято называть «пятым разделом», — как очередное распятие. Такой интерпретативный контекст нес с собой эмоционально нагруженные аналогии между бедственным положением и мучительным опытом отсутствия государственности в периоды разделов; он также акцентировал исторические страдания Польши, предполагаемую роль церкви в выживании нации, представление о поляках как об избранном народе (*lud polski ludem Bożym* — «польский народ — народ Божий») и о Польше как об *Antemurale Christianitatis*, христианском барьере, защищающем Европу от атеистического Советского Союза. В иконографии национальной идентичности и сопротивления чужеземному гнету подчеркивались символы, которые традиционно ассоциируются с борьбой нации, — такие, как Черная Мадонна Ченстоховская или мотивы, заимствованные из Страстей — крест и терновый венец. Крест был особенно значимым элементом коллективного сознания; вместе с другими символами, знаками и жестами он сформировал язык и предоставил сакральное пространство для выражения бунта против властей<sup>12</sup>. На политических манифестациях кресты несли как священные щиты, призванные уберечь от репрессий; в 1980 и 1981 гг. гигант-

10. Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, p. 64. Ithaca and London: Cornell University Press.

11. Kertzer, D.I. *Ritual, Politics, and Power*; Kubik, J. (1994) *The Power of Symbols Against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. Pennsylvania State University Press.

12. Rogozińska, R. (2002). *W stronę Golgoty: inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970–1999*, s. 28. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.

скими крестами была увековечена память жертв Познанского восстания 1956 года и забастовок на Побережье в 1970 году<sup>13</sup>.



Подпольная поздравительная пасхальная карточка с надписью «Христос избавил нас ради свободы». Скорее всего, победный знак намекает на жест Леха Валенсы. При этом два поднятых пальца правой руки являются также жестом епископского благословения (*KARTA Center*).

Эта специфическая нарративная конфигурация в послевоенную эпоху сформировалась и развивалась в новом контексте —

13. Это были официальные, финансируемые государством памятные монументы, что свидетельствует о мощи символа и об относительной слабости (атеистического) партийного государства.

в стране, которая стала однородно католической страной<sup>14</sup>, где иерархия Католической церкви, сильная моральным капиталом, накопленным в годы Второй мировой войны, старалась не капитулировать перед жестким давлением нового режима. Более того, к тому времени церковная иерархия (по причинам, выходящим за пределы данной статьи) усвоила романтический дискурс мученического мессианства, который прежде отвергала как святотатственный<sup>15</sup>. Таким образом, к середине XX в. два националь-

14. На протяжении большей части своей истории Польша была населена народами, принадлежавшими к разным этническим, лингвистическим и религиозным сообществам. Вторая мировая война драматически изменила это положение. Так, евреи, составлявшие в 1931 году примерно десять процентов населения, были истреблены во время Холокоста или эмигрировали после войны; многие выжившие стали мишенью зверских погромов (Gross, J.T. (2006) *Fear: Anti-Semitism in Poland after the Holocaust*. New York: Random House) или поддержанной государством антисемитской кампании [в 1967 — 1968 гг. — *Примеч. ред.*] (Stola, D. (2000) *Kampania antysemityczna w Polsce 1967–1968*. Warsaw: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk). Границы Польского государства после Второй мировой войны сдвинулись на запад: украинское, белорусское и литовское меньшинства вошли в состав Советского Союза, а немецкое население на Западе подверглось изгнанию. В результате этнические поляки, составлявшие до войны примерно 65 процентов населения Второй республики, к 1946 году представляли около 95 процентов населения ПНР. Так как в этой части мира этническая и религиозная принадлежность имеют тенденцию к смешению, религиозный облик населения тоже резко изменился во время и после войны: в 1931 году католики составляли примерно 65 процентов населения Польши; к 1946 году доля католиков возросла до 96 процентов населения, проживавшего в новых границах (Michowicz, W. (1988) “Problemy mniejszości narodowych”, in J. Tomicki (red.) *Polska Odrodzona, 1918–1939*, ss. 285–321. Warsaw: Wiedza Powszechna; Tomaszewski, J. (1993) “The national question in Poland in the twentieth century”, in M. Teich, R. Porter (eds) *The National Question in Europe in Historical Context*, pp. 293–316. Cambridge: Cambridge University Press).
15. Романтическое мессианство, впервые сформулированное в XIX в., считалось не-католическим и даже рассматривалось некоторыми как еретическое, так как обещало земное воплощение божественного (Porter, B. (2000) *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, p. 28. New York: Oxford University Press). «Гомиили Мицкевича», например, были осуждены папским эдиктом за использование религиозных мотивов в целях оправдать то, что церковь считала радикальной социальной программой: она подразумевала отмену крепостного права и провозглашение всеобщих гражданских прав, в том числе для женщин и евреев (“Adam Mickiewicz”, *Culture.pl* [[http://www.culture.pl/en/culture/artykuly/os\\_mickiewicz\\_adam](http://www.culture.pl/en/culture/artykuly/os_mickiewicz_adam), accessed on 21.04.2009]). Поскольку Святой Престол признал разделы Польши, церковные иерархи наставляли польских католиков сосредоточить свои помыслы на вечном, а земные дела предоставить помазаным властям — правителям эпохи раздела (Żywczyński, M. (1935, 1995) *Watykan wobec Powstania Listopadowego*. Cracow: Universitas; Porter, B. *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*, p. 31). Однако позицию иерархов и Ватикана уравновешивала преданность низового духовенства национальному делу (Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, p. 93. Chicago: The University of Chicago Press).

ных мифа — об исконно католическом характере Польши и о ее мессианском мученичестве — сплелись в прочную национальную мифологию, снабженную обильным репертуаром практик и символов: мифологию, подкрепленную недавним историческим опытом, поддержанную влиятельной институцией и направленную против режима, навязанного извне и сверху.

Здесь необходимы два предостережения. Во-первых, определяя этот доминирующий нарратив как «мифологию» и идентифицируя таким образом исторический процесс ее формирования, я не хочу сказать, что католицизм не оказывал формирующего воздействия на польскую культуру или что Католическая церковь не играла значительной роли в польской истории. Очевидно, имело место и то и другое. Католическая церковь была ключевым игроком в государственных делах задолго до исчезновения Польского государства с карты Европы в 1795 году<sup>16</sup> и продолжала быть важнейшей социальной институцией и политическим актором в периоды разделов, Второй мировой войны и при коммунистах. Хотя нет сомнения в том, что Католическая церковь занимала важное место в национальном бытии и что католицизм определял повседневную жизнь населения Польши, национальная мифология завышает как роль католицизма в определении национального самосознания, так и роль Католической церкви как хранительницы нации — особенно в периоды до начала XX в. Католицизм стал центральным элементом польского национального самосознания и идеологии и утвердился в качестве национальной политической программы только к концу XIX в., а главным образом в течение XX в. И хотя сегодня подавляющее большинство польского населения составляют католики, на протяжении большей части польской истории религиозный ландшафт был совсем иным. Я хочу подчеркнуть здесь именно специфический статус этого нарратива, его квазисакральный характер, который формирует национальную самоидентификацию и презентацию себя перед лицом Других. Это вопрос не только академический, ибо мифология, как я покажу, определяет понимание настоящего<sup>17</sup>.

16. Например, в Польско-Литовской республике (Речи Посполитой) (1569–1795), которая была выборной монархией, архиепископ Гнезно и примас Польши выполнял роль интеррекса, осуществляя властные полномочия в период между смертью короля и избранием его преемника.

17. Согласно Брайану Портеру, миф о сущностном католицизме Польши оказал особенно сильное — и сомнительное — влияние на коллективную память и на историографию, так как придавал «специфическое значение прошлому и подталки-

Во-вторых, хотя эта мифология доминирует в польской публичной сфере, она никоим образом не является единственно ведущей. Существует давнее напряжение между религиозным и светским видением нации, и те, кто поддерживает то или другое видение, используют исторические нарративы или мифы для продвижения соответствующих политических проектов<sup>18</sup>. Например, после поражения восстания 1863–1864 гг. романтический мессианизм был развенчан новым поколением писателей и общественных деятелей как наивный и губительный: они утверждали, что нужно работать в существующих политических структурах, чтобы извлечь максимум пользы из плохой ситуации. «Позитивисты» доказывали, что пришло время отставить идеализм и романтизм и сделаться реалистами. Ключ к усилению нации — просветительская работа и экономический прогресс. Однако эта программа не сумела вытеснить или заменить собою национальное мессианское мученичество. Продвигая разум и просветительство вместо чувств и восстаний, она как таковая не смогла выработать эстетики и мифологии, которые затмили бы мессианский нарратив и сами утвердились бы в качестве национально-доминирующих. Хотя позитивистский национальный проект оказывал влияние на политические процессы, без богатого репертуара символов и католических практик, которыми обладало романтическое мессианство, он оставался просто просветительским проектом.

вал к определению того, что следует помнить, а что — забыть» (Porter, B. (2001) “The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History”, *The Slavic and East European Journal* 45(2): 291). В последние годы были предприняты значительные усилия к тому, чтобы «демифологизировать» польскую историю и поставить под вопрос доминирующую веру в вечную и сущностную «католичность» Польши (см. Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, pp. 34-76. Chicago: University of Chicago Press; Bjork, J. (2008) *Neither German nor Pole: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan Press). В качестве примера историографических работ, воспроизводящих этот миф, см. Raina, P. (1985) *Kościół w Polsce*. London: Veritas; Cywiński, B. (1993) *Ogniem próbowane, vol. 1, Korzenie tożsamości*. Warsaw: WSP; Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane, vol. 2, I was prześladować będą*. Warsaw: WSP; о дискуссии вокруг степени формирующего влияния этой мифологии на публичный и научный дискурс см. введение к книге: Porter-Szucs, B. (2012). *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*. New York: Oxford University Press.

18. Walicki, A. (1990) “The Three Traditions in Polish Patriotism”, in S. Gomulka, A. Polonsky (eds) *Polish Paradoxes*, pp. 21-39. New York: Routledge; Zubrzycki, G. (2011) “History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology”.

При этом в зависимости от специфических структурных условий и особенностей исторического момента одни национальные мифы оказывались более значимыми и политически мобилизующими, чем другие. Миф о Польше как «Христе среди народов» столь мощен потому, что на протяжении большей части современной истории Польша находилась под колониальным управлением или иноземной оккупацией. У этой мифологии было достаточно времени прочно укорениться на почве польского коллективного воображения. Если определенные мифы особенно сильны в определенных контекстах, то восстановление национального суверенитета в 1989 году поставило вопрос о том, какова будет судьба мифа о «всегда верной Польше» теперь, когда поляки имеют собственное суверенное национальное государство. Как будет показано ниже, период после 1989 года отмечен дебатами о месте Католической церкви в новом государстве — дебатами, в ходе которых доминирующая национальная мифология использовалась одними силами и подвергалась атакам со стороны других, в зависимости от преследуемых политических целей.

### **Перестройка государства, самоопределение нации: *quo vadis, Polonia?*\***

Посткоммунистический период в Польше часто рассматривается как заключительная фаза борьбы за независимость. В результате этот переходный период был осмыслен поляками прежде всего в национальном ключе: его характерными чертами стали не только демократизация и утверждение рыночной экономики, но и построение национального государства — государства поляков и для поляков, если заимствовать формулировку Роджера Брубейкера<sup>19</sup>. В контексте этого проекта необходимо исследовать вопрос о том, чем именно конституируется польское самосознание и какую роль играет католицизм в определении символических границ польского национального духа. Теперь, когда Польша воскресла, каково должно быть место Католической церкви в новых политических условиях?

В первые годы посткоммунистического переходного периода церковь быстро перешла в наступление, широко и непосредствен-

\* Куда идешь, Польша? (*лат.*).

19. Brubaker, R. (1996) *Reframing Nationalism: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press.



но вмешиваясь в политику. Она публично поддерживала определенных кандидатов и политические партии, публикуя списки «правильных» кандидатов, за которых полагалось голосовать «хорошим католикам». Она также озвучивала свое мнение и организовывала мощное политическое лобби в значимых для нее вопросах, таких как возвращение обязательного религиозного образования в публичные школы, уважение к христианским ценностям в СМИ, конкордат с Ватиканом и запрет аборт (если ограничиться упоминанием только самых важных тем, обсуждавшихся в публичной сфере). Показательным для вовлеченности церкви в политику стало заявление, сделанное епископом Михаликом во время избирательной кампании 1991 года:

Было бы неправильно, если бы католическая нация вновь оказалась в ситуации, когда управлять ею придется нехристианскому парламенту... Я часто повторяю и готов повторить еще раз: католик должен голосовать за католика... мусульманин за мусульманина, иудей за иудея, масон за масона, коммунист за коммуниста<sup>20</sup>.

На протяжении 1990-х гг. правые католики и официальная церковная иерархия церкви, доказывая, что христианская нация должна иметь христианское государство, подчеркивали «объективную» однородность населения Польши (96% католиков и 95% этнических поляков) и делали упор на историческую роль церкви в национальном выживании. Публичные интеллектуалы и левые политики, центристы, а также либеральные католики, напротив, акцентировали идеологическую гетерогенность нации и доказывали, что, коль скоро католицизм — лишь одна из многих конкурирующих или перекрывающих друг друга систем ценностей, государство должно быть конфессионально нейтральным. Такое государство, по их мнению, было (и является) необходимым для защиты прав меньшинств, атеистов или непрактикующих католиков и для поддержания равенства граждан *de jure* и *de facto*. В свою очередь, эта позиция квалифицировалась архиепископом Михаликом как «демократический тоталитаризм», потому что неверующее меньшинство определяло бы направление конституционного процесса, а преобладающее большинство поляков следовало бы за ним<sup>21</sup>.

20. Журнал *Więź*, no 1, 1992.

21. Abp Michalik, "Nasza Polska", 19.02.1997.

Такого рода дискуссии велись в контексте и в результате радикальной открытости институциональных границ публичного дискурса после падения коммунизма. Это имело глубоко пагубные последствия для церкви: ее авторитет в публичной сфере заметно снижался по мере либерализации общества и возрастания его институционального разнообразия. Утверждение правового демократического государства разрушило старую модель отношений между церковью и гражданским обществом и привело к формированию новой динамики. Ее характерными чертами стала утрата церковью влияния и ее попытка компенсировать эту утрату усилением своих институциональных позиций в государстве. Однако последнее вошло в противоречие с ожиданиями определенной части населения, которая теперь иначе представляла себе, какой должна быть роль церкви в «свободной Польше».

Наступательный, интервенционистский стиль деятельности церкви вызвал серьезную обратную реакцию. Уровень поддержки действий церкви упал с 90% в 1989 году до рекордно низких 38% процентов в 1993 году<sup>22</sup>. В опросах, регулярно проводившихся на протяжении девяностых годов, три четверти поляков были недовольны тем, что церковь высказывается о политической деятельности правительства, а 60% считали, что церкви не подобает оглашать свое мнение о содержании и стиле СМИ. Кроме того, около 60% опрошенных полагали, что в первые восемь лет после падения коммунизма церковь излишне активно занималась публичной деятельностью<sup>23</sup>. При коммунистическом режиме участие церкви в политической жизни воспринималось как необходимое; однако быстро выяснилось, что чрезмерная вовлеченность в политику стала восприниматься как неприемлемая для полностью суверенной и демократической Польши и дорого обходится церкви.

Ситуация после 1989 года поставила церковь перед многими вызовами, но она сумела оправиться от ошибок, допущенных в начале девяностых. К концу десятилетия поддержка деятельности церкви стабилизировалась на уровне более 50% и коле-

22. Centrum Badań Opinii Społecznej (1999). *Kościół w III Rzeczypospolitej*. Warsaw: SBOS; Centrum Badań Opinii Społecznej (2004). "Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju". Warsaw: SBOS.

23. Zdaniewicz, W., Zembrzuski, T. (eds) (2000) *Kościół i religijność Polaków 1945–1999*, s. 435. Warsaw: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum.

балась в течение 2000–2010 гг. в пределах от почти 60 до 65%<sup>24</sup>. Сегодня церковная иерархия более осторожна в своих политических оценках, однако ее консервативное крыло нашло себе мощных союзников — и партнеров — в деле социальной и политической мобилизации.

Наиболее явными и заметными союзниками церкви являются «Радио Мария», этот «католический голос в вашем доме» (согласно главному слогану радио), и политические партии вроде Лиги польских семей или консервативная, массовая партия «Право и справедливость», пришедшая к власти в 2015 году. Члены этих партий и организаций отличаются тем, что используют религиозные дискурсы и символы в качестве инструментов для восстановления модели «мы vs они»; эта модель успешно работала как средство мобилизации масс при коммунизме, но сейчас она препятствует конструктивному, основанному на общественном согласии институциональному развитию. Эти силы были достаточно влиятельны, чтобы запрещать гей-парады в Варшаве, и им все еще удастся сохранять жесткие законы о запрете абортов или об обязательном присутствии распятия в Народном собрании.

Итак, в современной Польше церковь остается ключевым политическим игроком, пусть даже она не обладает уже тем авторитетом, каким обладала при коммунистическом режиме. Хотя ее прямая вовлеченность в политику не поддерживается большинством поляков, католицизм по-прежнему занимает важное место в их жизни: более 90% польских граждан называют себя верующими, 87% участвуют в богослужениях по нескольку раз в год и 50% ходят в костел не реже одного раза в неделю<sup>25</sup>. Эти тенденции верны даже для молодых людей (от 18 до 24 лет), 85% которых называют себя «верующими», а почти половина посещают религиозные службы еженедельно. Если количество практикующих верующих в этой группе сопоставимо со средненациональным уровнем (около 50% посещающих службы еженедельно), то в сравнении с уровнем, который отмечался в начале девяностых в этой же группе, он понизился. Тогда более двух третей поляков от 18 до 24 лет посещали богослужения по меньшей мере

24. Centrum Badań Opinii Społecznej (2004). *Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju*; Centrum Badań Opinii Społecznej (2012). *Oceny Instytucji publicznych*. Warsaw: SBOS.

25. Centrum Badań Opinii Społecznej (2015). *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników Religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warsaw: CBOS.

один раз в неделю<sup>26</sup>. В то же время только 18% поляков от 18 до 24 лет заявляют, что вообще не участвуют ни в каких религиозных службах. (Этот показатель увеличился с 10% в 2005 году до 18% в 2014-м). Наконец, около 85% поляков, имеющих высшее образование, считают себя верующими (*osoba wierząca*), а почти половина из них признаются, что посещают службы не реже одного раза в неделю (примерно 45% — один раз в неделю и примерно 25% — несколько раз в неделю)<sup>27</sup>.

Хотя поляки остаются поразительно религиозными<sup>28</sup>, а католицизм по-прежнему служит богатым источником символов и практик, которыми националисты манипулируют в политических целях, в следующих двух разделах мы увидим, что в политике, социальных движениях и в искусстве формируется все более явная оппозиция католическому видению Польши. Либеральные интеллектуалы пытаются заново поставить вопрос об отношениях между церковью и обществом и несколько переориентировать польскую национальную идентичность в светском направлении, предъявляя и продвигая принципы гражданской нации и осуждая узкое этнорелигиозное понимание нации в своих выступлениях, статьях и книгоиздательской деятельности<sup>29</sup>.

Тем не менее такое видение нации идет против общепринятого национального самосознания в Польше; более того, иногда в этом дискурсе усматривают отзвуки коммунистической риторики, что существенно ограничивает ее мобилизующий потенциал. Поэто-

26. Centrum Badania Opinii Społecznej (2009). *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*. Warsaw, CBOS.

27. Centrum Badania Opinii Społecznej (2015).

28. В других публикациях (Zubrzycki, G. (2001) “We, the Polish Nation’: Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates”, *Theory and Society* 30(5): 629-669; Zubrzycki, G. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*; Zubrzycki, G. (2012) “Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and ‘Cultural Heritage’ in Quebec”, *Journal for the Scientific Study of Religion* 5(3): 442-465) я показываю, что, хотя изучение количественных показателей (таких, как самоопределение в качестве верующих и участие в богослужениях) помогает набросать общую картину польского религиозного ландшафта, необходимо обратиться к качественным методам, чтобы уловить малые (и не только малые) трансформации, происходящие в последние два десятилетия, и осознать смысловой сдвиг в отношении к католицизму и религиозности в различных группах.

29. Я имею в виду интеллектуалов, связанных с еженедельником *Polityka*, с газетой *Gazeta Wyborcza* Адама Михника и — до некоторой степени — с журналом *Tygodnik Powszechny* и издательством *Znak*. Примеры их усилий можно найти в прессе, а также на дискуссионных форумах, семинарах и воркшопах, в которых они участвуют и которые иногда спонсируют.

му интеллектуалы пытаются представить публике эту точку зрения, апеллируя к собственно польскому гражданскому нарративу XVI в. с его религиозной терпимостью, к полиэтничному государству Первой республики<sup>30</sup>, к шляхетской демократии и выборной монархии, к Конституции Третьего мая 1791 г., к польским легионам, сражавшимся «за вашу и нашу свободу», и к «варшавскому позитивизму» конца XIX в.<sup>31</sup> В недавнее время акцент на мультикультурное прошлое Польши и на еврейский вклад в польскую культуру переплелись в нарративе, продвигающем открытость и европейскость<sup>32</sup>.

Таким образом, «подлинно польский» светский проект и то видение нации, которое кажется многим полякам «чуждым», подаются населению в «почвеннической» упаковке, со ссылками на различные (славные!) исторические примеры. Светский подход должен обрести легитимность и привлекательность, если показать, что он прочно укоренен в польской истории. Эта стратегия нацелена на замещение абстрактного понятия гражданской нации, которая часто понимается и отвергается национал-католическими кругами как антинациональная (интернационалистская, космополитичная) и потому антипольская и антикатолическая идеология, ее более конкретной исторически-польской версией. Однако этому нарративу недостает мощной эстетики, которая могла бы сделать его эмоционально привлекательным для людей. Хотя миф о *Polonia semper fidelis* все чаще оспаривается, он остается доминирующим мифом, который приходится либо защищать, либо атаковать. В любом случае он по-прежнему стоит в центре публичного дискурса и политической жизни в сегодняшней Польше.

### Мифология и политика трагедии

До сих пор я говорила о том, как период отсутствия государственности и различные аспекты колониального угнетения и оккупации формировали национальную мифологию, связанную с католицизмом и мессианским мученичеством. В свою очередь, эта мифо-

30. Первая Речь Посполитая существовала с 1569 по 1795 г. — *Примеч. ред.*

31. «Варшавский позитивизм» — литературное и интеллектуальное течение конца XIX в., сложившееся после восстания 1863–1864 гг. — *Примеч. ред.*

32. Zubrzycki, G. “Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and ‘Cultural Heritage’ in Quebec”; Zubrzycki, G. (2016). “Nationalism, ‘Philosemitism’ and Symbolic Boundary-Making in Contemporary Poland”, *Comparative Studies in Society and History* 58(1): 66-98.

логия породила репертуар нарративов, символов и инструментов интерпретации польской истории, на которую ориентируется политика. Я говорила о том, что падение коммунизма и обретение национальной независимости поставили под вопрос центральное значение Католической церкви в политических делах и в публичной сфере. Теперь я хочу резко сменить тему и обратиться к анализу ключевого «события» последнего десятилетия, в котором вновь органично переплелись мифология, религия и политика: к авиакатастрофе 10 апреля 2010 года под Смоленском, на западе России<sup>33</sup>. В том самолете находились президент Лех Качиньский, его жена Мария, несколько десятков парламентариев, высшее военное руководство и другие публичные персоны. Никто не выжил в катастрофе, унесшей, по имеющимся данным, девяносто шесть жизней. Смоленская трагедия послужила стимулом к активизации правых сил, а также побудила центристов и левых вновь развернуть дискуссии о секуляризме и об отношениях между церковью и государством. Так как «Смоленск» стал событием, вокруг которого велись наиболее значительные дебаты о религии и политике (после конституциональных споров 1997 года<sup>34</sup> и «войны крестов» в Освенциме<sup>35</sup>), для нас важно пристальнее взглянуть на него.

Уже через несколько часов после авиакатастрофы в СМИ и в выступлениях широко говорилось о трагедии как о «второй Катыни». Имелось в виду и само событие, и место, куда направлялась VIP-делегация, чтобы почтить память около двадцати тысяч узников — польских офицеров, интеллектуалов и гражданских лиц, расстрелянных советским НКВД в 1940 году. Архиепископ Кракова кардинал Станислав Дзивиш вскоре заявил, что президент и его жена будут похоронены в соборе королевского замка Вавель в Кракове, где покоятся короли и величайшие национальные герои. На пресс-конференции кардинал пояснил, что, «безусловно, президент Качиньский заслужил быть похороненным в соборе Ва-

33. «Смоленск» — это «событие»: некоторая последовательность происходящего и его интерпретация, которая циркулирует в публичной сфере и формирует современную политику (о понятии «события», см.: Sewell, W.H.Jr. (1996) “Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille”, *Theory and Society* 25: 841-881). Под «Смоленском» я подразумеваю и саму авиакатастрофу, и конспирологические теории, с нею связанные, и демонстрацию национального траура, и протест против специфических форм поминовения.
34. Zubrzycki, G. “We, the Polish Nation’: Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates”.
35. Zubrzycki, G. *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*.

веля, ибо умер в чрезвычайных обстоятельствах — героически уже потому... что летел в Катынь почтить от имени нации память национальных мучеников»<sup>36</sup>. Тем самым смерть президента Качиньского была официально встроена в мощный нарратив катынского мученичества, «Голгофы Востока», соединившись с мифом об исконном католичестве Польши. В дополнение к захоронению в Вавельском соборе, кусочек от обломков президентского самолета был закреплен в новейшем церемониальном облачении Мадонны из Ченстоховы — скрыт в складках одежд Младенца Иисуса; а крест, воздвигнутый напротив Президентского дворца в первые дни после его гибели, стал настоящим тотемом сторонников глупинского католического характера Польши.

Этот крест, поставленный бойскаутами в память о жертвах авиакатастрофы, оказался в центре «войны за крест» летом 2010 года. Между государственными и церковными властями была достигнута договоренность о том, что 3 августа религиозная процессия перенесет его в ближайший костел. Но самопровозглашенные «Защитники креста» применили силу и не допустили этого ритуального переноса, даже под контролем церкви, ибо они усмотрели в этом осквернение символа и оскорбление нации. Крест, ставший предметом споров, предоставил зримую опору сторонникам традиционной католической Польши и в то же время предлог для выражения протеста против религиозно-националистической Польши, символом которой он сделался в период после крушения коммунизма.

Пародией на «Защитников креста» и издевкой над ними и их крестовым походом против светского государства стал флешмоб под названием «Они хотят цирка? Устроим им цирк!» Его объявила группа в фейсбуке, призвав своих участников к протестам. В течение нескольких часов более восьми тысяч пользователей фейсбука подтвердили свое участие во флешмобе. Католическая радиостанция «Радио Мария» парировала удар, призвав своих слушателей, прежде всего мужчин, к контрдемонстрации против контрдемонстрантов. Городские власти мобилизовали полицию, готовясь к худшему. Телерепортеры установили свое оборудование, регулярные новостные программы были отменены в связи с трансляцией «особого события». Улицы в центре Варшавы были запол-

36. [Newsweek.pl](http://Newsweek.pl), 13.04.2010. Решение похоронить президента Качиньского и первую леди в крипте Вавельского собора положило конец редкому зрелищу единства в скорби: громкие протесты были организованы тотчас же после заявления кардинала Дзививиша.

нены народом: люди молились, протестовали, веселились, развлекались или просто глазели по сторонам под строгим полицейским присмотром и под телекамерами. Организаторы флешмоба особо просили участников не приносить ни национальных флагов и плакатов, ни религиозных символов, чтобы подчеркнуть незначительность самопровозглашенных «Защитников креста» и их притязаний. Сопроводить протест национальной символикой означало бы легитимировать «войну за крест», тогда как цель флешмоба была прямо противоположной: продемонстрировать маргинальность «Защитников креста» и абсурдность их кампании. Поэтому участникам советовали прийти в карнавальных костюмах, приготовить забавные кричалки, танцевать и играть в пляжный волейбол. Пространство вокруг Президентского дворца превратилось в гротескный театр: малые группы верующих распевали религиозно-патриотические гимны, а протестующие громко включали музыкальные хиты; пожилые «Защитники креста» привязывали себя к кресту флагами, а протестующая молодежь смеялась над ними, затеявая «войну за крест» в виде драки подушками; одни заявляли о своей готовности умереть за крест, другие демонстрировали футболки с надписью: «Где крест, там вечеринка!» или размахивали плакатами: «Президентский дворец бросает тень на крест — взорвем дворец!» Телезрители видели среди «протестантов» персонажей, представляющих Элвиса Пресли и папу римского.

### **Трещины в скале: разломы внутри церкви**

«Противостояние» возле Президентского дворца длилось тем летом несколько недель и стало главной новостью в СМИ. Подобно «войне крестов» в Освенциме, «защиту смоленского креста» организовала группа маргиналов, однако акция получила достаточную поддержку, чтобы сорвать запланированный перенос креста. Я хочу подчеркнуть именно радикализм этих поляко-католиков, как они сами себя называли: они сорвали перемещение креста, санкционированное церковью, — перемещение в ритуальной процессии под водительством римско-католических священников. «Защитники креста» громко и публично обвинили этих священников в национал-предательстве и физически заблокировали шествие, воспрепятствовав ритуальному переносу. Таким образом, «война за смоленский крест» не только высветила поляризацию между этнокатолическими и гражданско-светскими националистами, она также ясно показала, насколько глубоки разделения



внутри церкви и насколько далеко сдвинута вправо позиция «Защитников креста» и «Радио Мария».

Как я говорила выше, построение суверенного и демократического государства вбило клин между церковью и гражданским обществом. Оно также высветило и усугубило напряжения, которые замалчивались в прошлом. После 1989 года то, что казалось монолитом, в действительности оказалось мозаикой; старые противоречия, отодвинутые в сторону потребностью в единстве, существовавшей при коммунизме, вышли на поверхность, и к ним добавились новые трещины. Католицизм духовенства и верующих сегодня отчетливо разделяется на три главных направления: «открытый», традиционно-консервативный и «закрытый» католицизм<sup>37</sup>.

Самым популярным направлением, намного опережающим остальные, является традиционно-консервативное. Этот католицизм позиционирует себя как католицизм преемственности; его поддерживали глава польского епископата кардинал Глемп (ум. 2013), архиепископ Михалик, большинство духовенства и многие политические деятели. Для него характерны активная вовлеченность католицизма в национальную жизнь, при этом нация понимается как божественное сообщество, а церковь — как его святая хранительница. По мнению традиционно-консервативных католиков, специфика польского образа жизни состоит главным образом в тесной связи между религией и национальной идентичностью.

В противоположность традиционной модели католицизма, акцентирующей публичное измерение веры и политизирующей религию, «открытые» католики фокусируются на ее частных аспектах: на углублении веры, на ее деятельной интериоризации. Согласно их мнению, традиционный католицизм слишком тесно связан со светскими эмоциями, он стал политической религи-

37. Такая типология вдохновлена работами: Gowin, J. (2000) *Kościół w czasach wolności 1989–1999*. Cracow: Znak; Gowin, J. (1995) *Kościół po komunizmie*. Cracow: Znak; о Католической церкви после 1989, см.: Grabowska, M. (1992) “L’Église de Pologne à un tournant”, in P. Michel (ed.) *Les religions à l’Est*, pp. 109-127. Paris: Ed. du Cerf; Morawska, E. (1995) “The Polish Roman Catholic Church Unbound: Change of Face or Change of Context?”, in S.E. Hanson, W. Spohn (eds) *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, pp. 47-75. Seattle: University of Washington Press; Pawlik, W. (1995) “The Church and its Critics: The Spell of the Polish Ombudsman”, *Polish Sociological Review* 1: 31-45; Grosfeld, J. (ed.) (1996) *Kościół wobec integracji europejskiej*. Warsaw: Societas; Graczyk, R. (1999) *Polski Kościół-polska demokracja*. Cracow: Universitas..

ей. «Открытые» католики предостерегают против слияния нации и религии, делая упор не на исключительности польского католицизма, а на универсальности католической веры. Они также последовательно продвигают принципы Второго Ватиканского собора и экуменизма. «Открытые» католики связаны главным образом с «либеральной» католической прессой, с такими группами, как *Tygodnik Powszechny* («Универсальный еженедельник»), издательство *Znak*, Клуб католической интеллигенции и журнал *Więź* («Связь»).

Последнее направление по порядку, но не по значению — это католики на противоположном крае континуума: так называемые «закрытые» католики, персонифицированные в последнее время в лице отца Янковского и отца Рыдзыка — основателя и директора «Радио Мария», вызывающего столько споров. Это направление достаточно заметно, хотя и не им определяется облик католицизма в Польше. Но именно оно, пожалуй, громче всех заявляет о себе и заполняет публичное пространство благодаря мощному медийному ресурсу — «Радио Мария» и связанным с ним изданиям — таким, как *Nasz Dziennik* («Наш ежедневник») и *Nasza Polska* («Наша Польша»). Эти СМИ оказывают заметное влияние на внешнюю сторону польского католицизма, фиксируя термины и соответствующие позиции и тем самым задавая границы публичного обсуждения. Это влияние ясно дало о себе знать во время «войны за смоленский крест» и по-прежнему длится, так как конспирологические теории, связанные с событиями в Смоленске и распространяемые этими СМИ, наводняют Польшу. Голос «Радио Мария» — это голос антикоммунизма, антилиберализма и антисемитизма. Подобно традиционалистам, но более громко и открыто используя символическую политику, «закрытые» католики рассматривают нацию как творение Божие, которое должно защищаться государством. Себя они считают «истинными» католиками и «истинными» поляками, тогда как «открытые» католики, на их взгляд, — это «линялые» католики и «плохие» поляки или даже скрытые евреи. Поэтому они обвинили священников, попытавшихся перенести смоленский крест, в «еврействе».

Деревянный крест был перенесен позднее, той же осенью 2010 года, после сложных переговоров и после установки вокруг него цементных блоков, которые на дали его «защитникам» приблизиться к нему. Малая группа «защитников креста», члены «Семьи Радио Мария», продолжали митинговать рядом. Под руководством священника члены группы шесть вечеров в неделю

приносили деревянный крест, устанавливали временный алтарь и молились за возвращение «настоящей Польши», тогда как прохожие либо не обращали на них внимания, либо спорили с ними или насмехались над членами группы<sup>38</sup>. После победы партии «Право и справедливость» на выборах 2015 года Ярослав Качиньский обещал вернуть крест на то же место и возвести памятник своему брату Леху и жертвам «Смоленского нападения».



Алтарь с передвижным крестом у Президентского дворца. Кроме зажженных свечей алтарь включает изображение Девы Ченстоховы; Архангела Михаила, сокрушающего сатану; фото Иоанна Павла II; две надписи: «Мы требуем установления памятника президенту Качиньскому и всем жертвам национальной трагедии рядом с Президентским дворцом на месте убранного креста»; «Защитайте крест повсюду — среди гор и морей» (цитата из Иоанна Павла II). Фото: Женеьев Зубжицки.

38. Я проводила включенное наблюдение на местности в течение примерно дюжины ночных молитвенных бдений в июле 2010, мае-июне 2011, в марте 2012 и сентябре 2012 года.

## Новый Мессия?

В «войне» за смоленский крест сфокусировались споры о месте религиозных символов в публичной сфере: споры, которые вели между собой социальные акторы — политики, церковные власти, обычные граждане — и в которых формировалось видение светской Польши. Эта «война» послужила поводом для различных гражданских инициатив и петиций против присутствия креста в этом конкретном месте и за более строгое разделение церкви и государства в Польше. Хотя эти гражданские инициативы не имели политических последствий, «война за смоленский крест» вывела на политический небосклон новую «звезду» — Януша Паликота, колоритного и провокационного депутата от партии «Гражданская платформа», сделавшего состояние на производстве спиртных напитков. Паликот публично выступал против установки смоленского креста летом и осенью 2010 года, а позднее создал собственную партию — «Движение Паликота», стоявшую на секулярно-антиклерикальной платформе и опубликовавшую программный манифест над названием «Современное государство». В манифесте предлагалось убрать религиозное образование из государственных школ, положить конец государственным субсидиям и налоговым льготам для религиозных институций, узаконить добровольные аборт, разрешить однополые гражданские союзы, ввести бесплатное распространение презервативов и легализовать употребление марихуаны. В Гдыне был избран депутатом открытый гей Роберт Бедрон, но истинным сюрпризом стало избрание в консервативном Кракове Анны Гродзкой — первого депутата-транссексуала в европейской истории. Вышедший после выборов 18 октября 2011 года выпуск новостного еженедельника *Wprost* представил изображение Паликота, Гродзкой и Бедрона в профиль (что визуально напоминало известную коммунистическую иконографию Энгельса, Маркса и Ленина) с подписью: «Революция Паликота: они изменят политику, церковь и поляков?». Выпуск *Newsweek Polska* представил коллаж из полароидных фотоснимков, изображающий Паликота в виде распятия, с подписью: «Паликот: Мессия левых?»



Обложка журнала *Newsweek Polska*, за 10 дней до выборов 2011 г.

«Движение Паликота» набрало фантастические десять процентов на парламентских выборах 2011 года, заняв третье место после «Гражданской платформы» Дональда Туска (39,2%) и партии «Право и справедливость» Ярослава Качиньского (29,9 %). Однако уже в 2015 году «Движение» не попало в сейм. Несмотря на некоторую эфемерность «Движения», оно ярко выразило ценности и политические ожидания определенного сегмента польского общества. Наибольшей популярностью «Движение Паликота» пользовалось среди молодых и нерелигиозных людей: за него голосовали 42% поляков в возрасте от 18 до 44 лет и 37% не посещающих или редко посещающих костел<sup>39</sup>. Однако если принять во внимание данные о количестве верующих, приведенные выше,

39. Centrum Badań Opinii Społecznej (2011). *Wyborcy Ruchu Palikota*. Warsaw: SBOS.

окажется, что значительное число поддерживавших движение были верующими и практикующими католиками. Это наводит на мысль, что их поддержка Паликота объяснялась неприятием вовлеченности церкви в государственные дела и свидетельствует о том, что социологи религии называют «приватизацией», то есть разведением публичной и приватной сфер и убежденностью в том, что религия принадлежит к приватной сфере жизни.

Паликот повел свой крестовый поход против крестов, выдвигнув в 2011 году аргумент, согласно которому крест не является национальным символом, а потому распятие следует убрать из Национального собрания<sup>40</sup>. В самом деле, аргументы за сохранение распятия и других крестов в публичной сфере часто строились на том, что это символ не религиозный, а национальный и чисто культурный<sup>41</sup>. Другим аргументом за сохранение присутствия данного конкретного распятия в сейме была его историческая связь с другим сакральным символом — папой Иоанном Павлом II, выступившим в Национальном собрании в 1998 году. Как сказала депутат «Лиги польских семей» Анна Собеска, «для нас, католиков, очевидно, что крест должен находиться повсюду, и особенно в польском парламенте, который посетил Святой отец»<sup>42</sup>.

«Движение Паликота» также способствовало актам апостасии, предоставляя необходимую информацию полякам, желающим формально разорвать связи с Католической церковью, и помогая им начать сложную и длительную бюрократическую процедуру. Многие веб-сайты и страницы фейсбука сегодня предоставляют индивидуальную поддержку в этом процессе; газеты часто обсуждают этот «тренд» и берут интервью у отступников, которые объясняют свое решение и его мотивы, а также рассказывают, как их жизнь изменилась к лучшему<sup>43</sup>. Эти организации спон-

40. *Gazeta Wyborcza*, 13.10.2011.

41. См. мой анализ процесса секуляризации религиозных символов и их повторной сакрализации уже как символов национальных: дискуссия о «сакральных/светских символах» (Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, pp. 222-224, 219-222; Zubrzycki, G. (2010) "Crossing the Sacred Secular", *The Immanent Frame* [<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/05/14/crossing-the-sacred-secular/>, accessed on 8.05.2012]).

42. *Gazeta Wyborcza*, 01.01.2012.

43. См., например, <http://www.apostazja.pl>, <http://www.apostazja.info/> и <http://www.wolnoscodreligii.pl/>, где содержится информация о процедуре, даются ссылки на необходимые документы и выражается поддержка католикам, желающим покинуть церковь.

сировали совместно с «Движением Паликота» «Отступнические недели» («Недели апостасии»), во время которых католики могли коллективно заполнить документы на выход из церкви. Невозможно (пока еще) оценить степень важности этого феномена. Процедура длится долго, и церковь не публикует соответствующей статистики. Однако в СМИ это явление обсуждается весьма активно, а устные свидетельства заставляют предположить, что, хотя такая тенденция и не является ведущей, она достаточно сильна, чтобы несколько организаций посвятили себя этому виду деятельности.

Наконец, Паликот был участником и спонсором протестов против уже упоминавшейся связи между церковью и государством. 8 марта 2012 года, в Международный женский день, он маршировал с плакатом, содержащим требование «перерезать пуповину», которая соединяет церковь с государством и душил женщин.



Постер с объявлением Марша Протеста в Международный женский день 8 марта 2012 г. Тема марша: «Разорвать пуповину», связывающую польское государство (орел) и Церковь (крест).

В пору своего расцвета в 2011–2012 гг. Паликот стал главным голосом антиклерикализма. В пятницу 16 ноября 2012 года его партия официально внесла законопроект о полной секуляризации Польского государства, и хотя партия ушла в тень после выборов 2015 года, проблемы, которые Паликот поднял в публичной сфере и которые касаются недопустимой близости церкви и государства, остаются важной темой общественных дискуссий. К этим сюжетам особенно часто обращается новый Комитет обороны демократии, созданный в 2015 году.

### **Культурная война: мохеровые береты, садовые папы талисманы и терновые венцы**

«Надень свой берет, бабушка,  
Твой, мохеровый.  
Ведь каждое воскресенье  
Ты как будто идешь на войну».

Рок-группа *Big Syc*

Быть может, из-за того, что Польша имеет долгую историю колониального угнетения и не доверяет официальным политическим каналам, политика в ней в значительной мере вершится вне стен политических институтов: на площади перед Президентским дворцом, в костелах, на страницах фейсбука и волнах «Радио Мария», на улицах, в кафе и галереях. «Радио Мария» и его харизматичному лидеру, отцу Тадеушу Рыдзыку, удалось организовать общественное движение правого толка<sup>44</sup>. Хотя и представители левых, и либеральные католики часто обвиняют отца Рыдзыка в создании секты, граничащей с ересью, он неуклонно набирает целую армию набожных последователей, главным образом состоящую из пожилых женщин, у которых почти нет других ресурсов, кроме свободного времени. Они отдают свои голоса делу «настоящей Польши»: католической Польши, свободной от «евреев, масонов, сатанинских секуляристов и коммунистов».

В 2005 году, выступая в Национальном собрании, тогдашний премьер-министр Дональд Туск назвал неофициальную коали-

44. Jasiewicz, K. (1999) "Democratic Transition and Social Movements in Poland: From Solidarnosc to Rodzina Radia Maryja", *Paper presented at the American Association for the Advancement of Slavic Studies*. St. Louis, Nov. 18-21, 1999; Krzemiński, I. (ed.) (2009) *Czego nas uczy Radio Maryja?* Warszawa: WAIIP.



цию между партиями «Право и справедливость», «Самооборона» и «Лига польских семей» коалицией мохеровых беретов<sup>45</sup>. Тем самым он официально обозначил группу поддержки «Радио Мария» уничижительной кличкой (которая по-прежнему в ходу в широких кругах населения), имея в виду головной убор, популярный у пожилых польских женщин, но в то же время намекая на зеленые и голубые береты частей специального назначения:

Созданная вами коалиция — это коалиция, основанная на отсутствии доверия к другим. Это коалиция, построенная на неуверенности, на неуважении к верховенству закона, неуважении к нормам и принципам, которые в Европе признаются очевидными. Коалиция между партиями «Право и справедливость», «Самооборона» и «Лига польских семей» — это также антиевропейская коалиция... Польша вовсе не предопределена быть тем, что мы теперь называем «мохеровой коалицией». Польша имеет шанс на коалицию, способную вернуть надежду на польскую национальную гордость, на истинный польский патриотизм — патриотизм не ксенофобский, не оборонительный, не страдающий недоверием к внешнему миру<sup>46</sup>.

«Радио Мария» и его сторонники быстро и сознательно приняли это прозвище как почетный знак их убеждений и политических целей. Мохеровый берет, предмет насмешек молодежи и либералов, превратился в символ влияния пожилых женщин, которые не сидят молча по домам, а выходят на улицы, чтобы сражаться за ту Польшу, которую они хотят видеть. В 2009 году отец Рыдзык призвал своих сторонниц навязать миниатюрных беретов и раздавать их во время паломничества в Ченстохову; с тех пор эта практика вошла в репертуар постоянных акций «Семьи Радио Мария». Профессор Богуслав Вольневич, консервативный философ, пришил такой берет на лацкан пиджака во время выступления на *TV Trwam* (TV «Пребываю»: телеканал, связанный с «Радио Мария»), объявив себя «первым кавалером ордена Мохерового берега». С тех пор отец Рыдзык часто прикалывает мини-берет из мохера к своей сутане. Его последовательницы вяжут и раздают примерно полмиллиона мини-беретов ежегодно<sup>47</sup>.

45. Польск. *Moherowe berety*. — Примеч. ред.

46. См. полную речь Дональда Туска: <http://orka2.sejm.gov.pl/Debata5.nsf/main/34EACE52> (доступ от 08.09.2016).

47. *Gazeta Wyborcza*, 02.02.2012.

Так мини-берет стал символом этой группы независимо от пола, возраста или образования ее членов. Это символ консервативной Польши, и некоторые из мини-беретов прямо указывают на это. В них вплетены узкие полоски бумаги с надписью: «Я люблю Бога, Церковь и Польшу». Мини-береты также напоминают их обладателям о презрении, с каким относятся к ним центристы и левые. В этом качестве они стали важной частью политической униформы и признаком принадлежности к группе. Хотя термины «мохеровая коалиция» и «мохеровые береты» более не употребляются в политике и некоторые издания их избегают, в популярной культуре они по-прежнему в ходу, часто в сокращенной форме: «мохеры».

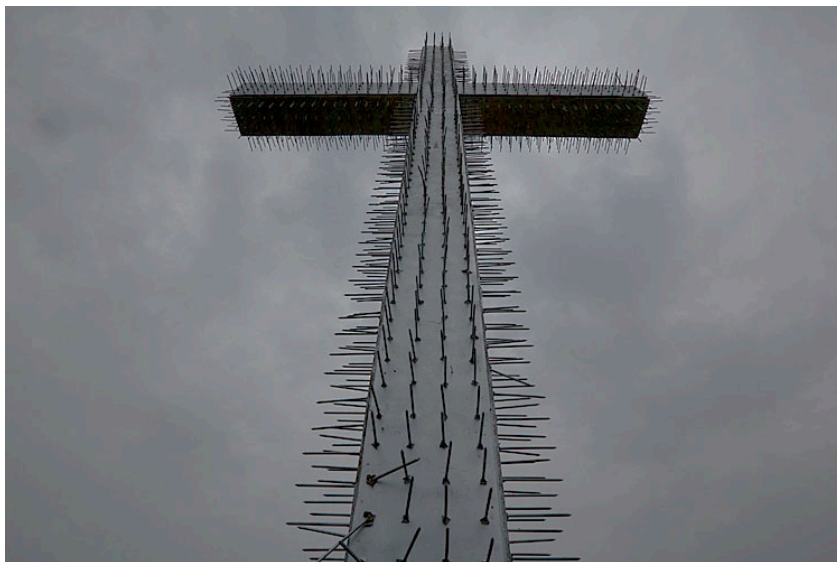
Именно эти «мохеры» сделал своей мишенью уличный художник Питер Фусс. В серии плакатов под названием «Иногда я стыжусь, что я поляк» он располагает в ряд китч, дурной вкус, гомофобию и мохеры «Радио Мария» как идиомы того, что не в порядке с Польшей и в Польше<sup>48</sup>. В последние годы именно изобразительное искусство подвергает резкой критике католицизм и Католическую церковь. Многие современные художники атакуют этнокатолическое видение Польши, высвечивая его слепые пятна и обличая его извращенность. В нескольких художественных инсталляциях Фусс демонстрирует превращение национального мифа о сущностном католичестве Польши в товар: этот миф сильнее, доказывает художник, чем истинная глубина религиозных чувств большинства поляков. На выставке *Santo Subito*<sup>49</sup> Фусс выставил на полу десятки фигурок «садовых пап-талисманов», разместив их между изображениями Иоанна Павла II, спроецированными на окружающие стены. На одной стене — фотографии китчевых сувениров и безделушек с образом папы: часы, стеклянные шары, сувенирные ложки, декоративные тарелки, подстаканники, подушки, авторучки, брелоки, пластиковые пакеты и т. д. На другой стене — фотографии пятидесяти семи памятников Иоанну Павлу II в Польше. Журналистам, попросившим Фусса объяснить его «зацикленность» на папе, он ответил, что это не зацикленность, а «реакция на реальность вокруг меня... Для массы людей Иоанн Павел II — скорее идол, суперзвезда, чем духовный лидер: ведь, парадоксальным образом, они очень

48. Эту работу можно увидеть на веб-сайте художника: <http://peterfuss.com/sometimes/index.html> (доступ от 08.09.2016).

49. «Святой прямо сейчас» — лозунг сторонников немедленной канонизации Иоанна Павла II, без соблюдения необходимой процедуры. — *Примеч. ред.*

мало знают о его учительстве или о папских энцикликах. Люди предпочитают иметь изображения папы, а не Иисуса Христа...»<sup>50</sup>.

В другой инсталляции — гигантском, утыканном гвоздями кресте, воздвигнутом после «войны за смоленский крест», — Фусс превращает крест из символа христианского спасения и национального искупления в символ этнонационального страдания.



«Крест», художник Питер Фусс. Сентябрь 2010. Воспроизведено с разрешения автора.

Эта идея была подхвачена художницей Доротой Незнальской. Незнальская приобрела (дурную) славу за свои скандальные нападки на польскую национальную мифологию и католицизм, за что была арестована, предана суду и осуждена<sup>51</sup>. Ее критика нацелена

50. “Groundswell Talks: Peter Fuss”, *Groundswell* 04.04.2008 [<http://blog.groundswellcollective.com/2008/04/04/groundswell-talks-peter-fuss>, accessed on 15.05.2011].

51. В работе «Страсть», выставленной в 2001–2002 гг., Незнальская обыгрывает два значения этого слова: Страсти Христовы и физическая страсть. Инсталляция состоит из подвешенной к потолку деревянной рамы в форме креста, в центре которой прикреплена фотография мужских гениталий, и медленно движущегося на видео мужского лица, выражающего напряженное физическое усилие. По мнению художественного критика Изабеллы Ковальчик, инсталляция отображает маскулинность и изнурение в широком контексте доминирующей в Польше католической культуры (“Dorota Nieznalska”, *Culture.pl* [[http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os\\_nieznalska\\_dorota](http://www.culture.pl/pl/culture/artykuly/os_nieznalska_dorota), accessed on 11.06.2009]). (Фотографии инсталляции можно было увидеть на сайте <http://www.artliberated.org/?id=20&pr=cases>, но сейчас они уже не

в первую очередь на символы национальной мифологии и ярче всего выражена в скандально известных скульптурных изображениях терновых венцов. Самая сильная ее работа, инсталляция «Царство», представляет терновый венец, привязанный к цепи. Шар, обмотанный цепью, часто носили как патриотическое украшение в XIX в.; шар и цепь метафорически изображали, в общепринятом понимании, разделы Польши как утрату свободы и порабощение. Заменяв шар терновым венцом, Незнальска хочет сказать, что миф о мученичестве — тяжелое бремя, удерживающее нацию в плену.

### Заключительные замечания

Я начала эту статью с замечания о важном значении национальной мифологии в Польше — как в исторической перспективе, так и в настоящем. Однако падение коммунизма, как я показала, поставило эту мифологию под вопрос и поколебало позиции Католической церкви в новой политической реальности. Построение суверенного государства действительно серьезно подорвало политическую значимость господствующей мифологии, сложившейся главным образом в контексте безгосударственности и оккупации; оно вызвало острую общественную реакцию на вовлеченность церкви в политику и усугубило глубокие разделения внутри самой церкви по вопросу о ее роли и миссии в новой Польше.

Доминирующая национальная мифология *Polonia semper fidelis* уже не подрывает государство, как это было при коммунизме, однако ослабляет гражданское общество тем, что разделяет его. Но хотя гражданское общество в самом деле поляризовано по вопросам религии и политики, эта поляризация выглядит более радикальной, чем она есть, потому что голоса тех, кто отвергает отделение Церкви от государства и объединяется вокруг национальной мифологии, звучат громче всего. Сплотившись вокруг «Радио Мария», эти люди используют широкие и разветвленные социальные сети, развивают собственные СМИ и вербуют новых членов<sup>52</sup>. Правда, эти члены, как правило, люди пожилые, много потерявшие в период перехода к рыночной экономике и часто неспособные применять новые средства и методы работы, ко-

доступны). В 2003 году Незнальска была признана виновной в «оскорблении религиозных чувств» согласно статье 196 Уголовного кодекса и приговорена к шести месяцам бесплатных общественных работ. Художница подала апелляцию, приговор был отменен, а шесть лет спустя она была окончательно оправдана (04.06.2009).

52. Krzemiński, I. (ed.) *Czego nas uczy Radio Maryja?*

торых требуют новые условия. Их социальная и экономическая маргинализация только усиливает их вовлеченность в символическую и традиционалистскую политику. Несмотря на их броскость в публичной сфере, они остаются маргиналами. Маргинальные в какой-то момент, они вновь становятся частью мейнстрима благодаря силе национальной мифологии и неожиданным событиям национального масштаба.

Активно продвигая аргументы за сохранение религии в публичной сфере и увековечивая миф о польском мученичестве с помощью конспирологических теорий — «русской атаки» под Смоленском или «еврейского заговора» с целью поглощения Польши Евросоюзом — партия «Право и справедливость» смогла прийти к власти в 2015 году. Эта партия использует весь арсенал средств — более или менее легальных — для удержания этой власти и для осуществления своего националистического проекта. Очень трудно предсказать, как события развернутся в будущем, однако вполне можно утверждать, что политическое использование католицизма и национальной мифологии, также как и сложившийся союз партии «Право и справедливость» с консервативным крылом церкви и правыми силами в польском обществе, будет способствовать довольно мощной, не виданной со времен «Солидарности», ответной мобилизации центристских и левых сил.

*Перевод с английского Галины Вдовиной*

## **Библиография / References**

### *Источники*

- Centrum Badania Opinii Społecznej. (1999). *Kościół w III Rzeczypospolitej*. Warsaw: Centrum Badania Opinii Społecznej.
- Centrum Badania Opinii Społecznej. (2004). *Stabilizacja opinii o wpływie Kościoła na życie w kraju*. Warsaw.
- Centrum Badania Opinii Społecznej. (2009). *Dwie dekady przemian religijności w Polsce*. Warsaw: CBOS.
- Centrum Badania Opinii Społecznej. (2011). *Wyborcy Ruchu Palikota*. Warsaw: CBOS.
- Centrum Badania Opinii Społecznej. (2012). *Oceny Instytucji publicznych*. Warsaw: CBOS.
- Centrum Badania Opinii Społecznej. (2015). *Zmiany w zakresie podstawowych wskaźników religijności Polaków po śmierci Jana Pawła II*. Warsaw: CBOS
- Wyszyński, S.C. (1996). *Zapiski milenijne. Wybór z dziennika "Pro memoria" z lat 1965-1967*. Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo".
- Wyszyński, S.C. (1996). *Na szlaku tysiąclecia. Wybór kazań*. Warsaw: Wydawnictwo im. Stefana Kardynała Wyszyńskiego "Soli Deo".

*Literatura*

- Bjork, J. (2008) *Neither German nor Pole: Catholicism and National Indifference in a Central European Borderland*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Brubaker, R. (1996) *Reframing nationalism: Nationhood and the National Question in the New Europe*. Cambridge University Press.
- Brzozowski, M. (1990) "The Problem of the Nation in the Preaching of Archbishop Jan Pawel Woronicz, 1757–1829" in D. Loades, K. Walsh (ed.) *Faith and Identity: Christian Political Experience*, pp. 137-146. Oxford: Blackwell.
- Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cywiński, B. (1993) *Ogniem próbowane, vol. 1, Korzenie tożsamości*. Warsaw: WSP.
- Cywiński, B. (1994) *Ogniem próbowane, vol. 2, I was prześladować będą*. Warsaw: WSP.
- Davies, N. (1982) *God's Playground: A History of Poland, vol. 1: The Origins to 1795, vol. 2: 1795 to the Present*. New York: Columbia University Press.
- Davies, N. (1997) "Polish Mythologies", in G.A. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*. London: Routledge.
- Gowin, J. (2000) *Kościół w czasach wolności 1989-1999*. Cracow: Znak.
- Gowin, J. (1995) *Kościół po komunizmie*. Cracow: Znak.
- Grabowska, M. (1992) "L'Église de Pologne à un tournant", in P. Michel (ed.) *Les religions à l'Est*, pp. 109-127. Paris: Ed. du Cerf.
- Graczyk, R. (1999) *Polski Kościół-polska demokracja*. Cracow: Universitas.
- Grosfeld, J. (ed.) (1996) *Kościół wobec integracji europejskiej*. Warsaw: Societas.
- Gross, J.T. (2006) *Fear: Anti-Semitism in Poland after the Holocaust*. New York: Random House.
- Jasiewicz, K. (1999) "Democratic Transition and Social Movements in Poland: From Solidarnosc to Rodzina Radia Maryja", *Paper presented at the American Association for the Advancement of Slavic Studies*. St. Louis, Nov. 18-21, 1999.
- Kertzer, D.I. (1988) *Ritual, Politics, and Power*. New Haven: Yale University Press.
- Kloczowski, J. (1991) *Dzieje chrześcijaństwa polskiego*. Paris: Editions du Dialogue.
- Kloczowski, J. (2000) *A History of Polish Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Krzemiński, I. (ed.) (2009) *Czego nas uczy Radio Maryja?* Warszawa: WAIp.
- Kubik, J. (1994) *The Power of Symbols against the Symbols of Power: The Rise of Solidarity and the Fall of State Socialism in Poland*. Pennsylvania State University Press.
- Michowicz, W. (1988) "Problemy mniejszości narodowych", in J. Tomicki (red.) *Polska Odrodzona, 1918–1939*, ss. 285-321. Warsaw: Wiedza Powszechna.
- Morawska, E. (1984) "Civil Religion vs. State Power in Poland", *Society* 21(4): 29-34.
- Morawska, E. (1995) "The Polish Roman Catholic Church Unbound: Change of Face or Change of Context?", in S.E. Hanson, W. Spohn (eds) *Can Europe Work? Germany and the Reconstruction of Postcommunist Societies*, pp. 47-75. Seattle: University of Washington Press.
- Olszewski, D. (1996) *Polska kultura religijna na przełomie XIX i XX wieku*. Warsaw: Instytut Wydawniczy Pax.
- Osa, M. (1996) "Pastoral Mobilization and Contention: The Religious Foundations of the Solidarity Movement in Poland", in C. Smith (ed.) *Disruptive Religion: The Force of Faith in Social-Movement Activism*, pp. 67-85. New York: Routledge.

- Pawlik, W. (1995) "The Church and its Critics: The Spell of the Polish Ombudsman", *Polish Sociological Review* 1: 31-45.
- Porter, B. (2000) *When Nationalism Began to Hate: Imagining Modern Politics in Nineteenth-Century Poland*. New York: Oxford University Press.
- Porter, B. (2001) "The Catholic Nation: Religion, Identity, and the Narratives of Polish History", *The Slavic and East European Journal* 45(2): 289-299.
- Porter-Szucs, B. (2012) *Faith and Fatherland: Catholicism, Modernity, and Poland*. New York: Oxford University Press.
- Raina, P. (1985) *Kościół w Polsce*. London: Veritas.
- Rogozińska, R. (2002). *W stronę Golgoty: inspiracje pasyjne w sztuce polskiej w latach 1970-1999*. Poznań: Księgarnia Św. Wojciecha.
- Schöpflin, G. (1997) "The Function of Myth and a Taxonomy of Myths", in G. Hosking, G. Schöpflin (eds) *Myths and Nationhood*, pp. 19-35. London: Hurst&Company.
- Sewell, W.H.Jr. (1996) "Historical Events as Transformations of Structures: Inventing Revolution at the Bastille", *Theory and Society* 25: 841-881.
- Smith, A.D. (1986) *The Ethnic Origins of Nations*. New York: Blackwell.
- Smith, A.D. (1999) *Myths and Memories of the Nation*. London: Oxford University Press.
- Stola, D. (2000) *Kampania antyujonistyczna w Polsce 1967-1968*. Warsaw: Instytut Studiów Politycznych Polskiej Akademii Nauk.
- Tazbir, J. (1986) *La République nobiliaire et le monde: Études sur l'histoire de la culture polonaise à l'époque du baroque*. Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.
- Tazbir, J. (1990) "The Polonization of Christianity in the Sixteenth and Seventeenth Centuries", in D. Loades, K. Walsh (eds) *Faith and Identity: Christian Political Experience*, pp. 117-135. Oxford: Blackwell.
- Tomaszewski, J. (1993) "The National Question in Poland in the Twentieth Century", in M. Teich, R. Porter (eds) *The National Question in Europe in Historical Context*, pp. 293-316. Cambridge: Cambridge University Press.
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Walicki, A. (1990) "The Three Traditions in Polish Patriotism", in S. Gomulka, A. Polonsky (eds) *Polish Paradoxes*, pp. 21-39. New York: Routledge.
- Zdaniewicz, W., Zembrzusi, T. (eds) (2000) *Kościół i religijność Polaków 1945-1999*. Warsaw: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego, Pallotinum.
- Zubrzycki, G. (2001) "'We, the Polish Nation': Ethnic and Civic Visions of Nationhood in Post-Communist Constitutional Debates", *Theory and Society* 30(5): 629-669.
- Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.
- Zubrzycki, G. (2010) "Crossing the Sacred Secular", *The Immanent Frame* [<http://blogs.ssrc.org/tif/2010/05/14/crossing-the-sacred-secular/>], accessed on 8.05.2012].
- Zubrzycki, G. (2011) "History and the National Sensorium: Making Sense of Polish Mythology", *Qualitative Sociology* 34: 21-57.
- Zubrzycki, G. (2012) "Religion, Religious Tradition and Nationalism: Jewish Revival in Poland and 'Cultural Heritage' in Quebec", *Journal for the Scientific Study of Religion* 5(3): 442-465.
- Zubrzycki, G. (2016). "Nationalism, 'Philosemitism' and Symbolic Boundary-Making in Contemporary Poland", *Comparative Studies in Society and History* 58(1): 66-98.
- Żywczyński, M. (1935, 1995) *Watykan wobec Powstania Listopadowego*. Cracow: Universitas.

КИНГА СЕКЕРДЕЙ

## Дело вкуса. Об одном разделении внутри римско-католической общины в Польше

*Kinga Sekerdej*

### **A Matter of Taste. On a Certain Division within the Roman Catholic Community in Poland**

**Kinga Sekerdej** — Max Planck Institute for Social Anthropology (Halle, Germany). ksekerdej@gmail.com

*This article examines a cleavage inside the Catholic Church in Poland between the followers of “open” and “closed” Catholicism. Drawing upon empirical research of “Radio Maryja” and Dominican Order activists, the author uses Pierre Bourdieu’s concepts to show that this cleavage is rooted in social (“class”) distinctions. “Open” Catholics have better education; “closed” Catholics are usually older people with elementary education. Yet these distinctions do not affect the capability of people to adapt themselves to new economic realities. Author refutes the existing myth that “closed” Catholics are passive, lacking dynamism, and relying blindly upon old patterns of behavior. Both groups show similar religious attitudes, and the difference is more about the style of their Christian faith, rather than its content. “Open” Catholics are more reflective; “closed” — more emotional. Finally, the difference is a matter of taste and aesthetical preferences, more than anything else.*

**Keywords:** “Radio Maryja”, Catholicism, Poland, liberalism, Pierre Bourdieu.

**Р**ЕЛИГИОЗНЫЙ плюрализм в Польше многим представляется оксюмороном. В самом деле, в стране, где 95% населения считают себя католиками<sup>1</sup>, для плюрализма, казалось бы, места почти не остается. Однако помимо все-таки существующих религиозных меньшинств и неверующих, число которых

1. Boguszewski, R. (red.) (2009) *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozporządzeniu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*. BS/34/2009. Warszawa.



трудно установить, остается еще вопрос внутреннего плюрализма внутри Католической церкви. С определенной точки зрения церковь может считаться либеральной по отношению к своим последователям, если она выступает в качестве «зонтичной» организации для многих видов деятельности, необязательно строго соответствующих вероучению. В этой статье я бы хотела исследовать проблему конкретного разделения внутри Римско-католической церкви в Польше — на «открытый» и «закрытый» католицизм. С одной стороны, мы рассмотрим сообщество людей, объединенных вокруг «Радио Мария» в Польше<sup>2</sup>, а с другой стороны — более расплывчатую категорию «либеральных» или «открытых» католиков. Я считаю, что широко признанное разделение внутри польской церкви на «открытый» и «закрытый» католицизм углубляет раскол, основанный на социальном и культурном капитале, и обеспечивает один из механизмов его социального воспроизводства.

В стихотворении «Могущество вкуса» Збигнев Херберт<sup>3</sup> показал, что одним из главных пороков коммунизма, приведших его к краху, была его эстетическая неприемлемость: сопротивление режиму и несогласие с ним стало в значительной мере делом вкуса. Херберт поэтически выразил тот факт, что интеллектуальным элитам коммунистический режим казался эстетически отталкивающим. Точно так же я утверждаю, что «Радио Мария» вызывает эстетическое неудовлетворение либеральных католиков. Эти эстетические терзания, в свою очередь, углубляют разделения в обществе, в особенности те, что исторически отделяют элиту (интеллигенцию) от народа. Я убеждена, что форма, ничуть не менее содержания, отличает поклонников «Радио Мария» от либеральных католиков.

2. В статье я рассматриваю деятельность исключительно польской радиостанции. Ее характер в значительной степени отличается от остальных отделений международной христианской просветительской радиостанции коей является «Радио Мария». Не стоит проводить параллели с российским отделением, которое более известно как Петербургское христианское радио «Радио Мария», заполняющее свой эфир передачами религиозного содержания, трансляцией богослужений (католических и православных), передачами культурной тематики, передачами, затрагивающими социальные сферы, и музыкой.
3. Херберт З. Стихи // Новая Польша [<http://novpol.org/ru/rkiejdzwsZ/STINI>, доступ от 23.08.2016].

В знаменитой работе, посвященной культурным практикам во Франции, Пьер Бурдьё<sup>4</sup> показал, что вкус служит одной из форм поддержания и воспроизводства властных отношений в обществе, что культурные предпочтения маркируют лежащие в их основе классовые различия. Я уверена, что разделения внутри католической общины в Польше, базирующиеся на том, в какой приход ходит христианин, какие проповеди его привлекают или отталкивают, какое радио он слушает, — эти разделения выражают классовые различия. Это разделение усиливается потому, что позиция слушателей «Радио Мария» представляется как эстетически ущербная. За критикой их антидемократических убеждений стоит различие, основанное на различии социального и культурного багажа. Я собираюсь показать, что преобладающее разделение внутри католицизма, в силу которого сообщество слушателей «Радио Мария» (также известное как «Семья Радио Мария») позиционируется либеральной элитой как эстетически и морально ущербное, проблематично с нормативной точки зрения. Что касается элиты, то, хотя по поводу происходящего вокруг «Радио Мария» ею выражается беспокойство, для нее самой это — тоже дело вкуса.

В ходе полевых исследований я изучала сообщества, которые могут рассматриваться как принадлежащие к обоим упомянутым направлениям католицизма. С одной стороны, я работала с «Клубом друзей Радио Мария» в одном из приходов Кракова; с другой — я черпала сведения из анализа общественной деятельности доминиканского ордена. Кроме того, я брала интервью у активистов католических общественных организаций. Хотя угодить в ловушку двух католицизмов нетрудно, существование «другой группы» было существенным фактором для людей, с которыми я беседовала. Для либералов слушатели «Радио Мария» олицетворяли «других» внутри католицизма, вне зависимости от различия мнений относительно них (от понимания и уважения за благочестие до презрительного именованья их «фальшивыми католиками»). Напротив, «Клубу друзей Радио Мария» именно «либералы» представлялись католиками, сбившимися с пути или по меньшей мере опасно балансировавшими на грани. Таким образом, при всей проблематичности манихейского дуализма, данное разделение было важным пунктом для моих респондентов.

4. Bourdieu, P. (1984) *Distinction: a Social Critique of the Judgment of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.

«Радио Мария» — феномен, о котором у большинства людей, с которыми я встречалась и беседовала в Польше, есть свое мнение. И оно является предметом спора, по отношению к которому никто не остается равнодушным. «Радио Мария» — это, в первую очередь, радиостанция, однако значение этого наименования гораздо шире: оно включает в себя инициативы лидера радио, редemptористского монаха Тадеуша Рыдзика, а также сообщество слушателей (которых нередко называют последователями о. Рыдзика). В более широком смысле этим именем обозначается приверженность определенному мировоззрению и специфическое электоральное поведение. Несмотря на то что сообщество зачастую рассматривается как преимущественно политическое движение, слоганом радиостанции являются приветственные слова: «Радио Мария. Католический голос в вашем доме».

Голос этот, однако, оказывается источником беспокойства для многих католиков. С момента возникновения радио и его основатель провоцируют горячие дискуссии. Они ведутся вокруг трех принципиальных вопросов фискального (неясные финансовые источники), идеологического (ксенофобские, националистические и антисемитские взгляды, озвучиваемые в эфире) и политического (поддержка партий и кандидатов на государственных выборах) свойства<sup>5</sup>. Католические элиты обеспокоены деятельностью «Радио Мария»; была создана даже комиссия под эгидой епископата (Общество попечения о «Радио Мария» — *Zespół Troski o Radio Maryja*) для наблюдения за действиями лидеров «Радио Мария». Тем не менее, в ходе исследования, проведенного как в «Клубе друзья Радио Мария», так и среди либеральных католиков, я обнаружила, что в этих двух группах разительно различалась скорее форма, нежели содержание. Конечно, содержание также не полностью идентично, однако видимая дистанция между двумя группами преувеличена. Даже слова «обеспокоенность» и «попечение» имеют снисходительную интонацию и раздражают многих слушателей «Радио Мария», с которыми мне довелось побеседовать.

5. Детально соответствующие обвинения зафиксированы Рафалом Машковским на веб-странице: *Ideologia radia maryja* [<http://www.radiomaryja.pl.eu.org/>, accessed on 15.08.2016].

## Дуалистическая позиция

Для понимания внутренней динамики процессов, идущих внутри Римско-католической церкви в Польше, важно иметь в виду, что церковь неоднородна. В ней достаточно места для внутреннего плюрализма, ибо она включает в себя людей, придерживающихся различных — порой противоположных — мировоззрений, ценностей, целей и религиозных практик. При этом следует учитывать распространенные мнения о разделении внутри церкви. Чаще всего говорят о различии между «открытым» и «закрытым» католицизмом. Такое разделение игнорирует иные расхождения внутри католической общины. Ниже я реконструирую это разделение, как оно видится с точки зрения либеральной элиты, после чего перейду к позиции сторонников «Радио Мария».

### «Открытая» точка зрения

В элитарном дискурсе<sup>6</sup> сохраняется нормативное отношение к польскому католицизму. Одной из его характерных черт является дуалистический подход: существует «хороший» и «плохой» католицизм. В этом представлении «хороший» католицизм определяется как либеральный и открытый для диалога. Его основу составляет не только вера, но и знание. «Хорошие» католики знакомы с учением своей церкви, они в курсе богословских споров, они размышляют о своей вере, а также осведомлены о Втором Ватиканском соборе и принимают его нововведения. Несколько епископов, считающихся либералами, попадают в эту категорию, однако со стороны духовенства такое направление католицизма представлено в основном несколькими монашескими орденами, в особенности иезуитами и доминиканцами: они создают центры для множества про-либеральных видов деятельности, организуют дебаты, привлекают студентов и интеллигенцию.

С точки зрения этой группы, «плохой» католицизм имеет по меньшей мере две стороны: безобидную и опасную. Безобидной, доброкачественной стороной «плохого» католицизма является народная, популярная религия. Воплощением ее мо-

6. Соответствующие выводы были сделаны по материалам «элитных» СМИ как религиозного, так и нерелигиозного характера (таких, как популярнейшая польская ежедневная *Gazeta Wyborcza* и католический еженедельник *Tygodnik Powszechny*), а также из бесед с образованными католиками, принадлежащими к среднему классу.

жет служить, например, культ Девы Марии. Люди, попадающие в эту категорию, окружают себя предметами культа, но относятся к ним скорее как к обычным талисманам. Таким образом, считается, что народная религия — это своеобразный китч<sup>7</sup>. Поэтому в ходе одного из молодежных собраний у доминиканцев участники пришли к согласию в том, что церковь является носителем в том числе и эстетических ценностей, а потому должна формировать «высокие вкусы» у своих последователей и противопоставлять себя религиозному китчу. По их мнению, соглашаясь на китч, «церковь тешит народ, а не учит его». Еще одно обвинение в адрес приверженцев народной религиозности заключается в том, что они не имеют элементарных знаний о содержании своей религии.

Множество социологических работ, посвященных религии в Польше, оценивают ее состояние не только с точки зрения субъективной значимости религии, но также выясняя степень знания либо вероучения, либо имен священников и епископов. Время от времени крупные СМИ приводят социологические данные, согласно которым большой процент католиков верят в реинкарнацию или в своем представлении о Троице подменяют Святого Духа Девой Марией<sup>8</sup>. К тому же высокий процент сомневающихся в воскресении Христа создает картину, которая приводит в смущение либеральных католических интеллектуалов. Однако к этой стороне народной религии относятся скорее с озабоченностью, стыдом и смущением, нежели с презрением. Вместе с тем недостаток образования и неосведомленность в католическом вероучении опасно приближает этих людей к вредоносному «плохому» католицизму: поскольку их знания ограничены, они могут быть подвержены самому дурному влиянию.

Вредоносный, «плохой» католицизм представляет собой фанатичную, националистскую, ксенофобскую, мракобесную (и так далее) сторону польской церкви. Он ищет внешних врагов и склонен объяснять внутренние проблемы церкви дурными поступками

7. Józefczuk, G. (2007) «Kicz jest groźniejszy od herezji. Rozmowa z ks. prof. Alfredem Wierzbickim», *Gazeta Wyborcza*. 18.11.2007 [<http://wyborcza.pl/1,75410,4684031.html?disableRedirects=true>, accessed on 15.08.2016].

8. Boguszewski, R. (red.) (2009) *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*; Gendźwiłł, A., Stasik, A. (2008) «Bóg zapłać tym, którzy mają ogień w sercu», *Znak* 640: 29-46; Mariański, J. (2004) «Wiedza i wierzenia religijne Polaków», in W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.) *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa, Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.

других людей: например, огласка масс-медиа темы сексуальных домогательств со стороны священников объясняется попытками уничтожить католическую общину извне. С этой разновидностью католицизма ассоциируются некоторые епископы; однако вредоносный католицизм главным образом представлен сообществом, объединившимся вокруг «Радио Мария», а глава «Радио Мария» Тадеуш Рыздык, один из самых влиятельных священников в Польше (некоторые полагают, что самый влиятельный), являет собой воплощение этой презренной формы католицизма. В то время как «Радио Мария» считается опасным, поскольку воздействует на электоральное поведение своих слушателей и формирует публичный дискурс, сами слушатели зачастую подвергаются насмешкам. Обычно их называют «мохеровыми беретами». Этот уничижительный ярлык, с одной стороны, обозначает пол и возраст среднестатистического слушателя, указывая на характерный для пожилых дам головной убор, а с другой стороны, служит намеком на будто бы армейское послушание этой группы по отношению к о. Рыздыку. Эти люди воспринимаются как пассивные слушатели, покорные и не ведающие о том, что ими манипулируют, как если бы их доброкачественная народная религиозность была присвоена циничным менеджментом радио. В результате подспудно делается вывод о том, что их действия, вроде электорального поведения, являются следствием не их собственных убеждений, а приверженности радиопропаганде.

#### *«Закрытая» точка зрения*

Было бы неверно рассматривать это разделение внутри церкви лишь с точки зрения элит. И хотя «Клуб друзей Радио Мария», а также СМИ, связанные с этим радио, тоже принимают во внимание это разделение, описывают они его по-другому. Проблематично навешивать ярлык «закрытых» католиков на слушателей «Радио Мария» и на других людей, считающих себя отличными от «либеральной» группы. Респонденты, с которыми я беседовала, причисляли себя к «нашей семье», к «истинным католикам» или к «истинным полякам». Однако, смеясь над снисходительными ярлыками вроде «мохеровых беретов», они гордо противопоставляли им уничижительное, по их мнению, клеймо «либералы». Они считали себя твердыми в вере и в самом деле закрытыми, но не для других людей, а для чуждых, нехристианских ценностей. У людей, с которыми мне довелось беседовать, вызывало беспокой-

ство именно либеральное направление католицизма. Кроме того, они нередко выражали озабоченность по поводу католиков, которых, по их мнению, заманивают ложными идеями открытых и либеральных ценностей. Таким образом, в то время как «открытые» католики часто заявляют, что слушатели «Радио Мария» зомбированы Тадеушем Рыдзыком, последние точно так же думают, что «эти люди» (т.е. либералы) достаточно наивны, чтобы верить изданию *Gazeta Wyborcza*. По их мнению, Адам Михник, главный редактор этого издания<sup>9</sup>, просто промывает мозги своим читателям.

Слушателям «Радио Мария» открытое направление католицизма представляется опасным для католиков. Некоторые выражали свое беспокойство в националистских терминах, говоря о «внешних агентах» и «внутренних врагах», желающих подорвать польский католицизм и ослабить польскую нацию. В таком контексте Европейский союз рассматривается как особо опасная организация, которая стремится лишит польское государство суверенитета и намеревается заменить христианские ценности отсутствием ценностей. Но люди, с которыми я говорила, выражали и более глубокие опасения. Им «открытый католицизм» кажется опасным главным образом потому, что оставляет пространство для сомнений. А сомнения, считают они, наносят большой вред, так как порождают личную неудовлетворенность и отчуждают католиков от их веры. По словам этих респондентов, надо быть твердым в приверженности христианским ценностям. Именно поэтому они думают, что «открытая» религиозная пресса, вроде *Tygodnik Powszechny*, представляет даже большую опасность, нежели светские издания типа *Gazeta Wyborcza*. Описывая такие СМИ, они используют термины «некатолический», «не истинно католический». Если *Gazeta Wyborcza* считается «не польской», потому что предположительно связана с чуждыми влияниями (подразумевается неявная или явная связь с еврейскими интересами), то *Tygodnik Powszechny* критикуется за то, что подрывает католицизм изнутри.

Я кратко описала это дуалистичное видение Римско-католической церкви, поскольку считаю, что, размышляя о католицизме в Польше, необходимо учитывать это разделение. Публичный дискурс породил два обозначения, маркирующих (и, разумеется, углубляющих) это разделение: Лагевническая церковь (*kościół*

9. В настоящее время он больше не является главным редактором издания. Тем не менее *Gazeta Wyborcza* и Михник воспринимаются как единое целое.

*lagiewnicki*) и Торуньская церковь (*kościół toruński*). Имя первой отсылает к новому паломническому центру, созданному по инициативе Иоанна Павла II в районе Лагевников в Кракове. Его официальное название — «Всемирный центр почитания образа Божьего Милосердия», и следует заметить, что это не место почитания Девы Марии. Имя второй церкви связано с городом Торунь, где расположен центр «Радио Мария» и другие организации, принадлежащие тому же ордену редемптористов. Все они возглавляются Тадеушем Рыдзыком. На описываемое нами различие с очевидностью указывает тот факт, что начиная с президентской и парламентской избирательных кампаний 2005 года две ведущие и конкурирующие политические партии (причем обе провозглашают себя правыми и католическими) были связаны с этими двумя направлениями католицизма. Лидеры той и другой публично молились, но в разном окружении: представители более либеральной партии (*Platforma Obywatelska* — «Гражданская платформа») — в церкви Лагевников с архиепископом Кракова Станиславом Дзивишем, а противостоящая партия (*Prawo i Sprawiedliwość* — «Право и справедливость») — в Торунь, вместе с Тадеушем Рыдзыком и сторонниками «Радио Мария».

Я не собираюсь преувеличивать это дуалистичное, манихейское видение католицизма, так как считаю, что существует множество других линий разделения внутри церкви. Тем не менее в ходе моего исследования стало очевидным, что такое разделение является важным для самих верующих и что в обоих сообществах — «открытых» и «закрытых» католиков — иная группа выступает в роли «значимого Другого». Так, в обоих случаях самоопределение членов группы в значительной мере опиралось на противостояние той форме, в какой католицизм понимается и практикуется в другой группе. Это соответствует реляционной модели социального класса, предложенной Бурдьё<sup>10</sup>. Он утверждал, что важна не связь культурных практик с социальным классом, а то, что эти предпочтения противоположны предпочтениям другого класса. Эстетическое предрасположение господствующего класса «определяется, объективно и субъективно, отношением к прочим предрасположениям, в особенности рабочего класса»<sup>11</sup>. Идентичность каждого класса основывается на контрасте

10. Bourdieu, P. *Distinction*, p. 208; Swartz, D. (1997) *Culture and Power. The Sociology of Pierre Bourdieu*, p. 163. Chicago, London: The University of Chicago Press.

11. Bourdieu, P. *Distinction*, pp. 55–56.



с другим классом<sup>12</sup>. Исходя из этого, религиозные предпочтения в Польше могут рассматриваться как такие, которые определяются через противостояние практикам другого класса. Более того, это делает возможным кажущийся плюрализм внутри католицизма, от крайне консервативных до либеральных точек зрения на различные проблемы, так как всегда существует другая группа, по контрасту с которой определяется собственная религиозность. Ниже я укажу на некоторые сходства и различия между этими двумя группами, сосредоточившись на их эстетическом различии.

### **Нарциссизм малых различий**

Интересно задаться вопросом, почему разделение на «открытый» и «закрытый» католицизм проявляется столь отчетливо. Ответ можно связать с изменениями, вызванными реформами, начавшимися в 1989 году. Если «либеральное» сообщество в целом принимает социальную реальность, в которой оно живет, то «закрытые» католики настроены в этом отношении более пессимистично и ставят под сомнение господствующие ценности, а также политические, социальные и экономические перемены. В основе разделения лежат различия в социальном и культурном капитале. Главными факторами, отличающими слушателей «Радио Мария» от людей, близких к доминиканскому ордену в Кракове, являются образование и возраст. Среди слушателей РМ большинство составляют люди с начальным и средним образованием<sup>13</sup>, в то время как доминиканский орден известен тем, что привлекает старшеклассников и студентов, а также организует «интеллектуальные» мероприятия. Тем не менее было бы рискованным сравнивать активных членов «Клуба друзей Радио Мария» с активистами доминиканского ордена, поскольку между ними существует большая разница в возрасте (с одной стороны — пенсионеры, с другой — студенты). А без учета ущемленного положения пенсионеров в современной Польше трудно понять относительный успех этой радиостанции. В то же время, если принять во внимание, что оба сообщества говорят о своей вере, соотнося себя с другой группой, имеет смысл рассмотреть маркеры этого различия.

12. Swartz, D. *Culture and Power*, p. 169.

13. “Sondaż: Kto słucha Radia Maryja?” (2011), Newsweek. 30.12.2011 [<http://www.newsweek.pl/polska/sondaz--kto-slucha-radia-maryja,86466,1,1.html>, accessed on 23.08.2016].

Хотя нелегко определить объективную количественную меру открытости людей по отношению к ценностям, принесенным меняющимися социальными, политическими и экономическими реалиями, меня поразило, насколько малы различия в обеих группах. Другими словами, я была удивлена, увидев, насколько открыты «закрытые» католики и закрыты католики «открытые». Слушатели «Радио Мария», считающие себя блюстителями традиций, на самом деле творчески принимали нововведения. Это проявилось не только в признании современных технологий, которые предлагало им «Радио Мария» (цифровые платформы, подключение к единой телефонной сети), или в умении ориентироваться в новой экономической реальности<sup>14</sup>, но и в деятельности «Клуба друзей Радио Мария». Эта деятельность в некотором смысле принесла освобождение участвующим в ней женщинам-пенсионеркам. В приходе, где я работала, они организовали единственное сообщество, не возглавляемое священником или монахиней, но имеющее значительную свободу действий. Это была весьма динамичная группа: она организовывала множество мероприятий, включая публичные лекции, паломничества и экскурсии. Хотя ее члены утверждали, что только помогают священнику, со стороны это выглядело так, будто священник помогал им, и то лишь тогда, когда его об этом просили. Решения членов сообщества отличались гораздо большей независимостью, нежели в других приходских объединениях. Парадоксальность ситуации заключалась в том, что, хотя они были частью наиболее спорного, националистического ответвления Католической церкви, считающегося абсолютно покорным руководству радиостанции, это не мешало им пользоваться гораздо большей свободой в своих приходских делах. И хотя они, в отличие от «открытых» католиков, никогда не говорили о Втором Ватиканском соборе, в приходе они наиболее успешно осуществляли одну из его важнейших идей, а именно идею активного вовлечения мирян в жизнь церкви.

Если сторонники «Радио Мария» оказались не слишком закрытыми, то молодые либеральные католики оказались не слишком открытыми. Конечно, они тоже принимали участие во многих мероприятиях, организованных доминиканцами, и можно ска-

14. Например, один из моих информаторов с «Радио Мария» каждую неделю посещал магазин дорогих массажных кресел, чтобы пользоваться бесплатным массажем, и рекламировал это заведение другим членам «Круга друзей Радио Мария».

зять, что их религиозные убеждения были для них столь же значимы, что и участие в жизни гражданского общества. Тем не менее их открытость по отношению к иным ценностям не сильно отличалась от открытости слушателей «Радио Мария». В ходе одной из дискуссий, проводимых ими в рамках еженедельных собраний, йога почти единогласно была объявлена опасной для христианских ценностей, и все согласились с тем, что католики должны ее избегать. Таким образом, опасения по поводу потенциально разрушительного эффекта занятий йогой весьма напоминали те, которые часто выражали слушатели «Радио Мария» по поводу «окультизма» (термин, используемый ими для обозначения любой потенциальной духовной опасности, жертвой которой может стать каждый католик). В обоих сообществах самой высмеиваемой социальной группой были «феминистки». Молодые образованные католики отождествляли ислам с терроризмом и заявляли, что люди иных вероисповеданий или атеисты («хотя я сомневаюсь, что такие вообще существуют в Польше», — заметил один студент) должны принять тот факт, что они живут в католической стране, и соблюдать нормы католицизма.

Публичную дискуссию по вопросам сексуальности с многообещающим названием «Как любить», организованную доминиканцами, посетило более двухсот молодых людей. Однако в дискуссии на столь спорную тему, в отношении к которой твердая позиция Католической церкви является проблематичной для многих католиков, не были затронуты такие вопросы, как добрачный секс или контрацепция. Вместо этого встреча преимущественно представляла собой лекцию, которую прочитала замужняя пара — авторы нескольких книг на тему «христианского секса». Они попросили слушателей не читать их книг, пока не вступят в брак («Или вы можете приобрести книгу для ваших родителей»), после чего последовали советы, как обрести любовь. «Если ты любишь девушку, не говори ей об этом. Молись, чтобы она почувствовала то же самое, и, прежде чем говорить с ней, побеседуй с ее отцом, дабы прояснить серьезность своих намерений». Подобный совет был далек от того, что ожидали молодые люди в расчете на открытую католическую позицию<sup>15</sup>. Таким образом, вместо обсуждения серьезных вопросов доминиканцы предложили советы,

15. Так как это было открытое мероприятие, присутствовали не только завсегдатаи доминиканских собраний.

в отношении которых у слушателей «Радио Мария» скорее всего не будет возражений.

Если проанализировать формы деятельности католиков-мирян в обеих группах, различия не будут отчетливыми. Напротив, можно обнаружить немало сходств между тем, чем занимается «Клуб друзей Радио Мария», и деятельностью доминиканцев. Помимо чисто религиозного аспекта, оба сообщества участвовали в организации паломничеств и экскурсий для своих членов, а также организовывали публичные встречи, затрагивающие важные, по их мнению, социальные и политические проблемы. Оба сообщества проявляли заинтересованность в широчайшем распространении католического благочестия. Различие же заключалось в той форме, в которой проходили эти мероприятия. У доминиканцев слушатели приглашались для научных дискуссий, а докладчики зачастую сами являлись учеными и участвовали в собрании, где модератором выступал один из монахов-доминиканцев. В свою очередь, «Клуб друзей Радио Мария» также приглашал участников с научными званиями, однако темы выступлений не были привязаны к дисциплинам, которые представляли докладчики. Эти встречи проходили в форме лекций, которым всегда предшествовала общая молитва. Таким образом, между двумя типами мероприятий существовало стилистическое различие. Если у доминиканцев проводилась действительно научная встреча, то «Клуб друзей Радио Мария» лишь притянул на организацию высокоинтеллектуальных научных встреч.

Этим подтверждается аргумент Бурдые, согласно которому все доминируемые, подавляемые группы привязаны к доминирующей, подавляющей культуре, осуществляющей символическую власть, подобно тому, как стиль жизни доминирующего класса служит позитивным ориентиром для всех остальных<sup>16</sup>. Если в первом случае выступление людей из научной среды принималось как нечто само собой разумеющееся, то во втором случае это не раз упорно подчеркивалось в ходе встречи как лидерами «Клуба друзей Радио Мария», так и порой самими приглашенными. Гости доминиканцев использовали теологические аргументы и выражали их на профессиональном языке; докладчики «Радио Мария», напротив, апеллировали к общему знанию. В то время как первые признавали наличие сомнений в отношении обсу-

16. Swartz, D. *Culture and Power*, p. 169.

ждаемой проблемы и ее многогранность, последние давали однозначные ответы.

Одним из важных пунктов в плане моего годовичного полевого исследования была проблема ЭКО (экстракорпорального оплодотворения) — вопрос, продолжающий вызывать ожесточенные споры в Польше. Он заменил собою споры на тему законодательных ограничений на проведение абортов в Польше, которые велись в 1990-е годы. Как доминиканцы, так и «Клуб друзей Радио Мария» проводили публичные обсуждения данной проблемы. Поскольку Римско-католическая церковь однозначно выступает против ЭКО, неудивительно, что встречи, организованные обоими сообществами, имели целью объяснить, почему, с католической точки зрения, ЭКО — это плохо<sup>17</sup>. «Клуб друзей Радио Мария» пригласил пролайф-активиста (обладателя докторской степени по инженерии), доминиканцы же организовали дискуссию между журналистом-католиком и советником правительства по вопросам биоэтики (тоже католиком, обладателем докторской степени по философии). В ходе обеих встреч приглашенные гости высказывали очень близкие убеждения в отношении ЭКО. В обоих случаях делались отсылки к аборту, так как оба докладчика сфокусировались на главном возражении церкви против ЭКО — на том факте, что этот метод связан с получением избыточных эмбрионов, которые в случае ненужности будут уничтожены. Сторона доминиканцев использовала различные аргументы в пользу того, что коль скоро ЭКО подразумевает уничтожение избытка эмбрионов, то это фактически аборт, а значит — ЭКО неприемлемо. В случае с «Радио Мария» эта взаимосвязь с абортом воспринималась как сама собой разумеющаяся. Тем не менее, в обоих случаях употребляли термин «холокост» (применительно к избыточным эмбрионам). И хотя гости доминиканцев обращались друг к другу «уважаемый оппонент», в своей оценке ЭКО они не отличались от гостей «Радио Мария». Разница была лишь в том, что они признали: отсутствие возможности иметь детей может быть трагедией. В свою очередь, гость «Радио Мария» предложил напротехнологию<sup>18</sup> в качестве альтернативного — безопасного, надежного и христианского — мето-

17. В рамках данной статьи не представляется возможным рассказать об этой дискуссии детально. С подробностями можно ознакомиться в специальном номере издания *Znak* 635 (2008).

18. *Natural procreative technology* (технология естественного оплодотворения) — метод, разработанный американским врачом-католиком Томасом В. Хилджерсом

да зачатия ребенка, представив гораздо менее сложную картину мира. Однако наиболее явное различие между двумя мероприятиями заключалось в их форме, а не в содержании. Используемый язык, включая язык тела, разграничивает два этих случая в большей степени, чем послание, которое этот язык передает.

Разделение на «открытых» и «закрытых» католиков акцентирует и другие различия — не те, что имеют отношение к религии и вере, а те, что связаны с социальным и культурным капиталом. Оно закрепляет разделение на господствующий и подчиненный класс и — в польском контексте — соотносится с глубоким историческим разделением между интеллигенцией и народом. Основная же проблема данного различия заключается в его нормативности. Оно абсолютизирует религиозные различия между двумя группами и считает «интеллектуальный» католицизм более зрелой формой религиозной принадлежности, исходя из того молчаливого предположения, что остальные католики должны следовать за ним. Говоря о политической ситуации при правительстве, поддерживаемом со стороны «Радио Мария», интеллектуал Адам Михник самодовольно заявил, что «у каждого народа такая интеллигенция, которую он заслуживает. Хотя я думаю, что у нашего народа лучшая интеллигенция, чем он заслуживает»<sup>19</sup>. Эта высокомерная позиция отражает отношение к «закрытому» католицизму: он оценивается, осуждается или высмеивается как результат невежества, дурного влияния или неправильного выбора, а не как нечто, лежащее в основе классовых различий. Такое нормативное разделение очень комфортно: если католики не любят или не признают каких-то вещей в своей церкви, они могут объявить их воздействием другого течения внутри церковного сообщества. Такое неприятие — дело вкуса. А вкус этот отражает различные классовые бэкграунды.

В начале этой статьи я поставила вопрос о внутреннем плюрализме внутри Римско-католической церкви в Польше. Несмотря на то что, несомненно, плюралистические подходы к религии существуют, нормативное разграничение, которое я проанализировала, этого не отражает. Скорее, такое разделение отображает

и предполагающий использование естественных циклов женского организма. — *Примеч. ред.*

19. Michnik, A. (2008) “Mowa pogrzebowa nad grobem IV Rzeczypospolitej”, *Gazeta Wyborcza*, 01.01.2008.

различные стили жизни, а также социальные и культурные бэкграунды и отражает различные вкусы. Эти эстетические различия проявляются в ярлыке «мохеровые береты», указывающем на устаревший стиль одежды сторонников «Радио Мария». Это уничижительное обозначение было переосмыслено и заново присвоено слушателями «Радио Мария» как символ их идентичности, которой они гордятся. Несмотря на то что разделение на «открытых» и «закрытых» католиков преувеличивало различия между двумя группами, оно было значимо для обеих. Согласно Бурдьё, группа и класс относительно. Так как это разделение образует важный маркер идентичности именно из-за явного отсутствия некатоликов, им можно пользоваться. «Открытые» католики противопоставляют свой интеллектуальный подход к религии нерелексивной религиозности «закрытых» католиков. Слушатели «Радио Мария», в свою очередь, отстаивают свою твердую веру в противоположность размытым убеждениям «либералов». Однако различия между ними в отношении ценностей, верований и практик были заметны не столько в содержании, сколько в форме. Это различие является делом вкуса. В этом смысле «Радио Мария» — тоже дело вкуса, и для господствующего класса это — дело плохого вкуса.

*Перевод с английского Марии Храмовой*

## **Библиография / References**

- Boguszewski, R. (red.) (2009) *Wiara i religijność Polaków dwadzieścia lat po rozpoczęciu przemian ustrojowych. Komunikat z badań*. BS/34/2009. Warszawa.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: a Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press.
- Gendźwiłł, A., Stasik, A. (2008) “Bóg zapłać tym, którzy mają ogień w sercu”, *Znak* 640: 29-46.
- Mariański, J. (2004) “Wiedza i wierzenia religijne Polaków”, in W. Zdaniewicz, S. Zaręba (red.) *Kościół Katolicki na początku trzeciego tysiąclecia w opinii Polaków*. Warszawa: Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego SAC.
- Swartz, D. (1997) *Culture and Power. The sociology of Pierre Bourdieu*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

АГНЕСКА КОСЦЯНСКА

## Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства

*Agnieszka Kościańska*

### **The Image of the Polish Mother, and Mother of God: New Uses of the Symbolism of Motherhood**

**Agnieszka Kościańska** — Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (Poland). akoscianska@uw.edu.pl

*This article is devoted to the issue of female agency in religious context. Author considers different definitions of agency and shows that it could be interpreted in the way which is different from the one typical to feminist liberal discourse. The article analyzes interconnections between religion and emancipation in Poland, showing that religion does not necessarily imply passivity and restraint. In order to prove this thesis, the author provides examples from empirical research of deeply faithful Catholic women as well as of members of new religious movement “Brahma Kumaris”. The central issue is the ways women, in their practice, interpret the symbolism of maternity and the Virgin Mary.*

**Keywords:** Catholicism, maternity, cult of Virgin Mary, “Brahma Kumaris”, feminism, Poland.

**Х**ОТЯ польская феминистская мысль не связана какой-то единой теорией, ее объединяет тезис о том, что главный враг эмансипации в Польше — католицизм<sup>1</sup>. Религия воспринимается как явление, оказывающее огромное консервативное влияние на публичную и частную сферу. Во многом такой

Данный текст представляет собой переработанный автором вариант, ранее опубликованный как: Kościańska, A. (2012) “Twórcze odgrywanie Matki Polki i Matki Boskiej. Religia a symbolika macierzyńska w Polsce”, w R. Hryciuk & E. Korolczuk (red.) *Pożegnanie z Matką Polką? Dyskursy, praktyki i reprezentacje we współczesnej Polsce*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

1. Например: Środa, M. (2007) “Kobiety, Kościół, katolicyzm”, w Ch. Ockrent (red.) *Czarna księga kobiet*. Warszawa: W.A.B.



подход обоснован — ведь именно под влиянием Римско-католической церкви произошла, в частности, криминализация абортгов. Однако этот подход приводит к тому, что феминисты «не видят» проблем женщин-верующих, оставляют без внимания разные типы поведения и практик внутри польского католицизма и не-католических религиозных общин.

В этой статье я пытаюсь показать, что религия в Польше не монолитна и предлагает женщинам различные модели поведения и самоощущения. Во-первых, это следствие внутренних разногласий в церкви: на одном полюсе стоят фундаменталисты «Радио Мария», на другом — католическая интеллигенция из еженедельника «Тыгодник Повшехны» (*Tygodnik Powszechny*). Во-вторых, это объясняется чертами, характерными для народной религиозности, такими как сильный богородичный культ и определенное дистанцирование от священников. Наконец, в-третьих, надо учитывать существование и иных, не-католических, религиозных групп. Кроме того, многие польские женщины прикладывают более или менее сознательные усилия, направленные на «деколониализацию» религии<sup>2</sup> и такую интерпретацию духовных вопросов, которая в большей степени ориентирована на женщин и прямо направлена на улучшение их положения<sup>3</sup>.

Таковы, например, новые смыслы и практики, связанные с материнством. Когда речь идет о материнстве в контексте религии в Польше, как правило, имеют в виду символику, связанную с Девой Марией. Богоматерь преподносится как образец женщины-матери; именно она задает жизненный горизонт многих религиозных женщин. Богородичная символика является важным элементом основной модели идентичности, доступной польским женщинам, — модели польской матери. Однако пристальный взгляд на символику Богоматери показывает ее многозначность: Матерь Божья — это не всегда пассивная исполнительница воли Бога; это также женщина ответственная, сильная и самостоятельная. Польки по-разному обращаются к ее образу и творчески перерабатывают те смыслы, которые несет в себе материнско-богородичная символика.

2. См.: Fernandes, L. (2003) *Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco: Aunt Lute Books.
3. См.: Leszczyńska, K., Kościańska, A. (red.) (2006) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.

В этой статье я показываю эту многозначность отношений между материнством и религией и задумываюсь над ее последствиями для агентности<sup>4</sup> (*sprawczość*) женщин. Я делаю это, ссылаясь на примеры, почерпнутые из этнографических исследований, проведенных среди верующих женщин: католичек, проживающих в селах юго-восточной Польши (Люблинское воеводство и Малопольша); в Варшаве и окрестностях; а также среди вышедших из церкви адептов «Брахма Кумарис» — нового религиозного движения с индийскими корнями<sup>5</sup>.

### Богоматерь — самая прекрасная из польских матерей

Связь образа польской матери с Божией Матерью в польской культуре значительна. Эта связь уже была предметом многих исследований<sup>6</sup>. Богородица — это идеальная мать, даже следовало бы сказать — идеальная польская мать. Как пишет Эльжбета Островска, представляется, что Родина и Богородица составляют «основу идеала женственности в польской культуре, который актуализируется в фигуре польской матери»<sup>7</sup>. Эта фигура воплощает в себе социальные ожидания в отношении женщин и их роль в созданном в XIX веке гражданском обществе, основанном на национальной идее. По мнению Эльжбеты Матыни, именно национализм, а не либерализм лежит в основе польской концепции гражданства<sup>8</sup>. В этом контексте польская мать приобретает также полити-

4. В данном случае и далее используется слово *sprawczość*, аналогичное английскому термину *agency*, широко используемому в антропологической литературе. — Примеч. ред.
5. Исследования среди католичек я проводила вместе со студентами Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета в рамках этнографических проектов, которыми я руководила: «Женское религиозное лидерство» (2001–2003) и «Религия и гендер» (2003–2005). С членами движения «Брахма Кумарис» я общалась, собирая материалы для своей кандидатской диссертации, главным образом в 2002–2005 гг. Если не указан другой источник, все интервью — из архива автора.
6. См., например: Janion, M. (1996) *Kobiety i duch inności*. Warszawa: "Sic!"; Janion, M. (2006) *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie; Graff, A. *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*; Ostrowska, E. (2004) "Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej", w M. Radkiewicz (red.) *Gender. Konteksty*. Kraków: "Rabid".
7. Ostrowska, E. "Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej", s. 222.
8. Matynia, E. (2003) "Provincializing Global Feminism: the Polish Case", *Social Research* 2: 521.

ческую окраску. Чтобы лучше понять символику и практику образа польской матери, стоит пристальнее присмотреться к Деве Марии и различным способам интерпретации этого образа.

Кароль Войтыла (Иоанн Павел II), который больше других пап уделял внимание проблемам женщин, в апостольском послании *Mulieris Dignitatem* («О достоинстве женщины») пишет, что Богородица является образцом для всех женщин. Он формулирует это следующим образом: «Библейская парадигма “женщины” достигает своего кульминационного пункта в материнстве Богородицы»<sup>9</sup> (кавычки стоят в оригинале). Быть матерью — это призвание женщины, а Мадонна и ее материнство — единственная, в принципе, доступная модель. Анализируя отношение Войтылы и других современных богословов к этому вопросу, Эльжбета Адамяк подчеркивает, что такое понимание ведет к восприятию материнства как единственного призвания женщин и тем самым — к сужению их возможностей. По ее мнению, это следствие сформировавшегося в культуре восприятия женщины как «другой», отличной от мужчины; именно в качестве матери «женщина является наиболее “другой”»<sup>10</sup>. Подводя итог рассуждениям на эту тему, Адамяк задается вопросом, «является ли теологически верным путь, когда создается идеальный образ женщины, который впоследствии признается единственной нормой, в то время как для мужчины такого единого образца не существует, ибо предполагается множество (!) таких образцов. Почему для женщин должен быть только один?»<sup>11</sup>.

Другим, вызывающим споры элементом, связанным с материнством Девы Марии, является сцена Благовещения. Слова: «Да будет Мне по слову твоему» (Лк 1:38) — были на протяжении веков и по-прежнему остаются основанием, чтобы воспринимать Деву Марию как послушную Богу-мужчине женщину, отдающую себя в жертву и безвольную<sup>12</sup>. Католический богородичный культ можно рассматривать как внушение женщинам послушания, пассивности и покорности; так, впрочем, и представляли его феминистски настроенные исследовательницы религии. Однако, согласно Эльж-

9. Jan Paweł II (2004) *List apostolski Mulieris Dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego O godności i powołaniu kobiety*. Wrocław: Tum.

10. Adamiak, E. (1999) *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*, s. 63. Warszawa: Biblioteka “Więzi”.

11. Ibid.

12. Adamiak, E. (2000) “Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej”, w E. Pakszys, L. Sikorska (red.) *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*, s.129. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.

бете Адамяк, возможна и другая интерпретация. Феминистки, занимающиеся вопросами богословия, обращаются, в частности, к произведениям св. Хильдегарды Бингенской, которая воспринимает эти евангельские слова в смысле ответственности и возможности принимать решения от имени всего человечества, то есть обоих полов<sup>13</sup>. Можно сказать, что это проявление социальной активности женщин. В этом смысле смирение Девы Марии — это ее сила.

Стоит добавить, что существующие интерпретации не сводятся к теологии. Богородичный культ в народной, или популярной, религии чрезвычайно синкретичен; например, Богородица причисляют к Святой Троице. Он позволяет также женщинам черпать силы из личных контактов с Матерью Божией, которые происходят в молитвах и снах<sup>14</sup>.

Даже беглый анализ литературы, касающейся проблематики пола в Польше, показывает, что связь образа польской матери с религией и польского самосознания с католицизмом считается очевидной и часто просто принимается на веру без более подробного анализа влияния религии на то, как польские женщины, польские матери в повседневных делах следуют предписанным им ролям и требованиям. Кроме того, в религиозно-социологической литературе и в исследованиях по социологии религии по-прежнему доминирует теория секуляризации, которая, как пишет Хосе Казанова, есть не столько описание реальной ситуации, сколько исполняющее само себя предсказание. Секуляризация — это либеральный и европоцентричный взгляд на историю религии, предполагающий, что постепенный упадок религии приведет к развитию и укреплению демократии и прав человека в мире. Случай Польши показывает, что не всегда должно быть так — религиозность может помочь в борьбе за демократию, а демократия не должна означать конца религии<sup>15</sup>. Прежде чем я перейду к анализу различных интерпретаций образа Девы Марии–Матери на практике, следует сказать несколько общих слов о религии в Польше.

В польской и зарубежной феминистской литературе, касающейся Польши, прочно укоренилось убеждение, что религия не-

13. Adamiak, E. "Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej", s. 130.

14. Bierca, M. (2006) "Mistyka typu ludowego. Kobięca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej", w K. Leszczyńska, A. Kościńska (red.) *Kobięty i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

15. Casanova, J. (2004) "Polska katolicka w postchrześcijańskiej Europie, przeł. Tomasz Wiścicki", *Więź* 5: 51-64.

сет существенную ответственность за проблемы женщин<sup>16</sup>. Как я уже говорила, прежде всего, это обусловлено деятельностью церкви, которая активно поддерживала принятие закона о запрете абортов. У меня создается впечатление, что данный вопрос совершенно затмевает другие сферы жизни женщин, а также факт религиозного разнообразия в Польше. Такой подход не обращает внимания на потребности и действия религиозных женщин, которые могут по-разному стремиться к реформированию религии. Феминизм как бы «ориентализирует»<sup>17</sup> религию и верующих, рассматривая их как массу, лишенную активной позиции и истории. Тем самым он отбирает у религиозных женщин право голоса и активной позиции, не замечая их усилий, направленных на деколонизацию религии, или преуменьшая их<sup>18</sup>.

Как я уже отмечала, внутреннее разнообразие, так или иначе, проявляется в разных аспектах религии. Кроме упомянутой неоднородности церкви, стоит обратить внимание на уровень религиозных знаний и соблюдения правил веры. Ирена Боровик и Тадеуш Доктур<sup>19</sup>, основываясь на количественных исследованиях поляков (репрезентативная выборка), обращают внимание на высокий уровень синкретизма. Например, 27% опрошенных, назвавших себя очень религиозными, и 43% из тех, кто говорит, что они не религиозны, не верят в представляемую церковью картину спасения<sup>20</sup>. Кроме того, как доказывает Дорота Холл в исследовании

16. См., например: Holc, J.P. (2004) "The Purest Democrat: Fetal Citizenship and Subjectivity in the Construction of Democracy in Poland", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(3): 755-782; Środa, M. "Kobiety, Kościół, katolicyzm"; Zielińska, E. (2000) "Between Ideology, Politics, and Common Sense: the Discourse of Reproductive Rights in Poland", in S. Gal, G. Kligman (eds) *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.
17. Об «ориентализации» публичного дискурса в Польше в переходный период см.: Buchowski, M. (2008) "Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego", *Recykling Idei* 10: 98-107.
18. См., например, о феминистской теологии: Środa, M. (2007) "Jezus był rzecznikiem równości", w M. Waluś [et al.] *Kobiety uczą Kościół*. Warszawa: W.A.B. Разумеется, это не относится ко всем феминистским работам, посвященным религии (см., например: Tomaszewska, J. (2002) "Katoliczki i feministki", *Zadra* 2(11) [[http://www.efka.org.pl/index.php?action=z\\_art&ID=105](http://www.efka.org.pl/index.php?action=z_art&ID=105), accessed on 01.06.2012].)
19. Borowik, I. (2002) "Przemiany religijności polskiego społeczeństwa", w M. Marody (red.) *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Scholar; Borowik, I., Doktor, T. (2001) *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: "Nomos".
20. Borowik, I. "Przemiany religijności polskiego społeczeństwa", s. 393; Borowik, I., Doktor, T. *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*, ss. 111-120.

движения «Нью Эйдж» в Польше<sup>21</sup>, большинство польских последователей индийского духовного наставника Саи Бабы и других гуру «Нью Эйдж» называют себя католиками и ставят его фигурки на домашних алтарях рядом с изображениями Богоматери. Говоря о религии в Польше, нельзя обойти вниманием феномен народной религиозности<sup>22</sup>. Важнейшая ее особенность состоит, кроме прочего, в некотором дистанцировании от священников<sup>23</sup>. Это имеет большое значение для положения женщин, потому что создает возможность для более самостоятельных руководящих действий с их стороны, например, в рамках майских богослужений, проводимых вдали от церкви и без участия духовенства<sup>24</sup>.

Даже сама тема абортот не так проста. Роль церкви в вопросе о криминализации абортот — это нечто вполне новое. Об этом свидетельствует хотя бы тот факт, что в 1980-е гг. движению «Духовное усыновление»<sup>25</sup> пришлось долго искать одобрения со стороны иерархов церкви<sup>26</sup>. Также нельзя забывать, что Анджей Велёвейский — один из ведущих представителей католической интеллигенции — в 1990-е гг. представил проект либерализации закона о запрете абортот в соответствии с немецким образцом, в котором прописано требование консультации перед совершением операции, утверждая, что это более эффективный метод ограничения абортот<sup>27</sup>.

Наконец, продолжая наши размышления, следует напомнить, что религия в Польше — это не только католицизм. Есть и другие христианские конфессии — православные, униаты, мариави-

21. Hall, D. (2007) *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

22. См., например: Zowczak, M. (2008) «Między tradycją a komercją», *Znak* 3: 31-44.

23. Mikołajko, A. (2001) *Tradycja i nowe drogi wiary. Obrazy religijności polskiej w latach 1918–1939*. Warszawa: Wydział Polonistyki: Uniwersytet Warszawski.

24. Речь идет о распространенной в католицизме форме марианского культа, включающей обряды внутри и вне церкви и коронование Девы Марии как «Царицы мая». — *Примеч. ред.*

25. Имеется в виду возникшее в 1980-е гг. движение за «духовное» (не юридическое) усыновление эмбриона, жизни которого угрожает опасность, предполагающее молитвы за него на протяжении беременности. — *Примеч. ред.*

26. Świstow, K. (2007) *Fenomen “obrony życia” w Polsce jako praktyka radykalnej prawicy (na przykładzie Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego) praca magisterska*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.

27. Wielowieyski, A. (2007) «Aborcji zakazem nie ograniczymy», *Gazeta Wyborcza*, 20.10.2007 [<http://wyborcza.pl/1,76842,4594427.html>, accessed on 04.06.2012].

ты<sup>28</sup> и протестанты разных толков; в Польше живут мусульмане, последователи азиатских религий (буддизм, индуизм), а также члены новых религиозных течений и движений «Нью Эйдж»; в последнее время имеет место возрождение иудаизма. Все эти религии по-разному определяют женственность или материнство и находятся в процессе синкретизации.

Обращая внимание на сложность религиозных процессов в Польше, я не утверждаю, что Римско-католическая церковь не имеет влияния на публичную сферу или законодательные инициативы. Я хочу только показать, что религиозное поле в стране достаточно сложное, религия по-разному влияет на строй повседневной жизни и предоставляет много возможностей для изменения идентичности и стратегий поведения в повседневности. Это также относится к роли образа Девы Марии и модели материнства.

### Агентность

Майкл Херцфельд ввел в культурную антропологию термин «социальная поэтика», который выражает противодействие какой-либо ситуации с помощью изменения черт, считающихся характерными для данной культуры; это — своеобразная игра стереотипами. Такие действия часто имеют невербальный характер — это могут быть жесты или обыгрывание некоего поведения, например, молчания<sup>29</sup>. В таком контексте активное действие субъекта, то есть действие, ставящее целью произвести некое изменение, может по-разному определяться в конкретных контекстах<sup>30</sup>. Анализ деятельности религиозных женщин, которые в тех или иных контекстах могут творчески преобразовывать смыс-

28. Мариавитская церковь — *Kościół Starokatolicki Mariawitów* — особая «старокатолическая» церковь, основанная на богородичном культе и созданная женщиной в XIX в. В двадцатые годы XX в. в Мариавитской церкви рукополагали женщины в священники. См.: Broda, A. (2006) “Maria Franciszka Kozłowska. Próba analizy wizerunku założycielki mariawityzmu”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”; Podgórski, R. (1998) *Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.

29. Herzfeld, M. (1991) *Silence, Submission, and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood*, in P. Loizos, E. Papataxiarchis (eds) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton and Chichester: Princeton University Press; Herzfeld, M. (2007) *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. Michał Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

30. См. также: Mahmood, S. (2001) “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”, *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.

лы, связанные с женственностью и материнством, а силу черпать из основанного на вере подчинения религиозным правилам или аскетической дисциплине, требует пересмотра преобладающего в феминизме и многих социальных теориях понимания концепции агентности (*agency*), которое, как правило, связано с либерально-светской моделью поведения в публичной сфере<sup>31</sup>. В целом в рамках феминизма акцент всегда делается на автономии индивида, и потому не учитывается опыт и действия религиозных женщин — тех, которые верят в существование души и Бога и, делая тот или иной жизненный выбор, ставят его в рамки, задаваемые их верой в наличие трансцендентного<sup>32</sup>. По этой причине использование термина «агентность» применительно к действию, вытекающему из подчинения дисциплине и религиозным убеждениям, считается неправомерным. Хотя и признается наличие сложных зависимостей, идея автономии остается в центре<sup>33</sup>.

Одним из примеров более тонкого понимания агентности с учетом опыта верующих женщин является работа Памелы Классен<sup>34</sup>. Классен изучает религиозных женщин, евреек и христианок, которые решили рожать дома, отказались от благ современной медицины. Они воспринимают боль при родах как положительное переживание, повышающее их самооценку, поскольку получить такой опыт могут только женщины — для мужчин он недоступен. С феминистско-либеральной точки зрения можно считать это явление, с некоторым упрощением, укрепляющим связь жен-

31. Например: Edwards, M.L. (1994) "Women's Agency and Collective Action", *Women's Studies Forum* 17 (2-3): 181-186; Giddens, A. (2003) *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, przeł. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka; McNay, L. (2000) *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge and Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers.
32. См. критику упрощенного феминистского подхода: Mack, Ph. (2003) "Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth Century Quakerism", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(1): 149-177; Mahmood, S. "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival".
33. См., например: Offen, K. (1988) "Defining Feminism: a Comparative Historical Approach", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14(1): 119-157; Werbner, P. (2007) "Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej, przeł. Katarzyna Stańczak-Wiślicz", w R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.) *Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 1, Organizacja społeczna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
34. Klassen, P.E. (2001) "Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 23(3): 775-809; см. также: Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.



щины с домом и природой<sup>35</sup>. Однако Классен предлагает другую интерпретацию. Она подчеркивает, что благодаря силе, которую, как утверждают эти женщины, они получили от Бога, они выступают, так же как и феминистки, против обезличивания женского тела, которое происходит в современной медицине. Автор обращает внимание, что домашние роды, с точки зрения религиозных женщин, — это духовный опыт, который может прибавить сил<sup>36</sup>. В то же самое время, подчеркивает Классен, эти женщины отнюдь не беспечны в своих действиях: если во время родов возникнут осложнения, они готовы прибегнуть к профессиональной медицинской помощи. Столь же прагматичны они и в отношении мужей: они признают их данное Богом превосходство, но в то же время постоянно обсуждают отношения с ними<sup>37</sup>. С подобными механизмами мы имеем дело во многих правых или националистических движениях как на Западе, так и в странах глобального Юга<sup>38</sup>, или в целом — в многоликих движениях, которые ссылаются на религию или пользуются религиозной риторикой<sup>39</sup>.

Филлис Мэк также рассуждает о том, как в дискуссию о женской агентности включить опыт религиозных женщин<sup>40</sup>. Чтобы понять религию, нужно говорить об агентности и в тех случаях, когда менее важна автономия, а акцент делается скорее на преодолении себя, преданности Богу и получаемой через это энергии

35. Klassen, P.E. “Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth”, p. 803.

36. Ibid., p. 802.

37. Ibid.

38. См., например: Yuval-Davis, N., Werbner, P. (eds) (1999) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books; Kowalska, B. (2006) “Kobiety a fundamentalizm na przykładzie Nowej Prawicy Chrześcijańskiej w USA i Islamskiej Republiki Iranu”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.

39. Mahmood, S. “Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival”; Pędziwiatr, K. (2006) “Religijny wymiar wolności i społecznego zaangażowania wśród muzułmanek w Belgii i Wielkiej Brytanii”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”. Разумеется, подобный механизм может привести к тому, что активность женщин будет присвоена националистическими вождями, и на этой почве возникнут женские группы, открыто симпатизирующие кровавым режимам (см., например, о нацистской Германии – Rommelspacher, B. (1999) “Right-Wing ‘Feminism’: a Challenge to Feminism as an Emancipatory Movement”, in N. Yuval-Davis, P. Werbner (eds) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books).

40. Mack, Ph. “Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth Century Quakerism”, p. 156.

и мотивации к действию. Мэк анализирует опыт женщин-квакеров XVIII века, вовлеченных в борьбу за социальное равенство. Они ставили перед собой цели социальных перемен, но были преданы Богу и подчинялись строгой внутригрупповой дисциплине. Их свобода заключалась в том, что они делали «правое дело» (а это определял Бог), были орудием Бога в мире. Что важно, действия этой группы были ответом на модернизацию, но вместе с тем их привлекали идеалы Просвещения<sup>41</sup>. Квакерки легитимизировали поведение, которое шло вразрез с социальными нормами (например, участие женщин в общественной деятельности), благодаря своей связи с Богом, ибо выступали от его имени. Они тем самым выходили за предписанные гендерные рамки, хотя часто случались внутренние конфликты<sup>42</sup>. Их агентность диссонировала с принятыми в их время моделями женственности. Однако они обретали духовный авторитет, выходящий за рамки пола<sup>43</sup> — то, что Мэк называет духовной агентностью.

Итак, опыт и действия религиозных женщин — а более обобщенно, всех верующих — нельзя объяснить в рамках феминистско-либерального понимания агентности. Верующие не опираются на автономию, не стремятся к абсолютной свободе, а часто, наоборот, черпают силы из подчинения (например, общине). Тем не менее трудно считать их примером пассивности. Их поведение может быть выражением протеста или способом справиться с возникшей ситуацией. В этом случае происходит перекомпоновка различных элементов культуры или, как сказал бы Херцфельд, игра стереотипами — акт «социальной поэтики»<sup>44</sup>.

### **Богоматерь, польская мать: творческое использование образа**

Приведем два примера социальной поэтики, основанной на нелиберальной модели агентности, чтобы показать динамический характер связи между религией и материнством в Польше. Первый пример касается католицизма. Дадим слово одной из опро-

41. Ibid., p. 161.

42. Ibid., pp. 163-166.

43. Ibid., p. 169.

44. Подробнее о подобном понимании агентности см.: Kościańska, A. (2009) *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

шенных, учительнице на пенсии (58 лет), проживающей в одном из населенных пунктов под Варшавой:

Значит так, для меня самым большим эталоном является Богоматерь. Несмотря на то что она была матерью Бога, она была человеком скромным. Всегда тихо себя вела. Не заносилась. Делала самые такие приземленные вещи. Она просто была. (...) Служила. Служила Господу Богу, Иисусу. Служила другим людям из семьи. Служила посторонним людям. И я считаю, что это самый совершенный образец для подражания. (...) На нее я стараюсь равняться. У меня такое желание, чтобы женщины подражали Матери Божией, чтобы придерживали свой язык, свои эмоции. Мы видим, что все всё более отдаляются от Господа Бога, от заповедей. Стали более вульгарными, не так ли? А должны тихо себя вести и руководствоваться не своими амбициями, несмотря ни на что, а благом своей семьи<sup>45</sup>.

Собеседница — очень религиозный человек: она участвует в жизни своего прихода и молится за местную общину<sup>46</sup>, принимает участие в собраниях неформального кружка, образовавшегося вокруг не признанной церковью прорицательницы<sup>47</sup>, занимается исцелением, молится за грешников из Польши и со всего мира, а также за души, страдающие в чистилище, соблюдает пост и принимает на себя болезни, чтобы таким образом помочь другим. Благодаря своей деятельности она встретила много религиозных женщин со всей Польши, с несколькими пребывает в дружбе. Много путешествует: встречается с прорицателями и прорицательницами, ходит в паломничество, посещает незнакомых людей, которые обратились к ней с проблемами со здоровьем или психикой. Ее подруги издают книги с записями видений, обсуждают их во время встреч,

45. Интервью проводила Дорота Любинская, 02.12.2002, архив Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета, лаборатория «Женское религиозное лидерство».

46. В беседе со мной она вспоминает, как во время наводнения в 1997 году она спасла таким образом свой населенный пункт.

47. Об этом кружке, см.: Łubińska, D. (2006) "Religijność kobiet ze Wspólnoty Małych Rycerzy Miłosiernego Serca Jezusowego", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Kościańska, A. (2005) "Legion of Small Knights: Informal Movements within the Polish Roman Catholic Church", w G.N. Lundskow (red.) *Religious Innovation in a Global Age: Essays on the Construction of Spirituality*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company; Kościańska, A. (2009) "The 'Power of Silence': Spirituality and Women's Agency beyond the Catholic Church in Poland", *Focaal — European Journal of Anthropology* 53: 56-71.

организуются, чтобы помогать друг другу (и духовно, и материально), они чувствуют ответственность за свою страну, которая, по их мнению, не выживет без их молитвы и проповедуемой ими миссии. Поведение собеседницы может показаться противоречащим ее словам. Как сочетается такая активная деятельность, часто даже руководящая и уж, бесспорно, выходящая за рамки домашней сферы, с традиционной установкой женщины, сосредоточенной на семье и материнстве; как преподавание примиряется с кротостью, лидерство в общепольских неформальных религиозных группах и труды на благо Родины — с отказом от честолюбия?

Ключом к ответу на этот вопрос может быть только творческая интерпретация образа Божией Матери и роли, которую должна играть мать. Опрошенные, говоря об акценте на семье, кротости, скромности и подчинении Богу-мужчине, так, как Ему подчинялась Дева Мария, не имеют в виду пассивность и замыкание в частной сфере. Нелиберальное толкование агентности может нам облегчить понимание этого процесса. Молитва, молчание, пост — вот формы действия, которые приносят ощутимые результаты в жизни религиозных женщин. Действительно ли с помощью молитвы они спасли свой населенный пункт от наводнения — это вопрос веры, но новые знакомства, путешествия, опубликованные книги, выступления на общенациональных собраниях верующих и руководство неформальными общинами (по словам информантов, подобно матерям, руководящим в своих семьях) — это уже факты, которые укрепляют положение женщин в семье и общине и в некоторой степени видоизменяют представления о роли женщины в обществе. Таким образом, агентность может определяться по-разному: идя по пути Богоматери, обращаясь к символике ответственной за свою родину польской матери и основываясь на заботе, которую должна проявлять каждая мать, эти женщины могут изменить свою жизнь и придать новые значения символике материнства. Духовная сила, полученная благодаря молитве, молчанию, посту, дает силы в этой жизни. На подобные механизмы обращает внимание Марта Берца<sup>48</sup>, которая изучала богородичный культ в деревне, где такое новое значение старой символики особенно заметно<sup>49</sup>. Контакт с Девой

48. Эти исследования также проводились в рамках проекта «Женское религиозное лидерство».

49. Bierca, M. “Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej”.

Марией во время молитвы или видения — вот чего желают те, кто обращаются к Богородице. Здесь также смирение и подчинение становятся источниками силы<sup>50</sup>.

Немного по-другому воспринимают образ польской матери женщины, которые отошли от католицизма и присоединились к новому религиозному движению индийского происхождения «Брахма Кумарис». Эта организация была основана в 1936 году в провинции Синд, в настоящее время входящей в состав Пакистана. После разделения Индии движение перебралось в Маунт-Абу в Раджастане и постепенно стало заметным на индийском субконтиненте<sup>51</sup>. В Западной Европе и Северной Америке сообщество «Брахма Кумарис», как и другие новые религиозные движения, появилось на волне молодежных протестных движений на Западе в 1968 году<sup>52</sup>. Учреждались также центры в других частях мира. Основательница и руководительница польского филиала — родом из маленького населенного пункта на территории южной Польши. Она была воспитана как католичка, в 1970-е гг. эмигрировала в Канаду, где познакомилась с движением и присоединилась к нему. Через три года — как она сама это определяет — интенсивной духовной практики, несмотря на неблагоприятную политическую ситуацию начала 1980-х гг., решила вернуться в Польшу и посвятить свою жизнь распространению движения<sup>53</sup>.

В настоящее время движение функционирует в Варшаве, Гданьске, Лодзи, Катовице и Кракове. Несмотря на то что число по-

50. Ibid., s. 137.

51. О «Брахма Кумарис» в Индии см.: Babb, L.A. (1984) "Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 9(3): 399-416; Babb, L.A. (1986) *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley: University of California Press; Skultans, V. (1993) "The Brahma Kumaris and the Role of Women", in E. Puttick, P.B. Clarke (eds) *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Lewiston: Edwin Mellen Press.

52. См.: Howell, J.D., Nelson, P.L. (2000) "The Brahma Kumaris in the Western world, part II: Demographic Change and Secularization in an Asian New Religious Movement", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 11: 225-239; Walliss, J. (2002) *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*. Aldershot: Ashgate.

53. О «Брахма Кумарис» в Польше см., в частности: Doktór, T. (1991) *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Zimniak-Hałaјko, M. (2003) *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria; Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*.

стоянных членов невелико (несколько десятков человек), «Брахма Кумарис» имеет большую группу сторонников, в том числе во влиятельных кругах. Подавляющее большинство в обоих случаях составляют женщины, воспитанные в католической традиции. Участницы движения, как правило, работают и имеют семьи. Только несколько человек живет в центрах медитации и полностью отдает себя деятельности на благо организации. Большинство моих собеседниц и собеседников — среднего возраста.

Движение повышает самооценку женщины как в символическом смысле — например, придавая «женскому началу» активный характер и постулируя, что оно необходимо для перестройки мира, — так и в практическом плане: власть в движении, духовную и административную, отправляют почти исключительно женщины<sup>54</sup>. Кроме того, группа организует адресованные широкой аудитории мастер-классы, культивируя женское лидерство в бизнесе, политике, средствах массовой информации<sup>55</sup>.

Стоит также добавить, что с самого начала учение «Брахма Кумарис» носило синкретический характер<sup>56</sup>. Для того чтобы женщины могли захватить власть над миром и привести к его духовной трансформации, они должны прежде всего начать с работы над собой, которая заключается в духовной практике. Наиболее эффективной считается раджа-йога — техника медитации и стиль жизни, обязательные для членов движения. Кроме прочего, составляющие этой духовной практики таковы: ежедневная медитация, строгое вегетарианство, связанное с ритуализованными правилами при-

54. Женское лидерство является также решающим элементом для присоединения к движению (см. Kościańska, A. (2008) "Charyzmatyczne liderki. Przywództwo duchowe w ruchu Brahma Kumaris", w I. Borowik, J. Doktor, M. Libiszowska-Zóltkowska (red.) *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos"; Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*). Как говорит одна из испытуемых о лидере движения: «Это было такое любящее... То не только слова — причина таких эмоций, переживаний, просто вся личность, все вибрации, которые я к ней чувствую, весь этот нежный уровень личности дает такие переживания. Я думаю, что только женщина может дать такие переживания».

55. Усилия в этом направлении начались в 1980-е годы, когда началась частичная секуляризация движения, особенно за пределами Индии (см.: Howell, J.D., Nelson, P.L. "The Brahma Kumaris in the Western World, part II: Demographic Change and Secularization in an Asian New Religious Movement"; Walliss, J. *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*).

56. См.: Walliss, J. *The Brahma Kumaris as a 'Reflexive Tradition': Responding to Late Modernity*. В отношении Польши и гендерных тем см.: Kościańska, A. (2006) "Brahma Kumaris. Między celibatem a macierzyństwem", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".

готовления пищи, сексуальное воздержание, сохранение спокойствия, правильный образ жизни<sup>57</sup>. Женское лидерство в движении «Брахма Кумарис» в Польше формирует материнская символика, в которой, безусловно, звучат нотки образа польской матери<sup>58</sup>. Как говорит женщина — лидер движения в Польше:

Женщина обладает весьма уникальными качествами, будучи матерью. Эти качества: терпение, понимание, материнская забота. Воспитать ребенка — вот величайшее задание. Не только родить, но и воспитать — эту роль выполняет женщина. В то время как мужчина свободен. (...) Для того чтобы духовно воспитать человека, эту функцию могут выполнять только женщины, потому что они имеют качества матери. Терпимость, терпение, выносливость, преданность, любовь, самопожертвование.

Сексуальное воздержание теоретически исключает материнство, однако в случае исследуемой группы это не так: во-первых, у большинства участниц польского ответвления уже есть дети (рожденные в то время, когда они еще не были его членами), а во-вторых, материнская символика заметно присутствует в духовной жизни этой группы и лежит в основе концепции женского лидерства в данном движении<sup>59</sup>. Однако это понимание материнства несколько иное, нежели в католицизме. Испытуемые, с одной стороны, дистанцируются от модели польской матери и Богородицы, критически относятся к идее излишнего самопожертвования, представленного в этой символике, с другой стороны, обращают внимание на наполненный духовностью характер матери-польки: на ее «моральный уровень» и «большое сердце»<sup>60</sup>.

Согласно учению «Брахма Кумарис», роль женщины — служение другим, но при этом она должна обязательно иметь время для себя и заниматься собственным духовным развитием. Модель польской матери подвергается критике именно потому, что

57. Подробнее см.: Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*.

58. Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*, ch. 4.

59. Данный момент до некоторой степени отличает движение в Польше от индийских общин (см. Kościańska, A. "Brahma Kumaris. Między celibatem a macierzyństwem"; Babb, L.A. "Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect").

60. *Prawdziwa kobieta* (1994) Sprawozdanie z programu Brahma Kumaris, 20–22 maja, Łódź, maszynopis, s. 4.

она, по мнению информантов, приводит к тому, что женщины отчаянно хотят сделать все сами, нервничают, а вместо того, чтобы учить своих детей действовать самостоятельно, они всегда делают всё за них. Они скорее должны развить в себе силу шакти, которая приобретает новое значение в польском контексте. Шакти — это женская активная сила, которую женщины развивают в себе с помощью раджа-йоги и которая участвует в создании Золотого Века — всеобщего блага. Это хорошо вписывается в польское понимание роли женщины, польской матери, действующей на благо Отечества. Однако шакти, в отличие от образа польской матери, связана с благом всего человечества, а не только национальной общности. Члены «Брахма Кумарис» ценят символизм польского материнства и подчеркивают, что положение женщин в Польше лучше, чем у женщин на Западе: «Отличие состоит в большей независимости мышления и чувствования, следовании в жизни скорее духовным ценностям и фантазиям, нежели ценностям материальным»<sup>61</sup>.

Этот пример демонстрирует творческое прочтение символов и стереотипов. Хотя испытуемые очень критически относятся к католическим идеалам, в их высказываниях и образе жизни заметны некоторые элементы, которые сильно связаны с Богородицей и символикой польской матери: забота об обществе, смирение, подчинение. В то же время они критически относятся к католической модели именно из-за избытка этих качеств. Женщины из движения «Брахма Кумарис» строят свою агентность на подчинении и молчании<sup>62</sup>, хотя, несомненно, это подчинение более рефлексивно. Данные, собранные в ходе биографических интервью, показывают, что проблемы, вытекающие из самого факта, что ты женщина и мать, стали толчком для духовных поисков; для участниц движения «Брахма Кумарис», как и для католичек, идеалы материнства являются основанием для трансформации: например, реорганизации семейной жизни<sup>63</sup> и деятельности, выходящей за рамки домашней сферы, а часто прямо направленной на эмансипацию.

61. Ibid., s. 3.

62. Медитация в тишине и спокойный способ жизни, см. также: Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*.

63. О большем участии мужа в домашних делах см.: Kościańska, A. (2008) "On Celibate Marriages: Conversion to the Brahma Kumaris in Poland", in F. Pine, J. de Pina-Cabral (eds) *On the Margins of Religion*. Oxford: Berghahn Books; Kościańska, A. *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*.



## Выводы

В обоих анализируемых случаях включение женщин в деятельность религиозных общин привело к изменениям в их жизни (новые знакомства, общественная активность, новые отношения с близкими) и позволило им взять на себя руководящие функции. Иногда эти изменения могут показаться несущественными и не имеющими никакого отношения к эмансипации. Если принять либеральное понимание агентности, то мы приходим к выводу, что эти женщины лишены ее — потому что они не стремятся освободиться от сдерживающих их институтов, таких как семья или религиозная община. Они сосредоточены, скорее, на изменении этих институтов, что происходит незаметно в ходе повседневных практик. Иногда результаты их деятельности практически не видны, а сами они не всегда заявляют о целесообразности радикальных перемен; скажем, католички не приветствуют рукоположение женщин, а члены «Брахма Кумарис» не разводятся со своими мужьями. Однако мы не должны преуменьшать их достижения. На символическом уровне они переосмысливают материнство, критикуя католическую модель, предлагающую женщинам только один образец, а на социальном уровне являются действующими субъектами, которые творчески подходят к своим жизненным трудностям, часто связанным с гендерной принадлежностью.

Перед нами — два измерения материнства в Польше. С одной стороны, действительно, оно остается для многих женщин единственным путем в жизни, тогда как все остальное — лишь дополнение к нему. С другой стороны, благодаря «творческому» подходу материнство может стать инструментом, используемым женщинами, чтобы изменить это положение вещей. В данном контексте стоит вспомнить старый феминистский постулат, что личное — это политическое. Может быть, он позволит нам увидеть отчасти даже протестный, трансформирующий потенциал символики материнства, которая в нашей культуре конституируется через домашнюю сферу. Этот постулат особенно важен в Польше, где неоднократно революции пользовались языком религии, а начинались на кухне — подальше от захваченной угнетателями публичной сферы. Возможно, это женское восстание изменит расстановку сил — как за кухонным столом, так и около алтаря.

*Перевод с польского Татьяны Кречко*

## Библиография / References

- Adamiak, E. (1999) *Milcząca obecność. O roli kobiety w Kościele*. Warszawa: Biblioteka "Więzi".
- Adamiak, E. (2000) "Znaczenie tradycji duchowości kobiet dla teologii współczesnej", w E. Pakszys, L. Sikorska (red.) *Duchowość i religijność kobiet dawniej i dziś*. Poznań: Wydawnictwo Fundacji Humaniora.
- Asad, T. (2003) *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Babb, L.A. (1984) "Indigenous Feminism in a Modern Hindu Sect", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 9(3): 399-416.
- Babb, L.A. (1986) *Redemptive Encounters: Three Modern Styles in the Hindu Tradition*. Berkeley: University of California Press.
- Bierca, M. (2006) "Mistyka typu ludowego. Kobieca pobożność maryjna w świetle teologii feministycznej", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Borowik, I. (2002) "Przemiany religijności polskiego społeczeństwa", w M. Marody (red.) *Wymiary życia społecznego. Polska na przełomie XX i XXI wieku*. Warszawa: Scholar.
- Borowik, I., Doktor, T. (2001) *Pluralizm religijny i moralny w Polsce. Raport z badań*. Kraków: "Nomos".
- Broda, A. (2006) "Maria Franciszka Kozłowska. Próba analizy wizerunku założycielki mariawityzmu", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Buchowski, M. (2008) "Widmo orientalizmu w Europie. Od egzotycznego Innego do napiętnowanego swojego", *Recykling Idei* 10: 98-107.
- Casanova, J. (2004) "Polska katolicka w postchrześcijańskiej Europie, przeł. Tomasz Wiścicki", *Więź* 5: 51-64.
- Doktor, T. (1991) *Ruchy kultowe. Psychologiczna charakterystyka uczestników*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Eduards, M.L. (1994) "Women's Agency and Collective Action", *Women's Studies Forum* 17 (2-3): 181-186.
- Fernandes, L. (2003) *Transforming Feminist Practice: Non-Violence, Social Justice and the Possibilities of a Spiritualized Feminism*. San Francisco: Aunt Lute Books.
- Giddens, A. (2003) *Stanowienie społeczeństwa: zarys teorii strukturacji*, przeł. Stefan Amsterdamski. Poznań: Zysk i S-ka.
- Graff, A. (2008) *Rykoszetem. Rzecz o płci, seksualności i narodzie*. Warszawa: W.A.B.
- Hall, D. (2007) *New Age w Polsce. Lokalny wymiar globalnego zjawiska*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- Herzfeld, M. (1991) "Silence, Submission, and Subversion: Towards a Poetics of Womanhood", in P. Loizos, E. Papataxiarchis (eds) *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton and Chichister: Princeton University Press.
- Herzfeld, M. (2007) *Zażyłość kulturowa. Poetyka społeczna w państwie narodowym*, przeł. Michał Buchowski. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Holc, J.P. (2004) "The Purest Democrat: Fetal Citizenship and Subjectivity in the Construction of Democracy in Poland", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(3): 755-782.

- Howell, J.D., Nelson, P.L. (2000) "The Brahma Kumaris in the Western world, part II: Demographic Change and Secularization in an Asian New Religious Movement", *Research in the Social Scientific Study of Religion* 11: 225–239.
- Jan Paweł II (2004) *List apostolski Mulieris Dignitatem Ojca Świętego Jana Pawła II z okazji Roku Maryjnego O godności i powołaniu kobiety*. Wrocław: Tum.
- Janion, M. (1996) *Kobiety i duch inności*. Warszawa: "Sic!".
- Janion, M. (2006) *Niesamowita słowiańszczyzna. Fantazmaty literatury*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Klassen, P.E. (2001) "Sacred Maternities and Postbiomedical Bodies: Religion and Nature in Contemporary Home Birth", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 23(3): 775–809.
- Kościańska, A. (2005) "Legion of Small Knights: Informal Movements within the Polish Roman Catholic Church", in G.N. Lundskow (eds) *Religious Innovation in a Global Age: Essays on the Construction of Spirituality*. Jefferson, North Carolina: McFarland & Company.
- Kościańska, A. (2006) "Brahma Kumaris. Między celibatem a macierzyństwem", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Kościańska, A. (2008) "On Celibate Marriages: Conversion to the Brahma Kumaris in Poland", in F. Pine, J. de Pina-Cabral (eds) *On the Margins of Religion*. Oxford: Berghahn Books.
- Kościańska, A. (2008) "Charyzmatyczne liderki. Przywództwo duchowe w ruchu Brahma Kumaris", w I. Borowik, J. Doktor, M. Libiszowska-Zółtkowska (red.) *Oblicza religii i religijności*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Kościańska, A. (2009) *Potęga ciszy. Konwersja a rekonstrukcja porządku płci na przykładzie nowego ruchu religijnego Brahma Kumaris*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Kościańska, A. (2009) "The 'Power of Silence': Spirituality and Women's Agency beyond the Catholic Church in Poland", *Focaal — European Journal of Anthropology* 53: 56-71.
- Kowalska, B. (2006) "Kobiety a fundamentalizm na przykładzie Nowej Prawicy Chrześcijańskiej w USA i Islamskiej Republiki Iranu", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Leszczyńska, K., Kościańska, A. (red.) (2006) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Łubińska, D. (2006) "Religijność kobiet ze Wspólnoty Małych Rycerzy Miłosiernego Serca Jezusowego", w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy "Nomos".
- Mack, Ph. (2003) "Religion, Feminism, and the Problem of Agency: Reflections on Eighteenth Century Quakerism", *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 29(1): 149-177.
- Mahmood, S. (2001) "Feminist Theory, Embodiment, and the Docile Agent: Some Reflections on the Egyptian Islamic Revival", *Cultural Anthropology* 16(2): 202-236.
- Matynia, E. (2003) "Provincializing Global Feminism: the Polish Case", *Social Research* 2: 499-529.
- McNay, L. (2000) *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*. Cambridge and Malden: Polity Press in association with Blackwell Publishers.

- Mikolejko, A. (2001) *Tradycja i nowe drogi wiary. Obrazy religijności polskiej w latach 1918–1939*. Warszawa: Wydział Polonistyki: Uniwersytet Warszawski.
- Offen, K. (1988) “Defining Feminism: a Comparative Historical Approach”, *Signs. Journal of Women in Culture and Society* 14(1): 119-157.
- Ostrowska, E. (2004) “Matki Polki i ich synowie. Kilka uwag o genezie obrazów kobiecości i męskości w kulturze polskiej”, w M. Radkiewicz (red.) *Gender. Konteksty*. Kraków: “Rabid”.
- Pędziwiatr, K. (2006) “Religijny wymiar wolności i społecznego zaangażowania wśród muzułmanek w Belgii i Wielkiej Brytanii”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.
- Podgórski, R. (1998) *Religijność wiernych Starokatolickiego Kościoła Mariawitów. Studium historyczno-socjologiczne*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.
- Prawdziwa kobieta* (1994) Sprawozdanie z programu Brahma Kumaris, 20–22 maja, Łódź, maszynopis.
- Rommelpacher, B. (1999) “Right-Wing ‘Feminism’: a Challenge to Feminism as an Emancipatory Movement”, in N. Yuval-Davis, P. Werbner (eds) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books.
- Skultans, V. (1993) “The Brahma Kumaris and the Role of Women”, in E. Puttick, P.B. Clarke (eds) *Women as Teachers and Disciples in Traditional and New Religions*. Lewiston: Edwin Mellen Press.
- Środa, M. (2007) “Kobiety, Kościół, katolicyzm”, w Ch. Ockrent (red.) *Czarna księga kobiet*. Warszawa: W.A.B.
- Środa, M. (2007) “Jezus był rzecznikiem równości”, w M. Waluś [et al.] *Kobiety uczą Kościół*. Warszawa: W.A.B.
- Świstow, K. (2006) “Współczesne kobiety wobec nauki Kościoła. Prywatyzacja religii w regionach wiejskich południowej Polski”, w K. Leszczyńska, A. Kościańska (red.) *Kobiety i religie*. Kraków: Zakład Wydawniczy “Nomos”.
- Świstow, K. (2007) *Fenomen “obrony życia” w Polsce jako praktyka radykalnej prawicy (na przykładzie Duchowej Adopcji Dziecka Poczętego) praca magisterska*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej Uniwersytetu Warszawskiego.
- Walliss, J. (2002) *The Brahma Kumaris as a ‘Reflexive Tradition’: Responding to Late Modernity*. Aldershot, Hants: Ashgate.
- Werbner, P. (2007) “Upolitycznione macierzyństwo i feminizacja obywatelstwa: ruchy kobiece i transformacja sfery publicznej, przeł. Katarzyna Stańczak-Wiślicz”, w R.E. Hryciuk, A. Kościańska (red.) *Gender. Perspektywa antropologiczna, t. 1, Organizacja społeczna*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Yuval-Davis, N., Werbner, P. (eds) (1999) *Women, Citizenship and Difference*. London and New York: Zed Books.
- Zielińska, E. (2000) “Between Ideology, Politics, and Common Sense: the Discourse of Reproductive Rights in Poland”, in S. Gal, G. Kligman (eds) *Reproducing Gender: Politics, Publics, and Everyday Life after Socialism*. Princeton: Princeton University Press.
- Zimniak-Hałajko, M. (2003) *Raj oswojony. Antropologia nowych ruchów religijnych*. Gdańsk: Słowo/Obraz Terytoria.
- Zowczak, M. (2008) “Między tradycją a komercją”, *Znak* 3: 31–44.

ЭВА КЛЕКОТ

## Катынская Богоматерь: религиозная образность и политика исторической памяти

*Ewa Klekot*

### **Our Lady of Katyń: Religious Imagery and the Politics of History**

**Ewa Klekot** — Research Fellow at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (Poland). [evakot@poczta.onet.pl](mailto:evakot@poczta.onet.pl)

*Both meanings and forms of religious imagery have always been influenced by the political and ideological agendas of their time. The article is an exploration in contemporary Catholic imagery in Poland, focusing on its involvement with different expressions of the national. Using the example of the Katyń Chapel Mausoleum in Warsaw military basilica the article questions the relationship between the image and the relic both in Catholic Christianity, and in the secular modern cult of the nation. It also follows the development of religious iconography related to the Katyń massacre with a special focus on images of the Madonna, describing in detail two of them, functioning with the same name of Our Lady of Katyń. Following the fate of both images, as well as the way they have been contextualized before and after 1989, the text attempts to trace the changes and modifications of different concepts of the recent Polish past and different politics of history. Comparing the Pietà type image of Katyń Madonna that evolved among Polish Catholics in times of People's Republic of Poland with the secular Pietà-inspired images of partisans used by the People's Republic's regime, it points at differences in their emotional content, relating the differences to the political agendas of the two*

Статья посвящена образу Катынской или Козельской Мадонны (так называемой «Катынской Богоматери») и была написана до крушения самолета под Смоленском 10 апреля 2010 года. Соответственно, в статье отсутствует анализ политического использования образов и символов в контексте этой катастрофы. Нет в тексте и разбора польских политических конфликтов, последовавших за событиями 10 апреля.

Статья была первоначально опубликована как: Klekot, E. (2014) «Our Lady of Katyn», in Gasiór, A. (Hg.) *Maria in der Krise. Kulturpraxis zwischen Konfession und Politik in Ostmitteleuropa*, ss. 301-312. Köln, Weimar, Wien: Böhlau Verlag.

*symbolic languages. Finally, it also juxtaposes total absence of triumphalism in the grassroot Katyń-related imagery and the nationalistic triumphalism of glorification of the Katyń victims in the Katyń Chapel Mausoleum, where the pierced skull of the major Szymański faces the most modest Katyń Madonna carved by an inmate of Kozelsk on a wooden board from a camp plank bed.*

**Keywords:** Katyn, Anna Danuta Staszewska, Stanisław Bałos, Our Lady of Katyn, historical memory, secularization.

**Д**ЕНЬ памяти жертв Катынской трагедии 13 апреля 2008 года был ознаменован торжественным актом освящения пронзенного пулей человеческого черепа. Он помещен в стеклянное хранилище-реликварий, расположенное за небольшим деревянным образом Богородицы в Катынской часовне-мавзолее в военной базилике Варшавы (соборе Пресвятой Девы Марии — Королевы Польши). Череп катынского мученика, майора Людвика Шыманьского, положили сюда накануне вечером, в присутствии сына и его семьи. В результате этой операции реликвия начала визуально доминировать над небольшим образом Мадонны, ручной копией чудотворной Остробрамской иконы. «Мы вместе выиграли великое сражение за память, традицию, за правду о Катыни», — заявил в связи с актом освящения Бронислав Коморовский, маршал (спикер) сейма — нижней палаты польского парламента<sup>1</sup>. Но остался вопрос, какую именно победу в действительности олицетворял этот акт, в коем грубая материальность — череп майора Шыманьского — наложилась на репрезентативную силу религиозного образа, именуемого Катынской, или Козельской, Мадонной<sup>2</sup>.

1. Czaszka zamordowanego oficera spoczęła w Kaplicy Katyńskiej, informacja z alx, jas, PAP, IAR z dnia, *Gazeta* 13.04.2008 [<http://wiadomosci.gazeta.pl/1.80708.5114647.html>, accessed on 31.05.2009]
2. Козельск — название концлагеря, где держали польских офицеров перед казнью, совершенной сотрудниками НКВД в Катынском лесу в 1940 году. Однако именно словосочетание «Катынская трагедия» стала общим термином для обозначения массовых казней польских граждан, преимущественно военных и полицейских. Казни проводились в нескольких местах на территории СССР, из которых только Катынь попала под немецко-фашистскую оккупацию в 1941 году и приобрела широкую известность в 1943-м, когда нацистские СМИ сообщили об обнаружении массовых захоронений польских офицеров.

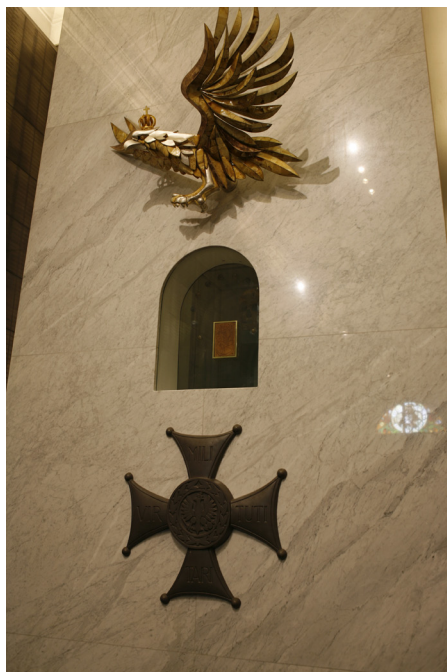
Имя Катынской, или Козельской, Божией Матери было дано нескольким образам Мадонны, каждый из которых, за исключением одного, был создан польскими военнопленными в советских лагерях, а затем они разошлись по польским церквям и часовням по всему свету<sup>3</sup>. Кроме того, все они были воспроизведены во множестве копий, точно так же именуемых Катынскими, или Козельскими, Мадоннами. Я хотела бы сосредоточиться здесь на двух таких образах: том, что находится в Катынской часовне-мавзолее в Варшаве, и другом — единственном, который не происходит из лагеря Козельска и потому, в отличие от всех прочих, не является реликвией<sup>4</sup>. Проследив судьбу обоих образов и способ их контекстуализации до и после 1989 года, я затем попытаюсь осмыслить их символическое значение и подчеркнуть изменения, произошедшие в том, что маршал сейма Коморовский назвал «польской памятью». Думаю, что в силу различий в иконографии и контекстуализации, эти два образа выражают разные концепции недавнего прошлого Польши и обозначают разные философии истории.

### Мадонна Гожеховского

Образ, выставленный в настоящее время в Катынской часовне, представляет собой реликвию. Изображение Мадонны из Острой Браны (Вильнюс) было выполнено одним из узников Козельского лагеря, поручиком Генриком Гожеховским<sup>5</sup>, по случаю девятнадцатилетия его сына. Автор использовал небольшой фрагмент (13.5см x 8.5см x 0.65 см<sup>6</sup>) сосновой доски, которая была частью его лагерных нар: он вырезал изображение ножом и тем же ору-

3. Siomkajło, A. (2002) *Katyń w pomnikach świata*, ss. 35-47. Warszawa: Oficyna Wydawnicza CB, Oficyna Wydawnicza Rytm.
4. Искусствовед Алина Сиомкайло, пишущая о памятниках Катynie по всему миру, упоминает пять образов лагерного происхождения, три из которых в настоящее время выставлены в церквях: два в Варшаве (один, с 2002 г., в Катынской часовне-мавзолее, другой — также с 2002 г., в иезуитской церкви св. Андрея Боболи на Раковецкой улице) и один в Кракове (с 1997 г.) в другой иезуитской церкви св. Андрея Боболи (Siomkajło, A. *Katyń w pomnikach świata*, s. 35-41).
5. Все офицеры, убитые в ходе Катынской трагедии, были посмертно повышены в звании президентом Республики Польша в 2007 году. Упомянув здесь звание поручика, я руководствуюсь рангом, который имел погибший на момент смерти. Майор Шыманьский был убит, будучи капитаном, и был повышен в звании в 2007 году.
6. Siomkajło, A. *Katyń w pomnikach świata*, s. 36.

дием нацарапал на обратной стороне дату и место: «Kozielsk (польское написание) 28-II-1940». Примерно два с половиной месяца спустя Генрик Гожеховский был убит в Катynie, однако его сын — и сокамерник в том же лагере — оказался в числе немногих выживших, которых перевезли в другой лагерь, куда он взял с собой барельеф. Таким образом, образ Катynской Мадонны никогда не находился в могиле своего автора, но странствовал вместе с его сыном на протяжении всего его пути к свободе через советские лагеря и фронты Второй мировой войны. Уцелев при крушении британского военного корабля, образ, наконец, нашел пристанище в польской Гдыне, где его обладатель жил после войны. В 1990-е гг. внук автора передал изображение Катynскому фонду в Варшаве, и в сентябре 2002 года оно было помещено в качестве главного алтарного образа в Катynскую часовню-мавзолей<sup>7</sup>.



Мадонна поручика Генрика Гожеховского (1940) в Катynской часовне (2002), Варшава. Фото Кшиштофа Пижарски.

7. Siomkajło, A. *Katyn w pomnikach świata*.



В часовне Мадонна была заключена в тонкую золотую раму и обрела нимб, выполненный из реликвий — пуговиц с армейской одежды, извлеченной из братских могил жертв Катынской трагедии. Однако сам образ не является реликвией того же порядка, что и пуговицы, использованные для нимба: он никогда не был захоронен со своим автором; напротив, по словам владельца образа, он избавил его от этой участи<sup>8</sup>. Все элементы — деревянный образ и нимб — были вмонтированы в застекленную нишу, увенчанную внушительной фигурой летящего орла из янтаря и золота (национальный символ Польши). На блоке белого каррарского мрамора с нишей в верхней части высечен девиз на латыни, гласящий: *Vinctis non victis* («побежденным, но не поверженным»). Часовня, построенная по проекту архитекторов Конрада Куча-Кучиньского и Анджея Миклашевского, была открыта 15 сентября 2002 года. С апреля 2008 года пронзенный пулей череп, помещенный позади образа и чуть выше него, глядит поверх Мадонны поручика Гожеховского из глубины того же стеклянного реликвария. Под нишей на том же белом мраморе закреплен большой латунный крест Ордена воинской доблести. В передней стене престола, выполненного из серого мрамора, располагается урна с прахом из катынских могил, украшенная польской военной эмблемой — орлом. Стены часовни покрывают 15 500 надписей с перечислением имен и воинских званий жертв Катынской трагедии.

### Мадонна Сташевской

Второй образ Катынской Богоматери, на котором я бы хотела сосредоточиться, — это линогравюра, выполненная художницей Анной Данутой Сташевской в 1971<sup>9</sup> или в 1972 году<sup>10</sup>. По мнению польского журналиста и оппозиционного активиста Антония Замбровского, лично знакомого с автором (она тоже была активным членом католической оппозиции), гравюра изготовлена по уже существующей картине, которая была написана той

8. Pięciak, W. (red.) (2007) “Matka Boska Kozielska”, *Tygodnik Powszechny. Dodatek specjalny: Katyń. Powrót opowieści*, 23.09.2007.

9. Pięciak, W. (red.) (2007) “Matka Boska Kozielska”, s.45.

10. Zambrowski, A. (2004) *Matka Boska Katyńska* [[http://www.antonizambrowski.pl/artykuly\\_archiwalne/2004/matka\\_boza\\_katynska.html](http://www.antonizambrowski.pl/artykuly_archiwalne/2004/matka_boza_katynska.html), accessed on 31.05.2009].

же художницей в 1968 г. и хранилась в ее варшавской квартире<sup>11</sup>. Гравюра, названная автором *Pietà I*, или «Мадонна казненных», представляет собой часть серии под названием «Ламентации». В 1973 г. черно-белая линогравюра под названием «Павшим»<sup>12</sup> была выставлена в Варшаве, в крупнейшей и престижнейшей государственной художественной галерее Захента. Название работы было изменено для того, чтобы обойти цензуру, избегавшую любых прямых ассоциаций с Катынским расстрелом. Эта тема была одной из запретных при тогдашнем режиме, даже несмотря на то, что согласно существовавшей в то время официальной версии в катынских убийствах были виновны нацисты.



Анна Данута Сташевска: Катынская Богоматерь. 1971/1972. Линогравюра. Воспроизводится по фотографии, которая нелегально распространялась в 1980-е гг.

На гравюре Сташевской изображена женщина в вуали, склонившаяся над мертвым мужчиной; его голову обнимают ее руки с удлинненными пальцами. Лица женщины почти не видно, так как ее голова опущена и наклонена к бритой голове мужчины:

11. Zambrowski, A. *Matka Boska Katyńska*.

12. Siomkajło, A. *Katyń w pomnikach świata*, s.45.

он изображен на переднем плане спиной к зрителю и наполовину заслоняет лицо женщины. В бритом затылке мужчины отчетливо видно пулевое отверстие. Голова женщины то ли обведена белым кругом нимба, то ли просто изображена на фоне полной луны в ночной мгле. Уверенные линии линогравюры порождают чувство торжественной монументальности, тогда как черный фон с белым кругом нимба или луны передает драматическое напряжение и трагичность изображенной сцены. Руки Мадонны, поддерживающие голову и прижимающие ее к груди, напоминают жест матери, укачивающей младенца, который еще не может держать головку. Эмоционально образ отсылает к *Pietà*, хотя убитый не похож на Иисуса и не имеет нимба вокруг головы.

Согласно Замбровскому, на сороковую годовщину Катынского расстрела в апреле 1980 г. актер Мацей Райзахер привел своего друга, профессионального фотографа, к Сташевским, чтобы сделать фотокопии гравюры. Планировалось раздать их при входе в церкви Варшавы. В последний момент акция была отменена Генриком Вуецом, активистом оппозиционной организации KSS KOR<sup>13</sup>, однако несколько экземпляров все же увидели свет, и образ начал подпольно распространяться<sup>14</sup>. Гравюра стала весьма популярной в 1980-е гг. и была широко растиражирована подпольными типографиями, но всегда без указания имени автора. Она появлялась в виде фотопринта и распространялась под названием «Катынская Богоматерь», воспроизводилась на самиздатских почтовых марках — отдельно, в блоках или как часть серии образов Польской Мадонны с подписью либо *Poczta Solidarność* («Почта Солидарности»), либо *Poczta Niezależna* («Независимая почта»), либо *Polska. Solidarność* («Польша. Солидарность»).

В 1980-е гг. фотопринт был официально опубликован лишь однажды, опять-таки без указания имени автора, и на этот раз — по очевидным причинам — без каких-либо отсылок к Катыни. Книга, в которой он появился в 1983 г., представляет собой роскошное издание в тканом переплете, богато иллюстрированное фотографиями и гравюрами. Она была выпущена в ПАКСе — одном из немногих официальных католических издательств в социалистической Польше. Издание было озаглавлено: *Bogarodzico*

13. «Комитет общественной самозащиты — Комитет защиты рабочих» — оппозиционная организация, возникшая в 1976 г. (изначально — как «Комитет защиты рабочих»); в 1981 г. волилась в «Солидарность». — *Примеч. ред.*

14. Zambrowski, A. *Matka Boska Katyńska*.

*Dziewico. Polski almanach maryjny* («Богородице, Дево. Польский марианский альманах»)¹⁵. В книге, содержащей благочестивые тексты, пастырские послания и другие материалы духовного характера — молитвы, стихи, образы, — на с. 294 находится полностраничная репродукция «Катынской Богоматери» Анны Дануты Сташевской без каких-либо подписей. На следующей странице напечатан благочестивый текст медитации, написанный о. Максимилианом Кольбе в 1940 г., в котором он вверяет себя Богородице. То, что репродукция соседствует с текстом Кольбе, датированным 1940 годом, могло служить либо намеком (1940 — год Катынского расстрела), либо прикрытием, так как Кольбе был умерщвлен в Освенциме нацистами, которые в рамках своей политики устрашения проводили, в том числе, массовые расстрелы мирных поляков в немецкой зоне оккупации Польши¹⁶. В конце книги приводится список иллюстраций, и в пункте «иллюстрация на стр. 294» мы не обнаруживаем имени автора, однако видим комментарий, гласящий: «Образ Богородицы времен войны, резьба по дереву». Если отсутствие имени автора работы, ее отсылку к периоду Второй мировой войны и контекстуализацию через соседство с текстом о. Кольбе понимать как осознанное намерение обойти цензуру, то ошибка в обозначении техники изображения наводит на мысль, что Сташевская не знала о публикации — по крайней мере, когда книга готовилась к печати.

В 1991 г. то же издательство вновь использовало данную иконографическую версию Катынской Мадонны для обложки одной из первых официально опубликованных книг, посвященных Катынскому расстрелу: *Mord w Katyniu* («Убийство в Катыни») Енджея Тухольского. На этот раз, однако, это была не оригинальная черно-белая линогравюра в репродукции, а неизвестная цветная копия авторской работы Сташевской — одна из бесчисленных копий и репродукций ее композиции, появившихся в 1980-е гг. и позднее.

15. Первая часть названия — «Богородице, Дево» (*Bogarodzico-Dziewico*) — является первой строчкой из самого раннего гимна в честь Девы Марии и св. Иоанна Крестителя как посредников между Иисусом Христом и грешниками (датируется XI или XII в., хотя был записан лишь в XV в.), который представляет собой в то же время один из наиболее ранних существующих текстов на польском языке, а также бесценный памятник национального наследия — первый национальный гимн. Podsiad, A. (red.) (1983) *Bogarodzico-Dziewico: Polski almanach Maryjny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
16. Максимилиан Кольбе был уморен голодом в лагерном карцере вместе с несколькими другими узниками Аушвица в качестве мести за побег заключенных. — *Примеч. ред.*

В 1980-е гг. образ Катинской Богоматери в версии Сташевской начал функционировать так же, как и прочая популярная религиозная печатная продукция; другими словами, не как произведение искусства, а как благочестивая и — в данном случае — патриотическая печатная картинка. В том числе и по этой причине вопрос об авторстве и авторских правах не возникал. Катинская Богоматерь отвечала народным представлениям и расходилась в копиях и репродукциях так же, как всегда, со времен Средневековья, распространялись знаменитые образы Богородицы или других святых.

В 1980 г. Анна Данута Сташевска пожертвовала свою оригинальную линогравюру Катинскому институту<sup>17</sup> — подпольной гражданской организации, основанной в апреле 1979 г. Адамом Мацедонским, оппозиционером из Кракова. После 1990 г. Катинская Богоматерь в иконографии Сташевской продолжала широко распространяться в различных вариациях: в живописных изображениях, скульптурах, барельефах и прочих техниках. Некоторые из этих работ были близки к оригинальной линогравюре, в других свободно нарушались пропорции, мертвый мужчина представал одетым в военную форму и т.п. Тем не менее неизменно сохранялась схема: женщина, обнимающая голову застреленного мужчины, изображенного со спины. Мужчина с образа Катинской Мадонны показан со спины не только для того, чтобы продемонстрировать рану, но и для того, чтобы сделать его образ анонимным, олицетворяющим всех жертв расстрела, сраженных пульей в голову.

В 1990 г. народный резчик по дереву из Гжехины (селение на юге Польши), Станислав Балос, создал барельеф по мотивам композиции Сташевской. Использованная для создания образа доска была привезена из Козельска<sup>18</sup>, что придало произведению характер реликвии, отсутствующий у оригинальной линогравюры. Но если рассматривать версию Балоса с эстетической точки зрения, становится ясно, что в его произведении образ Сташевской стал действительно популярным, если не народным. Катинская Богоматерь Балоса лишена недоговоренности, присущей произведению Сташевской. Его Мадонна имеет четко очерченный нимб вокруг покрытой вуалью головы, лицо ее видно намного лучше (лишь рот скрыт головой мужчины), а жесты не отличаются ни интимностью, ни выраженной нежностью болезненных рук с длинными узловатыми пальцами, как у Богоматери в вер-

17. Podsiad, A. (ed.) *Bogarodzico-Dziewico*.

18. Siomkajło, A. *Katyń w pomnikach świata*, s. 45.

сии Сташевской. Тело мертвого мужчины с образа Балоса выглядит окоченевшим, как если бы застреленный стоял напротив Мадонны. Барельеф выполнен в цвете.

Я в подробностях описала работу Балоса потому, что именно его барельеф по мотивам линогравюры Сташевской был использован для логотипа Фонда *Golgota Wschodu* («Голгофа Востока»), основанного семьями погибших в Катыни и возглавляемого о. Здиславом Пешковским (ум. 2007), который сам спасся из Козельского лагеря. Этот контекст имеет особое значение для понимания образа. В самом деле, существовало неформальное объединение катынских семей вокруг таких священников, как о. Пешковский или о. Недзеляк<sup>19</sup>; эти люди выступали стражами памяти о своих родных, настаивали на их поминовении и неоднократно указывали на необходимость обнародовать достоверную информацию о Катынском расстреле. Девиз Фонда, начертанный на ленте, свисающей с креста с образом Катынской Богоматери, гласит: «Помоги нам простить». В тот же день 13 апреля 2008 г., когда маршал сейма Коморовский говорил о выигранной битве за польскую память, президент Федерации катынских семей Анджей Сариуш-Скомпский заявил: «Годы коммунистического порабощения научили нас быть кроткими, смиренными и терпеливыми»<sup>20</sup>. Тихая скорбь, смирение в отчаянии и терпение — вот чувства, передаваемые Катынской *Pietà* в исполнении Дануты Сташевской. И хотя в версии Балоса Мадонна, кажется, не столь ласково гладит затылок мертвого мужчины, а рана выделяется яснее, образ воспринимается в том же эмоциональном ключе, что и оригинал Сташевской.

Во всех образах, вдохновленных произведением Сташевской, как и в оригинальной линогравюре, пронзенная пулей голова играет ключевую роль: это отличает человека от самого Иисуса и вместе с тем отсылает к Катынской трагедии. Отсылка, однако, выражена не прямо, и, как мы уже видели, оригинальная гравюра официально выставлялась и публиковалась в качестве произведения, посвященного польскому мученичеству во Второй мировой

19. Предположительно, убит тайной полицией ранней весной 1989 г., что являлось мезью за его оппозиционную деятельность, связанную, в том числе, с поминанием жертв Катыни в приходской церкви, а также на историческом кладбище Варшавы — Повонзки.

20. «Czaszka zamordowanego oficera spoczęła w Kaplicy Katyńskiej» («Голова убитого офицера перенесена в Катынскую часовню»), сообщение Польского агентства прессы (PAP) 13.04.2008 [<http://wiadomosci.gazeta.pl/wiadomosci/1,114873,5114647.html>, accessed on 31.05.2009].

войне. Идентификация человека как жертвы расстрела, а не как Иисуса совместима и с религиозной, и со светской интерпретацией образа. В религиозном смысле скорбящая Мария может быть понята как мать всех верующих, переживающая потерю одного из своих бесчисленных сыновей. В светской интерпретации гравюра представляет женщину, в лунную ночь оплакивающую умершего. В обоих контекстах женщины, обнимающие мертвеца с простреленной головой, выполняют универсальный жест умиротворения умерщвленного тела после того, как жестокая судьба вынесла свой приговор. Это жест христианской *Pietà*: жест смирения, терпения и — молчаливого отчаяния.

Однако этот жест едва ли мог передать девиз «Побежденным, но не поверженным», воплощенный в другом польском произведении времен государственного социализма, вдохновленном светской иконографией *Pietà*, — в памятнике партизанам в Варшаве<sup>21</sup>. Монумент был открыт в мае 1962 г. на Смольной улице в Варшаве, напротив штаб-квартиры Польской объединенной рабочей партии<sup>22</sup>. Отлитая в бронзе скульптура по проекту Вацлава Ковалика представляет собой коленопреклоненную женскую фигуру, держащую на коленях тело мертвого мужчины. Вдоль согнутой в локте руке мужчины лежит винтовка, а его голова откинута назад после предсмертной агонии; другой рукой он прижимает к груди веточку лавра. Женщина на коленях, однако, не нагнулась над умершим или умирающим мужчиной и не склонила над ним головы. Напротив, ее спина выпрямлена, голова уверенно вскинута, а левая рука поднята вертикально. Женщина не смотрит на мертвеца на своих коленях, но устремляет взгляд куда-то вверх высоко поднятого лаврового букета. Согласно популярной варшавской легенде, гранитный камень для основания монумента был взят из разрушенного мавзолея маршала Гинденбурга недалеко от польского Ольштынека. Надпись, выполненная красным гранитом, гласит: «Партизанским бойцам от польского народа».

21. В действительности данный девиз на польском языке (а не на латыни, каким он предстает в Катынской часовне) является названием другого памятника в Варшаве по проекту Густава Землы, который был открыт в 1973 г. Памятник представляет собой символическую фигуру умирающего воина. Официально он служит напоминанием обо всех жителях Варшавы, которые пали, защищая свой город в ходе Второй мировой войны, однако его расположение рядом с кладбищем Варшавского восстания 1944 г. делает неизбежной ассоциацию с этим событием.

22. Kaczorowski, B. (red.) (1994) *Encyklopedia Warszawy*, s. 665. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.



Вацлав Ковалик, памятник партизану, Варшава, 1962. Фото автора.

Два образа, вдохновленных *Pietà* — Катинская Мадонна Сташевской и Памятник партизанам Ковалика, — ясно отражают два различных подхода к национальному прошлому, два его понимания во времена Польской народной республики — андеграундное и официальное. Триумфальный, победоносный тон «социалистической Пьета» вкупе с ее обезличенным героизмом соответствует стилю тоталитарной пропаганды, в то время как гранитно-каменная реликвия мавзолея Гинденбурга метонимически указывает на тех, кто был действительно повержен: на нацистскую Германию. Со всем этим контрастирует тихая материнская боль Катинской *Pietà*, смиренной в своей бесконечной скорби над телом с простреленной головой. Женщина, нежно держащая тело явно убитого мужчины, выражает не победу и не триумф, а сострадание. Такая риторика утраты и скорби была характерна для изобразительной культуры 1980-х гг. Она отсылает как к потере дорогого человека, павшего за национальное дело, так и к потере свободы, воплощенной в Законе о военном положении 1981 г., что в массовом сознании означало конец всем надеждам, пробужденным протестами «Солидарности» в 1980 г. В начале 1980-х молчаливые протесты состояли в том, чтобы одеваться в черное или, по крайней мере, в темное в определенные дни, а также в ношении ювелирных изделий из серебра с добавлением черной эмали, вдохновленных Январским восстанием 1863 г. с его христианскими или национальными символами<sup>23</sup>.

23. См.: Bigoszevska, W. (2003) *Polska biżuteria patriotyczna*. Warszawa: Comandor.



Утешающий жест скорбящей женщины с образа Катынской *Pietà* Сташевской был отчасти воспроизведен о. Пешковским, лидером катынских семей и фонда «Голгофа Востока», когда в 1991 г. он прибыл в Харьков и в Медное, чтобы присутствовать при эксгумации массовых захоронений в Медном. На широко известном фото о. Пешковский стоит на коленях среди десятков человеческих черепов и пытается помазать их священным елеем, чтобы принести духовное успокоение усопшим.

### **Мадонна Катыни: между христианством и национализмом**

Таким образом, в контексте современной польской истории визуальный образ пронзенной пулей головы, а затем простреленный череп стали четко ассоциироваться с Катынской трагедией. Однако смысл, переданный в Катынской *Pietà*, судя по всему, отличен от смысла образа из Катынской часовни-мавзолея, с описания которого началась эта статья. Главное и существенное отличие состоит в том, что в Катынской Богородице Сташевской присутствует лишь символическая образность, в то время как в часовне образ Мадонны является прежде всего материальной реликвией. В образе Катынской Богородицы простреленная голова мужчины относится к тому же порядку образности, что и Мадонна; в часовне же и Мадонна, и простреленная голова суть реликвии, хотя и разного порядка.

Изображение в дереве представляет собой чудодейственный образ Остробрамской Мадонны, чрезвычайно популярный в той части довоенных польских территорий, которые после Ялтинской конференции отошли к СССР: в Кресах, или Окраинах. Понятие Кресов<sup>24</sup> как особого культурного субъекта играло значительную роль в формировании польской национальной идентичности в конце XIX — начале XX в.<sup>25</sup> Поэтому изменение границ после 1945 г. выразилось не только в существенных материальных потерях для огромного количества польских граждан, вынужденных бросить свое имущество и переселиться на запад, но и в огромной символической утрате. Остробрамская Мадонна, один из двух наиболее почитаемых образов Богородицы в довоенной Польше и единственный образ, оставшийся за пределами государствен-

24. *Kresy Wschodnie* — Восточная Окраина — территории, которые до Второй мировой войны входили в состав Польши, а сейчас находятся в составе Украины, Белоруссии и Литвы.

25. См.: Kolbuszewski, J. (1998) *Kresy*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.

ной территории после 1945 г. (в Вильнюсе), символически выражает ностальгию по утраченным Кресам.

Остробрамская Мадонна поручика Гожеховского является вторым остробрамским образом в той же церкви: в военной базилике Варшавы выделена отдельная часовня, посвященная «Кресовской Мадонне», как ее именуют на официальной веб-странице военной базилики<sup>26</sup>. Часовня в честь Остробрамской Мадонны была открыта в 2005 г., через три года после открытия Катынской часовни. Можно предположить, что барельеф Остробрамской Мадонны Гожеховского считается не столько воспроизведением чудотворного образа, сколько реликвией Катынской трагедии. Пожалуй, можно поставить вопрос шире — о репрезентативных свойствах образов, связанных со Второй мировой войной, в современных условиях; например, можно вспомнить Сталинградскую Мадонну из церкви кайзера Вильгельма в Берлине. Какие бы репрезентативные функции и свойства ни были им присущи в глазах их авторов и первых зрителей, в послевоенных церквях их воспринимают, судя по всему, скорее как материальные реликвии, нежели как религиозные образы.

Незадолго до своей смерти в 1989 г. Генрик Гожеховский-младший, сын автора, для которого тот создал образ, описал в интервью день, когда он получил его от своего отца: «Мы не проронили ни слова. Мы просто обнялись. Затем я впервые увидел слезы в глазах отца. Впоследствии я понял, насколько символичным было это событие. Я уцелел! И со мной уцелел барельеф...»<sup>27</sup>. В данном случае репрезентативная функция образа является первичной: она наделяет обрубок доски огромной защитной силой, которая связана с тем, что барельеф воплощает Мадонну Остробрамскую — образ сам по себе чудотворный. Говоря о судьбе изображения, выполненного Гожеховским, искусствовед Алина Сиомкайло сообщает еще об одном драматическом спасении его владельца, служившего после освобождения из советских лагерей матросом Британского военно-морского флота: военный корабль затонул, однако произведение и его владелец уцелели<sup>28</sup>. Таким образом, барельеф представлял собой прежде всего образ Пресвятой Богородицы, оберегающий своего обладателя от напастей, а вовсе не реликвию Катынского расстрела.

26. Katedra polowa (2008) [[http://www.katedrapolowa.pl/popzednia\\_wersja/kaplica\\_matki\\_bozej\\_ostrobamskiej.php](http://www.katedrapolowa.pl/popzednia_wersja/kaplica_matki_bozej_ostrobamskiej.php), accessed on 31.05.2009].

27. Цит. по: Pięciak, W. (red.) "Matka Boska Kozielska".

28. Siomkajło, A. *Katyń w pomnikach świata*, s. 36.

Тем не менее тот факт, что барельеф Гожеховского хранится в Катинской часовне-мавзолее, указывает на намерение подчеркнуть его статус в качестве реликвии, для чего образ дополняется нимбом из пуговиц, найденных при эксгумации. Присутствие другого образа той же Остробрамской Мадонны в другой часовне, по другую сторону церковного притвора, очевидно, подтверждает такое восприятие; еще больше его подтверждает то, что за образом и выше него помещен череп майора Шыманьского. Катинская часовня-мавзоль и была изначально задумана не в честь Катинской Мадонны, а в честь катынских мучеников. Однако, будучи частью христианского храма, она должна была иметь религиозные символы и образы. Изначально скромный образ Мадонны Гожеховского, заключенный в золотую раму, окруженный нимбом из пуговиц и вмонтированный в хрупкое стекло, визуально затмевался золотым орлом на фоне белого мраморного блока. Небольшая ниша, напоминающая входы в склепы на кладбищах Южной Европы, кажется зажатой между орлом и латунным крестом Ордена воинской доблести.

Национальные польские символы, и в частности белый орел, помещались в один контекст с христианскими образами уже в патриотических ювелирных изделиях XIX в. и даже ранее<sup>29</sup>. Однако в Катинской часовне-мавзолее национальные символы решительно доминируют над христианскими. Помимо Мадонны, второй — христианский — тип представлен здесь лишь металлическим распятием у алтаря, узким и миниатюрным, на сером мраморе престола. Если принять во внимание тот факт, что в данном контексте деревянная Мадонна на самом деле является больше реликвией национального мученичества, чем религиозным образом, идеологическая нагрузка этого места выглядит еще более национальной и еще менее христианской. В своем фундаментальном исследовании национализма и католицизма в Польше Женевиев Зубжицки рассматривает подобного рода публичное использование религиозных символов в национальном контексте как «ее [религии] окончательное поражение — ее инструментализацию и понижение до роли символического носителя национальной идентичности»<sup>30</sup>.

То, что пронзенный пулей череп майора Шыманьского помещен над образом Мадонны чуть позади него, подчеркивает в пер-

29. Bigoszewska, W. *Polska biżuteria patriotyczna*.

30. Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*, p. 221. Chicago: University of Chicago Press.

вую очередь реликварные черты всех составляющих композиции: образа, пули и черепа. Кроме того, череп в гораздо большей мере, нежели другие реликвии, является материальным свидетельством преступления и мученичества. Помещенный в реликварий череп становится объектом культа в силу самого своего местоположения. Тем не менее это не культ святого Католической церкви, а культ мученика за национальное дело. С тех пор как Анна Данута Сташевска создала свою *Pietà*, пронзенная пулей голова играет весьма важную роль в иконографии, посвященной Катынской трагедии, и в итоге становится простреленным черепом, как на картине «Козельская Богоматерь — Катынь 1940» Александры Сенкевич-Вуйцик<sup>31</sup> — реплике Козельской Мадонны Победоносной, изображенной с ребенком (в настоящее время представлена в двух иезуитских польских церквах)<sup>32</sup>. Эволюция образов Катынской Богоматери — от скорбящей *Pietà*, поддерживающей простреленную голову убитого мужчины, к пронзенному пулей черепу мученика за национальное дело в реликварии над образом Мадонны — отражает изменения, которые происходят в польской памяти о Катыни, а также в философии истории в целом.

*Перевод с английского Марии Храмовой*

## Библиография / References

- Bigoszewska, W. (2003) *Polska biżuteria patriotyczna*. Warszawa: Comandor.
- Kaczorowski, B. (red.) (1994) *Encyklopedia Warszawy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Kolbuszewski, J. (1998) *Kresy*. Wrocław: Wydawnictwo Dolnośląskie.
- Pięciak, W. (red.) (2007) “Matka Boska Kozielska”, *Tygodnik Powszechny. Dodatek specjalny: Katyń. Powrót opowieści*, 23.09.2007.
- Podsiad, A. (red.) (1983) *Bogarodzico-Dziewico: Polski almanach Maryjny*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Siomkajło, A. (2002) *Katyń w pomnikach świata*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza CB, Oficyna Wydawnicza Rytm.
- Zubrzycki, G. (2006) *The Crosses of Auschwitz: Nationalism and Religion in Post-Communist Poland*. Chicago: University of Chicago Press.

31. Siomkajło, A. *Katyń w pomnikach świata*, s.43.

32. Ibid., ss. 36-41.

КОНРАД СЕКЕРСКИ

## «Пора покончить с этой религией комфорта!» Текст и тело в Экстремальном крестном пути

*Konrad Siekierski*

**“It’s Time to Quit with Religion of Small Comforts!”: Body and Text in the Extreme Way of the Cross**

**Konrad Siekierski** — King’s College London (Great Britain).  
konradsiekierski@gmail.com

*This paper examines a new religious initiative of the Catholic Church in Poland, known as the Extreme Way of the Cross (Ekstremalna Droga Krzyżowa). Launched in 2009 by Fr. Jacek Stryczek, one of the most recognizable Catholic priests in the country, the EDK has been announced as a “new form of spirituality”. Usually taking place a week before Easter, it is based on a few clear-cut principles: participants are to walk during the night in silence, individually or in small groups, along routes of 30 to 100 km, mostly through forests and fields. On the road, fourteen Stations of the Cross are designated where participants pray and read texts contemplating the Passion of the Christ and its relevance for Christians today. Started as a small-scale event, in just few years EDK has become a nation-wide phenomenon, with more than 200 routes and 26000 registered participants in 2016. The paper examines this apparent success of EDK in the context of (post)modern culture with its focus on bodily movement and embodied experience. In particular, the author shows how EDK draws on this modern bias to promote a specific set of religiously motivated values, which*

Эта работа является результатом проекта *Wielozmyslowe imaginaria religijne w wybranych sanktuariach katolickich południowo-wschodniej Polski* [Multisensory Religious Imagineries in Selected Catholic Shrines in South-Eastern Poland], руководитель проекта Магдалена Лубаньска. Проект был профинансирован Национальным центром науки, на основе решения номер DEC-2013/11/B/HS3/01443. Этнографическое исследование, которое легло в основу статьи, я провел в 2015–2016 гг. в Лежайске, Соколове-Малопольском, Жешове и окрестностях этих городов. Ключевым моментом исследования было мое участие в Экстремальном крестном пути на трассе Соколов-Малопольский — Лежайск — Соколов-Малопольский (март 2016) и последующие беседы с его участниками.

*combines subordination to the will of God with worldly activism and achievement motivation.*

**Keywords:** Catholic Church, Poland, religion, body, movement, experience, testimony.

Сегодня пятница. Добавляем нагрузку.  
Пора покончить с этой религией комфорта!<sup>1</sup>

## Введение

СТАТЬЯ посвящена так называемому Экстремальному крестному пути (*Ekstremalna Droga Krzyżowa*, далее — ЭКП)<sup>2</sup> — «новому виду духовности», как утверждают его организаторы, который с каждым годом становится все более популярным среди польских католиков. Что скрывается под этим названием и что является залогом успеха ЭКП? Чтобы ответить на этот вопрос, я сначала представлю основные правила, формулу и историю этого нового движения, появившегося на карте польской религиозности. Затем я рассмотрю примеры особого жанра нарративов, создаваемых участниками, — так называемые «свидетельства». Наконец, я проанализирую ЭКП в контексте современного внимания к телу, к телесному (соматическому) опыту. Для этого я приведу примеры двух явлений, имеющих в моем понимании сходные черты с ЭКП: паломничеств и любительского бега. Одним из лейтмотивов настоящей работы будет вопрос о соотношении в ЭКП христианской традиции и современной культуры. Второй целью работы будет попытка показать, как ЭКП, будучи своего рода ритуалом (по известному определению Виктора Тернера, «формальным действием, предписанным для определенных случаев... связанных с верой в мистические существа и силы»<sup>3</sup>), совмещает в себе два момента: ключевой в христианстве, особенно начиная со времен Реформации, ак-

1. Такими словами о. Яцек Стрычек, инициатор Экстремального крестного пути, начал в 2014 г. проповедь для его участников, собравшихся в церкви св. Иосифа в Кракове (Stryczek WIOSNA, J. (2014) "Kazanie na Ekstremalną Drogę Krzyżową 2014", YouTube [https://www.youtube.com/watch?v=VtYpRSjUxNM, accessed 12.09.2016]).
2. *Ekstremalna Droga Krzyżowa* (n.d.) <http://www.edk.org.pl/>
3. Turner, V. (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*, p. 19. Ithaca: Cornell University Press.

цент на «Слове, воспринимаемом через слушание и чтение»<sup>4</sup>, и возрастающее сегодня значение тела в религиозном познании и опыте<sup>5</sup>.

### **Экстремальный крестный путь — идея и практика**

Экстремальный крестный путь — один из проектов о. Яцека Стрычека, харизматичного священника, известного прежде всего как организатор самой крупной на сегодняшний день благотворительной акции в Польше под названием «Благородная посылка» (*Szlachetna Paczka*). Отец Стрычек слывет духовным наставником людей бизнеса и основателем католических обществ-миссий (*duszpasterstwo*), таких как «Общество открытых индивидуальностей» (*Wspólnota Indywidualności Otwartych*), «Мужская сторона действительности» (*Męska Strona Rzeczywistości*) и «Жемчужина женственности» (*Perła Kobiecości*), а также проекта «Экстремальный ксендз» (*Ekstremalny Ksiądz*). Все эти инициативы, включая ЭКП, — способы реализации общей идеи священника, которую вкратце можно охарактеризовать как создание католика, который совмещает глубокую личную религиозность с жизненным успехом. Выполнению этой задачи должна способствовать приверженность набору принципов, многие из которых ассоциируются с протестантской этикой в классической интерпретации Макса Вебера<sup>6</sup>: глубокая личная религиозность, трудолюбие, находчивость, стремление к самосовершенствованию и преодолению собственных слабостей, а также аскетизм и хорошая физическая подготовка. По словам самого ксендза, «прежде чем человек займет важное место в Царстве Божьем, он должен показать свою решительность и честность в земной жизни... Для Бога важна кон-

4. Belting, H. (2010) *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*, p. 22. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
5. Такой же интерес к телу и, в более широком смысле, ко всему материальному, заметен в новейших исследованиях религии. Подробно об этом пишут Мануэль Васкес (Vásquez, M.A. (2011) *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. New York: Oxford University Press) и Соня Хазард (Hazard, S. (2013) "The Material Turn in the Study of Religion", *Religion and Society: Advances in Research* 4).
6. Weber, M. (2010) *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia. Сам о. Стрычек считает свое «учение» авторской интерпретацией евангелий, что, кстати, также можно расценить как типично протестантское начинание.

кретность. Наши отношения с Богом опираются не на намерения, а на измеряемые показатели, плоды»<sup>7</sup>.

Такое послание облекается в Экстремальном крестном пути и других проектах о. Стрычека в современную форму, которая вызывает как интерес, так и полемику<sup>8</sup>. В силу этой сложности новаторская, но довольно поверхностная антропологическая оценка ЭКП, автором которой является Рышард Кантор, представляет этот проект в контексте «потребительской культуры развлечений»<sup>9</sup>. Кантор пишет даже о «религии в вероломных объятиях культуры потребления»<sup>10</sup>, а свои рассуждения о ЭКП подытоживает следующими словами: «Молодежь ищет не только религиозного опыта, но и хороших развлечений. Наверное, не будет преувеличением сказать, что экстремальное паломничество приносит и то и другое; отсюда — его успех»<sup>11</sup>. Несомненно, ЭКП — это хорошо построенный и продвигаемый «бренд», легко узнаваемый и обладающий большим «символическим капиталом»<sup>12</sup>, который имеет все для того, чтобы успешно существовать на религиозном рынке: от завлекательного названия и легко узнаваемого лица проекта (о. Стрычека), до рекламы в интернете<sup>13</sup> и «сарафанного радио» (*whisper marketing*). Однако надо ли, следуя Кантору, воспринимать все это как заведомо негативное явление, или же лучше посмотреть на него как на элемент исторической эволюции религиозных форм? Как утверждает Мара Айнстайн (*Mara Einstein*), «нам не следует удивляться... тому, что религия... приобретает рыночное измерение в современной коммерциализации».

7. Stryczek WIOSNA, J. (2015) *Pieniądze. W świetle Ewangelii. Nowa opowieść o biedzie i zarabianiu*, ss. 19, 26. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
8. О. Стрычек известен также как акционист, который мог поставить исповедальню у входа в торговый центр, зажечь траурные свечи у здания фондовой биржи и покататься в церкви на тренажерном велосипеде.
9. Kantor, R. (2013) *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludyźmie, ludyźności i powadze, a w istocie o jej braku*, s. 19. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego. Надо здесь оговорить, что автор анализирует не ЭКП как таковой, а приводит его в качестве одного из многих примеров для иллюстрации своего более общего обсуждения культуры потребления в Польше.
10. Kantor, R. (2013) *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludyźmie, ludyźności i powadze, a w istocie o jej braku*, ss. 225-248.
11. Ibid., s. 242.
12. Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, p. 291. Cambridge, MA: Harvard University Press.
13. ЭКП продвигается при помощи собственных интернет-сайтов, а также многих фильмов, доступных на канале *YouTube*.



зированной культуре. Для того чтобы быть услышанной в обществе и сохранить себя, религия должна участвовать в рыночном обществе»<sup>14</sup>.

ЭКП в своей ежегодной форме обычно проходит в пятницу перед началом Страстной седмицы, в тот же день, когда в католических храмах или вблизи них традиционно проводится богослужение Крестного пути. В первую очередь ЭКП — подготовка верующих к приближающейся тайне Страстей Христовых. Однако, согласно намерениям основателя, его результаты должны выходить далеко за эти рамки: он проводится под лозунгом «Не стоит жить нормально, стоит жить экстремально» и обещает участникам «настоящую духовную практику, после которой человек может действительно измениться»<sup>15</sup>. Достижению этой цели служат форма и содержание размышлений на стояниях Крестного пути, а также большие физические усилия, которые требуются от участников.

Экстремальный крестный путь — это начинающийся после вечерней литургии ночной марш протяженностью от 30 до 100 км (длина большинства трасс — от 40 до 50 км). Маршруты Пути проходят как можно дальше от главных дорог и населенных пунктов. Идти надо молча, в одиночестве или небольшими группами, скорее «параллельно» другим участникам, чем «вместе» с ними. Следуя предложению организаторов, некоторые участники берут с собой в дорогу кресты: от ручных до огромных, длиной до полутора метров, сделанных из цельного дерева. Ритм движения определяют четырнадцать стояний Крестного пути (их маркерами могут быть находящиеся у дороги церкви, часовни, кресты или «светские» элементы ландшафта, например, мосты и холмы), когда читаются или прослушиваются «размышления» (*rozważania*)<sup>16</sup>. Большинство маршрутов Пути ведет к паломническим центрам, но это не является безусловным правилом. При этом конечные точки Пути не становятся местом проведения ка-

14. Einstein, M. (2008) *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*, p. 9. London, New York: Routledge.

15. “Spotkanie” (n.d.), *Ekstremalna Droga Krzyżowa* [<http://www.edk.org.pl/edk/o-nas/spotkanie.html>, accessed 12.09.2016].

16. Имеется в виду традиционная католическая практика во время стояний Крестного пути. Тот, кто заранее зарегистрировался в ЭКП при помощи сайта [www.edk.org.pl](http://www.edk.org.pl), получает перед началом Пути книжку с размышлениями, карту, описание трассы и светоотражающий браслет. На сайте также можно бесплатно скачать текстовые и звуковые файлы с размышлениями, картами и описаниями маршрутов.

ких-либо организованных специально для участников ЭКП религиозных практик.

Экстремальный крестный путь был впервые организован в 2009 г. по маршруту из Кракова в Кальварию-Зебжидовскую<sup>17</sup>. Тогда в нем приняли участие в основном люди, связанные с «Мужской стороной действительности» — религиозной общиной о. Стрычека, целью которой является «изменять стандартный взгляд на роль мужчины в Церкви»<sup>18</sup>. Начиная с 2011 г. на ЭКП были приглашены участники, не связанные с этой и другими общинами харизматичного священника. С этого момента началось также динамичное развитие ЭКП вне Кракова. С каждым годом количество участников Пути увеличивается примерно в два раза: от 150 человек в первый год существования до 300 в 2010 г., 600 в 2011 г., 1200 в 2012 г., 2000 в 2013 г., 6000 в 2014 г., 11 000 в 2015 г. и 26 000 в 2016 году<sup>19</sup>. В 2016 г. участники могли выбирать из 214 маршрутов, из которых 177 — соответствующие всем требованиям организаторов маршруты в Польше, остальные — менее сложные маршруты в Польше (26) и маршруты за пределами страны (11)<sup>20</sup>. Самое большое количество маршрутов предлагалось в юго-восточной Польше: в Кракове (15), Мелцу (11) и Жешове (7), а также в Варшаве (7). Что касается конечных точек, то самой популярной оказалась Кальвария-Зебжидовская, куда вело 20 маршрутов. Наибольшее количество участников ЭКП собралось в Люблине — примерно 2000; в других местах в Пути приняло участие до 1000 человек<sup>21</sup>.

17. В Кальварии-Зебжидовской находится основанное в начале XVII в. святилище, известное как «польский Иерусалим»: монастырь бернардинцев (францисканцев), где находится чудотворная икона Божьей Матери Кальварийской, а также несколько десятков часовен, отражающих священную географию Иерусалима. Кальварию посещает ежегодно примерно миллион паломников.
18. Męska Strona Rzeczywistości (n.d.) *Wspólnota Indywidualności Otwartych* [<http://www.wio.org.pl/projekty-wio/meska-strona-rzeczywistosci.html>, accessed 12/09/2016].
19. Эти и следующие статистические данные я привожу согласно внутреннему отчету, подготовленному организаторами ЭКП, а также на основе беседы с ними, состоявшейся в Кракове в июне 2016 г. Отчет опирается в основном на результаты опроса, проведенного в 2016 году, приглашение к которому получили все участники ЭКП, а приняли участие примерно 4000 человек.
20. Кроме Польши, в 2016 г. ЭКП был организован в Великобритании, Норвегии, Швейцарии, США и Антарктиде.
21. Стоит вспомнить, что ЭКП является наиболее масштабной и быстро развивающейся, но не единственной инициативой такого рода в Польше. Однако из-за локального характера подобных мероприятий трудно сказать, как много похожих крестных путей организуется в стране и какое общее количество их участников.

Несмотря на то что изначально ЭКП был ориентирован на мужчин<sup>22</sup>, в 2016 г. они составляли лишь около половины вышедших на маршруты Пути<sup>23</sup>. Подавляющее большинство участников (78%) — люди в возрасте от 18 до 45 лет. В плане декларируемой веры и участия в религиозной жизни примерно 58% считают себя глубоко верующими, 38% — верующими, 4% — сомневающимися, 0,5% — неверующими. Больше двух третей (70%) участвуют в литургии минимум один раз в неделю, каждый пятый (21%) пропускает воскресную литургию не больше нескольких раз в году, 4% пропускают воскресную литургию чаще десяти раз в году, 2% участвуют только иногда, 1% не практикуют вообще. Почти две трети (62%) участников ЭКП вовлечены и в другие виды церковных практик. Из них 60% участвуют в паломничествах, а 32% составляют члены какой-либо церковной общины. Эти данные показывают, что статистически средний участник ЭКП значительно более активен в религиозной жизни, чем типичный поляк-католик (за последние годы в Польше процент посещающих мессу по воскресеньям (*dominicanos*) не превышает 40% от общего числа католиков<sup>24</sup>, а члены церковных общин составляют 7–9%<sup>25</sup>). С другой стороны, среди участников Пути можно также найти, правда в небольшом количестве, людей, далеких от католицизма.

Для примера, в районе моего исследования проходило не менее четырех местных крестных путей; известным событием в Подкарпатском воеводстве является также дневной крестный путь на Тарницу, самую высокую вершину юго-восточной Польши (он организуется с 1982 г. и собирает в последнее время примерно 5000 участников).

22. По словам о. Стрычека, ЭКП был создан как «ответ на кризис мужественности» (“Odpowiedź na kryzys męskości / EDK 2016” *YouTube* [<https://www.youtube.com/watch?v=bUzfWXjGAoE>], accessed 12.09.2016).
23. На некоторых маршрутах женщины значительно преобладали; например, в Соколове-Малопольском из 120 участников было 44 мужчин.
24. “Praktyki niedzielne Polaków (dominicanos)” (n.d.), *Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego* [<http://iskk.pl/kosciolnaswiecie/211-praktyki-niedzielne-polakow-dominicanos.html>], accessed 12.09.2016].
25. Przeciszewski, M. (2014) “Wizyta biskupów polskich ‘ad limina’ — świeccy w życiu Kościoła”, *Niedziela. Tygodnik Katolicki* [<http://www.niedziela.pl/artukul/7711/Wizyta-biskupow-polskich-ad-limina>], accessed 12.09.2016]; “Aktywność świeckich w parafiach” (n.d.) *Serwis Ruchów Katolickich. Ogólnopolska Rada Ruchów Katolickich* [<http://www.orrk.pl/754-aktywnosc-swieckich-w-parafiach>], accessed 12.09.2016].

## Свидетельства для и свидетельства из Экстремального крестного пути

Слово — главное средство и движущая сила христианской религии — присутствует в Экстремальном крестном пути в основном в форме так называемых «свидетельств» (*świadectwo*). Можно различить два типа таких нарративов: свидетельства для и свидетельства из ЭКП. Свидетельства для лежат в основе размышлений, специально подготовленных для Крестного пути, которые участники должны прочитать на стояниях Страстей Христовых и «прорабатывать» во время движения. Авторы этих свидетельств — светские лица, связанные с вышеупомянутыми ассоциациями, основанными о. Стрычком. Каждый год тема меняется, например: «Зло побеждай добром», «Идеалы и пожертвование», «Христианский лидер». Эти размышления существенно отличаются от того, что верующие могут обычно услышать во время традиционных Крестных путей. Как сказал один из моих собеседников, «в ЭКП я ценю размышления, потому что они более близки к повседневной жизни, в отличие от тех, насыщенных теологией, которые все время слышатся в церкви... Здесь есть жизненность, эти размышления касаются конкретных ситуаций и людей»<sup>26</sup>. Ниже привожу в пример отрывок такого размышления с девятого стояния Крестного пути (Третье падение Христа):

Падения Христа показывают Его стремление к выполнению жизненной миссии. Кажется, что ответ на вопрос, сколько раз можно падать, добиваясь своей цели, простой: столько, сколько надо. Если Иисус падал, ты также можешь упасть много раз, если только найдешь в себе силы, чтобы подняться... Христианский лидер достигает вершины... Насколько был убежден Христос, что должен взойти на Голгофу, если он сделал это, хотя и знал, что там его ждет мученическая смерть. Я на Монблане каждый раз вставал [после многократных падений. — К.С.] в ожидании победы, достижения вершины, успеха... Это черта характера Христа, частицу которой должен иметь каждый лидер: стремление к спасению себя и других вопреки всем трудностям и падениям. [Заключе-

26. Участник ЭКП в Соколове-Малопольском, март 2016 г.

чающая молитва:] Иисус, помоги отказаться от себя, чтобы я мог достичь своей цели<sup>27</sup>.

Вместе с большой физической нагрузкой размышления–свидетельства призваны способствовать достижению катарсиса, опыт которого поможет в минуты личного кризиса и станет толчком для исправления религиозной жизни. В свою очередь, такой опыт способствует появлению свидетельств из ЭКП, которые не только рассчитаны на то, чтобы привлечь новых участников, но также легитимируют *a posteriori* решение об участии в ЭКП и оправдывают усилия, вложенные в путь<sup>28</sup>. Многочисленные свидетельства такого рода можно найти на сайтах ЭКП, а также приходов и религиозных общин, члены которых приняли в нем участие. Стоит отметить, что похожие свидетельства часто можно услышать от тех, кто пережил «внутреннее обращение» (из «приписанной» католической идентичности — к принадлежности «по выбору»<sup>29</sup>), особенно от участников католического харизматического движения<sup>30</sup>. С другой стороны, стремление публично делиться своим опытом, особенно на интернет-сайтах и форумах, является неотъемлемой частью современной популярной культуры. Ниже я привожу несколько примеров типичных свидетельств участников ЭКП, которые хорошо иллюстрируют их рефлексию над пережитым опытом:

Сначала было легко, даже «приятно»... потом появилась усталость. Я подумал: начинается мой Путь. Я шел сам, молча и с молитвой в сердце. После следующих нескольких километров не привыкшее к такой нагрузке тело начало сопротивляться: колени, бедра, позвоночник, стопы в мозолях — все говорили «хватит», и я по-

27. “Stacja 9. Trzeci upadek Chrystusa” (2016) *Ekstremalna Droga Krzyżowa. Chrześcijański Lider* [[http://www.edk.org.pl/uploads/rozważania/2016/EDK\\_2016\\_do%20internetu\\_wer\\_PL.pdf](http://www.edk.org.pl/uploads/rozważania/2016/EDK_2016_do%20internetu_wer_PL.pdf), accessed on 12.09.2016].

28. Я здесь опираюсь на новаторский анализ такого двойного характера религиозных свидетельств, автор которого Саймон Коулман (Coleman, S. (2003) “Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion”, in A. Buckser, D. Glazier (ed.) *The Anthropology of Religious Conversion*. Lanham, MD: Rowman and Littlefield).

29. Больше на тему этой дихотомии см.: Borowik, I., Zdaniewicz, W. (red.) (1996) *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos.

30. Siekierski, K. (2012) “Catholics in the Holy Spirit: the Charismatic Renewal in Poland”, *Religion, State and Society* 40(1).

чти сдался. Последние четыре стояния боли были очень сильные. Я боролся с собой. Но я молился и говорил: Боже, по-человечески я уже исчерпал все силы и не в состоянии продолжать, но с Твоей помощью достигну цели. И я дошел. Все могу с Тем, Который дает мне силу<sup>31</sup>.

Во время ЭКП я, наверное, впервые имел возможность так четко прочувствовать свои слабости и испытать, что такое настоящая борьба, что это значит — идти вперед, несмотря на боль, холод и огромную усталость. ЭКП — это возможность задуматься над собой, над своей жизнью, над тем, как быть настоящим мужчиной. Слава Господу!<sup>32</sup>

Во время дороги, особенно в районе 5–6 утра, начинаешь думать, что Ты здесь делаешь, почему Ты решился на это испытание. И тогда доходит до Тебя: Ты вышел, чтобы быть ближе к Богу, чтобы прочувствовать хотя бы в небольшой степени Его муки... Начинаешь понимать, как Он пожертвовал собой ради Тебя. И шаг за шагом меняешь свою жизнь...<sup>33</sup>

## **Движение и телесный опыт в Экстремальном крестном пути**

Человеческое тело и его движение находятся в центре тех культурных явлений и процессов, которые часто называют поздним модерном или постмодерном. С одной стороны, мобильность в широком понимании этого слова стала символом нашего времени. С другой стороны, по словам Тима Ингольда, возникло «общество, полностью приспособленное к креслу»<sup>34</sup>. В таком «сидячем обществе» значение физического труда значительно уменьшилось; он постепенно переносится в сферу досуга и отдыха. В то же время

31. “Sławek I. 32” (2016), *Ekstremalna Droga Krzyżowa* [<https://www.edk.pielgrzymka.lublin.pl/multimedia/swiadectwa/358-slawek-l-32>, accessed 12.09.2016].

32. “Świadectwo Jakuba” (n.d.) *Ekstremalna Droga Krzyżowa. Bielsko-Biała / Beskidy* [<http://edkbielsko.eu/aktualnosci/swiadectwa-uczestnikow-edk/159-swiadectwo-jakuba>, accessed 12.09.2016].

33. “Stwórz EDK w swoim rejonie” (2016) *Ekstremalna Droga Krzyżowa* [<http://www.edk.org.pl/stworz-edk/stworz-edk-2016.html>, accessed 12.09.2016].

34. Ingold, T. (2004) “Culture on the Ground: The World Perceived through the Feet”, *Journal of Material Culture* 9(3): 323.

тело как «проект»<sup>35</sup> оказывается в центре современной культуры, сосредоточенной на личном опыте<sup>36</sup> и предлагающей огромное количество всевозможных телесных удовольствий, продуктов для тела, но также и вызовов для него.

Нацеленность на телесный опыт очевидна также в сфере современной религиозности. Тело, в течение многих веков христианской истории вызывавшее недоверие и дискриминированное в условиях доминирования картезианского дуализма<sup>37</sup>, «вышло из тени», когда оказалось, что, вопреки тезису о секуляризации Европы, растет популярность паломничеств (таких, как путь Святого Иакова<sup>38</sup>), и когда харизматическое движение «возвратило тело» западному христианству<sup>39</sup>. Создание ЭКП и его популярность трудно объяснить, не учитывая этих современных культурных явлений. Он, по словам координатора Пути, «и есть ответ на то, что сейчас заводит людей»<sup>40</sup>. Поскольку в этой работе меня прежде всего интересует тело в движении, взваливающее на себя физические тяготы, я попытаюсь всмотреться в этот телесно-мобильный аспект ЭКП в контексте двух современных явлений: всплеска интереса к любительскому бегу в Польше и уже упомянутого распространения паломничеств.

Интервью с Доротой Олко — социологом, исследующей спортивные увлечения поляков, — начинается со слов: «Сегодня в Польше джоггинг — это уже больше чем мода: это чуть ли не обязанность. Новая, светская религия»<sup>41</sup>. В 2013 г. количество

35. Turner, B. S. (2000) "The Body in Western Society: Social Theory and its Perspectives", in S. Coakley (ed.) *Religion and the Body*, p.33. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

36. Motak, D. (2010) "Religia — religijność — duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia", *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, МСССХVII, *Studia Religiologica* 43: 210.

37. Vásquez, M.A. (2011) *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*, p. 36. New York: Oxford University Press.

38. Многочисленные ответвления Пути Святого Иакова ведут паломников со всей Европы к святыни св. Иакова в испанском Сантьяго-де-Компостела.

39. Харизматическое христианство ориентировано на человеческое тело и проявляется в ряде направлений: от практики возложения рук до отдыха в Духе, тем самым подчеркивается непосредственная связь между здоровьем, религиозной жизнью и спасением (Csordas, T.J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* 18(1): 18-23).

40. Координатор ЭКП, Краков, июнь 2016 г.

41. Fal, M. (n.d.) "Biegam, więc jestem, czyli jak pozwoliliśmy, by jogging zawładnął naszym życiem (wywiad)", *naTemat* [<http://natemat.pl/77963,biegam-wiec-jestem-czyli-jak- pozwolilismy-by-jogging-zawladnal-naszym-zyciem-wywiad>, accessed 12.09.2016].

беговых мероприятий в Польше превысило 2000, но их участники — это всего лишь небольшая часть растущей массы занимающихся бегом поляков. Популярностью пользуются не только полумарафоны и марафоны, но и экстремальные бега, такие как «Бег мясника» (*Bieg Rzeźnika*) и «Ранмагедон» (*Runmagedon*). Среди adeptов ЭКП также немалое количество людей, принимающих участие в такого рода мероприятиях. Уместно процитировать одного из них: «Я был на нескольких горных ультрамарафонах, но никогда так не истощался и столько не узнал о себе. Очищающий и отличный опыт!!! Спасибо организаторам и Господу!!!»<sup>42</sup> Легко заметить общую для обоих явлений потребность — проверить себя в экстремальных условиях. Эта потребность, по словам Олко, вызвана «совокупностью явлений, которую именуют культурой индивидуализма»<sup>43</sup>. Можно ли сравнить опыт участия в марафоне и в ЭКП? Когда я задал этот вопрос практикующему католику, который уже пару лет участвует в ЭКП, а заодно большому любителю бега, он ответил:

Эти километры, эти мозоли на стопах — цена за состояние души, которое захватывает человека. Люди, которым кажется, что они могут все объяснить, скажут, что это не Бог, а только природное явление, когда под нагрузкой в организме происходит выброс эндорфина. Можно это так упростить. Но, с другой стороны, по какой-то причине человек имеет такую конструкцию, что за труд получает свою долю счастья. Возможно, это именно Бог так нас создал, что за труд получаем счастье, за мучения — небо<sup>44</sup>.

Организаторы и участники Экстремального крестного пути, с которыми я разговаривал, отказывались приравнять его к паломничеству. На первый взгляд, это может показаться странным, однако их скептицизм легко объясняется специфическим характером современных католических паломничеств в Польше, которые обычно идут организованными, компактными группами, под руководством священника, с динамиками, гитарой или даже проигрывателем. Как сказал один из моих собеседников:

42. “Tomek l. 46” (2016), *Ekstremalna Droga Krzyżowa* [<https://www.edk.pielgrzymka.lublin.pl/multimedia/swiadectwa/359-tomek-l-46>, accessed 12.09.2016].

43. Fal, M. (n.d.) “Biegam więc jestem, czyli jak pozwoliliśmy, by jogging zawładnął naszym życiem (wywiad)”.

44. Участник ЭКП в Соколове-Малопольском, март 2016 г.



Паломничество — это невероятная радость, мы играем, дурачимся, нам весело. Когда приходит время развлечения — это развлечение! Потом, когда мы в руки берем розарий, надо успокоиться. Иногда получалось так, что мы не шли, а плясали по улице. С нами были два священника: один — для молитвы, второй — для развлечения... Экстремальный крестный путь — это что-то другое, надо идти в тишине, но для этой тишины надо созреть<sup>45</sup>.

Сходства между ЭКП и паломничеством более очевидны, если сравнить Путь с протестантскими паломничествами в Швеции, которые исследовала Анна Дэвидсон Бремборг<sup>46</sup>. Как и ЭКП, это совершенно современное явление, созданное «с нуля» в 1990-е годы пастором лютеранской церкви Швеции<sup>47</sup>. Правда, шведские паломничества совершаются днем и длятся иногда несколько суток, зато сходным с ЭКП является наличие размышлений, а также правила молчания, которые позволяют паломникам «сформулировать свою собственную теологию (как толковать размышления) и свои собственные практики (как вести свою жизнь)»<sup>48</sup>. Не менее важно то, что ЭКП и шведские паломничества делают акцент на самой дороге, на процессе движения. Именно ходьба, преодоление очередных километров создают условия для «поиска смысла жизни, для временной остановки в повседневности или для изменения жизни»<sup>49</sup>, тогда как вопрос наличия некой святыни в конце дороги уходит на второй план.

Как показывают свидетельства участников ЭКП, целью и нередко результатом такого длительного передвижения является для многих ощущение божественного присутствия и более глубокое понимание истины веры путем физического напряжения, которое в какой-то степени напоминает страдания Христовы по дороге на Голгофу. По словам моего собеседника, «отношения с Господом лучше всего выстраиваются, когда человек такой

45. Участник ЭКП в Соколове-Малопольском, март 2016 г.

46. Davidsson Bremborg, A. (2013) "Creating Sacred Space by Walking in Silence: Pilgrimage in a Late Modern Lutheran Context", *Social Compass* 60(4).

47. Паломничества были запрещены в Швеции с 1544 г., когда страна перешла в протестантизм (Davidsson Bremborg, A. (2013) "Creating Sacred Space by Walking in Silence: Pilgrimage in a Late Modern Lutheran Context", p. 545).

48. Ibid., p. 555.

49. Ibid., p. 552.

скрученный и смятый. Тогда это действительно ты»<sup>50</sup>. Эту идею поддерживает следующий отрывок из свидетельства участника ЭКП: «На XII стоянии, когда в физическом плане я дошла до своего предела... там умерла моя самодостаточность... в ночь Экстремального крестного пути я встретила Господа»<sup>51</sup>. Таким образом, в ЭКП именно тело становится «местом религии»<sup>52</sup> — центром религиозного опыта и тех «диспозиций, которые характерны для данной религиозной среды»<sup>53</sup>, в то время как боль в мышцах и суеставах ведет к непосредственному контакту с *sacrum*, с испытывающим мучения Христом.

### Заключение

Антропологи, исследующие современное культурное значение ходьбы как формы досуга, замечают, что ходьба «может быть средством сопротивления современности»<sup>54</sup>. С одной стороны, в случае ЭКП такой диагноз кажется правильным. «Священный труд» (*devotional labor*)<sup>55</sup>, который принимают на себя участники Пути, — длительный марш, соединенный с размышлениями о страстях Христовых, — должен способствовать принятию или укреплению принципов и ценностей, которые не уместаются в каноны культуры потребления и индивидуализма. Хотя, по словам Брайана С. Тернера, «в рамках современного капитализма почти не остается пространства для веберовской личности... которая бы сочетала аскетизм, активность и стремление к успеху»<sup>56</sup>, Экстремальный крестный путь способствует созданию именно

50. Участник ЭКП в Соколове-Малопольском, март 2016 г.

51. “Justyna I. 28” (2016) *Ekstremalna Droga Krzyżowa* [<https://www.edk.pielgrzymka.lublin.pl/multimedia/swiadectwa/350-justyna-l-28>, 12.09.2016].

52. Morgan, D. (2010) “Materiality, Social Analysis and the Study of Religion”, in D. Morgan (ed.) *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, p. 60. London, New York: Routledge.

53. Lubańska, M., Baraniecka-Olszewska K. (n.d.) *Wielozmyslowe imaginaria religijne w wybranych miejscach kultu południowo-wschodniej Polski* [Multisensory Religious Imageries in Selected Catholic Shrines in South-Eastern Poland]. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW (unpublished research project).

54. Klekot, E. (2014) “Walking in National Park of Fruška Gora”, *Ethnologia Fennica* 41: 26.

55. Peña, E.A. (2011) *Performing Piety: Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*, p. 37. Berkeley, Los Angeles: California University Press.

56. Turner, B.S. (2000) “The Body in Western Society: Social Theory and its Perspectives”, p. 33.

такого пространства. С другой стороны, как я пытался показать, ЭКП не появился бы и не пользовался бы такой популярностью, если бы он не был встроено в современную культуру с ее акцентом на теле, мобильности и личным опыте.

## Библиография / References

- Belting, H. (2010) *Obraz i kult. Historia obrazu przed epoką sztuki*. Gdańsk: Wydawnictwo Słowo/Obraz Terytoria.
- Borowik, I., Zdaniewicz W. (eds) (1996) *Od Kościoła ludu do Kościoła wyboru. Religia a przemiany społeczne w Polsce*. Kraków: Nomos.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Coleman, S. (2003) "Continuous Conversion? The Rhetoric, Practice, and Rhetorical Practice of Charismatic Protestant Conversion", in A. Buckser, D. Glazier (ed.) *The Anthropology of Religious Conversion*, pp. 15-27. Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Csordas, T. J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* 18(1): 5-47.
- Davidsson Bremborg, A. (2013) "Creating Sacred Space by Walking in Silence: Pilgrimage in a Late Modern Lutheran Context", *Social Compass* 60(4): 544-560.
- Einstein, M. (2008) *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. London, New York: Routledge.
- Hazard, S. (2013) "The Material Turn in the Study of Religion", *Religion and Society: Advances in Research* 4: 58-78.
- Ingold, T. (2004) "Culture on the Ground: The World Perceived through the Feet", *Journal of Material Culture* 9(3): 315-340.
- Kantor, R. (2013) *Zabawa w dobie społeczeństwa konsumpcyjnego. Szkice o ludyźmie, ludyżności i powadze, a w istocie o jej braku*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Klekot, E. (2014) "Walking in National Park of Fruška Gora", *Ethnologia Fennica* 41: 23-37.
- Lubańska, M., Baraniecka-Olszewska, K. (n.d.) *Wielozmysłowe imaginaria religijne w wybranych miejscach kultu południowo-wschodniej Polski*. Warszawa: Instytut Etnologii i Antropologii Kulturowej UW (unpublished research project).
- Morgan, D. (2010) "Materiality, Social Analysis and the Study of Religion", in D. Morgan (ed.) *Religion and Material Culture. The Matter of Belief*, pp. 55-74. London, New York: Routledge.
- Motak, D. (2010) "Religia — religijność — duchowość. Przemiany zjawiska i ewolucja pojęcia", *Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, MCCCXVII, Studia Religioznawcze* 43: 201-218.
- Peña, E.A. (2011) *Performing Piety: Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*. Berkeley, Los Angeles: California University Press.
- Siekierski, K. (2012) "Catholics in the Holy Spirit: the Charismatic Renewal in Poland", *Religion, State and Society* 40(1): 145-161.
- Turner, B.S. (2000) "The Body in Western Society: Social Theory and its Perspectives", in S. Coakley (ed.) *Religion and the Body*, pp. 15-41. Cambridge, New York: Cambridge University Press.

- Turner, V. (1967) *The Forest of Symbols: Aspects of Ndembu Ritual*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vásquez, M.A. (2011) *More than Belief: A Materialist Theory of Religion*. New York: Oxford University Press.
- Weber, M. (2010) *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

КАМИЛА БАРАНЕЦКА-ОЛЬШЕВСКА

## Управление чувственными формами: оптимизация, максимизация и эффективность. Торжество в Кальварии Пацлавской

*Kamila Baraniecka-Olszewska*

### **Managing Sensational Forms: Optimization, Maximization and Efficacy. The Great Fair in Kalwaria Paławska**

**Kamila Baraniecka-Olszewska** — Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences (Warsaw, Poland).  
kamila.baraniecka@gmail.com

*The article describes pilgrimage to Kalwaria Paławska — a Roman Catholic sanctuary in South-Eastern Poland on a Day of Assumption of Virgin Mary. The main emphasis is made upon the sensual relationship of the believers with the sacred and special forms mediating this relationship. The author examines how pilgrimage is organized by special lay guides possessing authority to plan the entire event and lead the groups of pilgrims. Their efforts are focused upon increasing the effect of sensual forms of the sacred. This goal is achieved through optimization of ritual, when some elements are omitted to make space for others. Consequently, not all religious gestures are performed with the same reverence. Such creative changes in the ritual are, however, legitimized within the habitus that rules religious attitudes of the faithful.*

**Keywords:** Roman Catholicism, religious habitus, sensational forms, Kalwaria Paławska, pilgrimage.

**В** ЭТОЙ статье представлены результаты полевых исследований современной католической религиозности, проведенных во францисканском санктuariи в Кальварии

Исследования проводились в рамках гранта, предоставленного Национальным научным центром Польши № УМО-2013/11/В/НС3/01443.

Пацлавской на юго-востоке Польши в нескольких километрах от границы с Украиной. Это одна из первых кальварий<sup>1</sup> на территории Польши, основанная в XVII веке. В настоящее время она состоит из сорока одной часовни, расположенных на двух находящихся друг напротив друга холмах, которые разделены рекой Вяр — «кальварийским Кедром». Характер большинства проходящих там религиозных практик соответствует замыслу самой кальварии, построенной по образу Святой Земли. Конструкция санктуария (часовни, символизирующие святые места в Иерусалиме и фрагменты из жизни Иисуса и Богородицы) побуждает к чувственным отношениям с божественным. Именно подобные отношения, а также их различные модификации стали основным предметом моих исследований.

Трудно отделить размышления над чувственным характером контакта с божественным от многолетней дискуссии, имеющей место в польской антропологии религии и касающейся места такого рода контакта в религиозности как таковой. В настоящее время неустанно возобновляются размышления о методологической и интерпретационной непригодности понятия «народная религиозность». Это понятие, сформированное давно и в связи с другими культурными и исследовательскими реалиями<sup>2</sup>, подвергается в настоящее время основательной критике, свидетельствующей как об определенных изменениях во взглядах<sup>3</sup>, так и о новых теоретических направлениях в исследовании религиозности<sup>4</sup>. Тем не менее понятие «народная религиозность» достаточно часто появляется в работах, посвященных современной

1. Кальвария — скульптурная композиция на сюжеты Страстей Христовых; место паломничества. — *Примеч. ред.*
2. См. Czarnowski, S. (1956) "Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego", *Dziela* 1: 88-107; Stomma, L. (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: Pax; Tomicki, R. (1981) "Religijność Ludowa", w M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.) *Etnografia Polski. Przemiany Kultury Ludowej*, t. 2, ss. 29-70. Warszawa: IHKM PAN.
3. См. Tokarska-Bakir, J. (2000) *Obraz Osobliwy: Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas; Zowczak, M. (2013) *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
4. См. Lubańska, M. (2014) "Kategoria 'sensualizmu' i 'nierozróżnialności' na przykładzie kultu 'cudotwórczej' ikony św. Menasa w Bułgarskim Monasterze w Obriadowci. Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony", *Prace Etnograficzne* 42(1): 1-16; Niedźwiedz, A. (2014) "Od religijności ludowej do religii przeżywanej", w B. Fatyga, R. Michalski (red.) *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, ss. 327-338. Warszawa: ISNS; Zowczak, M. (2008) "Między Tradycją a Komercją", *Znak* 634: 31-44.

религиозной культуре — временами как методологическая парадигма или же как отправная точка для исследований, но чаще всего как ключевое слово, описывающее определенный набор черт религиозности. Оказывается, что в польской антропологии религии все еще отсутствуют устоявшиеся термины, которые описывали бы эти черты. Центральной проблемой при этом остается именно чувственный аспект отношения с божественным.

В польской этнологической традиции исследователи называли телесный контакт с божественным сенсуализмом<sup>5</sup>. Это понятие связано с убеждением, что верующие отождествляют материальные репрезентации божественного с оригиналом в силу слияния в них *означаемого и означающего*<sup>6</sup>. Исследователи, как правило, называли сенсуалистскую позицию наивной и оценивали ее негативно как низшую по сравнению с созерцательной формой отношения с Богом. Несмотря на то что такая оценка появляется также в современных работах<sup>7</sup>, есть исследователи, которые видят здесь методологическую ошибку<sup>8</sup>. Мировая антропология религии видит в чувственном аспекте религиозных практик полноправную форму отношения с божественным<sup>9</sup> и указывает на необходимость сосредоточить внимание как на материальных репрезентациях божественного<sup>10</sup>, так и на других формах мате-

5. См. Czarnowski, S. "Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego"; Stomma, L. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*; Tomicki, R. "Religijność ludowa".
6. См. Tokarska-Bakir, J. *Obraz Osobliwy*; Lubańska, M. "Kategoria 'sensualizmu' i 'nierozróżnialności'".
7. См. Kasprzak, N. (1999) "Sensualizm — próba 'gęstego opisu'", *Etnografia Polska* 43(1-2): 37-61; Królikowska, A.M. (2014) "Elementy 'ludowe' w religijności współczesnej?", *Opuscula Sociologica* 4: 5-16.
8. См. Lubańska, M. "Kategoria 'sensualizmu' i 'nierozróżnialności'"; Niedźwiedz, A. (2005) *Obraz i postać: znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: WUJ.
9. См. Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Meyer, B. (2006) "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion" [[http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Oratietekst\\_Birgit\\_Meyer\\_tcm249-36764.pdf](http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Oratietekst_Birgit_Meyer_tcm249-36764.pdf), accessed on 15.08.2016]; Meyer, B. (2010) "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms", *South Atlantic Quarterly* 109(4): 41-63; Morgan, D. (1997) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press; Morgan, D. (2005) *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press.
10. См. Meyer, B. "Religious Sensations"; Morgan, D. *Visual Piety*.

риальности, вовлеченных в религиозную реальность, например, на теле верующего<sup>11</sup>.

Именно в русле этих идей свою собственную интерпретацию участия в торжествах в Кальварии Пацлавской я основываю на признании «полноценности» чувственного отношения с божественным, исходя из принципа неразделимости человека на сознание и на подчиненное ему тело и помня о тех негативных последствиях, которые идея такого разделения имела в исследованиях религии<sup>12</sup>.

Черпая вдохновение в трудах Биргит Мейер (*Birgit Meyer*), я, однако, переношу основной акцент с самого чувственного контакта с божественным на формы, с которыми сталкиваются верующие, и на влияние этих форм на облик культа и на религиозный опыт паломников<sup>13</sup>. Часто недооцениваемые и рассматриваемые исключительно как передатчики смыслов, эти формы имеют в размышлении над религиозностью ключевое значение<sup>14</sup>. Это они подлежат изменениям, это ими управляют религиозные элиты, оказывая непосредственное влияние на религиозные переживания верующих. Существуют моменты, когда связь между паломниками и этими элементами либо не возникает вообще (хотя это ожидается), либо не происходит надлежащим образом, а непосредственный контакт с божественным нарушается по вине организаторов. Возникающие таким образом пробелы в религиозной практике не вызывают пробелов в религиозном опыте верующих. Ритуальные практики, опускающие в таких случаях чувственный контакт с божественным, оправданы материализованным обликом религии в целом. Этот феномен я описываю с помощью концепции «чувственных форм» (*sensational forms*), развиваемой Биргит Мейер<sup>15</sup>, и «воплощенной религиозной об-

11. См. Meyer, B. "Aesthetics of Persuasion", p. 743.

12. См. Hann, Ch.M., Goltz, H. (2010) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press; Lubańska, M. "Kategoria 'sensualizmu' i 'nierozróżnialności'".

13. См. Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 30.

14. См. Meyer, B. "Aesthetics of Persuasion", pp. 749-751.

15. См. Meyer, B. "Religious Sensations"; Meyer, B. "Aesthetics of Persuasion"; Meyer, B. "Mediation and Immediacy".



разности» (*embodied religious imageries*) Томаса Сордаса (*Thomas Csordas*)<sup>16</sup>.

В религиозной реальности чувственная связь с божественным не является непосредственной. Она осуществляется посредством различных элементов, которыми и являются вышеупомянутые чувственные формы. Под термином чувственные формы я понимаю, вслед за Мейер, «относительно устоявшиеся, авторизованные средства обращения или же организации доступа к трансцендентному, создающие и поддерживающие связь между верующими в контексте конкретных религиозных организаций» или «конкретных религиозных режимов»<sup>17</sup>. Эти формы также характеризуются «особыми повторяющимися паттернами чувств и действий»<sup>18</sup>. Чувственная форма — это «средство сообщения, которое сообщает — и тем самым производит — трансцендентное и делает его чувственно доступным»<sup>19</sup>. Эти формы могут быть как материальными (икона, священная книга), так и нематериальными (коллективные обряды)<sup>20</sup>.

В случае описываемых мною торжеств в Кальварии Пацлавской доступ к божественному обеспечивается посредством изображений — прежде всего чудотворного образа Богоматери — и определенных религиозных практик: церковные службы в пути, молитвы, участие в мессах, индивидуальные пожертвования, а также торжественные благодарности Богу. Последние, согласно Мейер, являются только «относительно устоявшимися», то есть могут подвергаться изменениям, становясь благодаря этому еще более эффективным посредником в глазах верующих. Это посредничество, в свою очередь, не только объективизирует действие божественной силы, но и создает ее проявления<sup>21</sup>. Таким образом возникает то, что Сордас назвал воплощенной религиозной образностью (*imaginarium*)<sup>22</sup>, или же формируемый и интерпре-

16. См. Csordas, Th.J. (1990) “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”, *Ethos* 18(1): 5-47.

17. Meyer, B. “Mediation and Immediacy”, pp. 9, 29.

18. Meyer, B. “Aesthetics of Persuasion”, p. 751.

19. Meyer, B. “Religious Sensations”, p. 14.

20. *Ibid.*, p. 9.

21. *Ibid.*, pp. 15-16.

22. См. Csordas, T. “Embodiment as a Paradigm for Anthropology”.

тируемый религиозными элитами габитус, если воспользоваться терминологией Пьера Бурдьё<sup>23</sup>.

Религиозный габитус — это разделяемые всеми верующими устоявшиеся диспозиции, сформированные прошлыми событиями и структурами, которые оказывают влияние на современные практики, а также — что особенно существенно для текущих размышлений — обуславливают восприятие этих практик<sup>24</sup>. Религиозный габитус, называемый Сордасом также совокупностью религиозной образности (*imaginarium*), позволяет верующим воспринимать и оценивать какое-то событие как религиозное. Религиозный габитус помогает также распознавать в материальных репрезентациях и символах божественное начало и определяет силу его влияния на верующих.

Собственно, кальварийский габитус, как особый тип, обладает некими постоянными элементами, но в то же время остается весьма изменчивым, причем эта изменчивость связана как с «высокими» католическими традициями, так и с переживаниями самих паломников. В основе его, несомненно, общекатолический *imaginarium*, но специфика кальварийской святыни также оказывает свое влияние. В кальварийском габитусе отчетливо прослеживается влияние традиции францисканцев, а также наследие мираклей. Все это опосредуется носителями традиций — кальварийскими монахами, но может вытекать и из непосредственного опыта верующих. В дальнейшем я намереваюсь показать, что *imaginarium*, как резервуар диспозиций, позволяет до определенной степени жонглировать религиозными конвенциями, управлять отдельными элементами паломничества, выбирать одни и отказываться от других. Возникающие таким образом пробелы в сценарии паломничества оказываются оправданными в рамках религиозного габитуса.

Сосредотачиваясь прежде всего на чувственных аспектах участия в кальварийском торжестве, я хочу подчеркнуть, что понятие воплощенной религиозной образности (*imaginarium*) позволяет понять кажущуюся непоследовательность в позициях паломников, желающих принести Богородице Кальварийской наиболее полную жертву или благодарственную молитву. Па-

23. См. Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

24. См. Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press; Bourdieu, P. *Distinction*, p. 170.

ломничество в Кальварию носит коллективный характер, и именно эта коллективность является фоном для моих размышлений<sup>25</sup>. Индивидуальные потребности и желания каждого верующего отфильтровываются посредством действий кальварийских организаторов — несвященников, отвечающих за организацию паломничества. В данной статье я сосредотачиваюсь на их роли в управлении группой и не занимаюсь анализом индивидуальных позиций верующих, приходящих в Кальварию с различного рода заботами и привыкших к различным формам религиозности. Все эти различия в конечном итоге вмещаются в рамки, задаваемые организаторами. Организационное искусство заключается в том, чтобы успешно вместить в эти рамки ожидания верующих самого разного типа.

Я собираюсь показать, что если организатор решается на определенную «оптимизацию», позволяющую исполнять одни религиозные практики за счет других, то это не значит, что сам ритуал подвергается риску<sup>26</sup>. Несмотря на то что определенные решения организаторов паломничества могут вызывать противоречия, диспозиции, задаваемые религиозным габитусом, санкционируют принимаемые решения. Госпожа Катажина<sup>27</sup>, стратегию которой я представлю ниже, выражала суть кальварийского *imaginarium*, служившего не только вместилищем разных позиций и восприятий, но еще и дополнением для чувственных форм. Этот *imaginarium* обеспечивал влияние этих форм даже тогда, когда с ними не было непосредственного контакта.

## Кальварийские торжества 2015

Свои полевые исследования торжеств Успения Пресвятой Девы Марии в Кальварии Пацлавской я проводила впервые в 2007

25. О соотношении между индивидуальным и коллективным участием в паломничестве я размышляла ранее. См. Baraniecka, K. (2008) “*Communitas a intencje pątników. Typy uczestnictwa w pielgrzymce. Wielki Odpust Kalwaryjski Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Kalwarii Pałacowskiej*”, *Etnografia Polska* 52(1-2): 137-154.

26. О рисках для обрядов см.: Howe, L. (2000) “Risk, Ritual and Performance”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(1): 63-79; Schieffelin, E. (1996) “On Failure and Performance: Throwing the Medium out of the Seance”, in C. Laderman, M. Roseman (eds) *The Performance of Healing*, pp. 59-89. London: Routledge.

27. Этика антропологической практики предполагает анонимность, поэтому все имена и названия местностей (кроме самой Кальварии Пацлавской) были мною изменены.

году<sup>28</sup>, однако праздник 2015 года открыл для меня совсем иной мир. И хотя рамки события<sup>29</sup>, отдельные богослужения и ритуалы остались теми же, их характер и моя интерпретация изменились. Само торжество посвящено Богоматери. Верующие почитают как ее чудотворную икону, находящуюся в костеле, так и ее статуи: статую Богоматери Усопшей и статую Богоматери Вознесенной. 13 августа статуя Усопшей переносится процессией в часовню Гробницы Богоматери во время обряда, считающегося центром всего торжества и называемого Погребением Богоматери<sup>30</sup>. Статуя Богоматери Вознесенной окружена меньшим поклонением и переносится процессией в ночь с 14 на 15 августа в костел из близлежащей часовни св. Рафаила. Репрезентации Богоматери и связанные с ними практики являются наиболее влиятельными чувственными формами на протяжении всех торжеств. Именно Богоматерь Кальварийская и желание верующих принести ей жертву или благодарственную молитву притягивают паломников в санктуарий.

Целью моих исследований был анализ отношений, возникающих между верующими и определенными кальварийскими чувственными формами. Для реализации этой цели я решила присоединиться к одной из паломнических групп и вместе с этой группой поучаствовать в торжествах. Выбор компании был случаен, но довольно удачен. Я приехала в Кальварию Пацлавскую в первый день торжеств с твердым намерением найти группу, с которой я могла бы провести следующие дни. Я начала расспрашивать людей о том, какая группа паломников оставила в их памяти наиболее приятное впечатление. Мне посоветовали группу из местечка, расположенного в 60 км от Кальварии, которое в этом тексте я буду называть Никополь. Во-первых, группа эта достаточно многочисленная, что, по мнению многих, имеет решающее значение для совместной молитвы. Во-вторых, люди описывали мне компанию из Никополя как группу, заботящуюся о всех паломниках без исключения, обращающую внимание на потребности всех, как молодых (люди говорили, что хожде-

28. См. Baraniecka, K. "Communitas a intencje pątników".

29. См. Program wielkiego odpustu kalwaryjskiego, *Kalwaria Paclawska* [<http://www.kalwariapaclawska.pl/b/wielki-odpust-kalwaryjski/o>, accessed on 20.08.2015].

30. См. Baraniecka, K., "Communitas a intencje pątników"; Ługowska, J. (1986) "Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Literatura Ludowa* 3: 3-19.

ние по тропам<sup>31</sup> с этой группой никогда не бывает скучным), так и старших (молодые люди помогают старшим идти под гору, не проявляют нетерпения, предоставляя старшим возможность полного участия в паломничестве).

Оказалось также, что данной группе, одной из немногих, удалось вовремя дойти до Кальварии и успеть на официальное торжественное начало праздника, то есть на посвящение одеяний для статуи Богоматери Усопшей, которое проходило 11 августа в кальварийском костеле, и на последующую процессию с этими одеяниями, дарами, коронами и жезлом до часовни под названием «Обитель Богоматери», где со 2 августа пребывала статуя. Я решила рискнуть и присоединиться к этой компании сначала неофициально — не оставалось времени на то, чтобы спрашивать разрешения у священника и руководителя. Но зная, что данная группа всегда принимает людей из иных приходов, я последовала с частью этой группы за процессией до «Обители Богоматери», несущей одеяния и дары для статуи Богоматери Усопшей. На месте ждали остальные паломники, с которыми я собиралась провести следующие дни.

В конечном итоге, руководительница этой паломнической группы пригласила меня присоединиться. Таким образом, на несколько дней я стала частью группы, которая в кульминационных моментах насчитывала более двухсот участников. Момент присоединения к паломничеству был решающим для моих исследований. Я быстро поняла, что мне удалось попасть в совсем иной мир, чем восемь лет назад. Тогда я наблюдала паломничество, интерпретация которого успешно укладывалась в рамки классических антропологических концепций: *communitas*<sup>32</sup>, культ священных изображений<sup>33</sup>. В этот раз я столкнулась с реальностью религиозной оптимизации, обеспечивающей глубину участия в паломничестве, эффективность исполнения ритуалов и участие в максимальном количестве религиозных обрядов. На мой взгляд, паломничество такого рода требует иного спосо-

31. Тропы — это название как архитектурных комплексов на кальвариях, состоящих из некоторого количества часовень-стояний, посвященных жизни Богоматери и Христа, так и название богослужений, включающих прохождение этих троп с молитвами и размышлениями при каждом стоянии.

32. См. Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.

33. См. Freedberg, D. (1989) *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press; Niedźwiedz, A. *Obraz i postać*.

ба интерпретации — вместо размышлений над самой формой (паломническая форма) нужно обратить внимание на его внутреннюю организацию. Наиболее интересным направлением мысли здесь будет рефлексия над способом управления паломничеством в рамках существующей воплощенной религиозной образности (*imaginarium*), над авторским методом вождения группы по Кальварии Пацлавской с целью повысить шансы на эффективность их молитв.

Участие в кальварийских торжествах вполне может рассматриваться в русле устоявшихся в антропологии теорий паломничества<sup>34</sup>. Кальвария Пацлавская является известным в регионе санктuariем, где находится чудотворная икона Богоматери Кальварийской Слушающей. Культ Девы Марии необычайно популярен в Польше<sup>35</sup>, он ошутим также в кальвариях<sup>36</sup>, примером чего является описываемый мною санктуарий. Чудотворная икона является главной целью паломничества. Верующие обращаются к Деве Марии со своими просьбами и благодарственными молитвами, жертвуют ей труд, связанный с прохождением кальварийских троп, заканчивая всегда в костеле молитвой перед ее иконой. В своих молитвах паломники просят о различных вещах — о здоровье, счастье, потомстве, работе, успехе для себя и других — и за то же самое благодарят Марию, однозначно считая ее своей заступницей. Благочестие переплетается здесь с атмосферой праздника, ибо паломники отличаются друг от друга в своих на-

34. См. Coleman, S., Eade, J. (2004) "Introduction. Reframing Pilgrimage", in S. Coleman, J. Eade (eds) *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, pp. 1-25. London, New York: Routledge; Niedźwiedz, A. (2014) "Competing Sacred Places: Making and Remaking of National Shrines in Contemporary Poland", in J. Eade, M. Katić (eds) *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, pp. 79-102. Farnham, Burlington: Ashgate; Niedźwiedz, A. (2015) "Old and New Paths of Polish Pilgrimages", in D. Albera, J. Eade (eds) *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, pp. 69-94. London, New York: Routledge; Turner, V., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
35. См. De Busser, C., Niedźwiedz, A. (2009) "Mary in Poland: A Polish Master Symbol", in A-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds) *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, pp. 87-100. Farnham, Burlington: Ashgate; Porter, B. (2005) "Hetmanka and Mother: Representing the Virgin Mary in Modern Poland", *Contemporary European History* 14(2): 151-170.
36. См. Bilska, E. (1996) "Przemiany kulturowych i religijnych funkcji kalwarii w Polsce", w A. Jackowski, A. Witkowska, Z. Jabłoński, I. Sołjan, E. Bilska (eds) *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, ss. 201-220. Kraków: Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego.

мерениях. Одни связывают со своим присутствием в Кальварии большие надежды, ищут помощи в почти безнадежных ситуациях, другие приезжают на своего рода реколлекции<sup>37</sup>, чтобы «зарядить аккумуляторы». Однако для каждого важно, чтобы его участие в торжестве было по-своему эффективно, чтобы ему удалось достичь поставленной цели. Несмотря на это, невозможно описывать участие в паломничестве в Кальварию в категориях эффективности ритуалов<sup>38</sup>, так как успех ритуала, при всей его значимости, зависит от слишком многих факторов. Основная цель паломничества — это молитва и посвящение себя Богу.

Особый контакт с божественным обеспечивается самим участием в кальварийских богослужениях. Поэтому в описании своего участия в торжествах в Кальварии я понимаю религию как «посредническую практику, которая организует отношения между чувственно познающими субъектами и трансцендентным посредством чувственных форм». В моих размышлениях именно «материальный и чувственный аспект религиозного посредничества находится в центре внимания»<sup>39</sup>. Итак, предлагаю рассмотреть не столько внешнюю сторону религиозных форм (паломничество как таковое), сколько происходящее внутри них (способ управления этим паломничеством и определяющие его чувственные формы).

## Паломничество

Верующие прилагают немалые усилия для того, чтобы подкрепить свои молитвы действием. Этот факт толкает организаторов на то, чтобы искать такую форму паломничества, которая бы обеспечила верующим наиболее полное участие в событии, служила бы наиболее эффективной подпоркой для их просьб, адресованных Богоматери, а также усиливала бы их чувства и переживания. В случае рефлексии над паломничеством в Кальварию следует рассмотреть именно стратегические вопросы его планирования. Подготовка находится практически полностью в руках одного человека — кальварийского ведущего. Паломникам пред-

37. Реколлекции — духовные упражнения в католицизме: молитвы, размышления над библейскими текстами и т.д. — *Примеч. ред.*

38. См. Podemann, S.J. (2006) “Efficacy”, in J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, pp. 523–532. Leiden, Boston: Brill.

39. Meyer, B. “Religious Sensations”, p. 18.

лагается конкретный набор практик, то есть уже упомянутые чувственные формы, что, в свою очередь, предопределяет их контакт с божественным. В случае группы из Никополя ведущей была женщина среднего возраста, пани Катажина. Она работает воспитательницей в детском саду; вместе с родственниками, живущими в Никополе, активно участвует в религиозной жизни, элементом которой считает организацию паломничеств в Кальварию Пацлавскую. Ведущей она стала всего несколько лет назад, но в паломничество ходит уже давно, благодаря чему приобрела достаточный опыт.

Катажина была ответственной как за организацию паломничества, так и за вождение группы по кальварийским тропам, а также за предоставление верующим возможности поучаствовать в максимальном количестве богослужений и обрядов, которые они считали важными для себя и для своего присутствия на торжествах. В основном паломничество проводилось двумя лицами — ведущей и священником. Однако идущий с паломниками из Никополя священник был в Кальварии впервые, поэтому значительно большая ответственность за организацию и управление группой легла на пани Катажину. Священник, как и другие члены группы, просто следовал ее рекомендациям. Он проводил молебны и размышления во время служб, но в силу того, что участвовал в этом паломничестве впервые, его роль ограничивалась духовным наставничеством. Впрочем, он ничего не имел против этого и вполне принимал авторитет пани Катажины.

Кальварийский ведущий не имеет абсолютной свободы в разработке плана паломничества. Его роль заключается скорее в соблюдении пропорций между благочестием и развлечением, религиозными практиками и отдыхом, ритуализацией и спонтанностью, «традиционной» религиозностью и новыми веяниями в Католической церкви. Несмотря на кажущееся небольшим поле для маневра, от опыта организатора, его способностей, его видения в значительной степени зависит качество паломничества, эмоции верующих и, как результат, их итоговые религиозные переживания. Поэтому ведущий — это не случайный человек. Обычно это авторитетный в приходе человек, сам многолетний паломник, знающий санктуарий и связанные с ним ритуальные практики. Это также участник специальных реколлекций для кальварийских ведущих, организованных францисканцами, под опекой которых находится санктуарий. Каждый кальварийский ведущий официально утверждается властями санктуария. Сле-



довательно, лицо, берущее на себя ответственность за группу паломников, проходит специальную подготовку, получает знания, даваемые францисканцами во время реколлекций и проводимых ими ритуалов на кальварийских тропах, а также ориентируется на опыт других кальварийских организаторов. В дальнейшем эти знания дают ему возможность управлять религиозным опытом паломников. Такой ведущий должен двигаться в русле религиозной образности (*imaginarium*), управляя при этом паломничеством так, чтобы отдельные его элементы были распознаны и приняты в рамках этой общей образности. Более того, ведущие стараются, чтобы паломники видели в их действиях заботу о достижении поставленных каждым из паломников целей, а в предлагаемом способе организации — надлежащий способ совершения паломничества.

В принципе, способ участия в паломничестве, предлагаемый организатором, может быть опротестован верующими, так как у ведущего нет абсолютной власти; не дает ее и утверждающий организатора костельный институт. Случается так, что паломники оказывают давление на своего руководителя для того, чтобы он больше считался с их потребностями, а не насаждал свое собственное видение события. Однако, как правило, верующие подчиняются его воле: авторитета ведущего, подкрепляемого авторитетом идущего с паломниками священника или францисканца, обычно хватает, чтобы участники приняли предлагаемую организатором форму. Тот факт, что священник и организатор сами с усердием участвуют в тех же самых практиках, усиливает доверие со стороны верующих<sup>40</sup>.

Конечное восприятие паломничества зависит от разных факторов, даже совсем, казалось бы, незначительных. Кальварийский ведущий стоит перед задачей организации паломничества сразу по нескольким направлениям. Во-первых, чисто технически, он сам осуществляет выбор событий и богослужений, в которых участвуют паломники, планирует распорядок дня с учетом трудных погодных условий, приспособливает темп паломничества к возможностям старших лиц и детей, а также обеспечивает паломникам безопасность на дороге — дорожное движение не останавливается ни на пути в Кальварию, ни потом во вре-

40. По поводу роли религиозных элит в удостоверении религиозного характера тех или иных действий и явлений см.: Csordas, T. "Embodiment as a Paradigm for Anthropology".

мя хождения по тропам на территории санктуария. Поэтому паломническая группа из Никополя имеет свою переносную рацию, назначаются также лица, носящие светоотражающие жилеты. Все это облегчает переход паломников до Кальварии и движение по ней, гарантирует больше времени для религиозных практик, дает возможность углубиться в молитву без необходимости постоянного контроля ситуации на дороге. Это очень нравится паломникам. Во-вторых, ведущий отвечает за духовную сторону события: он создает план богослужений и религиозных практик так, чтобы максимизировать потенциал паломничества, начинает песни и молитвы, а также помогает священнику в чтении размышлений, указывает соответствующие места в молитвенниках. Кальварийский организатор должен вписать свое видение присутствия в Кальварии в местную религиозную образность (*imaginarium*) так, чтобы как можно больше лиц завершило паломничество с чувством удовлетворения и ощущением приобретения ценного опыта.

### Паломники и чувственные формы

Часть верующих, прибывающих в Кальварию Пацлавскую, появляется там, чтобы просить о чуде для себя, для своих близких. Их действия и интерпретация кальварийской реальности диктуется «чувствительностью к чудодейственному»<sup>41</sup>, верой в предрасположенность этого места к тому, чтобы здесь произошло чудо. Отношение с божественным носит чувственный характер. Присутствие в этом месте, касание приближают к Богу, а близость — именно физическая близость, — что подчеркивают паломники из Никополя, нужна для того, чтобы Бог услышал их просьбы. Из их рассказов сама по себе Кальвария Пацлавская представляется местом, находящимся близко к Богу. Во-первых, планом своих часовень Кальвария напоминает Святую Землю<sup>42</sup>. Во-вторых, это место славится своими чудесами и благодатными дарами, даруемыми паломникам, поэтому верующие воспринимают его как место, избранное Богом. В-третьих, в Кальварии находится чудотворная икона Богоматери, которая — как они

41. Hemka, A., Olędzki, J. (1990) “Wrażliwość Mirakularna”, *Polska Sztuka Ludowa* 44(1): 8-14.

42. См. Bania, Z. (1997) *Święte Miary Jerozolimskie: Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.

говорят — осторожно, но быстро и эффективно передает просьбы верных Богу. Таким образом, сам санктуарий является одной из чувственных форм, с которыми во время паломничества сталкиваются верующие. Присутствие в этом месте дает паломникам чувство, что вознесенные там молитвы имеют шансы быть услышанными.

Центром контакта с божественным здесь становится тело, молитвы сопровождаются определенными телесными практиками. Их выполнение предопределяет то, будут ли верующие считать свое паломничество удавшимся — воздали ли они Богородице и Богу почитание в такой форме и с таким усердием, как запланировали. Представления каждого участника о том, как должно выглядеть благочестивое участие в кальварийских обрядах, должны быть унифицированы и оптимизированы в коллективной практике, предлагаемой руководителем. Наиболее рискованный момент паломничества — это проектирование руководителем способов чувственного контакта с божественным, высоко ценимого верующими, при необходимости одновременного сохранения общей продуктивности паломничества и управления «человеческими ресурсами» внимания, чтобы не исчерпать силы паломников уже в первый день.

Паломники из Никополя были согласны в одном: чтобы присутствие на торжествах считать плодотворным, нужно участвовать в как можно большем числе составляющих его религиозных практик, особенно тех, которые францисканцы заложили в основу торжества. Поэтому группа старается выйти из своего прихода так, чтобы дойти до Кальварии 11 августа. По их мнению, это первое условие, которое необходимо выполнить, чтобы участие в празднике можно было считать полноценным. Имея это в виду, кальварийская ведущая, несмотря на жару, замедляющую движение, торопила свою группу по дороге из Пшемысля, чтобы успеть на посвящение одеяний и даров для Богородице в костеле в Кальварии и участвовать в процессии с этими дарами. Эта процессия открывала официальные торжества в Кальварии. И хотя большинство паломнических групп должны были прибыть в санктуарий только на следующий день, паломники из Никополя жаждали принять участие во всех обрядах. Таким образом, на протяжении всего паломничества данную группу сопровождала поддерживаемая организатором идея максимизации количества действий, которые можно предпринять во время религиозных торжеств.

Результатом было внеплановое прохождение троп Богоматери Скорбящей (16 стояний) и посещение Скита Марии Магдалины (в получасе ходьбы от костела). Верующие прошли все установленные и доступные в Кальварии молитвенные тропы. В рамках официальных кальварийских торжеств 13 августа проходит богослужение с прохождением троп Погребения и Вознесения Богоматери (14 стояний) и 14 августа — троп Господа Иисуса (28 стояний). На протяжении этих двух дней имеют место самые важные обряды, а в Кальварию прибывает наибольшее число паломников. Приняв участие в таинствах исповеди и Святого Причастия, за благочестивое прохождение молитвенных троп можно получить полную индульгенцию, а прохождение этих двух трасс является наиболее распространенной жертвой, приносимой Богоматери. Однако паломники из Никополя считают, что эти две трассы не дают возможности сказать «я был в Кальварии». Для этого нужно пройти все молитвенные тропы, и только тогда можно говорить о своем участии в кальварийских торжествах. Иначе контакт со святым местом будет частичным. Именно поэтому 12 августа пани Катажина организовала для группы прохождение троп Богоматери Скорбящей, а после них — еще и посещение Скита Марии Магдалины. Только такое усилие является для паломников достаточным. И хотя часть верующих считали, что столь интенсивная программа не оставляет времени на созерцание, на индивидуальный контакт с Богом, они все же следовали за группой, не отказываясь от отдельных предложений руководителя, веруя, что связь с местом, прохождение всех характерных для санктуария троп и молитва на них имеют фундаментальное значение.

Понимаемая таким образом полнота контакта со святым местом и прохождение всех молитвенных троп в санктуарии является основной идеей пани Катажины. Среди разных возможностей (например, участие только в главных торжествах, дающее возможность получить полную индульгенцию, либо участие в реколлекциях, предшествующих молитвам на тропах, либо предоставление большего количества времени для индивидуального созерцания) она делает акцент на участии в главных ритуалах санктуария. Все эти ритуалы проходят в Кальварии отдельно друг от друга, на протяжении всего года, во время нескольких различных религиозных праздников. С точки зрения Катажины, посещение санктуария паломниками должно стать полным, то есть охватывающим всю совокупность проходящих в этом месте богослужений.

Упомянутые богослужения характеризуются телесным контактом с божественным и репрезентирующими его чувственными формами. Молитвы на тропах обычно совершаются на конкретных стояниях и состоят как из размышлений, так и из «живого слова» священника, сопровождающего молитву. Таким образом, молитвы на тропах совершаются в конкретном месте, перед образом (икона или статуя) сцены из жизни Христа или Богоматери. Существует сильная чувственная связь между самой часовней, символизирующей конкретное событие из жизни Христа или Марии, образами в ней, размышлениями священника и верующим, который следует путем, заданным, в категориях В. Тернера, «религиозной парадигмой»<sup>43</sup>. Связь паломников с божественным становится опосредованной рядом различных чувственных форм: как физическим расположением верующих в санктуарии, так и возможностью видения и слышания сообщений, касающихся фрагментов жизни Богоматери Скорбящей или Иисуса. Именно в эти моменты приходит убеждение, что репрезентации и символы божественного содержат в себе его начало<sup>44</sup>. И хотя этот принцип не является характерным исключительно для Кальварии, стремящееся его передать понятие сенсуализма часто употреблялось для описания особенностей именно кальварийской религиозности<sup>45</sup>.

Интересно, что ни кальварийская ведущая, ни часть верующих не расценивали полный и постоянный чувственный контакт с материальными чувственными формами как необходимый для полноты участия в паломничестве. Намного более существенным для непосредственного контакта с репрезентациями божественного было соблюдение хорошего темпа во время прохождения троп, что позволяло участвовать в других обрядах, а также внимательность к состоянию здоровья стариков, которым пребывание на солнце решительно вредило. По этой причине часть паломников использовала прием, отчасти противоречивший ориентации на сенсуализм: при одном стоянии верующие рецитировали несколько молитв сразу, чтобы затем опередить другие груп-

43. См. Turner, V., Turner, E. *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, p. 9.

44. См. Lubańska, M. "Kategoria 'sensualizmu' i 'nierozróżnialności'"; Meyer, B. "Religious Sensations"; Niedźwiedz, A. *Obraz i postać*; Tokarska-Bakir, J. *Obraz Osobliwy*.

45. См. Czarnowski, S. "Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego"; Kasprzak, N. "Sensualizm — próba 'gestego opisu'"; Kubiak, I., Kubiak, K. (1978) "Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Polska Sztuka Ludowa* 32(3-4): 143-160; Stomma, L. *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*; Tokarska-Bakir, J. *Obraz Osobliwy*.

пы и дойти до того места, которое было свободно. Существенным фактором было эффективное прохождение троп в хорошем темпе, который бы не утомлял физически и одновременно давал бы чувство исполнения кальварийского обряда. На мой вопрос, не умаляет ли это самого богослужения, один из участников паломничества ответил: «Нет, потому что Кальвария находится в нас». Многие паломники участвовали ранее в кальварийских торжествах; санктуарий и характерные для него практики были ими уже освоены, и поэтому не было необходимости в новом контакте с чувственными формами.

Несмотря на это, при некоторых стояниях пани Катажина решила встать в очередь. Это касалось исключительно тех часовень, где совершались конкретные устоявшиеся ритуальные действия, которые являются выражением кальварийской специфики и считаются наиболее значимыми в локальной религиозной образности (*imaginarium*). В этих случаях требовался непосредственный чувственный контакт, так как исполнение именно этих религиозных действий составляет основу кальварийской религиозности.

Среди обрядов, связанных с часовнями, есть важные для кальварийской традиции практики. Ведущая очень внимательно следила за их выполнением, не рассчитывая при этом на знания и опыт паломников и напоминая им через мегафон о требуемых действиях. Например, 13 августа, во время прохождения троп Погребения и Вознесения Богоматери, паломники были информированы, что женская половина группы должна сплести венки из веток и идти с ними до часовни «Гробница Богоматери», чтобы там принести их Марии в жертву. Другой пример: при прохождении через реку Вяр/Кедрон паломники из Никополя услышали, что те, кто в Кальварии впервые, должны изобразить крещение, и тут же несколько человек бросились в воду и начали обрызгивать проходящих. В тот день на всем пути часовня «Гробница Богоматери» была единственной, где ведущая предложила исполнить конкретные действия: пройти сквозь часовню, встать на колени возле гроба и помолиться. Эта часовня является главной целью троп Погребения и Вознесения. Многие ждали этого момента, так как именно в этой часовне, так же как в костеле перед чудотворной иконой Богоматери, верующие вверяют Марии свои заботы и надежды.

Интересно, что в этом случае выполнение ритуального жеста, предложенного пани Катажиной, не имело чувственного характера, так как гроб, возле которого молились паломники, был

пуст. Ведущая решила выйти на тропы в 5 часов утра, чтобы пройти большую часть трассы перед наступлением жары. Главная же процессия со статуей Богородицы Усопшей к Гробнице имела место значительно позже, а значит, и статуя была позже положена в гроб. Группы паломников обычно присоединяются к главной процессии или идут за ней, чтобы в кульминационный момент почтить Богородицу Усопшую в часовне Гробницы, которая является необычайно влиятельной чувственной формой<sup>46</sup>. Молитва возле пустого гроба вписывалась в процесс «оптимизации» паломничества, хотя и казалась некоторым паломникам довольно необычной. Для исполнения обряда было достаточно, что часовня Гробницы ассоциируется с настоящим гробом Богородицы и почитание там Марии, даже при отсутствии ее статуи, не делает данную практику неполной или менее важной. Кроме того, верующие из Никополя были озабочены прежде всего прохождением троп, выполнением кальварийского ритуала, а не участием в Погребении Богородицы (то есть положении статуи во гроб), несмотря на то, что данный ритуал совершается только раз в году.

На следующий день, во время прохождения троп Господа Иисуса, стояний с выполнением конкретных ритуальных жестов было больше. При часовне «Господь Иисус в темнице» ведущая приняла решение ожидать в очереди, чтобы паломники из Никополя могли пройти внутрь часовни. Она проинформировала всех, что через часовню нужно проходить на коленях, поворачиваясь все время лицом к стоящей там деревянной статуе Христа и повторяя молитву «Поклоняемся Тебе, Христос, и благословляем Тебя...». В этой часовне есть также чудотворный источник, известный многими исцелениями, но об этом ведущая не сказала — и почти никто не зачерпнул из него воды. В пути паломники услышали также, что женщины должны сплести мужчинам терновые венцы, которые они, в свою очередь, пройдя часть тропы, возложат при часовне «Возложение тернового венца». У пани Катажины были с собой даже ножницы для обрезания колючих веток, и вместе с членами своей семьи она сплела венки почти для половины мужчин в группе. Очередному прохождению реки Вяр/Кедрон опять сопутствовало «крещение» новичков. Атмосфера созерцания быстро вернулась, когда ведущая велела пройти на коленях перед стоящей над рекой часовней «Восточные

46. См. Baraniecka, K. "Communitas a intencje pątników".

ворота», читая молитву «Поклоняемся Тебе, Христос, и благословляем Тебя...».

Особенное значение имели также практики при часовнях «Ратуша Пилата», «Ступени», «Возложение тернового венца» и «Возложение креста». Там группа опять ожидала своей очереди. Немного подождав, паломники попали в часовню «Возложение тернового венца», где мужчины возложили терновые венцы, которые были у них на головах. Затем пани Катажина сообщила всем, что по лестнице часовни «Ступени» следует сойти на коленях, рецитируя «Поклоняемся Тебе, Христос, и благословляем Тебя...», — в память об Иисусе, которого столкнули с лестницы возле Ратуши Пилата. Далее ведущая объявила перерыв, чтобы каждый мог поесть и отдохнуть перед отправлением на гору по Крестному пути. Сбор перед вторым этапом был назначен перед часовней «Возложение креста». Там паломники услышали, что в этом месте можно сплести крест из веток, внести его на гору под часовню «Распятие» как жертву Христу и возложить перед стоящим там крестом. Некоторые паломники сделали небольшие кресты, другие связали достаточно большие ветви в форме креста, который потом несколько человек несли на гору.

Во время упомянутого посещения Скита Марии Магдалины пани Катажина сказала, что в момент прохождения мимо монастыря те, кто участвует в паломничестве впервые, должны повернуться спиной по ходу движения и лицом к иконе Богоматери, находящейся в костеле, и таким образом идти к часовне. Потом оказалось, что на самом деле этих паломников должны были вести под руки два других по самой ухабистой дороге, через кусты, упавшие деревья — так, чтобы трасса была для них еще труднее. Некоторые из сопровождающих оказались столь ретивы в исполнении своего задания, что еще перед прибытием в Скит ведущая объявила конец передвижения спиной, отметив, что Богоматерь наверняка приняла эти старания и новички могут идти обычным образом. Несколько паломников воспользовались этим разрешением, иные же и дальше передвигались спиной, среди которых был и священник, сопровождавший паломничество. После прибытия к часовне пани Катажина объявила перерыв, одновременно добавив, что новички должны обойти Скит на коленях три раза, а остальные — те, кто хочет, чтобы Богоматерь услышала их просьбы, — должны обойти ее столько раз, сколько каждому лет. Последнее, однако, было расценено как шутка, и только



часть паломников решила присоединиться к новичкам и обойти часовню три раза на коленях, не убирая с дороги шишек, камней, веток и т.д. Остальные наблюдали за этими подвигами, ели, пили, разговаривали и делали фотографии. Однако колкие замечания участников намекали на то, что, хотя обход часовни на коленях является не обязанностью, а свободным выбором каждого, все же следует это сделать, если паломники хотят, чтобы их молитвы были услышаны.

### **Заключение**

На протяжении всего паломничества верующие из Никополя подчинялись указаниям своей ведущей, признавали ее видение участия в кальварийских торжествах, участвовали в выбранных ею богослужениях, а также по ее просьбе собирали денежные пожертвования на мессу. Пани Катажина предъявила верующим своеобразный кальварийский концентрат, включив в план паломничества те богослужения и религиозные жесты, которые неразрывно связаны с кальварийским ритуалом, одновременно идя на уступки в том, что касается менее характерных практик. Отчасти ее решение проистекало из убеждения, что чем большие усилия будут приложены, тем вероятнее, что Богородица услышит молитвы верующих. Паломники из Никополя прошли все тропы и посетили все важные места санктуария, исполнив там соответствующие обряды. Несмотря на то что программа паломничества из Никополя во многом кажется авторской и наверняка весьма отлична от программ других организаторов, а самим паломничеством ведущая активно управляла, все это вписывается в кальварийский *imaginarium*.

Управление паломничеством является очень ответственным делом, так как это не только организация религиозного события, но и формирование религиозного опыта верующих посредством контакта с чувственными формами. Сочетая элементы сильного чувственного контакта с божественным — с потребностью оптимизации темпа прохождения троп, а также сочетая потребность исполнения максимального количества религиозных действий с потребностью индивидуального созерцания, пани Катажина предложила верующим определенную форму паломничества, в рамках которой они осмыслили приобретенный ими религиозный опыт. И те, с кем мне удалось поговорить, были преисполнены надежд, что их молитвы будут услышаны.

Паломники подчеркивали, что их группе удалось «пройти всю Кальварию», «по-настоящему быть там», «сделать все, как нужно». По их мнению, приложенные интенсивные усилия являются достойной жертвой Богоматери. В эту жертву входят, среди прочего, и физические усилия. Тело является центром контакта с божественным не только по причине его участия в отдельных практиках, но также и потому, что это непосредственный объект воздействия чувственных форм. Именно тело связывает чувственные формы с переживанием подлинности, что позволяет верующим рассматривать свою встречу с божественным как истинную и непосредственную<sup>47</sup>. Поэтому работа кальварийского организатора заключается в том, чтобы вовлечь верующих, настроить их на отдельные практики, вписанные в религиозный габитус. В тот момент, когда паломники приобщаются к этим формам, телесное участие дает им возможность пережить связь с божественным всеми своими чувствами, убеждая в том, что этот опыт есть настоящий контакт с божественным — тот контакт, которого они, собственно, и ожидают<sup>48</sup>.

*Перевод с польского Юлии Лихач*

## Библиография / References

- Bania, Z. (1997) *Święte Miary Jerozolimskie: Grób Pański, Anastasis, Kalwaria*. Warszawa: Wydawnictwo Neriton.
- Baraniecka, K. (2008) "Communitas a intencje pątników. Typy uczestnictwa w pielgrzymce. Wielki Odpust Kalwaryjski Wniebowzięcia Najświętszej Marii Panny w Kalwarii Paclawskiej", *Etnografia Polska* 52(1-2): 137-154.
- Bilska, E. (1996) "Przemiany kulturowych i religijnych funkcji kalwarii w Polsce", w A. Jackowski, A. Witkowska, Z. Jabłoński, I. Soljan, E. Bilska (eds) *Przestrzeń i sacrum. Geografia kultury religijnej w Polsce i jej przemiany w okresie od XVII do XX w. na przykładzie ośrodków kultu i migracji pielgrzymkowych*, ss. 201-220. Kraków: Instytut Geografii Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Bourdieu, P. (1977) *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Coleman, S., Eade, J. (2004) "Introduction. Reframing Pilgrimage", in S. Coleman, J. Eade (eds) *Reframing Pilgrimage: Cultures in Motion*, pp. 1-25. London, New York: Routledge.
- Csordas, Th. J. (1990) "Embodiment as a Paradigm for Anthropology", *Ethos* 18(1): 5-47.
- Czarnowski, S. (1956) "Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego", *Dziela* 1: 88-107.

47. См. Meyer, B. "Religious Sensations", pp. 25-26.

48. См. Meyer, B. "Mediation and Immediacy", pp. 28-29.

- De Busser, C., Niedźwiedź, A. (2009) "Mary in Poland: A Polish Master Symbol", in A-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds) *Moved by Mary. The Power of Pilgrimage in the Modern World*, pp. 87-100. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Freedberg, D. (1989) *The Power of Images: Studies in the History and Theory of Response*. Chicago: University of Chicago Press.
- Hann, Ch. M., Goltz, H. (2010) *Eastern Christians in Anthropological Perspective*. Berkeley: University of California Press.
- Hemka, A., Olędzki, J. (1990) "Wrażliwość Mirakularna", *Polska Sztuka Ludowa* 44(1): 8-14.
- Howe, L. (2000) "Risk, Ritual and Performance", *Journal of the Royal Anthropological Institute* 6(1): 63-79.
- Kasprzak, N. (1999) "Sensualizm — próba 'gęstego opisu'", *Etnografia Polska* 43(1-2): 37-61.
- Keane, W. (2007) *Christian Moderns: Freedom and Fetish in the Mission Encounter*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Królikowska, A.M. (2014) "Elementy 'ludowe' w religijności współczesnej?", *Opuscula Sociologica* 4: 5-16.
- Kubiak, I., Kubiak, K. (1978) "Misterium Męki Pańskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Polska Sztuka Ludowa* 32(3-4): 143-160.
- Lubańska, M. (2014) "Kategoria 'sensualizmu' i 'nierozróżnialności' na przykładzie kultu 'cudotwórczej' ikony św. Menasa w Bułgarskim Monasterze w Obriadowci. Rewizja inspirowana prawosławną teologią ikony", *Prace Etnograficzne* 42(1): 1-16.
- Ługowska, J. (1986) "Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Literatura Ludowa* 3: 3-19.
- Meyer, B. (2006) "Religious Sensations. Why Media, Aesthetics and Power Matter in the Study of Contemporary Religion" [[http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Oratietekst\\_Birgit\\_Meyer\\_tcm249-36764.pdf](http://www.fsw.vu.nl/nl/Images/Oratietekst_Birgit_Meyer_tcm249-36764.pdf), accessed on 15.08.2016].
- Meyer, B. (2010) "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms", *South Atlantic Quarterly* 109(4): 41-63.
- Meyer, B. (2011) "Mediation and Immediacy: Sensational Forms, Semiotic Ideologies and the Question of the Medium", *Social Anthropology* 19(1): 30.
- Morgan, D. (1997) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- Morgan, D. (2005) *The Sacred Gaze: Religious Visual Culture in Theory and Practice*. Berkeley: University of California Press.
- Niedźwiedź, A. (2005) *Obraz i postać: znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: WUJ.
- Niedźwiedź, A. (2014) "Competing Sacred Places: Making and Remaking of National Shrines in Contemporary Poland", in J. Eade, M. Katić (eds) *Pilgrimage, Politics and Place-Making in Eastern Europe: Crossing the Borders*, pp. 79-102. Farnham, Burlington: Ashgate.
- Niedźwiedź, A. (2014) "Od religijności ludowej do religii przeżywanej", w B. Fatyga, R. Michalski (eds) *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, ss. 327-338. Warszawa: ISNS.
- Niedźwiedź, A. (2015) "Old and New Paths of Polish Pilgrimages", in D. Albera, J. Eade (eds) *International Perspectives on Pilgrimage Studies: Itineraries, Gaps and Obstacles*, pp. 69-94. London, New York: Routledge.

- Podemann, S. J. (2006) "Efficacy", in J. Kreinath, J. Snoek, M. Stausberg (eds) *Theorizing Rituals: Issues, Topics, Approaches, Concepts*, pp. 523-532. Leiden, Boston: Brill.
- Porter, B. (2005) "Hetmanka and Mother: Representing the Virgin Mary in Modern Poland", *Contemporary European History* 14(2): 151-170.
- Schieffelin, E. (1996) "On Failure and Performance: Throwing the Medium out of the Seance", in C. Laderman, M. Roseman (eds) *The Performance of Healing*, pp. 59-89. London: Routledge.
- Stomma, L. (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX wieku*. Warszawa: Pax.
- Tokarska-Bakir, J. (2000) *Obraz Osobliwy: Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych. Wielkie opowieści*. Kraków: Universitas.
- Tomicki, R. (1981) "Religijność Ludowa", w M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (eds) *Etnografia Polski. Przemiany Kultury Ludowej*, t. 2, ss. 29-70. Warszawa: IHKM PAN.
- Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. New York: Cornell University Press.
- Turner, V., Turner, E. (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Zowczak, M. (2008) "Między Tradycją a Komercją", *Znak* 634: 31-44.
- Zowczak, M. (2013) *Biblia ludowa. Interpretacje wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

АННА НЕДЗЬВЕДЗЬ

## От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии

*Anna Niedźwiedz*

### **From «Folk Religiosity» to «Lived Religion»: Terminological Debate within the Polish Anthropology of Religion**

**Anna Niedźwiedz** — Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Jagiellonian University in Kraków (Poland). a.niedzwiedz@uj.edu.pl

*This article analyses the problematic and debated terminology used specifically within Polish anthropology of religion and proposes new paths more relevant in current transnational and non-binary focused interpretative contexts. In the 1980s, when the anthropological turn in Polish ethnography/ethnology took place, «folk religiosity» was the most common term used in anthropological studies on religion within Polish academia (most of these studies focused on Catholicism in a rural setting). This article examines the historical contexts which led to the formation and popularization of this term. It also exposes its limitations and contestations. Other terms used and debated by Polish anthropologists, such as «folk-type religion», «religious culture», «popular religion», are discussed in relation to past and present debates within the Polish anthropology of religion. As a solution to overcoming the obstacles generated by the use of the «folk religiosity» concept, the author proposes to introduce the term «lived religion». The practical approach of «lived religion» goes beyond «folk» — «elite», «non-official» — «official» binaries. Coined within the French sociology of religion (as «religion vécue») and since the 1990s popularized in Anglo-Saxon anthropology, the term «lived religion» reflects new approaches within studies on religion(s). These focus on the practical dimension of religion as well as its materiality*

Данный текст представляет собой перевод переработанной статьи Niedźwiedz, A. (2014) “Od religijności ludowej do religii przeżywanej”, B. Fatyga, R. Michalski (red.) *Kultura ludowa. Teorie, praktyki, polityki*, ss. 327-338. Warszawa: Instytut Stosowanych Nauk Społecznych.

*and sensuality. Interestingly, all these topics can be also traced in particular studies on Catholicism by Polish researchers.*

**Keywords:** anthropology of religion, folk religion, popular religion, lived religion, Polish ethnology, terminological debate.

### «Народная религиозность»: попытки описания

**О** ПОНЯТИИ «народная религиозность» польские исследователи в области гуманитарных и общественных наук спорят не один день. Классикой стало следующее утверждение социолога религии, богослова и одновременно католического священника Владислава Пивоварского: во введении к сборнику работ, посвященных «народной религиозности», он пишет, что «само понятие народной религиозности принадлежит к наиболее неясным как по содержанию, так и по охвату»<sup>1</sup>. Польские ученые, занимающиеся этнологией и культурной антропологией, в последние два десятилетия XX и начале XXI в., разумеется, прибегали к понятию «народной религиозности», пытаясь определить это явление, описать его и классифицировать. Эти попытки чаще всего заключались в перечислении характерных черт этой религиозности, которые сложились в рамках понятия «традиционная крестьянская культура XIX — начала XX века»<sup>2</sup>. Базовыми работами для этого направления следует считать прежде всего статью Рышарда Томицкого, опубликованную во втором томе коллективной монографии «Этнография Польши»<sup>3</sup>, а также главу, посвященную религиозности, которая является частью монографии Людвика Стоммы

1. Piwowarski, W. (1983) "Wprowadzenie", w W. Piwowarski (red.) *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, s. 6. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
2. Эти временные рамки иногда расширяют, включая всю вторую половину XIX века и межвоенный период. Разумеется, само определение «польская деревня» может оказаться столь же спорным, что и «народная религиозность». Используя его в упрощенном и условном смысле, следует учитывать динамику периода разделов Польши и географические границы этих разделов, а также границы Польской Республики (Второй Речи Посполитой), которые охватывали этнически и религиозно неоднородные сообщества. Об этой дифференциации следует помнить, когда мы говорим о формировании чувства национальной принадлежности в крестьянской среде.
3. Tomicki, R. (1981) "Religijność ludowa", w M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej*, t. 2, ss. 29-70. Wrocław: Ossolineum, Instytut Kultury Materialnej PAN.

«Культурная антропология польской деревни XIX века»<sup>4</sup>. Характерно, что оба текста озаглавлены одинаково: «Народная религиозность», — а их основным ориентиром является модель «народной культуры» или же «традиционной крестьянской культуры», которая соотносится с весьма конкретным историческим периодом и конкретным географическим пространством.

Оперируя данной моделью или основываясь на ней, стоит помнить по крайней мере о двух моментах. Во-первых, подобно всем моделям, эта, став инструментом, позволяющим делать научные обобщения и указывать на культурные процессы, представляет собой некое упрощение по отношению к гораздо более сложной и динамичной реальности. Современным антропологам и этнографам, воспитанным в уважении к полевым исследованиям и убежденным в их полифоничности, не нужно объяснять, что модели, как правило, стандартизируют неунифицированную действительность человеческого опыта и способы эмпирического познания мира людьми, особенно в таких деликатных темах, как религия, мировоззрение или религиозная чувствительность. Во-вторых, модель «традиционной крестьянской культуры» построена с опорой на знания в области истории и базируется прежде всего на корпусе классических народоведческих, этнографических и фольклористических источников с польской территории, среди которых ведущее место занимают монографии Оскара Кольберга и других народоведов, а также статьи, очерки и различные этнографические и фольклористические материалы, опубликованные в таких журналах, как: «Висла» (*Wisła*; выходил в 1887–1906 гг.), «Народ» (*Lud*; издавался с 1895 г.), «Сборник сообщений для отечественной антропологии» (*Zbiór Wiadomości do Antropologii Krajowej*; выходил в 1877–1895 гг.), «Материалы по антропологии, археологии и этнографии» (*Materiały Antropologiczno-Archeologiczne i Etnograficzne*; выпускался в 1896–1919 гг.). Если вооружиться таким корпусом источников, то складывается весьма специфическое, зачастую избирательное и неточное, а также, как правило, оценочное и не лишённое идеологической подоплеки видение религиозных представлений крестьян, населявших в те годы территории, называемые «польскими».

Как Томицкий, так и Стомма, писавшие в 80-е годы прошлого века (в необычайно важный для польской этнологии и куль-

4. Sтомма, L. (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.*, ss. 204-232. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

турной антропологии период обращения к истокам, что отражалось как в тематике исследований, так и в применяемых теориях и методах), полностью осознавали эти ограничения. В обоих текстах содержатся толкования и своего рода попытки реконструкции мировоззрения крестьян, живших в небольших, самодостаточных, весьма изолированных сельских общинах, где быт был основан в первую очередь на сельском хозяйстве. Сакрализация собственного внутреннего мира, синкретическое объединение укоренившейся в аграрном мировоззрении «космической религии» (я привожу данный термин в том значении, какое ему присвоил Мирча Элиаде<sup>5</sup>) с христианскими богословскими представлениями, религиозная оценка пространства, времени, атмосферных явлений, природы, стихий и т.д., переживание через ритуализированные действия ощущения единства с целой вселенной, повсеместность и реальность сверхъестественного — вот упрочившиеся в польской науке составляющие «традиционной картины мира и человека», связанной с сельскими общинами того времени.

Дополнения к такому описанию «традиционной общины» и «традиционного мировоззрения» можно найти в более позднем тексте — вышедшем в 1918 году первом томе работы Уильяма И. Томаса и Флориана Знанецкого «Польский крестьянин в Европе и Америке» (*The Polish Peasant in Europe and America*), где есть глава, посвященная «религиозному и магическому поведению»<sup>6</sup>. Ярким примером современных исследований, действующих в рамках этой модели, служит издаваемый в настоящее время многотомный «Словарь народных стереотипов и символов» под редакцией Ежи Бартминьского<sup>7</sup>.

Несомненно, путем реконструкции «традиционного мировоззрения» можно прийти к более глубокому пониманию человеческого поведения в определенных социальных, исторических и культурных контекстах. Процесс реконструкции позволяет раскрывать потаенные и неизученные слои символов и стереотипов,

5. Элиаде пишет о «космической религии» в смысле религиозного отношения к природе и сакрализации всего Космоса, который для религиозного человека — «реальный живой и священный организм». См.: Eliade, M. (1996) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, s. 95. Warszawa: Wydawnictwo KR.
6. См. польское издание: Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976) *Chłop Polski w Europie i Ameryce, tom 1 Organizacja grupy pierwotnej*, ss. 174-228. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
7. См.: Bartmiński, J. (red.) (1996, 1999, 2012, 2012) *Słownik stereotypów i symboli ludowych, t. 1 cz. 1-4*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.



выявляя по крайней мере часть истоков различных типов поведения, представлений и нарративов, присутствующих в современной польской культуре, в том числе в повседневных способах проживания религии.

### «Религиозная культура»

Отдавая дань уважения толкованиям, в которых главное место занимает реконструкция и моделирование, стоит внимательнее присмотреться к тем аспектам концепций Томицкого и Стомпы, которые касаются характеристики «традиционного мировоззрения» и «народной религиозности»<sup>8</sup>. Благодаря этим двум авторам, писавшим о «народной религиозности» в 80-е годы прошлого века, равно как и благодаря большой группе их последователей, мы можем говорить о тех чертах религиозности, которые выходят за пределы ограниченного во времени и пространстве концепта «традиционной народной религиозности» и которые могут быть применены для широкого антропологического и социологического анализа религии (также в современном польском обществе). Данный подход был во многом вдохновлен работой Стефана Чарновского «Религиозная культура польских селян» (*Kultura religijna wiejskiego ludu polskiego*). Классический текст Чарновского появился в 1937 году на страницах журнала «Знание и жизнь» (*Wiedza i Życie*), а каноническим для польских гуманитариев текстом стал уже как глава монографии, опубликованной после смерти автора под названием «Культура» (*Kultura*)<sup>9</sup>. Текст Чарновского можно прочитывать по-разному, поэтому ничуть не удивляют критические замечания, когда автора упрекают в чрезмерном упрощении, неопределенности и произвольности подхода, акценте на социальном толковании религиозных практик и убеждений при почти полном игнорировании их ин-

8. Как я уже упоминала выше, в традиционной народной культуре все, связанное с представлениями о мире, космосе и природе, было тесно переплетено с религиозными переживаниями, формировавшимися в рамках христианских представлений. Нередко в литературе сосуществуют определения «традиционное мировоззрение» и «народная религиозность». Первый термин, как правило, понимается более широко — как общее отношение к миру, природе, к человеческим общностям и к человеку, в то время как второй термин, как правило, указывает на мировоззрение и практики, определяемые конфессиональными факторами.
9. Czarnowski, S. (1938) *Kultura*, ss. 149-186. Warszawa: "Wiedza i Życie"; см. также: Czarnowski, S. (1956) *Dziela, t. 1. Studia z historii kultury*, ss. 88-107. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

дивидуального измерения<sup>10</sup>. Действительно, как отмечают некоторые критики, краткий очерк Чарновского не основан на его собственных эмпирических исследованиях, а рассматриваемая на тридцати страницах весьма серьезная проблема в силу обстоятельств освещена лишь в общих чертах. Кроме того, патерналистски и оценочно звучащие формулировки о том, что религиозный опыт крестьян — поверхностный или «наивный», могут вызывать отторжение у современного читателя<sup>11</sup>. Однако, несмотря на очевидные упущения, именно текст Чарновского читают студенты в рамках вводных курсов, посвященных не только «традиционной крестьянской культуре», но и антропологии религии. И это далеко не случайный выбор текста для чтения в рамках этих курсов. На мой взгляд, работа Чарновского достойна внимания, потому что она содержит по крайней мере несколько подсказок, помогающих лучше понимать самые последние тенденции современных антропологических поисков, связанных с религией (в том числе и внутри польского дискурса о религии).

«Религиозная культура данного сообщества — это не то же самое, что исповедуемая им религия»<sup>12</sup>, — эту фразу, которой открывается эссе Чарновского, знает наизусть, пожалуй, каждый исследователь, которому пришлось заниматься народным католицизмом в Польше. Чарновский, когда пишет о католицизме крестьян, очень четко обозначает свою позицию исследователя общества, который, интерпретируя религию и пытаясь ее понять (в этом месте, впрочем, Чарновский употребляет по преимуществу общие фразы, выходя за границы католицизма и даже христианства), сосредоточивается не столько на ее официальном измерении, сколько на ее «фактически существующих»<sup>13</sup> формах. Кроме того, для Чарновского «религиозная культура» — это образец религиозного поведения, преобладающий в определенной со-

10. См., например: Luczewski, M. (2007) "Popular Religion as Morality, Interpretation and Process", *Ethnologia Polona* 28: 5-21.

11. Магдалена Зовчак также считает, что использование Чарновским таких выражений, как «наивный сенсуализм» или «ритуализм магического характера», а также его суждения о том, что среди польских крестьян «мистические импульсы» были большой редкостью, свидетельствуют о «симпатии ученого-агностика к индивидуализму, об усугублении им стереотипных представлений о народной религиозности как о чем-то ритуальном, магическом и чувственном». См.: Zowczak, M. (2000) *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*, s. 29. Wrocław: Wydawnictwo Funna.

12. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 151.

13. *Ibid.*, s. 155.

диальной группе и «преобразующий [религию. — А.Н.] для личного пользования»<sup>14</sup>.

Представляется, что после некоторого уточнения термин «религиозная культура» может стать для гуманитарных и социальных наук хорошим инструментом интерпретации и исследовательской категорией, намного более полезной, чем «народная религиозность». В последнее время это отлично показала Камила Баранецка-Ольшевска, которая в своем обширном исследовании, посвященном современным мистериям страстей Христовых в Польше (на основе — что важно — развернутых и многолетних этнографических полевых исследований), активно оперирует понятием «религиозной культуры». Она отошла от обозначенной Чарновским дихотомии учения и практики и, избегая поисков какого-либо культурного «образца», указала, что понятие «религиозной культуры» может вмещать в себя «религиозную жизнь в том виде, в каком она проявляется в культуре», включая сюда как «религию в смысле вероисповедания», так и «религиозную идентичность индивида»<sup>15</sup>.

### «Проживаемая религия»

Интерпретируемая таким образом «религиозная культура» становится понятием, очень близким к весьма ценимой сегодня этнографами (но также и исследователями из других областей) и всесторонне используемой концепции «проживаемой религии» (*франц.: la religion vécue; англ.: lived religion*), которая появилась первоначально во французской социологии, а в международный оборот была введена благодаря работам американских авторов<sup>16</sup>. Растущая среди этнографов популярность понятия «проживаемой религии» показывает, насколько оно соответствует специфике полевого материала, получаемого в рамках углубленных антропологических исследований религиозной тематики. Концепция «проживаемой религии», то есть индивидуальных и коллективных религиозных практик, а также религии, толкуемой так,

14. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 152.

15. Baraniecka-Olszewska, K. (2013) *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*, s. 46. Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.

16. См., например: Hall, D.D. (red.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press. Стоит отметить, что термин «проживаемая религия» также используется в исторических исследованиях. В частности, в указанной только что публикации; ее редактор Дэвид Д. Холл сам является историком.

как переживают ее конкретные индивиды и сообщества, включает в себя как индивидуальный религиозный опыт, так и, безусловно, общественные формы проживания религии. Как и переосмысленная Баранецкой-Ольшевской «религиозная культура», «проживаемая религия» позволяет выйти за рамки дихотомий, которые, особенно в английском языке, связаны с термином «народная религия» (*англ. popular religion*). Дихотомии эти таковы: элитарное против народного/обывательского или родное/первичное против приобретенного/миссионерского (вторая часть чаще всего понимается как христианская составляющая)<sup>17</sup>. В работах польских авторов подобные дихотомии обычно использовались для дефиниции «народной религиозности» и определения ее границ. Показательно, что, несмотря на присутствие таких оппозиций в тексте Чарновского, что связано со спецификой его понимания «народной религиозной культуры»<sup>18</sup>, в выводах польского ученого есть ценные мысли, указывающие на неуместность этих разделений для ряда случаев, то есть мысли, близкие современным исследованиям «проживаемой религии»<sup>19</sup>.

Концепт «проживаемой религии», который по определению отсылает к практике, призывает исследователей обратить особое внимание на телесный опыт и, в частности, на физический опыт контакта со священным и его материальные концептуализации и манифестации. У Чарновского предзнаменование такого подхода можно найти в акценте на сенсуализме религиозного опыта, а особенно — в указании на его конкретные проявления, связанные с иконопочитанием. По словам этого автора, изображения святых «для нашего народа нечто большее, чем изображения. Они являются символами в самом буквальном смысле, то есть предметами, определяющими суть изображаемого персонажа и заключающими его в себе»<sup>20</sup>. Неслучайно именно эти

17. Hall, D.D. (1997) "Introduction", in D.D. Hall (red.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, pp. vii-ix. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

18. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 151.

19. В работах англосаксонских авторов, особенно в исследованиях фольклора, бытует также термин *vernacular religion* (что можно перевести как «местная религия»). Сторонники термина *vernacular religion* подчеркивают, что он делает акцент как на связи религии с языком, практикой и опытом, так и на местном географическом и культурном контексте религиозных традиций. См.: Primiano, L.N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54(1): 236-243; Bowman, M. (2003) "Vernacular Religion and Nature: The 'Bible of the Folk' Tradition in Newfoundland", *Folklore* 114(3): 285-295.

20. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 171.

слова Чарновского много лет спустя приводятся в антропологических исследованиях, посвященных отношению человека и иконы в контексте современных католических практик в Польше<sup>21</sup>, а их эквиваленты можно найти во многих работах иностранных ученых, занимающихся ролью и значением иконы, в том числе так называемым визуальным благочестием (*англ. visual piety*) в различных культурных контекстах<sup>22</sup>.

Здесь стоит обратить внимание на развитие концепции сенсуализма, предложенной Иоанной Токарской-Бакир. Вдохновленная работой Чарновского, она сопоставила ее с давними этнографическими источниками и с собственным полевым материалом и предложила дополнить категорию сенсуализма понятием «неразличения» (*Nichtunterscheidung*)<sup>23</sup> в понимании Ханса-Георга Гадамера<sup>24</sup>. Благодаря этому оказалось возможным углубить понятие сенсуализма, которое у Чарновского рассмотрено довольно кратко и, кроме того, бывает снабжено прилагательным «наивный»<sup>25</sup>, что не только создает дистанцию по отношению к чувственным проявлениям благочестия, но и указывает на их «ущербность» и «духовную недоразвитость» по сравнению с более «утонченными» формами религиозности. «Чувственное неразличение» позволяет выйти за рамки заложенной в концеп-

21. См., например: Tokarska-Bakir, J. (2000) *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Praca Naukowych Universitas. См. также: Niedźwiedz, A. (2005) *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
22. См., например: Morgan, D. (1998) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press; Freedberg, D. (2005) *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego; Orsi, R.A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, Oxford: Princeton University Press; Notermans, C. (2009) "Connecting the Living and the Dead: Re-membering the Family through Marian Devotion", in A.-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds) *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, pp. 135-147. Farnham & Burlington: Ashgate.
23. Неразличение — это понятие Ханса-Георга Гадамера из его работы «Истина и метод». Неразличение относится к предложенной Гадамером теории образа как презентации, основанной на специфических взаимоотношениях между первообразом и тем, что представляется. Неразличение презентации от того, что презентуется (представляется), образа от образования составляет по Гадамеру «существенную черту всякого опыта в образе» (Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, s. 132. Tübingen). — *Примеч. ред.*
24. Tokarska-Bakir, J. *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*, ss. 229-230.
25. См. Czarnowski, S. *Kultura*, s. 168.

те «наивного сенсуализма» дихотомии высоких и низких форм религии, выводя исследователей в пространство «проживаемой религии». В такой трактовке объектом изучения становятся отношения между человеком и иконой или другими предметами, а также выстраиваемые благодаря этим отношениям связи между людьми и святыми, или — говоря более обобщенно — между людьми и священным. На понимаемое таким образом «чувственное неразличение» я ссылаюсь в своей работе, посвященной Ченстоховской иконе Божией Матери<sup>26</sup>.

В антропологических исследованиях религии весомую роль играют, в частности, поиски культурных механизмов, формирующих религию и различные ее проявления. Кроме того, изучаются сообщества и отношения в социуме, выраженные через религиозные символы, либо выстроенные с помощью религиозных сюжетов; анализируются проявления отношений власти и насилия в контексте религии, а также способы упорядочивания мира через вплетение религиозных категорий в гендерные, этнические, расовые и т.д. представления. Не порывая с вышеуказанными направлениями исследований, концепция «проживаемой религии» фокусируется на изменчивости и разнообразии человеческого поведения. Как отмечает Даниэль Эрвье-Леже, «“проживаемая религия” — по определению текуча, мобильна и не полностью структурирована»<sup>27</sup>. Воспринимаемая подобным образом религия оказывает тем, что «случается» в человеческой жизнедеятельности. Такой подход оказывает существенное влияние на отношение исследователя к локальной специфике и на выбор концептуальных средств, призванных описать сложную и динамичную реальность.

### Новые точки зрения — новые вопросы

Сегодня — по крайней мере польским ученым — стоит всерьез задуматься над обоснованностью использования термина «народная религиозность» в контекстах, отличающихся от традиционной сельской общины конца XIX — начала XX века. В свое время я была готова принять концепт «религиозность народного типа» (*religijności typu ludowego*) как возможное решение терминологи-

26. См.: Niedźwiedz, A. *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, ss. 231-282.

27. Hervieu-Léger, D. (1997) “‘What Scripture Tells Me’: Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal”, in D.D. Hall (ed.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, p. 22. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

ческих и методологических проблем, связанных с изучением различных проявлений современной католической религиозности в Польше<sup>28</sup>. Сейчас же мне кажется, что эта идея — исторически важная, так как она отсылает к одному из самых существенных прорывов в польской этнологической мысли — исчерпала свой потенциал. Понятие «религиозность народного типа» лишь подкрепляет дихотомии «высокая»/«низкая»; «глубокая»/«поверхностная»; «одухотворенная» или «интеллектуальная»/«магическая»<sup>29</sup>. Конечно, данное понятие все еще может использоваться для интерпретации современных источников; в том числе для понимания устойчивых представлений и повторяемого поведения, корнящихся в традиционном крестьянском восприятии мира<sup>30</sup>. Однако и в этом случае оно по-прежнему остается производным от термина «народная религиозность» и имеет, соответственно, ограниченную применимость. Кроме того, перевод термина «религиозность народного типа» на иностранные языки представляет некоторую проблему. К примеру, английский термин *religiosity of a folk-type* (который я решила использовать при подготовке английской версии моей книги о Ченстоховской иконе Божией Матери<sup>31</sup>) может скорее внести путаницу, чем служить ясности. Важно и то, что спорность термина не исчерпывается языковым уровнем, а относится к географически, исторически и социально ограниченному диапазону использования данного понятия. Его вполне можно приложить к реальности Центральной и Восточной Европы, при необходимости — расширить на некоторые другие регионы Европы. Конечно, и при таком использовании

28. См.: Niedźwiedź, A. *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*, s. 232.

29. На эту тему см. также: Zowczak, M. (2008) “Między tradycją a komercją”, *Miesięcznik ZNAK* 3: 38. Этот же вопрос затрагивает Магдалена Любаньская, которая, кроме того, обращает внимание на еще одну дихотомию, порождаемую понятием «народная религиозность»: каноническое и неканоническое. См.: Lubańska, M. (2007) “Problemy etnograficznych badań nad religijnością”, w M.Lubańska (red.) *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, p. 12. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo DiG.

30. Надо обратить внимание на то, что многие проявления религии часто упрощенно сводились к «народной религиозности», тогда как на самом деле крестьянская религия во многом определялась также особенностями средневекового богословия, рыцарской культуры, иногда чертами сарматской культуры и т.д. Это соотношение я привожу далее в тексте. См. также: Bukraba-Rylska, I. (2008) “Religijność ludowa i jej niemuzyczny krytycy”, *Miesięcznik ZNAK* 3: 17.

31. См.: Niedźwiedź, A. (2010) *The Image and the Figure: Our Lady of Częstochowa in Polish Culture and Popular Religion*, p. 140. Kraków: Jagiellonian University Press.

всякий раз необходимо ссылаться на конкретные контексты и помнить, что в польской литературе этот термин был введен прежде всего в отношении христианской религии в ее католическом варианте. Однако его использование для анализа другого религиозного ландшафта хотя и возможно, но все же требует существенно критического переосмысления<sup>32</sup>.

Представляется, что при рассмотрении вопросов религиозности в современном мире даже в тех случаях, когда речь идет о территориях, на которых господствует католицизм (как в Польше), использование концепции «проживаемой религии» или же переформулированной концепции «религиозной культуры» дает более широкие познавательные возможности, чем рассуждения о «народной религиозности»<sup>33</sup>. Это можно проиллюстрировать на примере культа Девы Марии, который и ныне очень популярен среди польских католиков. Часто о проявлениях народного почитания Богоматери пишут или говорят в терминах «народной религиозности»; в публицистических дискуссиях появляются и такие термины, как «магическая религиозность» и даже «религиозный китч». Такие ярлыки обедняют анализ этого насыщенного и многообразного культа.

Между тем, наряду с укорененными в традиционном крестьянском мировоззрении представлениями и формами поведения, в богатых и разнообразных формах польского культа Девы Марии с легкостью можно увидеть источники, относящиеся к другим культурным и историческим контекстам. Например, явно преобладающие в образе Марии сюжеты страстей (Магдалена Зовчак пишет даже о «Страстях Марии»<sup>34</sup>), многочисленные апокрифические сюжеты, связанные со страданиями Матери Иисуса, уходят корнями в средневековое богословие и религиозность. К религиозности после Тридентского собора могут относиться (постоянно присутствующие в повседневном мышлении и в ка-

32. О данной проблеме в отношении христиан восточного обряда пишет, например, Магдалена Любаньская (Lubańska, M. "Problemy etnograficznych badań nad religijnością").

33. Терминологический выход за профессиональные границы особенно важен в свете современных транснациональных и трансрелигиозных связей, в условиях которых индивиды — как люди, проживающие в Польше, так и многочисленные польские эмигранты, разбросанные по всему миру — существуют повседневно. Люди формируют свою религиозную идентичность в контексте этих связей. Примечательно, что порой эта идентичность строится в оппозиции к какому-либо конкретному вероисповеданию; более того, все чаще такая идентичность возникает в оппозиции к религии вообще.

34. См.: Zowczak, M. "Między tradycją a komercją", s. 394.



толических проповедях) представления о санктуариях как о «богородичных твердынях». Использование хорутвей с образом Богоматери и популярность нашейных медальонов, на которых изображена Дева Мария, отсылают к сюжетам из рыцарской или сарматской<sup>35</sup> культуры, а также к эпохе формирования польского национального сознания в период разделов Польши.

В свою очередь, об элементах барокко и шляхетском быте можно говорить в случае очень сложного и театрализованного празднования чина погребения Пресвятой Богородицы в Кальвари-Зебжидовской, о чем в свое время писала Иоланта Луговская<sup>36</sup>. А к стародавнему городскому быту отсылают некоторые возрождающиеся в наши дни братства во имя Девы Марии. Кроме того, в культе Богородицы в настоящее время присутствуют элементы национально-политических мифов межвоенного периода (например, рассказ о «чуде на Висле»<sup>37</sup>).

Без труда можно также найти связь со многими культурными и социальными контекстами периода Польской Народной Республики<sup>38</sup>, который в значительной степени сформировал сегодняшний польский католицизм и способы его восприятия (что важно, на этот же период пришлась реформа литургии, связанная со Вторым Ватиканским собором). Массовые богослужения под открытым небом, перенесение списков Ченстоховской иконы Божией Матери, «папские мессы», в которых также были важны богородичные элементы и символы, возрождение пеших паломничеств на дальние расстояния по местам особого почитания Пречистой Девы Марии (в первую очередь в Ченстохове) — все это указывает на особенности нынешнего польского католицизма. В современном богородичном культе можно найти также различные течения, связанные с популярной и глобальной культурой, а также с современными средствами массовой информации (ин-

35. «Сарматизм» — идеология польской шляхты периода барокко (XVI–XVII вв.), постулировавшая якобы сарматское (а не славянское) происхождение дворянства Речи Посполитой. — *Примеч. ред.*

36. См.: Ługowska, J. (1986) “Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej”, *Literatura Ludowa* 3(XXX): 3–20.

37. Варшавская битва (1920), известная также как «Чудо на Висле», — одно из ключевых сражений советско-польской войны 1919–1921 гг., в котором Польша смогла остановить наступление Красной армии. Исход Варшавской битвы привел к сохранению Польшей независимости. По Рижскому мирному договору к Польше отошли обширные территории Западной Украины и Западной Белоруссии. — *Примеч. перев.*

38. 1944–1989 гг. — *Примеч. ред.*

терактивные сайты святых мест, книги прошений к Богородице, доступные онлайн, онлайн-паломничества или, наконец, феномен «Радио Мария»<sup>39</sup> и особой идеологической общности на основе продвижения культа Девы Марии через средства массовой информации: радио, телевидение, интернет).

Несомненно, практикуемый сегодня в Польше богородичный культ чрезвычайно разнообразен, богат и многогранен, а следовательно, требует особого исследовательского подхода. Если присмотреться повнимательнее к тому, как Богородицу воспринимают люди, для которых она является важной фигурой или в некоторых случаях *становится таковой*, то мы подойдем к проблеме с другой точки зрения и зададим другие вопросы, нежели те, которые навязывает перспектива исследования «народной религиозности» и ее проявлений в современном обществе<sup>40</sup>.

Кроме того, не менее важно и то, что установка на исследование «проживаемой религии», отсылающая к культурной антропологии, ставит в центр внимания вопрос о региональных особенностях, что требует изучения этнографических данных. Исследование местной специфики и умение исследователя сопереживать (сочувствовать) является здесь, как мне кажется, ключевым моментом. О необходимости такой открытости к региональным особенностям писала, среди прочих, Инга Кузьма, которая занималась темой современной женской религиозности, связанной с культом Девы Марии. Кузьма успешно избежала простого навешивания ярлыков, напрашивающегося само собой, если брать за основу модель «народной религиозности». В результате автор, вдохновленный эмпирической антропологией, предоставила читателям возможность заглянуть в мир внутренних переживаний и частных биографий, в которых рядом с религиозными чувствами проживаются и усваиваются представления, связанные с женственностью и семьей<sup>41</sup>. Этот пример показывает, какое поле возможностей открывается перед исследователями религии в современной Польше.

39. «Радио Мария» основано в 1991 году монахом ордена редемптористов Тадеушем Рыдзьком. Радио считается рупором консервативных и малообразованных слоев населения, как правило, пенсионного возраста. — *Примеч. ред.*

40. На эту тему см., например: Niedźwiedz, A. (2012) “Matka Boska przeżywana, rozmowę przepr. Artur Sporniak i Marcin Żyła”, *Tygodnik Powszechny* 34: 5-6.

41. Kuźma, I. (2008) *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.

Исследования в духе «проживаемой религии» вовсе не обязательно сводить к вопросу о религиозном переживании. Как показывают многочисленные современные работы, этот подход можно с успехом сочетать с иными подходами, касающимися вопросов выстраивания пространства, архитектуры и символов; создания коллективных нарративов; проблематики власти, политики; ритуала и перформативности; материальной, чувственной составляющей переживаний; наконец, индивидуальной, гендерной, социальной и национальной идентичностей.

В заключение есть смысл привести слова голландского антрополога Вилли Янсен, которая во введении к одной из новейших коллективных публикаций, посвященных паломничеству в Европе<sup>42</sup>, дала целый перечень сюжетов, которые раскрываются перед исследователем благодаря концепции «проживаемой религии»:

Находясь в русле практического поворота в антропологии, эта книга фокусируется на «проживаемой религии», на том, во что люди действительно верят, и что они делают, и как это формирует разные идентичности. Мы отказываемся от априорного определения религии, вместо этого приглашая наших респондентов к формулированию своих собственных идей о паломничестве. В наших исследованиях мы сталкиваемся с неверующими туристами, зажигающими свечи для души, мусульманами, приглашающими христианских паломников на трапезу к себе в мечети, женщинами, приносящими менструальную кровь на католический алтарь, расположенный в пещере. Мы описываем эти случаи, чтобы показать большое разнообразие типов паломников и смыслов, в эти паломничества вкладываемых; мы рассматриваем мотивации, которые стоят за ритуалами, остерегаясь выносить какое-либо суждение о том, являются ли эти путешествующие «настоящими» паломниками или же является ли менструальный ритуал, совершаемый для Матери-Земли, «настоящей» религиозной практикой. Для наших изысканий неважно, подпадают ли такие практики под ортодоксальное или общепринятое понимание религии; не важны для нас и богословские различия между верованиями, одобренными церковью, и народными представлениями<sup>43</sup>.

42. Jansen, W., Notermans, C. (ed.) (2012) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*. Farnham & Burlington: Ashgate.

43. Jansen, W. (2012) "Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Notermans (ed.) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, p. 5. Farnham & Burlington: Ashgate.

Я думаю, пришло время начать дискуссии по поводу вышеприведенной цитаты — через призму польской антропологии и со ссылками на локальные исследования. Это особенно важно сегодня, так как польское общество и поляки живут в условиях динамично развивающихся транснациональных, трансрелигиозных и трансденоминационных связей, они живут в условиях, когда люди все чаще делают антиденоминационный выбор, отказываясь от религии или от принадлежности к какой-либо конкретной конфессии и церкви. Кроме того, следует понимать, что доминирующий в Польше католицизм также претерпевает изменения и имеет множество обликов и течений, классифицировать которые с помощью термина «народная религиозность» или «элитарная / высокая религиозность» вряд ли уместно. Если мы примем новую точку зрения и начнем задавать новые вопросы, то у нас есть хорошие шансы услышать новые ответы.

*Перевод с польского Татьяны Кречко*

## Библиография / References

- Baraniecka-Olszewska, K. (2013) *Ukrzyżowani. Współczesne misteria męki Pańskiej w Polsce*. Toruń: Fundacja na rzecz Nauki Polskiej.
- Bartmiński, J. (red.) (1996, 1999, 2012, 2012) *Słownik stereotypów i symboli ludowych*, t. 1 cz. 1-4. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Bowman, M. (2003) "Vernacular Religion and Nature: The 'Bible of the Folk' Tradition in Newfoundland", *Folklore* 114(3): 285-295.
- Bukraba-Rylska, I. (2008) "Religijność ludowa i jej niemuzykalni krytycy", *Miesięcznik ZNAK* 3: 11-30.
- Czarnowski, S. (1938) *Kultura*. Warszawa: "Wiedza i Życie".
- Czarnowski, S. (1956) *Dziela*, t. 1. *Studia z historii kultury*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Eliade, M. (1996) *Sacrum i profanum. O istocie religijności*, tłum. Robert Reszke. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freedberg, D. (2005) *Potęga wizerunków. Studia z historii i teorii oddziaływania*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Gadamer, H.-G. (1960) *Wahrheit und Methode. Grundzuge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubingen.
- Hall, D.D. (red.) (1997) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hall, D.D. (1997) "Introduction", in D.D. Hall (red.) *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*, pp. vii-xiii. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, D. (1997) "What Scripture Tells Me': Spontaneity and Regulation Within the Catholic Charismatic Renewal", in D.D. Hall (red.) *Lived Religion in America*:

- Toward a History of Practice*, pp. 22-40. Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Jansen, W. (2012) "Old Routes, New Journeys: Reshaping Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage", in W. Jansen, C. Notermans (ed.) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*, pp. 1-18. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Jansen, W., Notermans, C. (ed.) (2012) *Gender, Nation and Religion in European Pilgrimage*. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Kuźma, I. (2008) *Współczesna religijność kobiet. Antropologia doświadczenia*. Wrocław: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Lubańska, M. (2007) "Problemy etnograficznych badań nad religijnością", w M. Lubańska (red.) *Religijność chrześcijan obrządku wschodniego na pograniczu polsko-ukraińskim*, pp. 7-31 Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego i Wydawnictwo DiG.
- Łuczewski, M. (2007) "Popular Religion as Morality, Interpretation and Process", *Ethnologia Polona* 28: 5-21.
- Ługowska, J. (1986) "Pogrzeb Matki Boskiej w Kalwarii Zebrzydowskiej", *Literatura Ludowa* 3(XXX): 3-20.
- Morgan, D. (1998) *Visual Piety: A History and Theory of Popular Religious Images*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- Niedźwiedź, A. (2005) *Obraz i postać. Znaczenia wizerunku Matki Boskiej Częstochowskiej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Niedźwiedź, A. (2010) *The Image and the Figure: Our Lady of Częstochowa in Polish Culture and Popular Religion*. Kraków: Jagiellonian University Press.
- Niedźwiedź, A. (2012) "Matka Boska przeżywana, rozmowę przeprowadził Artur Sporniak i Marcin Żyła", *Tygodnik Powszechny* 34: 5-6.
- Notermans, C. (2009) "Connecting the Living and the Dead: Re-membering the Family through Marian Devotion", in A.-K. Hermkens, W. Jansen, C. Notermans (eds) *Moved by Mary: The Power of Pilgrimage in the Modern World*, pp. 135-147. Farnham & Burlington: Ashgate.
- Orsi, R.A. (2005) *Between Heaven and Earth: The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Piwowarski, W. (1983) "Wprowadzenie", w W. Piwowarski (red.) *Religijność ludowa. Ciągłość i zmiana*, ss. 5-19. Wrocław: Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej.
- Primiano, L.N. (1995) "Vernacular Religion and the Search for Method in Religious Folklife", *Western Folklore* 54(1): 236-243.
- Stomma, L. (1986) *Antropologia kultury wsi polskiej XIX w.* Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Thomas, W.I., Znaniecki, F. (1976) *Chłop Polski w Europie i Ameryce, tom 1 Organizacja grupy pierwotnej*. Warszawa: Ludowa Spółdzielnia Wydawnicza.
- Tokarska-Bakir, J. (2000) *Obraz osobliwy. Hermeneutyczna lektura źródeł etnograficznych*. Kraków: Towarzystwo Autorów i Wydawców Praca Naukowych Universitas.
- Tomicki, R. (1981) "Religijność ludowa", w M. Biernacka, M. Frankowska, W. Paprocka (red.) *Etnografia Polski. Przemiany kultury ludowej, t. 2*, ss. 29-70. Wrocław: Ossolineum, Instytut Kultury Materialnej PAN.
- Zowczak, M. (2000) *Biblia ludowa. Interpretacja wątków biblijnych w kulturze ludowej*. Wrocław: Wydawnictwo Funna.
- Zowczak, M. (2008) "Między tradycją a komercją", *Miesięcznik ZNAK* 3: 31-44.

ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

## *В ЧЕМ НАУЧНОСТЬ ТЕОЛОГИИ?*

В настоящее время теология институционализована в российском академическом пространстве: утвержден паспорт научной специальности, созданы первый диссертационный совет и экспертный совет при ВАКе. Острая фаза отечественной дискуссии о теологии как науке завершилась. Однако практическое признание теологии наукой требует обоснования, тем более что в академическом сообществе по этому вопросу до сих пор нет полного согласия. В настоящем номере нашего журнала мы предлагаем ряд материалов, которые могут способствовать прояснению позиций как сторонников, так и противников признания за теологией научно-академического статуса. Ниже мы публикуем ответы Екатерины Элбакян и Константина Антонова на вопросы, которые были поставлены перед участниками организованного редакцией нашего журнала круглого стола, на котором они не смогли присутствовать. Далее мы публикуем стенограмму дискуссии, которая состоялась в конце 2015 года в РАНХиГС. Позиция Русской православной церкви по обсуждаемому вопросу выражена в статье митрополита Илариона (Алфеева), председателя созданного в 2016 году диссертационного совета по теологии. Блок соответствующих материалов завершает серия интервью с профессорами теологии германских университетов, которая позволяет познакомиться со статусом богословия в научно-образовательной системе одного из ведущих европейских государств.



ЕКАТЕРИНА ЭЛБАКЯН

**«В отличие от теологии аксиомы в науке  
носят локальный, “технический” характер...»**

*Ответы на вопросы редакции*

*Ekaterina Elbakian*

**“In contrast to theology, the scientific axioms are only local  
and ‘technical’...”**

**Ekaterina S. Elbakian** — Academy of Labour and Social Relations  
(Moscow, Russia). [elbakyanes@gmail.com](mailto:elbakyanes@gmail.com)

*Ekaterina Elbakian, a leading specialist in religious studies, answers to the questions about theology and its prospects as an academic discipline in institutes of higher education in Russia. In particular, one can find discussion of the questions concerning the subject of theology, relations between theology and the study of religion, the dogmatic limits of free theological investigation, and confessionalism in academic life. In general, Prof. Elbakian is quite skeptical about the presence of theology in secular universities, and she has doubts about the scientific status of the discipline that places God at its very center.*

**Keywords:** theology, higher education, positivism, Russia, study of religion.

**Р**Что вы можете ответить тем, кто утверждает, что теология — это наука о Боге? Если это не наука о Боге и о мире в свете Бога, то в чем заключается особый объект и предмет теологии?

ЕКАТЕРИНА ЭЛБАКЯН: Я могу ответить, что любая теология — это учение о Боге и его самообнаружении в мире. Обнаружение Бога — это сугубо субъективная процедура, которая осуществляется в рамках личного религиозного опыта человека либо группового опыта членов религиозного сообщества. Обнаружение возможно только в случае Божественного самообнаружения (то есть «по воле Божией»), и ни в каком ином случае, с позиции теолога, это невозможно.

Но важно рассмотреть еще и аспект аксиоматизации в теологии и науке. Ясно, что аксиомы приняты и в научных исследованиях, в особенности в точных науках. Однако в отличие от теологии аксиомы в науке — как положения, принятые без доказательств (например, в математике), — носят локальный, я бы сказала, «технический» характер, являясь лишь элементами научных теорий. Кстати, в науке возможна и обратная процедура де-аксиоматизации. Если говорить о теологии, то аксиомой здесь является Бог — не некий локальный аспект теории, а непосредственный объект, на изучение которого, собственно, и направлена теология. Исходя из аксиоматизации объекта в целом, естественно устанавливать аксиомы и более локального характера. И не менее естественно, что в случае теологии де-аксиоматизация практически невозможна — то есть она, по существу, отменяет само существование теологии как таковой.

*Как вы относитесь к мнению религиоведов, которые считают, что теология вторгается в их пространство? В чем специфика собственно теологического подхода?*

Я ничего не могу возразить таким религиоведам, ибо сама разделяю это мнение. Достаточно посмотреть паспорт специальности «Теология», чтобы понять, что в него попали далеко не теологические аспекты и проблемы. Так, в формуле специальности, наряду со специфичным для теологии раскрытием ее содержания и основных разделов и источников теологического учения, находятся сугубо религиоведческие «основы вероучения и религиозных обрядов,



исторические формы и практическая деятельность религиозной организации, ее религиозное служение, религиозное культурное наследие в различных контекстах». И далее: «Теологическое исследование направлено на выявление, анализ и интерпретацию значимых аспектов религиозной жизни и их соотнесение с нормами конкретной религиозной традиции. Важной областью предметного поля специальности «Теология» является изучение истории и современного состояния отношения религиозной организации к другим конфессиональным учениям и организациям, а также к государству и обществу». Все это — сфера религиоведения, ибо объектом религиоведения является религия, а предметом — различные стороны проявления религии в жизни общества и отдельного человека. Объектом же изучения в теологии является Бог, предметом — самообнаружение Бога в мире, о чем уже было сказано. Ясно, что в направлении «Теология» может быть задана группа специальностей, и в нее может быть включен более широкий контекст, в том числе, конечно, и история собственно теологической мысли, и церковность, и способы собственного существования и развития. Но важно, что все это теологией должно рассматриваться в рамках теоцентричной картины мира. Наука же, решая «земные» задачи, получила импульс и развитие именно после смены парадигм, то есть в рамках антропоцентричной картины мира.

*Возьмем пример диссертации по религиоведению на тему «Антропология апостола Павла», в которой автор пытается ценностно-нейтрально реконструировать представления Павла о человеке. Что автору пришлось бы изменить, чтобы представить свою диссертацию в совет по теологии?*

Я не уверена, что подобная диссертация, если она выстроена в объективистском ключе, могла бы быть защищена в теологическом совете, который предполагает наличие у диссертанта определенной мировоззренческой позиции. Приведу пример, кстати, связанный как раз с апостолом Павлом. Недавно мне пришлось редактировать объемный текст, в котором критиковался христианский тринитаризм и отход от идей иудаизма в раннем христианстве, который связывался исключительно с личностью Павла. Я сказала авторам, что этот текст ненаучен, ибо нельзя рассматривать одну религию с позиций другой: это базовый принцип религиоведения как на-

уки. В данном же случае христианство рассматривалось и критиковалось с позиций иудаизма, тринитаризм — с позиций строгого монотеизма. На это авторы мне ответили, что они не претендуют на научность, а пишут текст как иудейские богословы. Что ж, говорить об аксиологической нейтральности теологии можно, но разговор такого рода лишен практического и теоретического смысла.

*Если теология — наука, то какой парадигме в рамках философии науки она соответствует? Каковы критерии научности теологии? Можно ли развести научную и ненаучную теологию?*

В философии можно выделить три ключевых направления: религиозная философия, иррациональная философия (антисциентистская), рациональная философия (сциентистская). Религиозная философия к философии науки не имеет отношения, равно как и иррационализм — философия жизни, экзистенциализм, то есть те философские направления, которые базируются на неких спонтанных ощущениях, интуиции, инсайте и т.д., а не на рационально-логических построениях. Ясно, что этот тип философии не может лежать в основе науки. Более того, иррационализм прямо заявляет о невозможности познания действительности научными методами, ибо для этого нужны совсем иные процедуры — спонтанное озарение, интуитивное прозрение, интеллигибельное созерцание и т.д. Однако если говорить, например, об экзистенциализме как крупнейшем антисциентистском философском направлении XX в. с его ключевой категорией бытия, то необходимо обратить внимание, что все-таки между бытием и сущностью в экзистенциализме остается некий «зазор», и этот «зазор» не является ни Богом, ни нуминозным, ни вообще чем-то сакральным.

Остается еще один тип — рациональный, в котором приоритет в познании мира отдается человеческому разуму. Как ни парадоксально, но противостояние рационализма (в узком смысле слова) и эмпиризма, на мой взгляд, привело к позитивизму — рационалистическому направлению, положившему в основу «факты, факты и ничего, кроме фактов». Ясно, что позитивизм пережил много стадий и не является единым философским направлением, состоя из множества школ, но тем не менее его базовый принцип остается неизменным. Так, если говорить о постпозитивизме, или логическом позитивизме, то можно вспомнить, например, аналитическую философию, в рамках которой аналитические суждения

рассматриваются как обусловленные логически: их ложность или истинность зависит исключительно от соответствия логическим процедурам, и совсем неважно, соответствуют ли они реальным фактам, в то время как синтетические суждения, в поисках истинности, апеллируют к реальным фактам, то есть эмпирически обусловлены. В контексте гносеологии это означает, что у человека имеется некое априорное знание, не из опыта полученное, а возникшее благодаря «чистой» логике. Далее, если мы рассматриваем не отдельно взятые суждения, а текст как таковой (то есть логическую совокупность суждений) и контекст, на фоне которого разворачивается текст, то возникает вопрос о возможности установления истинности всей совокупности суждений и сомнение в необходимости их разделения на аналитические и синтетические. В феноменологии Э. Гуссерля в результате трансцендентально-феноменологической редукции мы получаем сознание чистого Эго, в структуре которого имеются ноззис, нозма и интенциональность. Все конкретные онтологические факты из этого сознания устранены. Эрнст Кассирер, с другой стороны, рассматривает науку, искусство и религию как попытку человека трансцендировать, то есть выходить за пределы самого себя.

Теперь у меня возникает риторический вопрос: какая философская школа рационалистической (сциентистской) философии может стать методологической базой для разработки теологических проблем? Я не вижу таких возможностей. Ни аналитические суждения о Боге (вспомним логические ошибки доказательств бытия Бога у Августина, Ансельма, Аквината и др.), ни синтетические (отсутствие фактического подтверждения в реальности) невозможны. Феноменологический метод тут бессилён — «чистое сознание» не включает идею Бога. А трансцендирование как выход за пределы собственной личности также вполне возможно и без Бога (пример — искусство и наука XX в.). Сам по себе позитивизм также не оставляет места теологическим размышлениям, ибо «факты» не могут их ни подтвердить, ни опровергнуть.

Если же уйти от философии (учитывая, что философия несет в себе элемент мировоззрения) и обратиться к науке, то необходимо остановиться на типах и принципах научности.

Классическая наука, в основе которой лежит механистическая картина мира, в качестве нормы провозглашает объективность, то есть соответствие наших представлений об объекте внешнего мира или о каком-то внешнем явлении этим объекту или явлению. Это, в свою очередь, предполагает элиминацию (устранение) субъ-

екта, то есть отстраненность исследователя от своих личностных характеристик, мировоззренческих ориентаций, шкалы ценностей.

Неклассическая наука, возникшая на рубеже XIX–XX вв. в результате открытий на уровне микромира (в частности, квантовой механики), опирается на познавательные способности субъекта. Следствием этого становится «допущение» субъекта в мир объектов, а идеи тождества восприятий и вещей, языка и реальности являются весьма популярными во многих философских концепциях XX века. Постнеклассический этап в развитии науки, начавшийся в 1970-е гг., предполагает междисциплинарность научных исследований, и поэтому постнеклассическая наука способствует конвергенции естествознания и социально-гуманитарных наук. Метод «объективного» (или «внешнего») описания объектов и/или явлений (в первую очередь социальных) был дополнен методом их изучения «изнутри» — с точки зрения людей, образующих социальные, в том числе религиозные, структуры. Здесь приоритетное значение остается за постижением смысла, когда в качестве основной методологической процедуры используется не столько объяснение (как в естественных науках), сколько понимание. Недостаточным является описание исследуемых процессов, которое имеет большое значение в естествознании; оно дополняется интерпретацией текста в широком значении этого понятия.

Несмотря на то что наука, безусловно, постоянно находится в развитии и меняются ее парадигмальные основания, все-таки ключевым моментом остается изучение наукой того, что существует само по себе, независимо от субъекта. Ее не интересует, почему это есть, что могло бы быть, что должно быть и насколько это хорошо или плохо. То есть сослагательные и аксиологические суждения научный подход исключает. В целом наука базируется на доказательстве, поэтому для научного сообщества имеет смысл только то, что можно подтвердить или опровергнуть. На сегодняшний день этим сообществом признается ряд критериев научности, среди которых можно выделить следующие:

1. Принцип верификации, в силу которого научным является только то знание, которое можно подтвердить.
2. Принцип фальсификации, в силу которого только то знание является научным, которое можно изменить: опровергнуть или дополнить.
3. Принцип объективности, то есть постулирование того, что принадлежит объекту и не зависит от субъекта.

4. Принцип рациональности: обоснованность разумом, доступность разумному пониманию, в противоположность иррациональности как чему-то неразумному, недоступному разумному пониманию. В методологии научного познания рациональность понимается двояко. Чаще всего она истолковывается как соответствие законам разума — законам логики, методологическим нормам и правилам. Иногда под рациональностью понимают целесообразность, некое целеполагание, предполагающее определенные логически выверенные шаги по достижению поставленной цели.
5. Принцип методичности — последовательность логических процедур, заранее нацеленная на достижение определенной цели.
6. Принцип истинности, под которым подразумевают соответствие знания (шире — информации) познаваемому предмету (шире — объекту). На основе признака истинности формулируется дополняющий его признак предметности знания: всякое знание должно характеризоваться отношением к существующему вне него познаваемому, ибо если нет познаваемого, то нет и знания.
7. Принцип системности: только та информация является научной, которая должным образом структурирована.
8. Принцип изменяемости частей: только та информация является научной, составные части которой можно изменить, то есть опровергнуть или дополнить.
9. Принцип интерсубъективности выражает свойство общезначимости, общеобязательности, всеобщности знания — в отличие, например, от мнения, характеризующегося необщезначимостью, индивидуалистичностью.
10. Принцип аксиологической нейтральности, предполагающий недопустимость вынесения оценочных суждений об исследуемом объекте.

Исходя из сказанного, я хотела бы опять повторить риторический вопрос: каким образом эти принципы научности «работают» в сфере теологии, если последнюю наделять статусом науки? Ведь, строго говоря, сверхъестественным вмешательством можно объяснить все что угодно, однако подтвердить ни одно из объяснений нельзя.

*Как определяется конфессиональность в теологии? Через самоидентификацию? Или есть объективные критерии?*

Конфессиональность — это самоосознание внутри конфессии не только в смысле номинальной или реальной принадлежности к ней, но и в смысле отношения к внешнему для данной конфессии миру и к внутреннему бытию самой конфессии. Ключевым моментом здесь является вполне логичное восприятие истинности вероучения, культовой практики и т.д. собственной конфессии и ложности (или, в крайнем случае, «терпимости») всех остальных. В данном случае «работают» и личная самоидентификация человека, и объективные факторы, позволяющие его к этой конфессии отнести — его высказывания, соответствие определенной морали, образ жизни, поступки и т.д.

*Что такое ортодоксальность применительно к теологии? Как вообще возможна ортодоксальность в науке?*

К науке ортодоксальность неприменима. Это лишь аллюзия или реинтерпретация гносеологии и праксеологии. В естественных и точных науках ортодоксальность отсутствует, ибо при получении нового знания (как правило, эмпирическим путем, системой расчетов и т.д.) всегда возможен пересмотр устоявшихся («ортодоксальных») позиций. Сложнее обстоит дело с социально-гуманитарными науками, где, например, одно из философских направлений (тот же искаженный марксизм советского периода) может рассматриваться как «единственно верная методология» (та же «ортодоксальность»), исходя из которой выстраивается вся концепция исследования. Вместе с тем, преодолев идеологическую «надстройку», в «сухом остатке» мы обнаруживаем научную конструкцию/модель, в основе которой, как правило, лежит дедукция.

В религиозной сфере «ортодоксальность» другая — это догматизация и догматизм. В науке — это ее доказательность. «Ортодоксальны» ли законы Ньютона? Безусловно. Бросьте в окно любую вещь и лишний раз в этом убедитесь. Возможно ли их дополнить, или они неизменны, как религиозные догматы? Возможно — что и произошло на рубеже XIX–XX вв.: никто не отменял ньютоновскую механику, однако наши знания расширились, и она была существенно дополнена квантовой механикой.

Возможно ли дополнить Никео-Цареградский Символ веры? Возможно ли «догматическое развитие»? Нет, невозможно: это

противоречит основам вероучения. Об этом, например, неоднократно говорилось на религиозно-философских собраниях в Санкт-Петербурге в 1901–1903 гг., когда одно из заседаний было посвящено данному вопросу. Тогда церковь прямо ответила либеральной религиозной интеллигенции, что «догматическое развитие» невозможно. Как пример: вспомним, к чему привело добавление католиками формулы *filioque*.

*Если теологическое исследование посвящено вопросу, по которому в данной конфессии нет согласованной позиции или вообще никакой позиции, то каков будет статус предлагаемых исследователем решений в соответствующей конфессии?*

Думаю, что истинность или ложность выводов исследования в таком случае будет определяться тем, насколько они согласуются с вероучительными основами. Если согласуются, то эта работа может быть признана богословской, если же в чем-то не согласуются, то она вполне может быть отнесена, например, к разряду «религиозной философии», которая в целом отражает основные идеи той или иной религии или религиозного направления, но гораздо более «свободна» в толковании догматики.

*Какова нормативность теологических суждений? Допустим, что теолог выдвинул и обосновал некую теологическую концепцию (например, получение автокефалии), которая стала легитимной в научно-богословском пространстве. Что это будет означать для церкви как конкретного религиозного сообщества?*

Полагаю, что этот вопрос должен решаться с точки зрения канонического права. Если текст исходит из его позиций, то в аргументации «за» автокефалию он вполне может быть использован, если «нет», то вряд ли поможет чего-либо добиться... Обобщая, можно сказать, что нормативность теологических суждений зависит от выработанных в данной конфессии внутренних правил и процедур, а не от внешних по отношению к ней событий. В целом этот вопрос мне кажется не совсем корректным, так как публикация — это некая апробация, а не «патент».

*Возможно ли в рамках университетской теологии развивать идеи, которые были отвергнуты как неприемлемые? Например, сможет ли защититься человек, который будет развивать софиологическую линию — в соответствии со всеми критериями научности?*

Я думаю, что в рамках православной теологии такое вряд ли возможно. Софиология — это явный отход от православного богословия, от догматики; это — религиозная философия. С другой стороны, если теологию понимать в широком контексте, как включающую в себя ряд специальностей, то все возможно... В этом смысле софиологию можно рассматривать как развитие различных типов мысли. В том числе и заблуждений...

*Не будет ли теология, которая тяготеет к индивидуализации, разрушать иерархический строй, бросая вызов мнению или действиям церковного начальства? Что важнее: голос иерархии или итог теологической рефлексии по поводу того или иного вопроса?*

Я не думаю, что теологи могут находиться и находятся вне зависимости от церковной иерархии, интересы которой большинство из теологов выражает.

*Если теология может быть только конфессиональной, то как объяснить ее существование во внеконфессиональном университете? Должна ли в университете присутствовать только внеконфессиональная теология?*

Я не знаю, что такое «внеконфессиональная теология». Мне представляется, что «теологии вообще» — нет. Есть католическая, протестантская и т.д. теологии, которые стараются вместить в себя различные аспекты (т.н. «теологии родительного падежа»). Если же говорить об индивидуальной (внеконфессиональной) религиозности, то ясно, что у некоторых людей имеются собственные представления о Боге, — но при чем здесь теология? Теология — общее понятие, обозначающее некий класс предметов. Нет дерева вообще — словом «дерево» мы именуем ель, сосну, осину...



КОНСТАНТИН АНТОНОВ

## «Теология — это наука о церкви как некоторой фактической данности...»

Ответы на вопросы редакции

*Konstantin Antonov*

**“Theology is a discipline that studies Church as a certain factual reality...”**

**Konstantin M. Antonov** — Saint Tikhon’s Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). [konstanturg@yandex.ru](mailto:konstanturg@yandex.ru)

*Konstantin Antonov, Chair and Professor of the leading Orthodox university in Russia, answers the questions about the status of theology as an academic discipline. In particular, he discusses issues of the subject of theology, relations between theology and the study of religion, the nature of free theological investigation and the place of confessional loyalty in academic life. In the end, the question is raised about the possibility of installing confessional disciplines in non-confessional institutes of higher education.*

**Keywords:** theology, Russian Orthodox Church, science and religion, study of religion.

**Р** Что вы можете ответить тем, кто утверждает, что теология — это наука о Боге? Если это не наука о Боге и о мире в свете Бога, то в чем заключается особый объект и предмет теологии?

КОНСТАНТИН АНТОНОВ: Прежде всего, надо сказать, что определение теологии как науки о Боге а-исторично в том смысле, что не учитывает изменения наших представлений о характере и возможностях научного знания. Это изменение, имеющее характер самоограничения, захватывает все науки, которые в результате уточняют свой предмет. Например, психология есть наука о сознании, поведении, психике, но никак не о «душе» в аристотелевском или средневековом смысле. Аналогично следует уточнить предметность теологии. Мне представляется, что наилучшим ва-

риантом могло бы быть ее определение как науки о вере церкви или просто о церкви как некоторой фактической данности.

*Как вы относитесь к мнению религиоведов, которые считают, что теология вторгается в их пространство? В чем специфика собственно теологического подхода?*

Пространство теологии определяется категориями конкретного и должного, пространство религиоведения — категориями общего и сущего. Теологи пытаются понять, во что должны верить члены конкретной Церкви, религиоведы — во что реально верят (верили) люди, к какой бы религии они ни принадлежали. Что касается «вторжения», то все науки в той или иной степени вторгаются на территорию друг друга, их области исследования пересекаются. Августином могут заниматься историки философии, историки богословия, религиоведы, психологи... Важно, чтобы сохранялось базовое различие в структуре познавательного интереса каждой науки, и тогда «вторжение» превратится в «сотрудничество в рамках междисциплинарных проектов».

*Возьмем пример диссертации по религиоведению на тему «Антропология апостола Павла», в которой автор пытается ценностно-нейтрально реконструировать представления Павла о человеке. Что автору пришлось бы изменить, чтобы представить свою диссертацию в совет по теологии?*

Во-первых, различие в контексте: религиоведческая диссертация рассматривала бы антропологию апостола Павла в контексте истории религиозных идей Средиземноморья, теологическая — в контексте становления церковной антропологии. Религиовед в принципе свободен по отношению к традиции толкования, он может попытаться посмотреть на антропологию Павла как таковую; теолог не может не учитывать традицию толкования, которая к тому же будет различным образом выстраиваться в зависимости от его конкретного конфессионального взгляда. Что не отменяет возможности взаимодействия между теологами и религиоведами, учета результатов друг друга. Кроме того, теолог рассматривает антропологию Павла как момент в становле-

нии нормативных представлений о человеке в рамках церковной традиции, религиовед же — просто как одну из возможных религиозных антропологий.

*Если теология — наука, то какой парадигме в рамках философии науки она соответствует? Каковы критерии научности теологии? Можно ли развести научную и ненаучную теологию?*

Я бы отнес теологию к гуманитарной сфере. В рамках системы богословских наук научность/ненаучность различаются так же, как они различаются в рамках истории, филологии и проч. Если человек умеет работать с текстом, то он — ученый, если не умеет — то нет. Как и в любой науке, в теологии есть некоторый набор традиционно сложившихся презумпций, отрицание которых выводит автора за грань научности. Здесь интересен случай канонизации автора, демонстрирующего неумение или плохое умение работать с текстами (например, архиепископа Серафима Соболева<sup>1</sup> с его методологически неадекватной критикой о. С. Булгакова).

*Как определяется конфессиональность в теологии? Через самоидентификацию? Или есть объективные критерии?*

Мне кажется, что во многом это вопрос принадлежности к исторически сложившейся традиции — по аналогии с национальными школами во многих науках, в том числе точных.

*Что такое ортодоксальность применительно к теологии? Как вообще возможна ортодоксальность в науке?*

Мне кажется, что ортодоксальность относится к теологии как мышлению. В специальных богословских науках она не имеет значения — просто в силу характера тех вопросов, которые они ставят и решают.

1. Архиепископ Серафим (Соболев) был канонизирован Архиерейским собором Русской православной церкви 3 февраля 2016 года.

*Если теологическое исследование посвящено вопросу, по которому в данной конфессии нет согласованной позиции или вообще никакой позиции, то каков будет статус предлагаемых исследователем решений в соответствующей конфессии?*

По-моему, роль научно-богословской экспертизы в решении тех или иных догматических или канонических вопросов сводится к историческому и логическому анализу фактов, проблем, точек зрения, а также к предупреждению о последствиях принятия того или иного решения. То есть речь не идет о самом решении как таковом. Следуя Веберу, необходимо разделять уровни исследования и политики, насколько это возможно.

*Какова нормативность теологических суждений? Допустим, что теолог выдвинул и обосновал некую теологическую концепцию (например, получения автокефалии), которая стала легитимной в научно-богословском пространстве. Что это будет означать для церкви как конкретного религиозного сообщества?*

Скорее, возможно использование результатов такого исследования для разработки процедуры получения автокефалии церквами, и уже потом — само получение, после того, как соответствующие решения будут приняты теми, кто полномочен их принимать. Теолог может здесь выступать как консультант, но не как лицо, принимающее решение и отвечающее за последствия.

*Возможно ли в рамках университетской теологии развивать идеи, которые были отвергнуты как неприемлемые? Например, сможет ли защититься человек, который будет развивать софиологическую линию — в соответствии со всеми критериями научности?*

Софиология относится к уровню богословского мышления, но человек, который в соответствии со стандартными процедурами научного метода покажет, что критика софиологии была слабой,

не отвечала необходимым критериям, имела политическую подоплеку и т.п., должен иметь возможность защититься.

*Не будет ли теология, которая тяготеет к индивидуализации, разрушать иерархический строй, бросая вызов мнению или действиям церковного начальства? Что важнее: голос иерархии или итог теологической рефлексии по поводу того или иного вопроса?*

Это, несомненно, произойдет и уже происходит. Теолог приобретет авторитет, который в чем-то будет вступать в конфликт с авторитетом иерархии. Но это цена, которую придется платить за легализацию теологии. Например, С.С. Аверинцев для многих является вероучительным авторитетом едва ли не большим, чем иерархи, и уж, во всяком случае, большим, чем иерархии малообразованные (а такие, увы, есть). Различие в уровне образования между иерархией и мирянами давно стерлось и даже в чем-то перевернулось, так как многие миряне образованнее клира, обладают более высокой общей культурой и даже более глубоким духовным опытом. Это реальная проблема современной церкви, и, возможно, легализация теологии станет одним из путей рационального решения этой проблемы.

*Если теология может быть только конфессиональной, то как объяснить ее существование во внеконфессиональном университете? Должна ли в университете присутствовать только внеконфессиональная теология?*

Мне кажется, что это не принципиальная проблема. Она решается технически, например, путем создания конфессиональных кафедр, а в больших университетах — факультетов (если у конфессий есть соответствующие ресурсы). Я бы сказал, что внеконфессиональный университет должен иметь не внеконфессиональную, а поликонфессиональную теологию.

## Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?»

### What Is the Scientific Status of Theology as a Discipline? Round-Table in the Editorial Office of the Journal

*This is the text of a discussion organized by the Editorial Board of this journal on December 9th, 2015. The debate was devoted to the issue of scientific status of theology and the place of theology among other academic disciplines. Participants of this discussion: historian Olga Vasil'eva (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, since 2016 — Minister of Education and Science of the Russian Federation), philologist Nikolay Grintser (Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration), historian Askold Ivanchik (corresponding member of the Russian Academy of Sciences); sociologist Boris Knorre (Higher School of Economics), philosopher Svetlana Konacheva (Russian State University of the Humanities); Alexander Kyrlezhev (scientific editor of this journal); theologian Konstantin Polskov (St.-Tikhon's Orthodox University), scholar of religion Vladislav Razdiakonov (Russian State University of the Humanities); theologian Andrey Shishkov (SS Cyril and Methodius Theological Institute of Post-Graduate Studies).*

**Keywords:** theology, higher education, Russia, criteria of science, philosophy of science, falsifiability.

**В** ДЕКАБРЕ 2015 года редакция журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом» совместно с Центром «Религия и общество» (Институт общественных наук РАНХиГС) провела круглый стол, посвященный вопросу о научности теологии. Ниже мы публикуем стенограмму состоявшейся дискуссии, модератором которой выступил главный редактор нашего журнала Дмитрий Узланер.

В круглом столе приняли участие: Ольга Васильева, доктор исторических наук, зав. кафедрой государственно-конфессиональных отношений РАНХиГС (ныне — министр образования и науки РФ); Николай Гринцер, доктор филологических наук, директор Школы актуальных гуманитарных исследований РАНХиГС; Аскольд Иванчик, доктор исторических наук, член-корреспондент РАН, научный руководитель Центра сравни-

тельному изучению древних цивилизаций ИВИ РАН; Борис Кнорре, кандидат философских наук, доцент НИУ-ВШЭ; Светлана Коначева, доктор философских наук, зав. кафедрой современных проблем философии РГГУ; Александр Кырлежев, научный редактор журнала «Государство, религия, церковь в России и за рубежом»; Константин Польсков, протоиерей, кандидат философских наук, проректор ПСТГУ по научной работе; Владислав Раздьяконов, кандидат исторических наук, доцент Центра изучения религий РГГУ; Андрей Шишков, научный сотрудник Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. свв. Кирилла и Мефодия (ныне секретарь Синодальной библейско-богословской комиссии РПЦ).

\* \* \*

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР: Недавно теология была признана научной дисциплиной, что предполагает присвоение соответствующих научных степеней. В ходе нашей дискуссии мы хотели бы совместными усилиями выяснить, в чем собственно состоит *научность* теологии.

Мнения по вопросу о научности теологии, которые мы слышим, мне представляются неудовлетворительными.

Если брать классическую религиоведческую позицию, критическую по отношению к теологии, то, на мой взгляд, в ее основе лежит наивный позитивизм. Есть наука, к которой себя относит религиоведение, и есть не-наука, которой объявляется теология, и критерии научности здесь сугубо позитивистские. Слабость этой позиции заключается в том, что представители естественных наук нередко и гуманитарным наукам отказывают в праве быть наукой. Так, в одной из радиопередач участвовал физик, который, когда его спросили о теологии, сказал примерно следующее: «А что теология? Я не против. Одной псевдонаукой больше, одной псевдонаукой меньше. Есть же у нас филология в качестве науки, так почему бы и теологии не быть?» И это довольно распространенный подход. Или возьмем, например, мнение Ричарда Докинза. Он — известный представитель эволюционной биологии, но при этом его позиция в отношении гуманитарных наук точно такая же: это вообще не науки; и, в частности, религиоведение — это не наука, а какое-то соглашательство с попами, потому что понятно, что на самом деле религия — это всего лишь невежество и ничего больше за ней нет...

Наивная позитивистская установка выдвигает против теологии такие критерии, как верифицируемость, фальсифицируемость, объективность и так далее. Однако встает вопрос: работают ли эти критерии в гуманитарных науках? Не уничтожает ли такой подход гуманитарное знание как таковое? Поэтому, если мы пытаемся доказать, что теология — это не наука, то мы должны предложить какое-то тонкое различие, которое позволит нам, с одной стороны, не уничтожать научность гуманитарного знания, а с другой стороны, как-то отделить его от теологии. Или наоборот: сказать, что есть единое пространство гуманитарного знания, частью которого является теология.

Если же говорить о позиции теологов, то она тоже не до конца ясна, потому что до сих пор непонятно, что такое теология. Несмотря на то, что она официально признана. Что изучают теологи? В чем состоит предмет, объект, метод теологии? И как теология соотносит себя с другими гуманитарными науками, в том числе с религиоведением? Например, в некоторых провинциальных университетах существуют кафедры, которые называются кафедрами теологии и религиоведения. Поговорив с представителями таких кафедр, я понял, что они никак не разделяют теологию и религиоведение. А на одном из соответствующих сайтов я прочитал, что задача кафедры заключается в том, чтобы готовить выпускников к катехизаторской работе. Но религиовед вряд ли должен заниматься катехизаторской работой. Иначе говоря, различие между теологией и религиоведением не проведено, и теологическая специфика не прояснена.

На самом деле мы сегодня являемся свидетелями конструирования теологии. И поэтому нам надо разобраться с тем, что представляет собой эта теология и чем она собирается заниматься в научном пространстве, в частности, в университете.

И последнее вводное замечание. Недавно я прочитал в «Независимой газете» статью о теологии, которая была проиллюстрирована фотографией, на которой патриарх смотрит в микроскоп. Таким образом создается странное представление, что теология — это какая-то естественнонаучная дисциплина, которая находится в диалоге с биологией, физикой, химией. Это представление усиливается фактом учреждения кафедры теологии в МИФИ. Но мне кажется, что если теология — наука, то это гуманитарная наука, которая должна находиться в ряду других гуманитарных наук, и было бы правильнее, чтобы ее иллюстрировала фотогра-



фия, на которой патриарх читает, скажем, Макса Вебера или Карла Маркса...

Мы собрались здесь, чтобы постараться ответить на вопрос о том, каковы критерии научности гуманитарного знания и применимы ли они к теологии.

Константин Польсков: Пытаясь ответить на этот вопрос, хотел бы заметить, что на ход полемики вокруг научности теологии влияют и совершенно ненаучные вопросы. Если была бы другая возможность легализации церковной науки (назовем ее так), то, наверное, не столь острым был бы вопрос о включении ее в перечень ВАК, вопрос о научных степенях и так далее. Например, нельзя участвовать в коллективной работе, если у тебя нет признанной степени; если ты какой-то доктор богословия, то просто не дадут грант всей команде. С другой стороны, по прошествии почти 25 лет присутствия теологии в нашей высшей школе, действительно, нужно разобраться с ее научностью. Хотя здесь теологи не одиноки. Например, я не раз слышал на собраниях коллег-религиоведов, что и они — по крайней мере некоторые из них — не очень понимают, что такое религиоведение. Мне кажется, что однозначный ответ на вопрос, является ли теология наукой, невозможен, потому что прежде нужно выяснить, что мы понимаем под наукой и что мы понимаем под теологией. В противном случае спор будет продолжаться до бесконечности.

Е.С. Элбакян в своем интервью говорит, что наука менялась, но при этом дает определение теологии, которое восходит, наверное, к Фоме Аквинскому: теология как наука о Боге. В свою очередь К.М. Антонов справедливо замечает, что такое понимание — анахронизм. Сейчас невозможно определять науку в тех терминах, которые были актуальны пять-семь веков назад, то есть не учитывая изменения смысла терминов «наука» и «богословие». После тех процессов, которые происходили в европейском культурном пространстве при переходе к модерну, изменилось понимание как науки, так и теологии. Сама теология долго не понимала, что она такое, и сегодня этот термин имеет разные значения. (Отсылаю здесь, в частности, к весьма содержательной статье А.И. Кырлежева «Что такое богословие?», опубликованной в 2009 г. в журнале «Континент», № 140.)

С одной стороны, есть некоторое вероуверительное ядро, и ему соответствует богословие как рассуждение о догматах, которые,

будучи сформулированы церковью, уже не могут быть изменены. С другой стороны, к богословию относится ряд церковных наук: библеистика, история церкви, историческая литургика и др., которые следуют методам гуманитарных наук. Но при этом остается нечто третье — общее смысловое поле богословия. В этом, третьем, значении теология есть осмысление сообществом верующих своего опыта религиозной веры. И в этом смысле богословие — открыто. Оно есть то пространство, где у верующих людей рождаются вопросы о своей вере, однако — в связи с нормативными утверждениями религиозной традиции.

Если вернуться к вопросу о научности, то богословие в форме конкретных дисциплин пользуется методами всех смежных гуманитарных наук, и в этом ничего зазорного для богословия нет. Ни один уважающий себя богослов сегодня не обойдется без филологии, истории, статистических данных, социологии и т.д. В этом отношении научность теологии подобна научности филологов, историков и других гуманитариев: теолог проходит тот же бахтинский путь от знака к смыслу. Разница же состоит в том, что, когда теолог должен вынести оценку, он выходит за рамки не только «научного позитивизма», но и гуманитарной науки в широком смысле.

Иначе говоря, теологические дисциплины вполне отвечают критериям научности (по крайней мере гуманитарной) в смысле организации исследовательского процесса. Мы проводим конференции, у нас есть богословские школы и богословские издания (которые даже включаются в перечень ВАК). Но в то же время есть какие-то пределы, за которыми говорить о научности теологии уже сложнее и надо говорить скорее о ее специфике, которая подобна, скажем, специфике философии. Эта специфика связана прежде всего с богословской традицией. Здесь я соглашусь с Е.С. Элбакян: конечно, внеконфессионального богословия быть не может, потому что богословие всегда опирается на ту традицию, которая его породила, которая задает ему определенную нормативность. Привязанность к традиции — это первое ограничение.

Второе ограничение связано с опытом веры. Где граница между верующим историком или верующим филологом и — богословом? В какой момент С.С. Аверинцев начинает богословствовать и перестает быть филологом? Или в какой момент о. Иоанн Мейендорф становится богословом и перестает быть историком церкви? Судя по всему, богословие невозможно без некоего ре-

лигиозного опыта, и в этом смысле требовать от теологии строгой научности вряд ли возможно.

Таким образом, современное богословие — это своего рода кентавр. С одной стороны, оно вполне научно, а с другой стороны, у богословия есть такие особенности, которые не позволяют описать его в терминах научности без потери богословием самого себя. Но я думаю, что ничего страшного в этом нет — то же свойственно и философии как особому способу мышления.

Александр Кырлежев: Характерно, что мы с самого начала дискуссии не можем оставаться в рамках поставленной задачи — говорить о научности теологии без привязки к прагматике (это прозвучало в выступлении о. К. Польскова). Нынешний разговор о научности теологии тесно связан с вопросом о ее легализации и легитимации в научно-общественном пространстве. Или, точнее, — с вопросом о легитимации богословского дискурса после его полного вытеснения в советское время. И проблема состоит в том, что такие легализация и легитимация осуществляются через государственные органы, регулирующие науку и образование.

Если же говорить о научности, то нужно вводить некоторые критерии. Кто-то ограничится тремя критериями, Элбакян предложила гораздо больше. Кто-то стоит на жесткой позитивистской позиции, а кто-то учитывает и другие факторы, связанные с самопониманием науки. Это значит, что у нас нет консенсуса относительно критериев научности, которые подходили бы ко всем признанным наукам — за пределами естествознания. Поэтому мне представляется, что научность — это прежде всего *конвенция*, то есть некое согласие участников научного процесса относительно того, что такое наука и что такое не-наука. И таких конвенций несколько. Внутри институционально оформленного научного сообщества существуют разные конвенции в естественных науках и в гуманитарно-общественных науках. Кроме того, эти конвенции меняются диахронически (скажем, в смысле «научных революций» Т. Куна). И сама научная революция в собственном смысле, которая привела к возникновению современной науки, была процессом трансформации *конвенции о научности*.

Теперь про теологию. Говорить про «теологию вообще» нельзя. Когда речь идет о том, чтобы вписаться в гуманитарную конвенцию о научности, имеются в виду прежде всего те специальные дисциплины, которые К. Польсков назвал «церковными науками». Эти дисциплины вполне вписываются в науку по ряду фор-

мальных критериев. Но при этом в них есть и то самое «богословское третье», которое уже выходит за пределы научности как процедуры. И здесь я бы выступил как раз против «научности богословия». Точнее, против попыток втиснуть богословие в рамки так называемой «нормальной науки», которая есть вещь очень скучная. Она предполагает производство бесконечного количества наукообразных, то есть созданных по формальным правилам, текстов, которые являются не более чем «текстами о текстах». По большей части это вполне экстенсивная деятельность.

Важнее, на мой взгляд, то, что теология подобна философии, где есть историки философии, а есть собственно философы. За границами истории философии как гуманитарной науки философия — не наука в строгом смысле, хотя институционально она и вписана в научное пространство. Творческое, пророческое философское мышление выходит за пределы рутинных научных исследований. И точно так же богословие в качестве особого типа мышления не может быть научным в смысле формы и процедуры. Но, как и философия, оно может быть вписано в «науку» институционально — в соответствии с некоей конвенцией. Пока такой конвенции у нас нет, но, судя по всему, о ней и идет речь, когда мы говорим о признании за теологией научного статуса.

Ольга Васильева: Меня как историка всегда интересует вопрос о том, как в разных университетах ранжируются специальности. Когда лет десять назад я была в Тринити-колледж, в Оксфорде, я получила такой ответ: на первом месте — теология, на втором — классическая английская литература, далее право и все остальное. И когда я спросила, почему теология стоит на первом месте, последовал краткий, но ясный ответ: «Если мы научим теологии, то мы научим всему». Я бы сказала, что теология — это мировоззренческая наука.

Что касается истории, то у нее, безусловно, есть научные критерии. История имеет дело с фактами, так же как с фактами имеет дело естествоиспытатель. Но при этом любой исторический факт каким-то образом трактуется, интерпретируется. До недавнего времени у нас было 216 учебников по истории XX века, и в них известные нам факты подавались по-разному. Потому что каждый исторический факт, который по существу является объективным, в интерпретации историка становится «субъективным» в том смысле, что трактуется в рамках той мировоззренческой позиции, которую занимает ученый. Причинно-следственные свя-

зи, безусловно, есть, но история — это наука мировоззренческая. Я думаю, что то же самое свойственно и теологии, которая опирается на общее мировоззрение верующих людей, всей церкви, даже если при этом использует современное научно-гуманитарное знание.

Аскольд Иванчик: Вопрос о присутствии теологических факультетов и теологических дисциплин в университете и в науке вообще — это вопрос прежде всего исторический, то есть связанный с традицией. И у каждой страны — своя традиция. Исторически вся наука — не только гуманитарная, но и естественная — выросла из богословия. Средневековые университеты создавались именно как богословские школы. И сегодня, по традиции, в германских и англо-саксонских университетах существуют теологические факультеты, которые играют большую роль. Во Франции, наоборот, после Революции и законов о светскости (*laïcité*) — очень строгое разделение: ни в одном государственном университете теологии быть не может. Только в университете Страсбурга есть теологические факультеты — католический и протестантский, и объясняется это тем, что Эльзас и Лотарингия стали частью Франции после Первой мировой войны, и Франция отчасти сохранила там немецкие законы и правила, сделав, в частности, некоторые исключения из законов о светскости. В русской традиции в первых университетах теологических факультетов не было — ни в Московском, ни в Петербургском; не было их и в основанных позже императорских университетах, кроме тех, что были предназначены для инославных (Дерптский — для немцев-протестантов, следовавших обыкновению немецких университетов). Это была принципиальная позиция, потому что теология относилась к духовным академиям. То есть в российской традиции и до революции, и сейчас существует параллельная система богословских степеней, и, на мой взгляд, это прекрасная система.

Когда мы говорим о теологии, то существенное различие с гуманитарными науками состоит не в объекте исследования, а в том, что теологом может быть только человек, относящийся к определенной конфессии. Здесь я согласен с Е.С. Элбакян и с К. Польсковым: внеконфессиональная теология — это нонсенс. Трудно представить себе, например, дискуссию о теологических проблемах между шаманистом и католиком.

По поводу истории: конечно, история — это наука. Что бы ни говорили некоторые представители естественных наук, счи-

тающие, что гуманитарные науки — это не науки. Если историк подкрепляет свои высказывания историческими источниками, то он занимается именно наукой. А те, кто позволяют себе не основанную на источниках болтовню на исторические темы, находятся вне истории как науки.

Теология является наукой по своим историческим заслугам, потому что сама наука выросла из теологии. Но это наука особая, которая отличается от всех остальных наук тем, что ее предмет покрывает всё — все остальные науки, и которая отличается от них взглядом на мир. При этом бессмысленно говорить об одной теологии — нужно говорить о «православной теологии», «католической теологии», «исламской теологии». Так, сегодня в Тюбингенском университете есть три теологических факультета: католический, протестантский и исламский.

Александр Кырлежев: Реплика относительно предыдущего высказывания. Несмотря на то что в российской дореволюционной практике не было богословских факультетов, надо отметить, что среди членов Императорской академии наук были и богословы, представляющие церковную науку, — историки и специалисты по каноническому праву. Действительно, только представители этих церковно-богословских дисциплин, но тем самым они выходили из собственно духовно-академического пространства в пространство общенаучное.

Кроме того, не вся теология конфессиональна. В христианском контексте есть и другая — так называемое «экуменическое богословие». Это очень интересный феномен: собираются представители разных конфессий и создают совершенно новый дискурс, который не совпадает ни с одним из конфессиональных дискурсов.

Светлана Коначева<sup>1</sup>: Прежде всего, надо сказать, что наука как теоретическая установка — это европейский феномен (вспомним «Кризис европейских наук» Эдмунда Гуссерля), и говорить о теологии как науке можно только как о европейском явлении, имея в виду то, что складывается в контексте диалога иудео-христианской традиции с европейской философией науки.

Что касается критериев научности, то, вне всякого сомнения, они зависят от способов философского мышления. Элбакян ре-

1. Выступление подготовлено при поддержке гранта РГНФ 15-03-00802 «Эстетизация и событийность в современной феноменологии».

презентирует позитивистский дискурс, и под предложенные ею критерии научности вполне может подпадать то, что традиционно называется исторической теологией. Например, библеистика, патрология и иные, так сказать, конкретные теологические науки. Здесь методы, с определенными корректировками, ничем не отличаются от тех наук, которые связаны с введением герменевтической проблематики и дильтеевским разделением на *Naturwissenschaften* и *Geisteswissenschaften* — «науки о природе» и «науки о духе». В «науках о духе» речь идет не об обобщении частных явлений в попытке вывести объективные общие законы, а об индивидуальном и неповторимом; здесь методом становится не объяснение, а переживание, понимание и интерпретация. Всякая интерпретация включает в себя определенные допущения и представления, обусловленные предшествующим жизненным отношением к вещам. Эти допущения не должны заранее определять результаты, они касаются метода, способа постановки вопроса. Интерпретация предполагает предположение как открытие горизонта вопросов, в котором понимание возможно. Из интереса к предмету возникает тот или иной способ постановки вопросов, то, на что направлено спрашивание. Если мы этого не принимаем, тогда все гуманитарные науки — не науки. Так же и историк, наверное, не может элиминировать свои предварительные вопрошания, заданные вот этим самым «жизненным миром», «жизненным интересом». Другое дело, насколько эти предварительные жизненные интересы отрефлексированы самим исследователем и насколько они им учитываются.

Я бы хотела поддержать А.И. Кырлежева в том, что надо выделять так называемую систематическую теологию. Как мы знаем, начиная с IV в. под «теологией» понималось учение о Троице, то есть собственно учение о Боге (даже учение о действиях Бога к «теологии» не относилось). Лишь позднее, в схоластике, слово теология стало употребляться в более широком смысле — как христианское учение в целом. Как есть «история философии», в рамках которой защищаются диссертации, и есть собственно «философия», точно так же, наверное, можно защищать диссертации по антропологии апостола Павла и невозможно защищать в качестве диссертации, скажем, «Идол и дистанцию» Жана-Люка Мариона. Хайдеггер будет защищать диссертацию «Учение Дунса Скота о категориях и значении» и не будет защищать в качестве диссертации «Бытие и время», потому что это

совершенно разные задачи. В рамках борьбы за признание, к которому направлены все наши научные степени, речь идет о том, что мы демонстрируем знания и умения интерпретировать какие-то фрагменты традиции, не более того. И здесь работают все критерии научности. Но как только речь идет о чем-то другом и начинается самое интересное, то здесь теология, конечно, в наибольшей степени сближается с философией. Я имею в виду философию определенного направления — феноменологически-герменевтического. Все мы помним знаменитые слова Хайдеггера: «Наука не мыслит». В этом смысле философия — не наука именно потому, что она мыслит. Здесь речь идет не о рационально-рассчитывающих методах, не о схватывании, обусловленном структурами познающего субъекта, а о неких путях, на которых нечто сказывается для нас и мы даем чему-то сказываться. И тогда теология — это не наука о Боге, а дело мышления, обращенного к сфере божественного. Например, Хайдеггер совершенно определенно скажет, что «теология не есть спекулятивное богопознание», ровно в той же мере, в какой философия не является спекулятивным знанием о бытии, предполагающим, что мы скажем: «Бытие — это то-то». Как философы мы никогда этого не скажем, мы не будем давать бытию определения. И в этом смысле Бог — это не такой предмет теологии, которому можно дать определение.

В то же время, если теология — это наука о вере как об определенном способе существования, тогда можно сказать, что она становится «наукой» о способах данности Бога. Такая наука возможна, если, с одной стороны, у нас есть феноменальная почва под ногами, а с другой стороны, если мы действительно можем расширять сферу опыта; то есть когда опыт не ограничивается исключительно внешним эмпирическим опытом и вместе с тем не ограничивается сферой созерцания, интенциональными структурами субъекта. Вот в этой промежуточной сфере мы действительно можем говорить о способе данности Бога. Даже если тема, которой теолог посвящает свою мысль, никогда не является феноменом в строгом смысле, экзистенциальным феноменом является — благодаря Откровению, самораскрытию Бога, воплощению во Христе — то, что совершает Бог в человеке. Только на этой основе вообще можно говорить о Боге. Здесь теолог способен указать на феномены, экзистенциальные свидетельства: существует прощение, существует свобода, существуют вера, надежда и любовь, все это указывает на некоторую специфическую «другую



сторону», на живую основу нашего существования, своего «адресующего адресата».

Относительно конфессиональности теологии. С одной стороны, если теология — это наука о вере, то, безусловно, причастность к религиозной вере — это причастность к определенному сообществу. Но, с другой стороны, мы действительно видим сейчас и внеконфессиональную теологию, и совсем не только в форме экуменической теологии. Возьмем такие современные теологические тексты, как: «Бог после метафизики» Джона П. Манусакиса, «Существование Бога» Ричарда Суинберна, «Идол и дистанция» Ж.-Л. Мариона, «Слабость Бога: Теология события» Джона Капуто. Автор может быть православным или католиком, но присутствует ли в тексте конфессиональная принадлежность? Или речь идет о принадлежности к определенной богословской школе как стилю или способу мышления? Текст Суинберна фундирован аналитическим способом мышления; тексты Мариона и Манусакиса фундированы постфеноменологическим способом мышления; а у Капуто — деконструктивистский текст. Эти примеры показывают, что сегодня теология не обязательно фундирована конфессионально и что в данном случае скорее надо говорить именно об определенном способе мышления.

ДМИТРИЙ УЗЛАНЕР: Можно ли сказать, что теология, если пытаться поместить ее в контекст гуманитарного знания, — ближе всего к философии? Что в теологии, с одной стороны, есть пространство, которое не определяется научными критериями, а, с другой стороны, есть конкретные дисциплины, которые соответствуют критериям научности? Точно так же, как в философии: есть философия как свободное мышление, и есть наука «история философии».

СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА: Именно так. Но это не означает, что в теологии или философии, которые выходят за формальные пределы науки, нет строгости или методичности мышления. Скажем, «Бытие и время» Хайдеггера — это пример строгого аналитического мышления, которое стремится к выражению мыслимого предмета. В нем видна работа мышления, у которой есть свои законы и критерии. Точно так же в случае теологических текстов. Христианской теологии особенно необходима методологическая строгость и дисциплина мышления. В противном случае она делается для мыслящих современников недостоверной, как

«болтовня о неподконтрольном». Но выход за рамки спекуляций и субъект-объектных схем, подлинное соответствие своему предмету не означают следование критериям естественных и даже конкретных гуманитарных наук.

**АЛЕКСАНДР КЫРЛЕЖЕВ:** Я бы хотел обратить внимание на то, что, скажем, в XIX веке в немецком пространстве, когда говорили о научности, имели в виду как раз связность, соответствие логике, убедительность, доказательность. Философы, занимаясь философскими проблемами, считали, что занимаются именно наукой. Это, кстати, касается и русской философии. Соответственно, и теология такого типа понимала себя как науку. Но потом это ушло.

**СВЕТЛАНА КОНАЧЕВА:** Вопрос, когда это начало уходить. Уже у Шлейермахера в «Речах о религии к образованным людям, ее презирающим» (на рубеже XVIII и XIX веков) речь идет о том, что религия не объясняет мир, что это не метафизика, не этика, а что-то другое: религиозное чувство. То есть, с одной стороны, мы действительно видим в той же германской традиции университетскую теологию, которая апеллирует в том числе к рациональности, к критериям научности, а с другой стороны, постоянно звучит напоминание о том, что в теологии речь идет о каком-то другом опыте, который принципиально меняет саму диспозицию субъект-объектной схемы, где человек соприкасается с глубинной основой универсума в самой основе личности. Неслучайно Шлейермахер подчеркивает: «Мера знания не есть мера благочестия». И постепенно вслед за ним начинает формироваться основное требование к пониманию сущности религии и всех религиозных феноменов: религиозный опыт не может оцениваться на основании внерелигиозных или научных критериев, но только во взаимосвязи со смысловыми элементами, содержащимися в самом религиозном сознании и согласно его собственным критериям.

**Владислав Раздъяконов:** Все же так много наговорено вокруг этой проблемы, и все без особого толку. Стороны еще раз озвучили свои позиции, я еще раз убедился в союзе современных «гуманитариев» и «теологов». Обе эти условные группы в равной степени исходят в своих реконструкциях прошлого из мышления изучаемого субъекта. Люди, смеющие претендовать на уни-

версальную объективность в своих суждениях, в равной степени осуждаются и теми и другими. Ничего хорошего аналитическому религиоведению такой подход не сулит. Когда-то, кажется, Витгенштейн заявил Расселу, что все, написанное в его диссертации, — это истина, от первой до последней строчки. И только с таким отношением к делу он мог в принципе выходить на ее защиту. Теперь же шаг боишься ступить, не сказав предварительно, насколько ты в своих суждениях ограничен собственными ценностными установками. И, конечно, они присутствуют, когда совершенно разные люди называют себя одним и тем же словом — религиоведы. Давайте честно признаем, что кто-то из них все же религиоведом не является, и попробуем выяснить, кто из них сам ввел себя в заблуждение.

Можно, конечно, составить карту этих ценностных установок. Их много, но основных, на мой взгляд, две. Условно, с одной стороны, у нас — Кант, специфически воспринятый современной гуманитарной мыслью, ищущей способы защитить субъекта. Здесь главные инструменты — язык, культура, то есть все то, что отделяет один народ от другого, одно сообщество от другого. Это целая традиция, многих представителей которой уже вспомнили: Шлейермахер, Кант, Дильтей, Хайдеггер, Витгенштейн... А с другой стороны — Конт, который известно, чем закончил, но прежде создал, по сути, первую философию науки. Здесь главное послание — возможность понять реальность такой, какая она есть на самом деле; установка, без которой познание в принципе становится невозможным, превращаясь в какой-то калейдоскоп мировоззрений и мнений.

Что касается исторических учебников, то я в данном случае солидарен с позицией Аскольда Иванчика, указавшего на значение источников. Гуманитарии — не просто специалисты, разбирающиеся в тонкостях чужих мировоззрений; это ученые, имеющие дело с историческими фактами. Можно не любить слово факт, но сила факта остается неизменной для любого, кто когда-нибудь сталкивался с реальностью в том или ином виде. Перед яркостью отдельных фактов любые учебники блекнут, как какие-то затемненные фотографии прошлого! Любой учебник по истории — это, в конечном счете, идеология (хотя, может быть, и необходимая). Но реальная наука содержится в научных исследованиях, в конкретной архивной и полевой работе.

Хочу также заметить, что сама дискуссия мне представляется бессодержательной. Научность теологии в принципе может

быть установлена, если мы переведем разговор в более конкретное русло. Ведь у каждого из нас есть какое-то специфически свое понимание теологии и науки. Надо выйти на более ясный уровень — например, на уровень философии науки или, еще лучше, эпистемологии — и посмотреть на конкретные аргументы, которые используются социальными конструктивистами в критике претензий научного знания на объективность. Именно эти идеи здесь были озвучены, и не до конца понятно, кто вынужден оправдываться — теология или наука.

Конечно, формально теология — это наука, ведь у нас теперь есть соответствующий закон. А с другой стороны, теология — не наука, поскольку она вводит то, что в подлинной науке всегда выводилось за скобки: она вводит Бога, и вводит не просто как часть онтологии. Она вводит специфическое понимание Бога в мышлении, отраженное в соответствующих текстах ортодоксии. Цель теолога — рассуждать об отношении Бога, человека и природы. Подлинные же и окончательные цели науки известны: это самопознание, познание Природы и познание Другого.

Константин Польсков: Относительно позитивизма. Неужели сегодня найдется гуманный, который будет настаивать на необходимости верификации, как это было в середине XX века? Из предложенных Е.С. Элбакян критериев остаются практически все остальные. Но верификация и фальсификация — это вопрос, над которым надо думать. Что такое верификация в богословии? Она есть, но она другая, чем в естественных науках. Элбакян говорит: «Можно ли прибавить что-то к Символу веру?» К Никейскому прибавили, и получился Никео-Цареградский; потом католики еще прибавили, и получилось еще одно исповедание. А принципы объективности, рациональности, методичности, истинности, системности вполне подходят к богословию. Принцип же аксиологической нейтральности, думаю, не работает и в религиоведении. Я очень люблю религиоведов, но я не верю в их стопроцентную аксиологическую нейтральность.

У богословия две задачи — внутренняя и внешняя. Внутренняя: богословие должно на языке современной культуры транслировать вечные ценности, которые оно транслирует уже две тысячи лет. Внешняя: богословие должно быть мостом, как сказал Бернар Лонерган, между культурой и верующим сообществом.

Богословие всегда оценивает явления с точки зрения нормативной традиции и говорит, насколько то или иное явление соответствует понимаемому традицией вектору спасения. Этим богословие всегда занималось и будет заниматься.

Относительно исторических аспектов. Как попало богословие в Страсбург, мы знаем. Но и в Российской империи был университет, где присутствовало богословие, а в 1918 году ученые советы двух старейших российских университетов, Петербургского и Казанского, приняли решение о включении в свой состав на правах факультетов соответствующих духовных академий, в то время уже подвергавшихся гонениям. Всем понятно, почему эти решения не реализовались.

Николай Гринцер: В терминах, которые здесь применяются, я, конечно, на позитивистской стороне. Дискуссия идет по принципу: есть ли какие-то критерии или всякие критерии условны. Я думаю, что надо быть на той стороне, где эти критерии есть, хотя прекрасно понимаю, что разговоры о научной истине, о системе аргументации и проч. могут подвергаться сомнению.

Попытаюсь сформулировать максимально просто. Есть два феномена: один условно называется «наукой», а другой — «теологией». Представим себе, что мы имеем дело с «черными ящиками» (что уместно, поскольку мы не можем определить эти явления). Нам надо сравнить, одинаковы ли эти «ящики» или нет, оценив, что мы имеем на входе и что — на выходе. На выходе отличие есть — как сказал К. Польсков, богословие в системе оценок, в системе конечного результата отличается от того, что называется наукой. На входе также есть различие. Для того чтобы войти в «черный ящик» науки, не существует закрепленного, максимально формализованного требования — сколько бы мы ни говорили о мировоззренческих установках, о выборе научной школы, конкретного университета и проч. Грубо говоря, для того, чтобы быть филологом, надо уметь читать и еще кое-что знать, без ограничений мировоззренческого характера. В теологии же на входе присутствует доктрина; более того, как было сказано, внеконфессиональной теологии не существует. Можно ли представить богослова, приходящего в науку и защищающего диссертацию по научной дисциплине, что, собственно, и проделали все члены Императорской академии, которые были богословами? Да, можно. Но в обратном случае нужно соответствовать дополнительному критерию — принадлежать конфессии. Поэто-

му, как мне кажется, любая наука, позитивистская или нет, скажет, что эти два «черных ящика» — разные. Хотя при этом можно говорить, что это — разные «науки».

Борис Кнорре: Мне кажется, что, если говорить об особенностях теологии как науки, нужно учитывать то, что сегодня называется «множественными современностями». Существуют разные интерпретаторские традиции, которые стремятся институционализировать свой метод, и религиозные конфессии также имеют право на институционализацию своего взгляда на мир. Кроме того, определять соответствие новых теологических направлений (таких, как «теология освобождения» или «теология процветания») конкретной конфессиональной традиции — это скорее задача именно теологов, а не религиоведов.

Если теология обретает легитимность в светском научно-экспертном пространстве, то это позволяет легитимировать определенные богословские мнения без оглядки на церковное начальство, которое в значительной степени зависит от политического контекста. То есть новая институциональная форма присутствия теологии дает возможность оспаривать монополию священноначалия в разных вопросах, в особенности в вопросе отношения церкви к миру, где священноначалие часто старается либо обходить проблемы стороной, либо следовать той точке зрения, которая обусловлена ситуативным политическим контекстом. Например, в то время как священноначалие предпочитает обходить «острые углы», чтобы не провоцировать разного рода фундаменталистские группы на недовольство, часть этих групп продолжают богословствовать. Это богословствование нередко радикализуется и выливается в буквалистское прочтение священных текстов, в разработку своего рода «богословия войны». Ни для кого не секрет, насколько в нашей церковной среде до сих пор сильны теории заговора, идеи внешнего противостояния гиперболизированному врагу.

По той причине, что наша церковь на протяжении 70 лет была законсервирована, выведена из процесса культурно-общественного развития, в ней оказалась утрачена та культура дискуссий, которая была до революции. Хотя православию и на глобальном уровне также не хватает культуры самокритики. Это отмечал прот. Александр Шмеман, когда говорил, что «трагизм православной истории видят всегда в торжестве внешнего зла: преследований, турецкого ига, измены интеллигенции, большевизма. Никогда —

во «внутри»»<sup>2</sup>. Светская институционализация теологии как раз может помочь привнести эту самокритику в православную традицию, а преподавание теологии в светских вузах — способствовать гуманизации церковных неопитов. Конечно, есть опасность, что теология может подвергнуться идеологизации, что она будет использована в качестве ширмы для преподавания какой-нибудь квазиправославной националистической идеологии, но опасность искажения какого бы то ни было явления не отменяет потребность в самом явлении.

Андрей Шишков: Я бы хотел затронуть вопрос об ортодоксии. Принято считать, что в науке нет никакой догматики и нельзя говорить об ортодоксии в том смысле, в котором о ней говорят применительно к религии. Однако социология научного знания говорит о том, что в рамках отдельных научных школ формируется своеобразная ортодоксия и, соответственно, есть и «еретики». Другое дело, что в науке есть пространство для альтернативной мысли, и можно сформировать свою научную школу или уйти в другую.

Если говорить о том, что современная теология не строго конфессиональна и делится на богословские школы, связанные с особым образом мышления, то мы и в богословии можем наблюдать нечто подобное научным школам. Так, например, в Московской духовной академии ведутся христологические споры, то есть существуют две научно-богословские школы, по-разному интерпретирующие вероучительную ортодоксию. А в современной христианской теологии в целом набор стратегий теологической мысли настолько широк, что говорить о строгой, однозначной ортодоксии вряд ли возможно. При этом мы, конечно, должны различать ортодоксию, защищаемую институциональной церковной иерархией, и те интерпретации ортодоксии, которые предлагают индивидуальные богословы, не связанные с властными церковными инстанциями.

Александр Кырлежев: На мой взгляд, предложенный образ с двумя «черными ящиками» очень продуктивен, поскольку он подчеркивает тот факт, что богословие нельзя втиснуть в прокрустово ложе научности. Любую теологию, как в традиционных, так

2. Шмеман А., прот. Дневники. 1973-1983. М., 2005. С. 108.

и в современных ее формах, неправомерно мерить критериями современной науки. Точно так же, как и философию.

Поэтому главный вопрос — это вопрос не столько об абстрактной научности теологии, сколько именно о ее институционализации. Такая институционализация нужна для того, чтобы написать диссертацию; но диссертация — это лишь завершение образования. Как и в философии, о чем было сказано: Хайдеггер защитил диссертацию, чтобы получить степень, а «Бытие и время» — это уже не наука. Хотя этот ненаучный текст затем становится материалом для последующих научных исследований.

Иначе говоря, вопрос о научности теологии — прежде всего организационный и, я бы сказал, рутинный: теологу надо принадлежать к научному сообществу, чтобы его взяли на работу в университет, а потом дали надбавку к зарплате, когда защитит докторскую... И надо соблюдать наукообразность — только тогда теолога признают членом научного сообщества, а не приблудным фантазером.

Но главное, что препятствует признанию научности теологии, — это именно та принципиально позитивистская установка, о которой говорит в своем интервью Е.С. Элбакян. И никакая квантовая механика этой установки не изменяет по существу. Суть этой установки заключается в том, что современная наука как таковая имеет дело только с некоторой имманентной объективной реальностью — будь то мир-космос или мир-социум — и изучает ее внутренние, имманентные, структуры и закономерности. И при всех различиях между «науками о природе» и «науками о духе», гуманитаристика как часть общенаучного комплекса, возглавляемого естествознанием, не может отказаться от этой общенаучной позитивистской установки. Гуманитарно-общественные науки все равно изучают то, что существует *само по себе*, то есть в принципе от нас не зависит. Иначе это — не наука.

В этом смысле христианская теология — если и наука, то принципиально антинаучная и антипозитивистская по своей установке, которая хотя и может иногда загонять себя в прокрустово ложе научности, но всегда находится в оппозиции к главному — объективистскому — пафосу современной науки.



МИТРОПОЛИТ ИЛАРИОН (АЛФЕЕВ)

## Теология в современном российском академическом пространстве

*Metropolitan Hilarion (Alfeyev)*

### Theology in Contemporary Russian Academia

**Hilarion (Alfeyev)** — Sts Cyril and Methodius Post-Graduate and Doctoral School; Synodal Biblical and Theological Commission; Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate. [cancelar@mospatr.ru](mailto:cancelar@mospatr.ru).

*The article chronicles the history of emergence of theology as educational subject and scientific discipline in the Russian higher education and the academic studies since 1992. Theology as educational subject appeared not as the project suggested by religious organizations, but rather as an initiative of the state educational bodies and the institutions of higher education as the result of the institutional collapse of the structure of scientific atheism in 1991. The article provides historical information on the development of the attitude of hierarchy of Russian Orthodox Church to the idea of university theology and on the role of the Church in development of state theological educational standards, as well as in introducing theology into the list of scientific disciplines. The article then discusses the debatable issues of qualifying theology as a scientific discipline. Drawing upon Habermasian approach, the author examines the meaning of the secular status of university education and the scientific status of theology in social and philosophical perspectives.*

**Keywords:** Russian Orthodox Church, theology, scientific atheism, study of religion, departments of theology, post-secular society, secularism.

**С**ОБЫТИЯ в России рубежа 1980–1990-х гг. дали импульс для реформатирования и реорганизации тех академических дисциплин, которые в наибольшей степени подвергались ранее идеологическому давлению. Это коснулось, в частности, изучения и преподавания религии.

Теология как образовательное направление появилось в начале 1990-х, однако не как научный или образовательный проект Русской православной церкви или иных религиозных организаций, а как инициатива государства и научно-образовательного сообщества. Параллельно происходило и оформление религиоведения: после закрытия Института научного атеизма<sup>1</sup> в 1991 г. кафедры научного атеизма стали трансформироваться в кафедры религиоведения.

В ходе постсоветской реорганизации образовательной системы, после принятия Закона Российской Федерации «Об образовании» (от 10 июля 1992 № 3266-1), были введены новые государственные образовательные стандарты. Комитет по высшей школе Министерства науки, высшей школы и технической политики Российской Федерации утвердил Положение о многоуровневой структуре высшего образования<sup>2</sup>, которое было ориентировано на принятую еще в 1978 г. ЮНЕСКО Международную стандартную классификацию образования, включающую теологию<sup>3</sup>. Вслед за философией религии и религиоведением в 1992 г. Министерство внесло в государственный классификатор образовательных направлений и специальностей направление «Теология». Был разработан и утвержден образовательный стандарт подготовки бакалавров теологии.

Оформление религиоведения и теологии в начале 1990-х на фоне коллапса советской идеологии и упразднения «научного атеизма», а также в более широком контексте истории изучения и преподавания религии в России в XX веке — это отдельная тема для исследования. Весьма полезным для ее дальнейшего изучения стала публикация коллективной монографии «„Наука о религии“, „Научный атеизм“, „Религиоведение“: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала

1. Институт научного атеизма был создан в 1964 г. в структуре Академии общественных наук при ЦК КПСС.
2. Постановление Миннауки РФ от 13.03.1992 № 13 «О введении многоуровневой структуры высшего образования в Российской Федерации».
3. “International Standard Classification of Education ISCED 2011”, *UNESCO Institute for Statistics 2012*, p. 73.

XXI в.»<sup>4</sup>, вызвавшая оживленную и продуктивную дискуссию, в частности, в данном журнале<sup>5</sup>.

Появление теологии в государственном классификаторе образовательных направлений и специальностей поначалу не нашло отражения в официальных церковных документах. Так, в трудах Архиерейского собора Русской православной церкви 1994 г. мы не находим упоминания об этом событии. В Определении собора «О задачах Церкви в области религиозного образования» говорится о развитии приходского религиозного образования и катехизации, подготовке катехизаторских и педагогических кадров из мирян; звучит призыв расширять сотрудничество между церковью и государством в области образования как на общецерковном, так и на местном уровне; отмечается жизненная необходимость «практической реализации права человека на выбор учебного заведения в соответствии со своими убеждениями и верованиями»; утверждается, что «православное образование должно занять свое законное место во всем многообразии школ и образовательных систем». При этом в п. 9 Определения дается критическая оценка преподаванию религиоведения: «Современная практика преподавания религиоведческих дисциплин в государственных учебных заведениях представляется неприемлемой с церковной точки зрения, ибо сегодня, независимо от намерений педагогов, “объективное и непредвзятое, преподавание этих дисциплин превращается в утонченный вариант атеистической пропаганды»<sup>6</sup>.

Особое внимание Архиерейский собор 1994 г. уделил восстановлению системы богословского образования в Русской православной церкви. Накануне революции 1917 г. у церкви было 4 духовных академии, 57 духовных семинарий, 185 духовных училищ. После 1918 г. все духовные школы были закрыты, большинство преподавательских кадров репрессировано. К началу 1960-х вновь действовали 2 духовные академии и 3 семинарии. После Поместного собора 1988 г. начинается процесс массового возвращения

4. «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в. / Под ред. К.М. Антонова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.

5. См.: Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33).

6. Определение «О задачах Церкви в области религиозного образования» // Архиерейский собор Русской православной церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 г. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/527249.html>, доступ от 15.05.2016].

в церковь, увеличивается число приходов и епархий, возникает острая потребность в новых кадрах священнослужителей.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Алексий II в своем докладе на Архиерейском соборе 1994 г. отметил:

За время, прошедшее после Архиерейского собора 1989 года... наблюдалось значительное расширение всей системы духовного образования... Однако... впечатляющая статистика, характеризующая внешний рост системы духовного образования, не должна заслонять от нас того обстоятельства, что сохранились, а отчасти даже обострились трудности и проблемы, стоящие перед духовными учебными заведениями<sup>7</sup>.

В Определении собора «О задачах Церкви в области богословского образования» говорилось о «новой системе богословского образования», призванной «включить в себя лучшее, что было присуще дореволюционной системе и что существует в современном отечественном и зарубежном опыте православного богословского образования» (п. 2). Вместе с тем «эта система должна быть чувствительна к существующим сегодня пастырским проблемам и к тем запросам, которые современное общество обращает к Церкви» (п. 3). «Новая система богословского образования в полной мере должна учитывать реальные возможности нашей Церкви и опираться на существующий и могущий в ближайшее время быть подготовленным кадровый потенциал, а также разумное взаимодействие со светской наукой и высшей школой» (п. 4). Важнейшим ее элементом должно быть «высшее богословское образование для священнослужителей» (п. 5). В связи с этим «делом особой важности должно стать постепенное преобразование духовных семинарий в высшие учебные заведения» (п. 12). В то же время «на базе духовных академий целесообразно создать постдипломную систему научно-богословской специализации» (п. 8). Собор постановил подготовить концепцию богословского образования (п. 1), стандарты высшего богословского образования, учебные программы и учебные планы (п. 12), осуществить программу издания учебных пособий для духовных семинарий (п. 13)<sup>8</sup>.

7. Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. Архиерейский собор Русской православной церкви: 29 ноября - 2 декабря 1994 года. Документы. Доклады. М.: Издательство Московской патриархии, 1995. С. 75.

8. Определение «О задачах Церкви в области богословского образования».

Итак, все внимание Архиерейского собора 1994 г. было обращено на восстановление собственной образовательной инфраструктуры.

Новые возможности, открывшиеся в связи с внесением направления «Теология» в государственный классификатор образовательных направлений и специальностей и с утверждением образовательного стандарта подготовки бакалавров теологии, были опознаны руководством открывшихся в 1991 г. Богословско-катехизаторских курсов, год спустя преобразованных в Богословский институт имени св. Патриарха Тихона. Вместе с рядом государственных университетов Институт одним из первых в стране получил аккредитацию на направление «Теология» и начал подготовку бакалавров теологии<sup>9</sup>.

Участие Русской православной церкви в развитии вузовской теологии было инициировано и впоследствии расширилось во многом именно благодаря усилиям указанного Богословского института (ныне — Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет). Был пройден большой путь в деле разработки и утверждения образовательных стандартов по теологии, отражающих религиозную традицию.

В 1999 г. коллегия Министерства образования Российской Федерации внесла в классификатор образовательных направлений и специальностей магистратуру по направлению «Теология» и специальность «Теология». Во исполнение приказа Министерства образования было образовано отделение по теологии Учебно-методического объединения классических университетов (УМО), которое возглавил декан исторического факультета МГУ профессор С.М. Карпов.

В 2002 г. утверждены пришедшие на смену внеконфессиональному образовательному стандарту поликонфессиональный магистерский стандарт и стандарт по специальности «Теология» (в трех вариантах: православном, мусульманском, иудейском).

9. То обстоятельство, что в государственный классификатор образовательных направлений и специальностей было внесено направление, названное именно «теологией» (а не «богословием», которое является калькой греч. θεολογία), позволило технически закрепить за этим термином оттенки, содержащиеся в богатом смыслами слове «богословие», то есть его научный и образовательный аспекты, и использовать оба термина как синонимы. Вместе с тем такое терминологическое разграничение оставляло за «богословием» более широкие традиционные области смыслов и коннотаций, такие как духовная практика, молитва и созерцание.

С учетом позиции государственных органов, согласно которой невозможна государственная аккредитация учреждений, созданных в организационно-правовом статусе религиозных организаций, Свято-Тихоновскому университету для получения аккредитации пришлось изменить свой организационно-правовой статус с религиозной организации на негосударственное образовательное учреждение.

В 2008 г. президент России подписал Федеральный закон Российской Федерации «О внесении изменений в отдельные законодательные акты Российской Федерации в части лицензирования и аккредитации учреждений профессионального религиозного образования (духовных образовательных учреждений)» (от 28 февраля 2008 года № 14-ФЗ), которым была установлена возможность получения религиозными образовательными учреждениями свидетельства о государственной аккредитации. Такое свидетельство подтверждает уровень реализуемых образовательных программ и соответствие содержания и качества подготовки выпускников требованиям государственных образовательных стандартов, а также дает право на выдачу документа государственного образца, заверяемого печатью образовательного учреждения, не содержащей изображения герба России.

Это решение открыло правовые возможности для получения государственной аккредитации религиозными образовательными учреждениями, в частности, духовными учебными заведениями Русской православной церкви, что отвечало позиции высшей церковной власти. Так, в Определении «О вопросах внутренней жизни Русской православной церкви» Архиерейского собора 2004 г. говорится: «Признано целесообразным скорейшее получение Духовными школами государственной аккредитации при учете традиций церковного образования»<sup>10</sup>.

Из числа духовных школ Русской православной церкви на территории Российской Федерации 35 имеют государственную лицензию, 9 реализуют Федеральный государственный образовательный стандарт (ФГОС) бакалавриата по теологии, 2 — ФГОС магистратуры по теологии. Система духовного образования Русской православной церкви в целом ориентирована на образова-

10. Определение «О вопросах внутренней жизни Русской православной церкви» // Освященный Архиерейский собор Русской православной церкви 3-8 октября 2004 г. П.5 [http://www.patriarchia.ru/db/text/418315.html, доступ от 15.05.2016].

тельные программы, либо построенные на основе ФГОС «Теология», либо максимально приближенные к ним.

В духовных академиях открыты аспирантуры, действуют диссертационные советы по защите кандидатских диссертаций по богословию. Общецерковная аспирантура и докторантура имени святых Кирилла и Мефодия предлагают аспирантскую и докторскую программы. Действует Общецерковный диссертационный совет по защите докторских диссертаций по богословию и церковной истории. Требования, предъявляемые к диссертационным исследованиям в духовных учебных заведениях, соответствуют требованиям Высшей аттестационной комиссии (ВАК). Процедура принятия и защиты диссертаций в церковных диссоветах также ориентирована на стандарты ВАКа. Предпринимаются усилия по развитию и повышению качества исследовательских программ на базе ведущих церковно-академических учреждений.

В настоящее время теология преподается в 48 вузах России (в том числе 36 государственных) в 36 городах всех федеральных округов. Православная теология преподается в 42 вузах (в том числе 36 государственных) в 33 городах; в 15 вузах реализуется специалитет, в 35 вузах — бакалаврская, в 14 вузах — магистерская программы; в 6 вузах открыты программы профессиональной переподготовки (1–4 года), в 7 вузах — курсы повышения квалификации; в 9 вузах теология преподается в рамках курсов по выбору.

Теология в российских университетах присутствует не только в виде программ подготовки теологов — бакалавров, магистров и т.д., но и как общеобразовательный компонент (примером является Национальный исследовательский ядерный университет «МИФИ»).

Для обеспечения взаимодействия теологических подразделений вузов с церковью в епархиях созданы советы по теологии<sup>11</sup>. Координация деятельности епархиальных советов поручена Межведомственной группе по преподаванию теологии в вузах<sup>12</sup>.

11. В настоящее время в Белгородской, Владивостокской, Волгоградской, Екатеринбургской, Екатеринодарской, Иркутской, Казанской, Кемеровской, Костромской, Курской, Липецкой, Московской городской, Мурманской, Нижегородской, Омской, Орловской, Пермской, Псковской, Пятигорской, Ростовской, Рязанской, Самарской, Санкт-Петербургской, Саранской, Саратовской, Симбирской, Ставропольской, Тверской, Тульской, Улан-Удэнской, Хабаровской, Челябинской, Ярославской епархиях.
12. Журналы заседания Священного синода Русской православной церкви 5 мая 2015 года. Журнал №24 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4067545.html>, доступ от 15.05.2016].

В России действуют не только православные, но и исламские теологические подразделения в вузах. Есть опыт сосуществования нескольких конфессиональных профилей в рамках одного факультета (например, на факультете теологии Уральского горного университета).

Таким образом, сегодня в России юридически закреплена и фактически действует система вузовского теологического образования, включающая в себя соответствующие уровни: бакалавриат, специалитет, магистратуру, аспирантуру, дополнительные образовательные программы. Теология (научная отрасль 26.00.00, научная специальность 26.00.01) включена в номенклатуру специальностей научных работников Российской Федерации; утвержден паспорт научной специальности; на базе Общецерковной аспирантуры и докторантуры им. святых Кирилла и Мефодия, Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова, Российской академии народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации и Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета создан объединенный диссертационный совет по защите диссертаций по специальности 26.00.01 — Теология; утвержден состав экспертного совета Высшей аттестационной комиссии при Министерстве образования и науки по теологии.

В целом успешное развитие российской академической теологии не означает отсутствия проблем и неразрешенных вопросов.

Несмотря на четвертьвековое присутствие теологии в государственных нормативных документах и на столь же длительное преподавание теологии в российских вузах, все эти годы не перестают звучать голоса, утверждающие, что присутствие теологии в светских вузах подрывает принцип светскости государства.

Русская православная церковь на протяжении многих лет утверждает, что светскость не тождественна полному устранению религии из общественного пространства и что тем более светскость не должна отождествляться с такими радикальными идеологическими установками, как агрессивный, воинствующий секуляризм<sup>13</sup>. В Основах социальной концепции Русской православной церкви подчеркивается, что «нельзя понимать принцип светскости государства как означающий радикальное вытеснение религии из всех сфер жизни народа»; но и церковь при этом

13. Митрополит Волоколамский Иларион. Православие и секуляризм // Церковь и время. 2010. № 2(51). С. 21-32.



«не должна брать на себя... функций государственной власти, предполагающих принуждение или ограничение»<sup>14</sup>. В том же документе (глава «Светские наука, культура, образование») говорится о том, что церковь «уважает светскую школу и готова строить свои взаимоотношения с ней, исходя из признания человеческой свободы»; при этом церковь «считает недопустимым... навязывание учащимся антирелигиозных и антихристианских идей» и «призывает к устранению последствий атеистического контроля над системой государственного образования»<sup>15</sup>.

Важным фактором нынешней дискуссии о светскости образовательного пространства и возможности присутствия в нем конфессиональных форм теологии является приверженность некоторых ее участников (не всегда ясно осознаваемая) тем или иным версиям идеологии секуляризма.

Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл в своем программном выступлении на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» (28.11.2012) отмечал:

Секуляризм — и советский, и западный — идеологически подпитывался пафосом ожидания скорой смерти религии в так называемом передовом, цивилизованном мире... Что же мы видим сегодня, в начале XXI века, когда кажется, что наука и порожденные ею технологии окончательно победили и проникли во все поры нашей жизни? Мы видим совсем другую картину: религиозная вера не только не умерла, но возрождается. Вера живет и занимает важнейшее место в жизни людей разного уровня образования, разного социального положения, разных возрастов, разной этнической и культурной принадлежности. Число таких людей неуклонно растет — и в нашей стране, и в других странах, переживших секуляризацию разных типов, и прежде всего секуляризацию атеистического типа... Религиозность — это не удел кучки маргиналов, это социологический факт... И я очень четко разделил бы два подхода к этой ситуации: подход правовой и подход социологический. Они не противоречат друг другу, но являются взаимодополняющими. С правовой точки зрения наше государство является светским, и в нем действует принцип свободы совести и вероисповедания... С социологической

14. Основы социальной концепции Русской православной церкви, III.3 [<http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, доступ от 15.05.2016].

15. Там же. XIV.3.

же точки зрения мы не можем не видеть, что в обществе происходят определенные трансформации, среди которых — процесс возрождения религии, увеличения числа религиозных людей. Этот процесс касается не просто отдельных граждан и их убеждений — он касается культурной матрицы общества, которое находится на переходном этапе от эпохи жесткой секуляризации к новой эпохе, когда религия вновь приобретает значимость, становится актуальной, вопреки всем предсказаниям о ее близкой и неминуемой смерти. Некоторые исследователи называют эту новую эпоху постсекулярной, имея в виду, что жесткий и агрессивный секуляризм утрачивает доминирующие позиции в общественной и культурной жизни<sup>16</sup>.

Постсекулярное общество — понятие, введенное в академический оборот Юргеном Хабермасом<sup>17</sup> в контексте трагических событий 11 сентября 2001 года. Это понятие не только указывает на ложность прежнего тезиса о том, что «неизбежным результатом эпохи модерна будет упадок религии» (об опровержении этого тезиса пишет Питер Бергер<sup>18</sup>). Идея постсекулярного общества призвана прежде всего обратить внимание на то, что исключение религиозных граждан из общегражданского диалога является их дискриминацией<sup>19</sup>, устранение которой требует признания религиозных граждан равноправными участниками такого диалога наряду с секулярными гражданами. Условием диалога Хабермас считает взаимную открытость участников к выдвигаемым аргументам<sup>20</sup>.

16. Патриарх Московский и всея Руси Кирилл. Теология в вузах // Церковь и время. 2012. № 4(61) [<http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html>, доступ 26.08.2016].
17. Хабермас Ю. Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: Издательство «Весь мир», 2002.
18. Бергер П. Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2(30). С. 8.
19. «Если придерживаться нормативного взгляда, согласно которому только равноправное и демократическое обсуждение приводит к универсальному согласию относительно политической этики, что и является характеристикой конституционной демократии, то вполне логично утверждать, что и диалог между религиозными и нерелигиозными (секулярными) гражданами должен вестись на равных. Однако такое равенство оказывается под угрозой, когда обнаруживается, что секулярный публичный дискурс не позволяет религиозным гражданам добиться того, чтобы их голоса были услышаны. Постсекуляризм является ответом на эту весьма специфическую проблему» (Штекль К. Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1 (30). С. 76).
20. Хабермас Ю. Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: «Весь мир», 2011. С. 131.

На наш взгляд, именно теология как рациональное выражение религиозных убеждений может и должна стать со стороны религиозных граждан инструментом транслирования религиозных смыслов в процессе общегражданского диалога по вопросам, затрагивающим общее благо. В этом отношении появление теологии в российском академическом пространстве следует оценивать как положительный факт. Присутствие теологии в образовании и науке — это признак гражданского взросления российского общества, осознания им своей структурной сложности, многофакторности. В то же время это свидетельство признания обществом культурной значимости российских духовно-религиозных традиций.

Христианская теологическая рациональность является одним из существенных элементов европейской и российской культуры, она обеспечивает присутствие в культуре христианских идей, отражающих религиозный опыт многих поколений. Как и всякая наука, теология не только имеет узкоспециальное значение, но и создает основу для сохранения, приумножения и последующей передачи в широкое общественное пространство определенного рода знания, которое имеет общекультурное значение.

В уже упоминавшемся выступлении на совещании «Теология в вузах: взаимодействие Церкви, государства и общества» патриарх Кирилл привел аргументы в пользу того, что присутствие теологии в высших учебных заведениях не только не противоречит правовым основам государства и общества, но и соответствует тем трансформациям, которые происходят в российском обществе. По мнению патриарха, университет призван открывать доступ к многообразию человеческого опыта, к различным сферам знания, в том числе к знанию религиозному. При соблюдении принципа добровольности изучение теологии не противоречит светскости, понимаемой не в духе агрессивного секуляризма, а в духе мировоззренческой нейтральности. Кроме того, такое изучение соответствует общественному запросу, духовным и культурным потребностям людей. В противном случае возникает угроза того, что у многих людей будет формироваться искаженная или радикальная религиозность, способная нанести урон личности, обществу и государству. По словам патриарха, «теология в вузах — это культурный императив для общества, которое долгое время было практически отчуждено от религии как особой сферы человеческого бытия. Теология в высшей школе, то есть на высоком академическом уровне, соответствующем научному уровню

гуманитарных и общественных дисциплин, — это и противодействие от распространения в обществе религиозного радикализма, который обычно развивается спонтанно, бесконтрольно и способен охватывать массы людей»<sup>21</sup>.

Таким образом, знания о христианской традиции, о религиозном способе мышления, о теологической рациональности и о культурном измерении христианства необходимы для полноценного приобщения к общеевропейскому и российскому культурному наследию. Секуляризованный, то есть усеченный, взгляд на культуру создает искаженное представление об истории и современном состоянии того мира, в котором мы живем, а значит, противоречит целям и задачам как университетского образования, так и академической науки.

Еще один дискутируемый вопрос, связанный с развитием вузовской теологии и внесением теологии в номенклатуру специальностей научных работников, касается научного статуса теологии. На наш взгляд, этот вопрос следует рассматривать в широком контексте. Христианство является одним из фундаментов европейской культуры и, в частности, одним из источников новоевропейской науки. Без рациональности, свойственной христианской теологии, невозможно себе представить развитие европейской мысли последних столетий. И сам спор между наукой и религией, доходивший порой до открытого противостояния, по существу является «домашним спором» — в пространстве европейской культуры. Поэтому вопрос о научном статусе теологии должен решаться в контексте междисциплинарных исследований и соответствующей методологической дискуссии<sup>22</sup>.

Проведенные исследования показывают, что, несмотря на всю важность дискуссий о научном статусе, предметно-методических дефинициях, межпредметных разграничениях, не они должны быть источником для утверждения какого-либо направления в качестве научной специальности. На практике важнейшим аргументом в пользу признания новой, отдельной научной отрасли

21. *Патриарх Московский и всея Руси Кирилл*. Теология в вузах // «Церковь и время». 2012. № 4(61) [<http://www.patriarchia.ru/db/text/2619652.html>, доступ 26.08.2016].

22. Шагом в данном направлении стал инициированный Общецерковной аспирантурой и докторантурой имени святых Кирилла и Мефодия междисциплинарный исследовательский проект «Разработка новой методологии диалога и взаимодействия религии и науки в России», результаты которого были представлены в одном из выпусков данного журнала (см.: Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33). С. 11 — 184).

или специальности является наличие сформировавшейся научной школы, то есть экспертного сообщества, признаваемого иными членами академического сообщества.

В случае с теологией ситуация именно такова. Во-первых, следует иметь в виду дореволюционный российский опыт, когда известные ученые (в том числе члены Императорской академии наук) были связаны как с церковным богословием, так и с университетской наукой. Во-вторых, ныне в России многие выдающиеся зарубежные теологи признаются и цитируются отечественными учеными — специалистами в различных отраслях гуманитарного знания. В-третьих, в постсоветскую эпоху (а отчасти и раньше) появились российские ученые, которые или пришли в церковную науку из светской академической среды, или совершили обратный путь, сохраняя присутствие в своей изначальной, церковной, сфере. Представители этой группы ученых по преимуществу и составляют сегодня научно-экспертное ядро российской теологии. К этой группе относятся: профессура Общецерковной аспирантуры и докторантуры, духовных академий и семинарий, ПСТГУ, РХГА, теологических отделений и факультетов, а также авторы «Православной энциклопедии» и ученые, которые формально не связаны с церковно-академическими учреждениями, но при этом занимаются исследовательской деятельностью, признаваемой и светским, и церковно-богословским научными сообществами.

Российское теологическое сообщество сегодня многообразно. Оно диверсифицировано, мультидисциплинарно, обладает развитыми связями как с российским, так и с международным академическим сообществами, признается церковными научно-образовательными учреждениями, хотя пока и не имеет формальных научно-цеховых признаков.

Что касается вопроса о предметной специфике теологии, то она прописана в паспорте соответствующей научной специальности. Проект паспорта готовился на кафедре философии религии и религиоведения МГУ, что важно в связи с вопросом о пересечении теологии и религиоведения. В то же время утверждение паспорта научной специальности не снимает вопроса о предметно-методической демаркации теологии и смежных наук. В паспорте научной специальности «Теология» зафиксировано лишь предварительное понимание предметно-методической специфики теологии. Однако этого понимания, которое является конвенцией, достигнутой теологами и представителями смежных дисциплин, сегодня вполне достаточно для начала продуктивной работы экс-

пертного и диссертационных советов по теологии и для решения вопросов о дисциплинарной принадлежности и научной состоятельности диссертационных исследований. Лучший способ разрешения возможных проблем — это практика, то есть постоянное сотрудничество теологов с представителями иных наук, в частности, с религиоведами.

В данном случае необходимо подчеркнуть, что включение теологии в университетское и академическое пространство не предполагает вытеснения религиоведения из этого пространства. Теология не стремится к тому, чтобы занять позицию, которую занимает религиоведение, ибо она осознает свою предметно-методическую специфику. Напротив, появление теологии в качестве научной специальности будет лишь способствовать лучшему пониманию предметно-методической специфики самого постсоветского религиоведения.

На наш взгляд, сотрудничество теологических подразделений светских вузов и церковного богословия с религиоведами и представителями смежных наук может быть весьма плодотворным. В содержательном отношении перспективным является взаимодействие в таких областях, как герменевтика, эпистемология, метафизика, философия языка, философия религии, теория культуры, социальная и политическая философия, антропология, аксиология, этика. В частности, было бы полезно совместно изучить вопрос о соотношении религии и науки как общественных институтов и социально-культурных реалий.

Вместе с тем акцент на междисциплинарном сотрудничестве в конкретных областях не снимает с повестки дня научно-методологические вопросы. В настоящее время в комиссии по богословию Межсоборного присутствия Русской православной церкви готовится документ «Богословие как наука и его место в системе знаний». Рассмотрение этой темы имеет целью прояснить как научный статус богословия (теологии), его предметно-методическую специфику, так и роль богословия, понимаемого как наука, в опыте, жизни и служении церкви.

## **Библиография /References**

- Архиерейский собор Русской православной церкви: 29 ноября — 2 декабря 1994 года. Документы. Доклады. М.: Издательство Московской патриархии, 1995.
- Бергер П.* Фальсифицированная секуляризация // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 2 (30).

- Журналы заседания Священного синода Русской православной церкви 5 мая 2015 года (журнал № 24) [<http://www.patriarchia.ru/db/text/4067545.html>, доступ от 15.05.2016].
- Иларион, митрополит Волоколамский.* Православие и секуляризм // Церковь и время. 2010. № 2(51).
- Исследовательский проект «Разработка новой методологии диалога и взаимодействия религии и науки в России» // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 1 (33).
- Кирилл, Патриарх Московский и всея Руси.* Теология в вузах // Церковь и время. 2012. № 4(61).
- «Наука о религии», «Научный атеизм», «Религиоведение»: актуальные проблемы научного изучения религии в России XX — начала XXI в. / Под ред. К.М. Антонова. М.: Изд-во ПСТГУ, 2014.
- Определение «О вопросах внутренней жизни Русской православной церкви» Освященный Архиерейский собор Русской православной церкви 3-8 октября 2004 г.
- Определение «О задачах Церкви в области богословского образования // Архиерейский собор Русской православной церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 г. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/527253.html>, доступ от 15.05.2016].
- Определение «О задачах Церкви в области религиозного образования» // Архиерейский собор Русской православной церкви. 29 ноября — 2 декабря 1994 г. [<http://www.patriarchia.ru/db/text/527249.html>, доступ от 15.05.2016].
- Основы социальной концепции Русской православной церкви [<http://www.patriarchia.ru/db/text/141422.html>, доступ от 15.05.2016].
- Хабермас Ю.* Вера и знание // Хабермас Ю. Будущее человеческой природы. М.: «Весь Мир», 2002.
- Хабермас Ю.* Религия и публичность // Хабермас Ю. Между натурализмом и религией. М.: «Весь мир», 2011.
- Штекль К.* Европейская интеграция и русское православие: две перспективы в рамках парадигмы множественных современностей // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2012. № 1(30).
- Antonov, K.M. (2014) “*Nauka o religii*”, “*Nauchnyi ateizm*”, “*Religiovedenie*”: *aktual'nye problemy nauchnogo izucheniiia religii v Rossii XX — nachala XXI v.* [‘The Science of Religion’, ‘Scientific Atheism’, and ‘Religious Studies’: Current Debates about the Study of Religion in Russia of 20th — 21st Centuries]. Moscow: PSTGU.
- Berger, P. (2012) “*Fal'sifitsirovannaia sekularizatsiia*” [Secularization Falsified], *Gosudarstvo, religiia, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 2(30).
- Habermas J. (2002) “*Vera i znanie*” [‘Faith and knowledge’], in J. Habermas *Budushchee chelovecheskoi prirody*. Moscow: “Ves' Mir”.
- Habermas, J. (2011) “*Religiia i publichnost'*” [‘Religion and publicity’], in J. Habermas *Mezhdunarodnaia priroda i religiei*. М.: “Ves' mir”.
- Ilarion, mitropolit Volokolamskii (2010) “*Pravoslavie i sekularizm*” [Orthodoxy and Secularism], *Tserkov' i vremia*; 2(51).
- “International Standard Classification of Education ISCED 2011”, *UNESCO Institute for Statistics 2012*.
- “Issledovatel'skii proekt ‘Razrabotka novoi metodologii dialoga i vzaimodeistviia religii i nauki v Rossii’” [Developing a New Methodology of Dialogue and Interaction of

- Science and Religion in Russia. A Research Project] (2015), *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(33).
- Kirill, Patriarkh Moskovskii i vseia Rusi (2012) "Teologiya v vuzakh" [Theology in universities], *Tserkov' i vremia* 4(61).
- Stoekl, K. (2012) Evropeiskaia integratsiia i russkoe pravoslavie: dve perspektivy v ramkakh paradigmy mnozhestvennykh sovremennostei [European Integration and Russian Orthodoxy: Two Multiple Modernities Perspectives], *Gosudarstvo, religii, tserkov' v Rossii i za rubezhom* 1(30).



## *БОГОСЛОВИЕ В УНИВЕРСИТЕТЕ: ГЕРМАНСКИЙ CASE*

В ходе российской дискуссии о присутствии теологии в светских высших учебных заведениях и о богословии как науке сторонники различных взглядов нередко апеллируют к зарубежному опыту. В качестве вклада в эту дискуссию мы предлагаем вниманию читателей четыре интервью с немецкими университетскими профессорами богословия (три католиками и одним протестантом; тремя богословами, выросшими и учившимися в Западной Германии, и одним — в Восточной). В совокупности эти тексты дают объемное представление о статусе, функциях, а также самопонимании христианского богословия в контексте высшего образования в современной Германии.

Настоящий блок интервью подготовлен специально для нашего журнала научным сотрудником богословского факультета университета Галле д-ром богословия Анной Брискиной-Мюллер.

ИОГАННА РАНЕР

**«Мы должны заново позиционировать религию в просвещенном обществе...»**

*Интервью профессора католического богословия Тюбингенского университета Баварскому радио*

*Johanna Rahner*

**“We need to re-position religion in an enlightened society...”**

**Johanna Rahner** — Catholic Theological Faculty, Tübingen University (Germany). johanna.rahner@uni-tuebingen.de

*The interview with Johanna Rahner, Head of the Chair of Dogmatic and Ecumenical Theology at the University of Tübingen, addresses major issues of theology's presence in public universities. How scientific is theology and how it is related to the doctrine of the Churches? How is theology different from religious studies? Who enrolls in theological departments? How does theology relate to natural sciences? What is the meaning of the inter-church and inter-religious dialogue? Dr. Rahner shows difficulties theology faces when discussing religious experience, and how theology, with a special interpretation of the world and the human being, represents a challenge to other disciplines.*

**Keywords:** theology, science, university, Church doctrine, religious studies, dialogue, the image of religion.

Интервью было дано образовательному каналу Баварского радио *ARD-alpha* и опубликовано 22 сентября 2015 г. под заголовком “Warum gehört die Theologie an die Universität, Frau Rahner?” [<http://www.br.de/fernsehen/ard-alpha/sendungen/campus-diskurs/diskurs-rahner-theologie-100.html>]. Редакция благодарит канал *ARD-alpha* и проф. И. Ранер за любезно предоставленное разрешение на публикацию русского перевода (с незначительными сокращениями).

**Р** *Есть мнение, что времена университетского богословия ушли в прошлое. Зачем университету богословие?*

Иоганна Ранер: Присутствие богословия в университете объясняется прежде всего исторической традицией. Сегодня мы сталкиваемся с вопросом, имеет ли это еще смысл. Мне кажется, здесь речь идет о двойном вызове: во-первых — для самого богословия, во-вторых — для других университетских дисциплин. Для богословия это действительно непростое дело — размышлять о религиозных переживаниях на уровне современного дискурса, в диалоге с другими дисциплинами. Вместе с тем и для других наук богословие представляет собой вызов, который состоит в том, что оно предлагает свою интерпретацию мира и человека. Мне кажется, присутствие богословия в университете идет на пользу обеим сторонам.

*А есть ли альтернатива?*

Альтернативой является богословское образование как частное дело церковного сообщества. И тогда богословие начинает вариться в собственном соку.

*Но многие именно этого и хотят?*

Конечно, есть люди, считающие, что религия — частная сфера, а потому немецкое государство не должно финансировать богословие в университетах. Здесь возникает «несвященный союз» [противников университетского богословия. — *Примеч. перев.*] с церковными консерваторами, которые говорят: зачем это нужно? Мы твердо верим в вероучительные положения нашей церкви и не дадим сбить себя с толку.

*Университет — не просто общественное пространство, но и пространство науки. Насколько научно богословие? С библейскими дисциплинами ясно: в них применяются исторические, литературоведческие методы. Но в чем научность систематического богословия, которое вы преподаете?*

Здесь дело обстоит схожим образом. У нас также есть определенные методы, с помощью которых мы размышляем над историей нашей веры. Вероучительное положение — в противоположность тому, как обычно представляют себе «догму» — не есть, конечно, нечто, упавшее с неба. Оно возникает в определенное время на фоне вызова, подводящего богословие к пределу его возможностей. Мыслительные стратегии, философия, социальные обстоятельства — все это сказывается на том, каким образом церковь формулирует свою веру. То есть догматика не может обойтись без размышлений над контекстом. Это то, что касается истории. Но если вы посмотрите на современность, то увидите, что невозможно объяснить веру, просто повторяя древние вероучительные формулы, — вам просто никто не поверит, и будет иметь на это право. Поэтому, если мы сегодня хотим донести веру до своих собеседников, нам нужно учитывать и актуальный контекст.

*В каком отношении находятся церковь и богословие, или епископы, Папа Римский и — профессора? Ведь Учительство<sup>1</sup> — по крайней мере, в католическом контексте — есть задача епископата и папы. Насколько богословие автономно?*

Фома Аквинский — великий богослов Средневековья и настоящий образец богослова-ученого — исходил из того, что в церкви есть два источника учительства: университетское богословие и учащие епископы. И те и другие размышляют о предметах веры. Представление о том, что теология — лишь служанка церковного Учительства и что последнее слово за ним, является результатом позднейших процессов, начавшихся в XIX в. и не сослуживших доброй службы ни богословию, ни церкви. Сегодня мы снова пытаемся перевести эти натянутые отношения в модус взаимного слышания. Бывают, конечно, ситуации, когда богословие как наука ведет себя иначе, чем епископ в своем учительном призвании. Вместе с тем и учащий епископ не может обойтись без богословских аргументов. Я думаю, что богословию нужно на-

1. Церковное Учительство (нем. *Kirchliches Lehramt*, лат. *magisterium ecclesiae*) — вероучительный авторитет церкви, привязанный к епископскому служению на основании учения об апостольском преемстве. В Католической церкви церковное Учительство осуществляется отдельными епископами, собором епископов и Папой Римским. — *Здесь и далее все примечания А. Брискиной-Мюллер.*

стаивать на том, чтобы вероучительные решения обосновывались серьезными доводами. Проблема в том, что между обеими сторонами сегодня непростые отношения. Но в истории богословия это не новость — простых отношений не было никогда.

*Мы с вами находимся в Тюбингене — особом месте для богословия в целом, но и для католического богословия в особенности. Здесь одновременно преподавали Ханс Кюнг и Йозеф Ратцингер. Что значит быть преемницей подобных предшественников?*

Можно, конечно, шагать по дороге, протоптанной другими, но я думаю, что можно идти и своим путем. Интересно, что именно Тюбингенский университет в последние годы сделал богословие одной из основных дисциплин. Уже четыре или пять лет у нас работает институт<sup>2</sup> исламского богословия, есть полноценные протестантский и католический факультеты, так что мы стали своего рода богословским центром. И государство все это сознательно поддерживает и финансирует, потому что видит, что общество и политика нуждаются в диалоге разных религий на научном уровне.

*Традиционная религиозная среда в Германии сокращается. Какое влияние это оказывает на университетское богословие?*

Это заметно, если посмотреть на тех, кто поступает на богословские факультеты: здесь мы видим настоящий срез общества. У нас учатся люди, которые далеки от религии и просто хотят учиться чему-то, о чем они слышали, что это интересно. Но у нас есть и те, кто проникнуты традиционным католическим духом и твердо знают, во что «надо верить». Одних надо учить думать, а другим — объяснять обязательность вероучительных положений. И те и другие делают учебный процесс необыкновенно интересным.

2. Слова «институт» и «центр» в немецких университетах могут обозначать самые разные учебные и исследовательские структуры. В данном случае имеется в виду небольшая (четыре профессуры) автономная структура, созданная параллельно с уже существующими богословскими факультетами Тюбингена с целью подготовки школьных учителей ислама и с исследовательскими целями. Официальное название: *Zentrum für Islamische Theologie*.

*В 1990-е годы тезис о том, что религия утрачивает свое значение, считался не подлежащим обсуждению. С начала нового тысячелетия религия и политика, религия и секулярное общество опять стали предметом обсуждения. Чем это объяснить?*

Мы привыкли объяснять это, конечно, «11-м сентября 2001 года». Но у мудрых людей — таких, как Ян Ассманн — уже в середине 1990-х сложилось впечатление, что старый тезис, согласно которому чем более просвещенным, цивилизованным и развитым становится общество, тем менее оно подвержено влиянию религии, является ошибочным. На самом деле мы живем в обществе, в котором и то и другое существуют параллельно. Вызов заключается в том, чтобы в современном, секулярном, постмодерном обществе позиционировать религию таким образом, чтобы она не скатывалась в крайности. Крайности — это, с одной стороны, фундаменталистское отношение к вере, не имеющее никакого отношения к этому постмодерному обществу и создающее параллельное общество, а с другой — некий «флюид», обслуживающий религиозные потребности людей и не имеющий собственной субстанции. Мы должны заново позиционировать религию в просвещенном обществе. Сегодня внешний образ религий — это, конечно, их политический потенциал, чтобы не сказать, потенциал насилия. Когда я в своих лекциях сравниваю старую, традиционную критику религии XIX века с критикой века XXI, разница очевидна: сегодня критики религии обращают внимание прежде всего на тающий в ней потенциал насилия, то есть воспринимают религию на политическом уровне. В XIX веке аргументация шла скорее по линии индивидуума, на философском уровне.

*Некоторые ученые говорят о мировом рынке религий, на котором верующий выступает в роли потребителя, а религиозные сообщества конкурируют друг с другом. Что вы думаете об этой модели?*

Это разумная модель, потому что она объясняет определенные феномены, а именно то обстоятельство, что во вполне просвещенных обществах обслуживаются скорее крайности или, по крайней мере, бросаются в глаза скорее крайние формы ре-

лигиозности. Но это все-таки не норма, а искаженный образ религии. Переживания среднего верующего оказываются интересны — например, на телевидении — прежде всего в смысле воздействия на публику. И здесь нужно быть осторожным и смотреть, какой образ религии формируется под воздействием масс-медиа.

*А в межхристианских отношениях есть ли смысл конкурировать друг с другом, выдвигая на первый план свои преимущества?*

Действительно, в последние десятилетия имело место жесткое противопоставление преимуществ, по крайней мере, в немецко-язычном пространстве. Конечно, это связано с грядущим юбилеем Реформации в 2017 г.: обе конфессии [католическая и протестантская. — *Примеч. перев.*] пытаются как бы присвоить это религиозное событие и тем самым заострить внимание на своей правоте. Это плохо с точки зрения конфессионального диалога. В Германии мы как раз пытаемся как-то ослабить это противостояние, перестать обособляться друг от друга и скорее обозначать то, что нас объединяет, занимать общую позицию в тех ситуациях, когда нужно реагировать на вопросы, касающиеся присутствия религии в общественном пространстве.

*Межрелигиозный диалог — еще труднее. Как он вообще возможен, если у разных религий — взаимоисключающие притязания на истину?*

Диалог, конечно, возможен. Я думаю, мы сейчас находимся на первой стадии: для начала нам надо познакомиться. Подобное было и в истории межхристианского диалога. После долгой фазы взаимных обвинений в ереси, когда христиане разных конфессий конструировали образ врага, этот образ врага нужно было устранить. На следующей стадии нужно рассмотреть основные темы богословия и выяснить, почему у нас столь разные представления о Боге, о человеке, и понять, каким образом можно говорить об этом на общепонятном языке. Но важнее всего — вывести религию из того контекста насилия, в котором она сегодня воспринимается. В этом смысле в Германии, где религии сотрудничают друг с другом на научном уровне, то есть в университетах, на них лежит большая ответственность.

*Не является ли это скорее задачей сравнительного религиоведения? Или богословие обладает каким-то преимуществом, чтобы вести подобный диалог?*

Здесь мы имеем дело с внутренней и внешней перспективой. Богословы тоже могут применять религиоведческие методы и подходить к предмету извне. Но при таком, внешнем, подходе религиозный феномен остается все-таки охвачен не до конца, потому что индивидуальная, внутренняя перспектива — это неотъемлемая часть работы, если нужно адекватно описать характеристики явления и дать им оценку.

Совет по науке<sup>3</sup> несколько лет назад принял разумное решение, согласно которому религиоведение — это хорошо, но университетам нужны и разделенные по конфессиям факультеты богословия. Таким образом, обществу дали понять, что внутренняя перспектива также подлежит научной рефлексии. Богословские факультеты призваны так представлять свое видение, чтобы неверующие, атеисты, обычные люди смогли заглянуть внутрь богословия, но — на научном уровне, то есть чтобы сказанное было для них понятно.

*Вы учились и на факультете биологии. Со-единима ли вера в Бога с естественнонаучной картиной мира?*

Конечно! Если вы по-настоящему занимаетесь богословием и не являетесь фундаменталистом, верящим в то, что Книга Бытия — это сценарий возникновения Земли, а рассматриваете ее как богословский текст, касающийся основных, экзистенциальных вопросов, тогда подобных конфликтов быть не может.

*Но ведь есть биологи-эволюционисты, говорящие, что у них своя теория и что Бог им не нужен.*

Если для построения естественнонаучной модели мира вам нужен Бог, то как ученый-естественник вы делаете что-то не то. Бог и ре-

3. Совет по науке (*Wissenschaftsrat*) — совещательный орган при правительстве Германии и при земельных правительствах. В его задачи входит консультирование правительства по вопросам развития высших учебных заведений и университетов, в частности, научных исследований.



лигия не суть факторы, которые можно вставлять или не вставлять в естественнонаучные модели. В богословии речь идет об экзистенциальных вопросах, об основных вопросах бытия. Разговор становится конкретнее, когда ставится вопрос о том, что есть человек. Является ли человек самостоятельным, автономным, свободным, ответственным существом, способным принимать решения? Свободны ли мы? Или мы — лишь сумма наших генов, результат определенных неврологических процессов в мозгу? Именно вокруг таких вопросов богословие сегодня должно формулировать свои позиции в разговоре с естественными науками.

В данном случае богословие может напомнить об интуиции, которую носит в себе каждый человек, а именно об ощущении себя свободным и ответственным существом, способным принимать решения. Конечно, эту интуицию богословие обосновывает из перспективы своих религиозных убеждений, но оно вполне способно донести ее и на философском языке. Я думаю, разговор нужно вести в этой плоскости. То есть не оглушая собеседника дубиной вероучительных формулировок, а преподнося свою богословскую позицию с помощью аргументов.

*Есть ли разница между истиной и знанием?  
И нужно ли нам понятие истины вообще?  
Ведь многие ученые обходятся без истины.*

Я думаю, что не следует рассматривать знание и истину как противников. Знание стремится к истине, по крайней мере, если ориентироваться на классическое философское определение. Но с приходом современных естественных наук произошло принципиальное изменение. Люди перестали стремиться к истине, а стали стремиться только к технологии: манипулировать вещами, владеть вещами, быть в состоянии изменять вещи — не важно, имеет ли это отношение к истине, к добру или ко злу. В этом состоит, мне кажется, проблема, в которой представители естественных наук медленно, но верно начинают видеть вопрос, обращенный к ним самим: могут ли они делать все, что они могут делать? Это этический вопрос. Поэтому и для представителей естественных наук вопрос об истине обретает смысл, по крайней мере, в том, что касается практики.

*Что есть человек — это важный момент,  
особенно когда мы приблизились к расши-*

*фровке генома человека. В этот момент следовало бы знать, чем человек должен быть в оптимальном варианте. Ведь человека можно теперь изменить, и наука уже к этому приступила. Нужна цель.*

Именно в этом и проблема. Чисто формально, в плоскости естественных наук, вы не можете описать, в чем заключается эта оптимальность человека. Оптимальность — это решение из области этики, и так мы опять оказываемся в пространстве поиска истины. Как только вы создаете определенный образ, в соответствии с которым вы собираетесь манипулировать человеком, вы покидаете естественнонаучную область и принимаете некое философское решение.

*Это, конечно, классический богословский вопрос: каким должен быть человек и зачем он живет в мире?*

Совершенно верно. И богословы могут обсуждать сегодня этот вопрос вместе с философами, социологами, с представителями других гуманитарных наук. Естественно, у меня как богослова есть определенные убеждения, уходящие корнями в мою религиозную традицию, и я, конечно, имею право их защищать. Но при этом я должна это делать так, чтобы другие меня понимали. Если обсуждается вопрос «что есть человек?», то здесь все науки, включая богословие, должны обозначить свою позицию, чтобы потом совместными усилиями хоть как-то приблизиться к решению вопроса. Исключать богословов из подобных дискуссий было бы крайне неосмотрительно.

*Отношения между человеком и Богом, нарушенные грехопадением, — это классическая тема богословия. Сегодня мы начали задавать этот вопрос в обратной перспективе: почему Бог создал мир таким — со злом, страданием? К чему привело это изменение перспективы? Что оно значит для богословия?*

Во-первых, над нами, конечно, тяготеет тяжелое наследие всей истории богословия. Веками христианство исходило из греховности

человека, принижало человека, не доверяло ему. Во-вторых, у нас есть конкретный опыт XX века, когда мы лицом к лицу столкнулись со злом. И вопрос, откуда это зло взялось, стал одним из основных экзистенциальных вопросов человека. Объяснение зла просто тем, что оно происходит от самого человека — на фоне масштабов, которых оно достигло в XX веке, — уже не удовлетворяет. Именно поэтому сегодня к вопросу о зле подходят совсем иначе. Богословие сегодня пытается описать человека во вполне положительных категориях как свободное существо, способное принимать решения, но при этом не может закрыть глаза и на его темные стороны: это, так сказать, остается жалом, торчащим в этом очень современном образе человека.

*Юрген Хабермас говорит о религии как о хранилище «ресурсов смысла» (Sinnressourcen) и считает, что секулярное общество нуждается в этом хранилище. Чего бы не хватало миру без религии?*

Миру не хватало бы глубины. А именно: не хватало бы этих экзистенциальных вопрошаний, которые каждый человек носит в себе, иногда вытесняя их, иногда занимаясь ими. Подставить лоб этим вопросам, найти на них интуитивный ответ — этого не хватало бы миру, если бы не было религии. Потому что религии действительно поставляют миру хотя бы идеи ответов на экзистенциальные вопрошания человека. Просвещенный человек может рассматривать эти идеи и размышлять о них.

*Перевод с немецкого Анны Брискиной-Мюллер*

ТОМАС БРЕМЕР

**«Если немецкое богословие  
на что-то годно, то именно благодаря  
академической свободе...»**

*Беседа с профессором католического богословского  
факультета Мюнстерского университета*


*Thomas Bremer*

**“If German theology is of some value, then it is due to  
academic freedom...”**

**Thomas Bremer** — Catholic Theological Faculty, University  
of Münster; Journal “Theological Review” (Theologische Revue)  
(Germany). th.bremer@uni-muenster.de

*Dr. Bremer, who is member of the journal’s international board,  
tells his own story as professor of theology and discusses the  
issues of Catholic theological departments in Germany; structure  
of the theological departments; relationship between university  
and Church bureaucracies. His special focus is on the Concordat  
between the Catholic Church and the German Länder on the issue  
of training of clergy and teachers of religion. He also speaks of the  
relationship between the Catholics and the Protestants within the  
system of theological education. Bremer believes theology is a part of  
universitas litterarum and means a rational reflection about the faith  
in the context of academic freedom.*

**Keywords:** theology, sciences, university, Church and State,  
Concordat, training of clergy.

 **Как вы пришли в богословие?**

ТОМАС БРЕМЕР: Я вырос в традиционной католической семье  
в Мюнхене, был в детстве министрантом, участвовал в молодеж-  
ной работе прихода, потом стал руководителем такой группы.  
В школе у нас, конечно, преподавалась религия, и я собирался  
стать учителем латыни и религии. Но мне хотелось заниматься  
еще чем-нибудь, и я начал изучать славянские языки — русский

и сербский (в те времена «сербо-хорватский»), а затем — церкви славянских стран; проучился год в Белграде, в конце 1970-х — начале 1980-х много общался с представителями русской эмиграции в Мюнхене. По окончании университета я получил приглашение от моего будущего научного руководителя стать его научным ассистентом в Мюнстере. Он искал человека, который занимается православием в восточноевропейских странах и вообще Восточной Европой. В Мюнстере на богословском факультете я защитил диссертацию об Иустине Поповиче, Николае Велимировиче и других сербских богословах.

*А что у вас стояло в свидетельстве об окончании университета?*

Там было написано, что я сдал первый государственный экзамен по предметам католическая религиозная педагогика, латынь и русский. Если бы моя жизнь пошла по-другому, я бы затем поступил на двухлетнюю практику (так называемый «рефендариат»), а потом сдал второй государственный экзамен и стал бы учителем. После защиты диссертации я собирался писать вторую диссертацию, то есть хабилитацию, но в это время началась война в Югославии. Тогда в Католической церкви было много соответствующих проектов, разных встреч между православными и католиками и проч., а в Германии практически не было специалистов, которые бы знали сербский и хорватский языки, понимали бы церковную ситуацию, да еще были бы немцами. Так я несколько лет работал консультантом в Германской епископской конференции и в католической организации *Pax Christi*, консультировал отдельных епископов, часто ездил в регион, встречался с главами всех религиозных организаций — с папой, с патриархами, с кардиналами, с главой сараевских мусульман и проч. Это было время интенсивных контактов. Еще я руководил проектом, в котором сербские, хорватские и мусульманские историки встречались, чтобы как-то согласовать свои позиции, что было нелегко, но очень интересно. В 1995 г. кончилась война, и в 1996 г. я стал руководителем Немецкого общества по изучению Восточной Европы, проработав в этой должности около четырех лет; параллельно занимался исследованиями, много публиковался. Когда в 1999 г. в Мюнстере была объявлена вакансия на профессию «Экуменическое богословие, богословие мира и конфликта», я получил это место и с тех пор являюсь профессором Мюнстерского университета.

*Вы преподаете на богословском факультете?*

В Мюнстерском университете самый крупный католический богословский факультет Германии, а также самый крупный протестантский богословский факультет. В область моих занятий входят богословие межхристианских отношений, исследование экуменических процессов, отношений между Православными церквами и Католической церковью, а также другими западными христианскими традициями. Вторая область — история Восточных церквей, богословие, русская церковная история, югославская церковная история. Я занимаюсь такими вопросами, как роль религий в процессе достижения мира, значение национального и церковного самосознания. Студенты-богословы могут пройти у меня определенные темы, которые засчитываются как обычные лекции и семинары. Кроме того, у нас на факультете традиционно преподается введение в церковную историю — лекция, которую я делю с двумя коллегами. То есть каждый студент со мной сталкивается, и если у кого-то появляется интерес к православию или Восточным церквам, он может посещать уже мои спецкурсы. Это уже вопрос специализации.

*То есть кроме основных предметов — вроде экзегетики, догматики или церковной истории — бывают еще специальные предметы. Вы преподаете специальный предмет?*

Никто, конечно, не захочет о себе говорить, что, вот, другие преподают основные дисциплины, а я — какую-то дополнительную. Но в принципе так и есть. Согласно Конкордату между Католической церковью и разными немецкими землями, существует ряд обязательных дисциплин, которые земли финансируют на тех факультетах, которые готовят священников. Но почти во всех федеральных землях есть еще и дополнительные дисциплины. На нашем факультете это две профессуры экуменического богословия (обычно бывает одна, если вообще бывает), одна профессура миссиологии, три-четыре профессуры религиозной педагогики и подготовки учителей (наряду с пастырским богословием). У нас есть профессура религиозного образования взрослых. Наверное, ни один другой католический богословский факультет в Германии не обладает такой обширной палитрой дисциплин, выходящих за рамки обязательного набора предметов. В обяза-

тельный набор входят: философия, Ветхий и Новый Заветы, церковная история (древняя и история Нового времени), фундаментальное богословие, догматика, нравственное богословие, часто социальная этика, церковное право, часто литургика, гомилетика и религиозная педагогика.

*Это касается и факультетов, которые готовят только учителей религии?*

Таких факультетов у католиков нет. Согласно Конкордату, епархии имеют право на государственное финансирование подготовки священников. Конкордат заключался в 1930-е годы, и тогда никто не предполагал, что настанут времена, когда столько людей будут изучать богословие, не собираясь стать священниками. Логика Конкордата рассчитана на подготовку священников на полноценных факультетах, имеющих полный набор предметов и обладающих правом на присуждение степени доктора богословия. Эти факультеты включены в состав государственных университетов. То есть я, будучи профессором, получаю зарплату у государства, являюсь служащим федеральной земли, зарабатываю столько же, сколько и другие профессора, и работаю в тех же условиях, как, скажем, философы или физики. Если мы на факультете присуждаем кому-либо степень доктора богословия, мы делаем это в качестве факультета государственного университета, и эта научная степень признается всеми государственными инстанциями. Однако на присуждение ученых степеней у факультетов есть и церковные полномочия. Это значит, что степень «доктора священного богословия» признается Католической церковью во всем мире. Поэтому когда у нас совершается торжественный акт по случаю присуждения ученой степени доктора богословия, все присутствующие произносят Символ веры. Это не религиозный акт, а академический — с докладом, с приветственными словами декана и проч. Но прежде чем декан вручает кандидатам грамоты, все произносят Символ веры, каждому кандидату подносят Библию, на которой он клянется, произнося формулу: «Исповедаю веру сию, обязуюсь хранить ей верность, а также жить и учить, как подобает католическому богослову. Клянусь в этом перед Богом и Его святым Евангелием». После этого декан пожимает кандидату руку, говоря «Сим присуждаю вам степень доктора», и вручает ему грамоту. По существу это один акт, но состоящий из двух компонентов — церковного и государственного.

*Значит, для католических богословов — священников или мирян — все пути ведут в университет?*

Нет, есть и другие пути. Выше я говорил о католических факультетах государственных университетов, которых в Германии около полутора десятков. Если в какой-то епархии не хватает кандидатов в священники, для факультета это проблема. Сейчас такая ситуация в Эссенской епархии, где всего два или три кандидата в священники. До сих пор они учились в Бохуме (Эссенская епархия была основана в 1950-е гг., а Бохумский университет, вместе с богословским факультетом, — в 1970 г.), но теперь эссенский епископ решил посылать своих кандидатов не в Бохум, а в Мюнстер, потому что нет смысла содержать целую священническую семинарию<sup>1</sup> ради трех студентов. А это, в свою очередь, значит, что Бохумский богословский факультет не соответствует условиям Конкордата, касающимся содержания факультета. Государство теперь может сократить на факультете, например, две профессуры. Они хоть и указаны в Конкордате, но, поскольку факультет больше не готовит священников — за отсутствием кандидатов, — кафедры литургического богословия или церковного права не нужны, потому что будущим учителям необязательно знать литургику или церковное право. Хотя до сих пор подобных сокращений не было.

В этом состоит принципиальная проблема: кандидатами в священники становятся очень немногие. В основном на богословские факультеты идут будущие учителя религии, которые могут учиться не только на полноценных факультетах, но и в так называемых институтах католического богословия, чаще всего входящих в состав философских факультетов. Поэтому студенты здесь получают степень доктора философии (*Dr. phil.*), а не богословия, даже если диссертация написана на тему догматического богословия. Хотя в Конкордате и написано, что государство обязуется финансировать подготовку учителей, но для этого ему не нужен полноценный факультет с десятью профессорами, чаще всего хватает четырех или даже двух. И вот эти институты — таких в Германии много — занимаются только подготовкой учителей.

1. Студенты богословского факультета, имеющие намерение принять священный сан, живут в «священнической семинарии», получают здесь духовное окормление и проходят духовную подготовку к будущему служению.



Есть еще третья возможность образования: церковные учреждения, не связанные с государственными университетами. Это высшие орденские школы: у ордена иезуитов есть, например, своя высшая школа в Мюнхене, философско-богословская школа Санкт-Георген во Франкфурте-на-Майне. Кроме того, есть церковные факультеты — в Падерборне или в Трире, которые финансируются епархиями (их можно сравнить с духовными академиями Русской православной церкви). Есть высшая церковная школа в Фульде с богословским факультетом, есть католический университет в Айхштетте — негосударственная высшая школа, тоже с богословским факультетом. Но это также полноценные факультеты, с преподавательским составом более 10 профессоров. То есть в Падерборне, Трире, Фульде и Айхштетте работают чисто церковные факультеты, финансируемые церковью. Но во всех этих учебных заведениях вместе взятых, включая орденские школы, студентов меньше, чем на государственных богословских факультетах; наверное, даже меньше, чем на одном только мюнстерском богословском факультете.

*Чем отличается профессор подобного учебно-го заведения от профессора богословия государственного университета?*

Разница в том, что один — государственный служащий, а другой — церковный. Но в научном смысле они равны. Например, профессор высшей церковной школы Падерборна может перейти на работу в Мюнстерский государственный университет.

*В какой момент студенты начинают именоваться «кандидатами в учителя» и «кандидатами в священники»?*

Все учатся вместе, мужчины и женщины, и у всех одинаковые экзамены. Поступая в университет, студент должен указать будущую специальность, например, *Magister theologiae*. При этом будущий священник записывается на «церковный экзамен» и становится «кандидатом в священники». Это значит, что в данном случае церковь уполномочивает нас принимать у него экзамены, хотя условия и экзамены — те же, что у всех студентов. «Церковный экзамен» полностью соответствует экзамену по специальности *Magister theologiae*, но разница в том, что на экзамены к буду-

щему священнику иногда приходит соборный капитул или викарный епископ. Затем кандидата рукополагают в диаконы и т.д.

*Что нужно для того, чтобы поступить на богословский факультет? Например, рекомендация приходского священника?*

Для самой учебы ничего не нужно, кроме соответствующего школьного аттестата, допускающего до учебы в университете. Но если кто-то хочет стать священником и жить в священнической семинарии, надо выполнить определенные условия, которые включают в себя разговор с приходским священником, свидетельство о крещении, свидетельство о миропомазании, рекомендацию приходского священника и проч. В священнической семинарии проверяется зрелость кандидата. Но для нас в университете все это не играет никакой роли. К нам приходят иногда и незрелые, тяжелые люди. Мы не следим за тем, кто ходит в церковь, кто верующий, кто крещен. Я полагаю, что если кто-то пришел ко мне на лекцию или учиться на богословском факультете, то церковь ему интересна и он крещен. Но с формальной точки зрения это не имеет значения.

*Взглянем на эту ситуацию глазами государства: зачем финансировать богословские факультеты, если церковь уже располагает собственными учебными заведениями? Какие аргументы у университетского богословия в пользу своего присутствия в университете?*

Во-первых, государство заключило Конкордат и обязалось содержать богословские факультеты в университетах.

*Это было давно...*

Однако договор действителен по сей день. В противном случае пришлось бы заново обсуждать Конкордат, а значит, заново продумывать множество пунктов. Ведь Конкордат регулирует не только присутствие богословия в университете, но и уроки религии в школе. Кроме того, церкви берут на себя массу работы в социальной сфере. Если государство прекратит финан-

сирование богословских факультетов в государственных университетах, оно таким образом спровоцирует цепную реакцию и поставит под сомнение необходимость существования церковных больниц, детских садов и проч. То есть государство не может вычеркнуть богословие из Конкордата, а все остальное оставить. Тогда пришлось бы и систему церковного налога заново продумывать. Иначе говоря, вопрос с богословским образованием в государственных университетах привел бы к необходимости нового урегулирования отношений государства и церкви. Но я не вижу, чтобы кто-то к этому стремился — ни в церкви, ни в государстве.

А с точки зрения богословия очень важно, что оно входит в число основных факультетов, на базе которых когда-то возникли университеты. Ведь западные университеты составлялись из философского, медицинского, богословского факультетов и факультета свободных искусств (*artes liberales*). Богословию важно пребывать в диалоге с другими науками. Для нас, богословов, определенный вызов заключается в том, чтобы в среде, определяемой современными естественными науками, представлять христианскую модель интерпретации мира. Но и представители других дисциплин — я это вижу! — говорят: хорошо, что в университете есть богословие. В одном университете я много общаюсь с историком, занимающимся Россией, который считает себя атеистом, религией не интересуется, но осознает, что ни Россию, ни Европу без религии не понять. Поэтому он рад поддерживать со мною связь, иметь возможность пригласить меня сделать доклад и проч. То есть и для других дисциплин — хотя, конечно, не для всех — важно рядом иметь богословие.

Богословие — часть *universitas litterarum*, совокупности наук. Мы рассматриваем богословие как рациональную рефлексию веры. Богословие — не религиоведение, оно не явления изучает, а подходит к делу с точки зрения верующего, однако при этом работает не с интуицией, а с научной рефлексией. Богословие должно ровно так же выкладывать свои методы на стол, как математика или химия, то есть оставаться в рамках логической осознанности. Нам бы никогда не пришло в голову оперировать аргументом: «Вам этого не понять». Не каждый верит в Бога, но если принять веру за условие — пусть даже в качестве рабочей гипотезы, — тогда аргументация богословов должна быть понятной. Мы действительно претендуем на рациональность, на рациональную постижимость. Мне хорошо известно, что религия и хри-

стианство — больше, чем «рацио», но университетское богословие претендует на то, что оно — настоящая наука.

*В ГДР, с одной стороны, были богословские факультеты в государственных университетах, а с другой — безопаснее было приходить к религии через литературоведение или философию, например, изучая Достоевского. Для немецких богословов этот, второй, путь, наверное, мало привлекателен?*

Исходя из немецкого опыта, могу сказать, что для нас, богословов, входить в состав университета — большое преимущество. Богослов читает ветхозаветные тексты иначе, чем специалист по древнееврейской литературе. Церковный историк извлекает из источников другую информацию по сравнению со светским историком. Философия и фундаментальное богословие — разные вещи. Мы не просто состоим на службе у церкви, не просто готовим кадры для церкви. Богословию есть что сказать в общем хоре наук.

*А мыслимы ли какие-то «несчастные случаи»? Скажем, богословский факультет считает, что диссертация приемлема, а для церкви она проблематична. Где кончается университетская наука и начинается церковь?*

Чтобы стать профессором богословского факультета, нужно согласие местного правящего епископа. То есть министр (министр науки, министр образования) или ректор, высылающий кандидату приглашение на замещение вакансии, заручается согласием епископа. Кроме того, в Католической церкви тому, кто получает свою первую профессию, необходимо согласие и Римского епископа, на что уходят иногда месяцы...

*Знаменитое nihil obstat...*

Да, *nihil obstat* — «ничто не препятствует». Епископ может отказать только в двух случаях, которые касаются «веры и нравов» — *fides et mores*. Однако я не помню ни одного случая применения этого правила на основании *fides*. Что касается *mores*, то раньше бывали

подобные случаи (например, если профессор, будучи священником, женился). Получив *nihil obstat*, кандидат получает звание профессора и становится пожизненным госслужащим. И тогда у церкви уже не так много возможностей повлиять на этого конкретного человека. Возможна ситуация (самый известный случай — Ханс Кюнг), когда епископ лишает профессора права на преподавание католического богословия, то есть отменяет *nihil obstat*. В основном это происходит тогда, когда священники отказывались от священного сана. У нас в Германии — более 400 профессоров богословия, и подобные случаи бывают, может быть, раз в пять лет. Поскольку профессор — госслужащий, а с точки зрения государства профессорам жениться не запрещено, для государства это не аргумент. Поэтому такого профессора государство уволить не может, и, как правило, его переводят на другой факультет (с Кюнгом был особый, весьма резонансный случай, и для него создали отдельный институт). Но такой профессор лишается права на преподавание католического богословия. При этом, поскольку церковь по-прежнему имеет право на освободившуюся профессуру, объявляется вакансия. И государство вынуждено финансировать обоих профессоров, а также двух ассистентов, два секретариата и проч. Поэтому если бы правящий епископ постоянно лишал профессоров богословия *nihil obstat*, у государства появились бы вопросы.

Что касается студентов или аспирантов, то за все 16 лет своей работы в качестве профессора я не помню ни одного случая, когда чью-то работу обсуждали бы на предмет соответствия или несоответствия вероучению. Споры идут только в отношении научного уровня работы. Например, у нас защищалась работа, в которой автор (впоследствии он стал профессором) размышлял над вопросом, можно ли в интернете образовывать что-то вроде литургического сообщества. В Германии каждое воскресенье по телевизору идет прямая трансляция евангелического и католического богослужений. Но телевизор я включаю и выключаю, а интернет предполагает интерактивность, и тогда встает вопрос, возможна ли, например, интернет-исповедь. Тема не бесспорна, но академическая свобода подразумевает возможность размышления и над такими вопросами, и здесь речь идет не о ереси, а о богословском мнении. В другой раз мы обсуждали животных: есть ли у них что-то вроде религиозности? как понимать животных с богословской точки зрения? Я был настроен скептически, но мы это обсудили. То есть это довольно маргинальные темы. Основная часть работ защищается на совершенно традиционные богословские

.....

темы. Но я не помню ни одного случая вмешательства церкви. У нас ведь все обязаны публиковать свои диссертации в качестве книги, и уже после публикации начинается научная дискуссия; если книга плохая, если тезисы не продуманы, тогда автор получает плохие рецензии. Спор идет на научном уровне, и епископы знают, что их задача заключается в другом. Если немецкое богословие на что-то годно, то именно благодаря академической свободе. Однако свобода не подразумевает вседозволенности.

*В Мюнхене и Мюнстере есть как католический, так и евангелический богословские факультеты. Какая между ними разница? Есть ли между ними какое-то сотрудничество?*

В пору моего студенчества в Мюнхене были знаменитые богословы — католик Гейнрих Фриз и протестант Вольфхарт Панненберг, которые проводили совместные семинары. В Мюнстере у нас есть специализация по истории Древнего мира, и в этой области вместе работают католики и протестанты, но с ними работают и египтологи, коптологи, семитологи, хетитологи, археологи, специалисты по иудаике — все они рассматривают конкретные вопросы с разных точек зрения. У католиков и протестантов бывают совместные лекции и семинары, например, по религиозной педагогике или литургике. У наших факультетов очень хорошие отношения. Раз в год устраивается встреча профессоров обоих факультетов, с докладом и проч., и деканы тесно сотрудничают друг с другом. Соперничества у нас нет. Разница состоит в построении учебного процесса. Для протестантов более важную роль играет библеистика, поэтому у них по соответствующим предметам больше профессоров, они больше времени отводят на изучение древних языков — обязательно всех трех: древнееврейского, древнегреческого и латыни.

*А не рассматривает ли церковь университетское богословие в качестве дополнительного миссионерского поприща, которое позволило бы ей влиять на сам университет или на общество?*

Нет, не рассматривает. Существуют университетские храмы — протестантский и католический, университетские проповедни-

ки, и на богослужения приглашается весь университет. Еще есть университетская студенческая община. Но это не прозелитизм и не миссия, а своего рода «сервис». Повторю: богословие рассматривает себя в качестве одной из научных дисциплин в хоре прочих научных дисциплин. Не в качестве дирижера и не в качестве композитора, а в качестве одного голоса из многих. Мы не считаем своей задачей миссию или какие-то церковные проекты. Если у студентов возникают религиозные проблемы или вопросы, то, как правило, мы им помочь не можем. Религиозная жизнь студентов не входит в сферу нашей ответственности.

*Иначе говоря, университетское богословие не считает своей задачей передачу религиозных убеждений?*

Нет. Если я говорю, что богословие есть рациональная, научно обоснованная рефлексия веры, значит, я осуществляю рефлексию своей веры, но при этом никого ни в чем не убеждаю. Я пытаюсь убедить других только в том, к чему я пришел научным путем, — например, в необходимости того или иного прочтения определенных источников. Но никто из моих коллег не рассматривает себя в качестве посредника в деле обретения веры.

*Каков процент преподавателей, имеющих священный сан?*

На католических факультетах существует неофициальный критерий, согласно которому 50 процентов профессорского состава должны быть священниками. Но проблема в том, что у нас в принципе недостаточно священников. Поэтому не так много людей в священном сане с квалификацией, которая позволила бы им участвовать в конкурсе на замещение вакансии профессора богословия. Иногда правящий епископ настаивает на том, чтобы конкретная ставка была отдана священнику, и это может приводить к конфликтам, если среди тех, кто прислал заявку, нет ни одного священника. Эта проблема будет усугубляться, потому что священников у нас все меньше и меньше, а те немногие, которые есть, нужны на приходах. А для университета такого священника надо на три года освободить от служения, чтобы он мог защититься, затем нужно еще несколько лет на хабилизацию, а потом епархия его уже теряет как душепопечителя.

*Насколько заметно присутствие епархиального епископа на богословском факультете? Есть у него, например, свой кабинет?*

Нет, это совершенно разные миры! У епископа на факультете нет никаких функций. Когда у нас в Мюнстере появился новый епископ, мы его пригласили на факультет, чтобы познакомиться. Раз в год у нас бывает встреча — на которую приглашаются все профессора — с нашим епископом и тремя другими — Аахенским, Эссенским и Оснабрюкским, которые посылают своих кандидатов в священники к нам учиться. Такие встречи имеют определенную тему, происходит двухчасовой разговор, совместный ужин и проч. Иногда нас приглашают на рукоположения, иногда епископ приходит на факультет по каким-то торжественным поводам — по случаю защиты диссертации или присуждения «почетного доктора». Например, когда греческий богослов митрополит Иоанн Зизиулас получал у нас звание почетного доктора, был торжественный акт, присутствовали местный греческий митрополит, а также наш епископ. Но он бывает на факультете всегда только в качестве гостя. Круг его обязанностей по отношению к факультету заключается в выдаче *nihil obstat*, и, кроме того, факультет обязан согласовывать с ним изменения в учебном плане. Например, у нас есть новая специальность *magister theologiae*, в рамках которой нам нужно меньше Ветхого Завета и больше церковной истории; мы составляем *regulatorium*, и этот документ нужно обсудить с церковью. Будучи деканом, я часто с этим сталкивался, но, как правило, никаких проблем не было. Иначе говоря, церковь и богословский факультет — разные учреждения с разными целями; они в определенном смысле соотносятся, но в административном отношении совершенно независимы друг от друга.

*Чем отличается протестантское богословие в университете? Как у них обстоят дела — лучше или хуже?*

У протестантов другой подход к церкви. Большую роль играют профессора, ведь недаром говорится, что у протестантов именно они взяли на себя церковное Учительство. У протестантов нет такого тесного сотрудничества с местным епископом, как у католиков. Но я бы не сказал, что это лучше или хуже. То же с древними



языками — это просто другая традиция. При этом некоторые католические факультеты больше отличаются от нашего мюнстерского католического факультета, чем протестантские. Но у нас есть еще и православное, и исламское богословие — для подготовки учителей религии.

*В какие структуры они включены?*

У мусульман — поскольку их много — пять профессур, образующих Центр исламского богословия. У православных всего один профессор, входящий в состав Центра религиозных исследований. С православным коллегой я много работаю вместе, мы сейчас вместе готовим книгу, устраиваем совместные семинары, экскурсии — для католических и православных студентов.

*У вас нет ощущения, что университетское богословие в Германии находится под угрозой сокращения? Есть ли в обществе какое-то сопротивление присутствию богословия в университете?*

Я бы не сказал, что богословие под угрозой. Другое дело, что религия и церковь в Германии меняются. Я бы не сказал, что религиозность сходит на нет, но церковность уходит. То есть люди по-прежнему религиозны, у них есть религиозные потребности, но они удовлетворяют их уже не в церкви, хотя многие участвуют в церковных обрядах — крещении, венчании, погребении. В то же время и те, кто не являются практикующими христианами, приветствуют присутствие церкви: они рады, что на их улице есть храм, что там звонят колокола и что кто-то идет на службу... В настоящее время я не вижу в обществе каких-то серьезных антицерковных настроений. Даже наоборот: благодаря новому папе образ католиков заметно улучшился.

При этом богословие должно отдавать себе отчет в том, что нужно постоянно доказывать необходимость своего присутствия в университете. У нас в ректорате иногда идут споры о финансах, но не о том, чтобы закрыть богословский факультет. Спор идет о размере бюджета. И мы никогда не ссылаемся на Конкордат и не говорим: «Вы нам должны». Мы хотим, чтобы к нам относились так же, как и ко всем другим факультетам. Юристам и медикам постоянно приходится демонстрировать свою «рен-

табельность», принимать меры, чтобы студенты шли именно на их факультеты. Это касается и нашего факультета. Богословие, не выходящее за церковный порог, богословский факультет, который рассматривает себя в качестве учреждения, обслуживающего церковь, не справились бы с подобной задачей. Мы считаем, что у нас студенты могут научиться важным, хорошим вещам.

*Каким? Богословские факультеты способны  
ствуют единству общества?*

Нет, это было бы уже «оказанием услуг». Ведь художники, музыканты, поэты тоже не «оказывают услуг». Вопрос рентабельности здесь не так важен. Хорошо, конечно, что мы готовим квалифицированных богословов, священников, учителей. Мы все еще слишком часто — и православные в этом от нас не отличаются — склонны следовать букве, как в воспитании детей, так и в образовании. Но у богословия в университете есть другой важный аспект: академическая свобода! Опыт показывает, что совсем необязательно человек, обладая свободой, начинает совершать ошибки.

*Беседовала Анна Брискина-Мюллер*

МИХАЭЛЬ ГАБЕЛЬ

**«В случае с богословием у нас три участника: государство, церкви и богословие как наука...»**

*Беседа с деканом католического богословского факультета Эрфуртского университета*

*Michael Gabel*

**“In the case of theology we have three actors: state, church and theology as a science...”**

**Michael Gabel** — Catholic Theological Faculty, University of Erfurt (Germany). michael.gabel@uni-erfurt.de

*Dr. Gabel starts his interview with a story of Catholic theological education in GDR, and then moves to the current state of theology in German universities. He emphasizes the fact that while the state finances theological departments, they are only subject to academic community. He then shows the mechanism of coordination of the requirements between the Catholic Church and the relevant State agencies. The State recognizes theology as a scientific discipline according to the 2010 decision of the German Council of Science and Humanities. Dr. Gabel draws basic characteristics of theology as a free academic discipline and then discusses the phenomenon of the so called Fakultätentag and the work of AKAST — a special state-church agency managing the accreditation and quality of theological disciplines, which Dr. Gabel heads since 2014.*

**Keywords:** theology, science, university, academic liberty, Church and State, State-Church law, Fakultätentag, AKAST.

**R** Как вы пришли в богословие? Вы ведь выросли в ГДР...

МИХАЭЛЬ ГАБЕЛЬ: Я пришел в богословие через тезисы марксизма-ленинизма, которые я считал ложными. Мне нужна была ясность, особенно в том, что касается вопроса о соотношении веры и естественных наук. Ответ, который предлагали коммунисты — либо вера, либо наука, — меня не удовлетворял.

*У вас в школе были уроки религии?*

Нет. Уроки религии были только при приходе, но преподававший нам священник начинал каждый урок с вопроса, у кого какие были нападки на веру и церковь в школе. И мы учились отвечать на подобные нападки, так что это были настоящие уроки апологетики. Это было страшно интересно.

*И вы решили изучать богословие?*

В ГДР для молодых людей, желавших стать священниками, было единственное место: Высшая философско-богословская школа в Эрфурте. Я решил туда поступить и не жалею об этом.

*То есть вы изучали богословие в университете?*

Нет, Высшая философско-богословская школа не признавалась государством и не входила в список высших учебных заведений ГДР. И академических степеней, которые там присваивались, официально не существовало. Однако в отношении этой школы царил своего рода *modus vivendi* практического характера: местные государственные учреждения поздравляли наших профессоров с днем рождения, и даже в удостоверение личности власти мне вписали степень доктора<sup>1</sup>. То есть просто делали такие вещи, которые не имели правовой основы. Государственное признание эта школа получила только после мирной революции 1989 года, где-то в июне 1990-го. К тому времени Высшая школа существовала уже почти сорок лет и подготовила почти тысячу священников.

*Получается, что в ГДР у протестантов были свои богословские факультеты при университетах, а у католиков нет?*

У евангелических церквей было и то и другое: государственные факультеты, существовавшие уже несколько веков, и высшие церковные школы, не признаваемые государством, как наша. С эти-

1. В Германии признанная государством докторская степень заносится в удостоверение личности и становится фактически частью фамилии ее носителя.

ми последними мы поддерживали тесные отношения. Студенты-протестанты приезжали к нам учиться, например, на семестр. Между католическими и евангелическими профессорами шло активное общение (это не касалось государственных факультетов, так как не было ясности, в какой мере они находятся под влиянием коммунистической идеологии). Поэтому положение церковного высшего учебного заведения, не признаваемого государством, мне хорошо известно. Будучи предоставлена самой себе, такая школа не имеет возможности находиться в живом общении с другими науками и их учреждениями, а это значит, что такие школы варятся в собственном соку. С другой стороны, подобная изоляция привела к тому, что у нас преподавался традиционный для Западной Европы образовательный канон, так что мы не попали в упряжку марксизма-ленинизма.

*Что значит «традиционный образовательный канон»?*

Он включает в себя полный набор источников греческой и латинской философии, а также полный набор богословских наук. Было целым приключением провозить в Восточную Германию публиковавшиеся на Западе богословские книги, содержавшие материалы по церковному Преданию и источникам веры. То есть мы стремились к тому, чтобы сделать свое образование таким же, каким оно было на Западе, несмотря на то, что были чисто церковным учреждением, лишенным живого общения даже с Римом. Этот опыт сослужил мне хорошую службу уже в объединенной Германии. В 2009–2010 гг. в Совете по науке — совещательном органе, состоящем из ученых и политиков и занимающимся вопросами государственного образования на высшем уровне — велась дискуссия о том, есть ли место богословию в университете и не лучше ли было бы заниматься им в стенах церкви. И тогда я смог продемонстрировать, что богословие обеднеет, если будет лишено живого общения с другими науками. Более того, если у богословия не будет критически настроенного собеседника, оно подвергнется опасности идеологического сужения. Если вы хотите, чтобы богословие оставалось критически мыслящим — по отношению к себе и по отношению к другим наукам, оно должно присутствовать в университете.

*А почему государство должно этого хотеть?  
Что университетское богословие дает  
государству?*

Формулировку «университетское богословие» я не приемлю. Вопрос состоит в том, какая польза государству, если богословие изучается в университете, а не где-то еще.

*Не противоречит ли подобная постановка вопроса светскому характеру университета?*

Противопоставлять государство и образование, с одной стороны, и богословие и религию — с другой, это ложная альтернатива, которая предполагает, что богословие в университете и религия в школе не вносят своего вклада в образование и даже, наоборот, подвергают его опасности. Это неверно! Начнем с того, что у государства нет монополии на образование, потому что, говоря философски, образование многомерно. Оно включает в себя — наряду с техническим, естественнонаучным образованием — и культурно-духовное, в том числе религиозно-богословское, образование. О многомерности образования настойчиво говорили такие философы, как Макс Шелер, а много позже — Юрген Хабермас. Против отказа от многомерности образования в пользу чисто естественнонаучного и технического образования выступала и франкфуртская марксистская школа. Такой отказ означал бы обеднение образования как такового.

Здесь могут быть два варианта. Согласно одной позиции, религиозное образование подвергает опасности образование как таковое, и потому ее сторонники стремятся отменить или даже совсем уничтожить религиозное образование. Согласно другой, менее радикальной, позиции, религиозное образование надо по меньшей мере держать подальше от общественного образования, поскольку религия есть «частное дело». По этому вопросу нужно вести принципиальные дискуссии. Если образование многомерно, тогда у него есть и религиозная составляющая. Немецкое государство — в кровавом, болезненном процессе, тянувшемся веками — вполне осознало, что у него не может быть монополии на образование.

*Но у государства есть монополия на финансирование государственного образования.*

Почему государству следует финансировать религиозное образование — это отдельный вопрос. Но государство осознало, что религию нельзя предоставлять самой себе. Это осознание наступило во время Тридцатилетней войны, и оно только укрепилось во времена Веймарской республики, а после Второй мировой войны — у западнонемецкого государства. Одновременно государство осознало и то, что оно не может заниматься религиозным образованием, и поэтому это образование должно находиться в сфере ответственности самих церквей. Немецкая версия состоит в том, что государство проявляет свою заинтересованность в религиозном образовании не через его организацию, а посредством освобождения пространства для того, чтобы сами религиозные институты им занимались. Кроме того, оно создает условия для этого — в том числе путем финансирования.

*Если образование многомерно и религиозная компонента — неотъемлемая часть образования, то тогда физики, медики и другие — все должны получать какое-то минимальное богословское образование. Но этого же нет в Германии...*

Этого нет. Но они могли бы начать интересоваться подобными вопросами. Ибо университет — это *universitas litterarum*, то есть место, в котором люди совместно занимаются науками. Я бы не взял на себя смелость, будучи богословом, заниматься физикой. И поэтому я не хочу, чтобы физик занимался богословием. Но мы можем находиться под одной крышей и вместе заниматься наукой. Каждый — своей.

Разные факультеты просто сосуществуют в университете, а общество, сотрудничество, диалог наук — это дело профессоров. Такое сотрудничество происходит, например, в области этики. Медики уже поняли, что недостаточно технических знаний в области конкретных способов лечения, но нужно также учитывать, как то или иное медицинское действие соотносится с человеческим достоинством. А это уже не медицинский, а этический вопрос. И так становится очевидным, что философско-этическое и религиозное измерения образования совершенно необходимы,

потому что технические науки сами по себе не могут решать этические вопросы. При этом обязательным условием должен быть свободный обмен мнениями, научная дискуссия, не испытывающая никакого давления со стороны каких-либо институций.

Университет — это правильное место для богословия также и в смысле религиозного образования. Когда в Германии шла дискуссия о богословии в университете, о которой я упоминал выше, ее исход был неясен. Но потом был осознан еще один фактор, который в настоящее время более чем актуален: мусульмане и их подход к религии. Стало понятно, что на чисто политическом уровне вопрос о мусульманском присутствии не решить. И тогда вспомнили, как дело было с христианским богословием, и стали этот опыт применять в отношении мусульман и их религиозного образования.

*Значит, государство, допуская богословие в университет, как бы держит его в узде, чтобы оно не накапливало политически опасного потенциала, если его предоставить самому себе?*

Нет, это слишком просто. Здесь нужно поговорить об отношениях государства и университета. Ведь это не государство создает университет и занимается им. Государство финансирует университет, который создается и держится самим научным сообществом. То же самое касается церквей и церковных высших учебных заведений. Если мы говорим о богословии как науке, тогда надо предоставить богословам как ученым возможность заниматься своим делом. Ведь не государство занимается физикой, а физики, для которых государство должно создать организационные рамки. И это касается всех наук. Конечно, здесь существует известное напряжение, но оно имеет место между любой наукой и теми организационными рамками, которые задает государство.

Университет есть нечто самостоятельное, автономное, то есть самоуправляющееся учреждение. В Средние века он был свободен от государственных предписаний, в чем и заключалась сама идея университета. Это изменилось в Новое время, в частности, после Реформации. И теперь речь идет об очень хрупком сосуществовании всех участников процесса. В случае с богословием у нас три участника: государство, церкви и богословие как наука. В других областях — физика, химия и проч. — также три или даже



четыре участника: государство, сама наука, отчасти церкви (там, где речь идет об этических вопросах) и экономика. Наука свободна настолько, насколько свободной она себя делает. Но при этом она постоянно чувствует, что у всех есть свои интересы и все пытаются на что-то повлиять.

*А как церковь понимает свою роль на богословском факультете? Вы, например, — священник.*

Это не играет роли.

*Но это не может не играть роли... У вас же есть обязательства по отношению к церкви?*

Подобные обязательства есть у каждого богослова, а именно — по отношению к источникам веры. Совет по науке в своем документе 2010 г. обозначил, что богословие — такая же наука, как все остальные, и потому оно должно ориентироваться на свои основополагающие документы.

*Но государство ведь не может проверять подобные вещи.*

Подождите с государством. Богословие имеет обязательства по отношению к своим основополагающим документам, но — научным образом, то есть методически рефлексирюя. Это значит, что я не могу просто нечто утверждать потому, что так написано в Библии, или потому, что Василий Великий так сказал. Я должен продемонстрировать — с помощью самых разных методов, которые можно применить, — как тот или иной библейский текст приобрел свою форму и как его можно толковать сегодня. Ведь что такое основополагающие документы веры? Для Католической церкви — это Священное Писание, или зафиксированное в Священном Писании Откровение Божие в Иисусе Христе, рассматриваемое как живое «Ты». А это уже можно интерпретировать.

В католическом богословии Предание связано с церковным Учителеством, то есть со святыми отцами, соборами, соответствующими декретами, вероучительными документами римских пап и других епископов. Особую роль играет и внутренний дискурс богословов. Если, скажем, я беру святого Василия Великого,

то мне надо исследовать, как он обосновывал свое мнение, занимаясь интерпретацией Священного Писания, в какого рода диалоге он находился со святыми отцами своего времени, как были поняты его слова в ходе церковной истории, какие школы и как именно на него ссылались и проч. Иными словами, это — наука.

*Разве в данном случае вы не приходите к тем же выводам, к которым пришли протестанты? Православные сказали ли бы, что историко-критический метод может завести очень далеко...*

Историко-критический метод — один из научных методов, который надо сочетать с другими методами. Например, сейчас в среде молодых экзегетов опять ставится вопрос о каноническом методе, то есть о том, чтобы рассматривать Библию как единое целое, где все связано между собой. С другой стороны, я читаю источники веры аналитически, чтобы лучше их понять, и это можно назвать аналитическим методом. Но это только половина работы, потому что другая половина — это синтез. Нельзя же разобрать вещь и оставить все части лежать по отдельности — их нужно опять соединить в единое целое. И в этом — одна из задач богословия.

*Православные сказали бы, что таким образом богословие подвергается тотальной рационализации.*

Я хорошо понимаю, что имеют в виду православные коллеги. Но здесь происходит смешение разных вещей. Одно дело — разум, рациональность и наука, а другое — рационализация. Продолжительная дискуссия показала, что рациональность обязательно должна дополняться тем, что относится к области чувств. Макс Шелер отсылал к Паскалю, который говорил об *ordre du coeur*, то есть о «чине сердца», дополняющем «чин разума». Это как раз то, что я имел в виду, говоря о разных измерениях образования. Если я сведу образование только к технической рациональности, а потом еще и богословие выстрою по этой модели, тогда я разрушу и то и другое. Для меня вопрос ставится так: как возможна рациональность, которая затрагивала бы и эмоциональную сторону? И вот над этим, наверное, можно задуматься вместе с великой русской духовной традицией.

*Обязываясь прибегать к источникам веры,  
не покидаете ли вы тем самым почву науки?*

Обращение к источникам веры вовсе не является выходом из науки! Это отдельный научный процесс. Наверное, имеет смысл пояснить всю модель, как я ее вижу. Государство осознает многомерность образования, но само оно неспособно реализовывать его разные измерения. Для каждого измерения имеются свои собственные научные формы. В том, что касается богословия, образовательные рамки задаются как государством, так и церковью. Как создается учебный план на католическом богословском факультете? Во-первых, ориентация на источники веры подвергается методической рефлексии в диалоге с другими науками. После 1965 г. для католического богословия действуют в качестве предписаний решения Второго Ватиканского собора, на основе которых методы работы богословия были уточнены в апостольской конституции *Sapientia christiana* (1979) с конкретными рекомендациями в области богословского образования.

*Это действительно для Католической церкви во всем мире?*

Да, во всем мире. Второй шаг: епископские конференции в каждой отдельной стране — совместно с ватиканской Конгрегацией по вопросам католического образования — вырабатывают своего рода дополнительную конкретизацию для каждого отдельного языкового пространства. Это, в свою очередь, подтверждается обеими сторонами — государством и церковью — и получает статус закона. Так, например, в 1983 г. Германская епископская конференция конкретизировала католическое богословское образование для Германии, и соответствующие документы регулярно обновляются. В Германии действуют так называемые «Церковные требования для изучения католического богословия»<sup>2</sup>, и последнее обновление этого документа, предпринятое в связи с Болонским процессом, произошло в 2006 году. В составлении «Церковных требований» участвовали богословы, а Германская епископская конференция, в свою очередь, предоставила этот документ на рассмотрение Конгрегации по вопросам образования в Риме. Поэтому тот, кто в Германии изучает католическое бо-

2. “Kirchlichen Anforderungen für das Studium der katholischen Theologie”.

гословие по этим принципам, будет признаваться католическим богословом во всем мире. При этом нужно постоянно убеждаться в том, что эти договоренности действительно работают.

*Кто в этом должен убеждаться?*

Все участники процесса. Опираясь на «Церковные требования», каждый католический факультет формирует свою собственную учебную программу для полного богословского образования<sup>3</sup>. При этом Германская епископская конференция желает, чтобы каждый факультет еще имел какие-то особенности, то есть чтобы было живое многообразие. Здесь мы имеем дело со сложнейшим и тончайшим механизмом достижения договоренностей, которые связывают каждое учебное заведение со Вселенской церковью.

*Кто контролирует эти процессы?*

Целый ряд учреждений. Кроме церковных инстанций, это государственные инстанции. Германия является участником Болонского процесса (как и Россия, и, кстати, Ватикан). Решения, принятые в рамках Болонского процесса, обязательны как для церквей, так и для государств. А поскольку вопросы, связанные с жизнью университетов, в Германии являются делом не центрального правительства, а отдельных федеральных земель, это приводит к тому, что высшие рекомендации в отношении университетов со стороны государства принимает Конференция министров культуры, решения которой называются «Общими указаниями для федеральных земель»<sup>4</sup>. Такие «Общие указания» действуют с 2007 г., но не затрагивают содержания учебного процесса: в них зафиксированы формальные юридические нормы для преподавания и обучения в университете.

«Общие указания» касаются в том числе и богословия, но при этом учитывают его особенности, которые также были определены в ходе переговорного процесса с участием представителей

3. «Полное богословское образование» — термин, означающий образование, дающее право на рукоположение в священный сан и подчеркивающий отличие от «неполного» богословского образования, то есть от степени бакалавра, магистра или от педагогического богословского образования. Все учащиеся по этим специальностям изучают — кроме богословия — второй предмет. Отсюда понятия «полное» и «неполное» богословское образование.

4. «Ländergemeinsame Eckpunkte».

Конференции министров культуры, католической епископской конференции, протестантских церквей, а также католических и протестантских профессоров богословия. То есть в особом случае, которым является богословие, обязателен процесс двойных переговоров, чтобы согласовать рамки, задающиеся церквями и государством.

*В чем состоят особенности богословского образования?*

Болонский процесс предполагает последовательное образование со степенями бакалавра и магистра. По разным причинам обе церкви<sup>5</sup> дали понять, что для них базисное богословское образование не может строиться в форме трехгодичного бакалавриата и двухгодичной магистратуры, но требует полного пятилетнего базисного обучения. Государственные инстанции учли это обстоятельство в «Общих указаниях» в качестве особенности богословского образования.

Договоренности между государством и церквями показывают, что нет никакого «университетского богословия» в противовес «церковному богословию». В то же время «богословие в университете» — не единственная возможность получения богословского образования. В Германии его можно получить и в церковных высших учебных заведениях, которые, однако, подлежат такому же двойному регулированию со стороны церквей и государства, потому что церковные школы заинтересованы в государственном признании.

*То есть и здесь работает логика государственно-церковного договора...*

Конечно! А также логика Болонского процесса. И это значит, что любое религиозное сообщество, которое стремится к государственному признанию своих высших учебных заведений, должно выполнить все требуемые условия. Но и государство, в свою очередь, вынуждено учитывать церковные особенности. Подобный процесс взаимных договоренностей начат теперь и с мусульманами, хотя это гораздо труднее, чем с церквями.

5. Католическая церковь и Евангелическая церковь Германии.

*Что значит «выполнить условия»? С какого момента они считаются выполненными? Ведь выполнение или невыполнение — дело экспертизы самих богословов. И государство может сказать: «Естественно, богословы заинтересованы в том, чтобы написать себе положительное заключение».*

Здесь вступает третий элемент, предусмотренный в «Общих указаниях», а также требуемый Конгрегацией образования в Риме: аккредитация специальности «богословие» и его эвалуация — проверка качества. Раньше, до Болонского процесса, подобная государственная проверка проводилась юстициаром — уполномоченным Министерства науки.

*А он должен был разбираться в богословии?*

Не должен, потому что государственная структура никогда не будет прибегать к аргументам, затрагивающим содержание предмета. Подобные вещи богословы должны выяснять сами. Государство оценивает лишь формальную сторону. Но и выяснение вопросов, касающихся содержания предмета, должно проходить по определенным правилам, которые утверждены государством. В этой ситуации церковный авторитет не может просто сказать: «Этот богослов нам не нравится, пусть он больше не преподает». Если церковный авторитет выносит отрицательное суждение, тогда он обязан его обосновать и продемонстрировать, что исключение происходит согласно принятым правилам. Необходимы экспертные заключения — не только со стороны церковного Учительства, но и от представителей богословской науки. В обязанности правящего епископа входит выдача документа о согласии церкви на то, чтобы данную вакансию занял конкретный профессор, а также проверка того, соответствуют ли взгляды этого профессора основам вероучения. Однако епископ должен обосновать свое мнение, заказав экспертные заключения. Иначе говоря, богословие как свободная наука обязательно участвует в процессе достижения соответствующих договоренностей. Решающий момент, который нам здесь важен, — это свобода науки! Вот, собственно, о чем идет речь.

*Богословие как свободная, самоорганизующаяся наука... А в чем состоит свобода науки?*

Она выражается в трех суверенных актах.

Первый — выбор профессоров. Комиссия по замещению вакантных профессур, состоящая из всех университетских сословий — профессоров, ассистентов, студентов, — выбирает из большого количества заявлений несколько кандидатов и составляет так называемый «список». Этот список рассматривает сначала совет факультета, а затем Сенат университета, включающий представителей всех дисциплин, который и принимает решение, после чего ректор или президент высылает кандидату приглашение занять вакансию. Это касается и профессоров богословия, хотя в данном случае ректор должен заручиться согласием епископа. Если кандидат ранее не был профессором, то епископ должен заказать экспертные богословские заключения, касающиеся кандидата, а также направить запрос в Конгрегацию по вопросам образования в Риме. Таким образом подтверждаются полномочия конкретного профессора католического богословия со стороны Вселенской церкви. Но выбирать этого профессора не церковь и не епископ, а сами ученые.

Второй суверенный акт академической самоорганизации состоит в присвоении научных степеней — при окончании учебы, в случае защиты докторской диссертации и в случае хабилитации. Этим также занимается само сообщество богословов, руководствующееся чисто научными критериями. Церковное участие в данном случае состоит не в вынесении суждения по поводу научной компетенции кандидата, а в допуске кандидата к рассмотрению его диссертационного исследования.

Третий суверенный акт — это оценка результатов научного исследования. Здесь есть напряжение между естественными и гуманитарными науками. В естественных науках считается, что самым важным является количество статей и цитирований. В гуманитарных науках, в том числе в богословии, этого недостаточно: мы настаиваем на *peer review*, то есть на позитивных оценках исследования со стороны признанных ученых.

*Богословов упрекают в том, что предмет их исследований неверифицируем...*

Так рассуждают ученые-естественники. Подобная дискуссия представляется мне старомодной — это же примитивный диалектиче-

ский материализм! Если рассуждать о реальности в критериях «что я могу измерить, взвесить, сфотографировать», то ведь половина человеческой жизни нефотобируема! Действительность многомерна, поэтому и образование должно быть многомерным. Все зависит от представления о том, что такое образование.

*И, наверное, от представления о человеке...*

Скажем так: «Ты», перед которым человек видит себя, связь человека с Богом — я не могу это измерить, взвесить, но я могу эмпирически показать, как люди верят в Бога, какие факторы для них в данном случае имеют значение. Здесь и начинаются богословские методы — герменевтические, в том числе историко-критический. То есть необходимо для разных измерений образования выработать и развивать соответствующие формы науки. Почему государство позволяет себе дорогое удовольствие финансировать богословские факультеты? Чтобы удружить церкви? Нет! Государство не хочет и не должно оплачивать церковь. Финансируя богословские факультеты, оно не церковь оплачивает — оно оплачивает науку.

*И при этом оно финансирует подготовку церковных кадров...*

Но одновременно государство финансирует подготовку кадров для юридических служб, подготовку врачей для больниц. Каждая наука готовит службу. Священник — такой же человек, занимающийся делом, которое важно людям. Как и физик, например.

*Значит, богословие обслуживает...*

Науку! Могут спросить: каким образом богословие как наука имеет отношение к другим наукам? Я бы на это ответил: жизнь показывает, что технические науки не могут быть науками сами по себе. Например, потому, что результаты научных исследований иногда приводят к страшным последствиям. Эти последствия нужно обсуждать, но физик не в состоянии подвергнуть подобные последствия оценке — это можно делать только с точки зрения этики или нравственного богословия. Науки критикуют друг друга, и это необходимо для того, чтобы науки развивались ради блага человека.



Конечно, сегодня нужно проявить известную дерзость, чтобы сказать: «И поэтому им нужно богословие». Почему оно нужно? Все науки рассматривают человека как *humanum*, то есть смотрят на человека как на общепринятую величину, на которую они ориентируют свою деятельность. Это правильно, но этого недостаточно. Помимо абстрактного «человечества» предметом науки должен быть и каждый конкретный человек. В медицине спорили об этом после 1920 г., когда было осознано, что нужна антропологическая медицина, которая рассматривает человека не только как желчный пузырь, или почку, или мозг, а как конкретного человека, который страдает. А для этого нужно богословие, потому что уникальность каждого отдельного человека можно обосновать только в том случае, если мы принимаем тезис: Бог хочет, чтобы этот человек был.

*Чтобы это работало, надо, чтобы этот тезис разделяли все...*

Не нужно хотеть сразу всего. Для начала было бы хорошо, чтобы другие науки сказали: да, ни один человек не может быть принесен в жертву научным познаниям. Это — граница, за которую ни одна наука не должна переступать, ибо иначе она дегуманизируется. Решительным аргументом в пользу существования богословия как науки является его заступничество за конкретного человека как границу любых научных занятий.

*Хорошо, это все-таки очень конкретная этическая польза богословия. Но какое значение имеет выяснение, исходит ли Святой Дух от Отца или от Отца и Сына? С какой стати государству платить за то, чтобы богословы — например, православные и католики — спорили о филиокве? Это довольно сложная материя...*

Конечно, это сложная материя! И для богословия это вызов — объяснить, в чем смысл подобных споров. В данном случае от государства оно помощи не дождется, но и предоставить церкви отвечать на этот вопрос богословие тоже не может. Если говорить о Германии, то после Реформации у нас как минимум два конфессиональных богословия. Можно было бы ожидать, что тем самым

богословию пришел конец, но на самом деле это обеспечило прорыв к новым горизонтам.

*Вы не видите в протестантской традиции конкуренцию для католического богословия?*

Конкуренцию в хорошем смысле слова — да! Протестантская позиция — это *sola gratia*, «только благодать». Согласно католической позиции человек должен соработничать благодати. Это две позиции, ни одной из которых невозможно возразить, и потому — при всем сожалении о расколе — есть, видимо, основания для существования разных конфессиональных подходов. Возможно, филиокве — это такой же спор, который указывает на то, что в каждой позиции содержится что-то важное, что каждый говорит о том, о чем не говорит другой. Мы никогда и нигде не найдем человеческих отношений, в которых одна позиция полностью охватывала бы всё и вся. Чтобы учесть все стороны действительности, нам нужна артикуляция разных позиций. При этом я бы предпочел решать такого рода споры на научном уровне, а не на политическом и тем более не на церковно-политическом.

*Возвращаясь к университетской политике: вы были председателем «Факультетэнтага». Что это такое?*

Факультетэнтаг — это союз конкретных факультетов разных университетов. Существует примерно 15 подобных союзов: четыре инженерных, математико-естественнонаучный, два богословских — католический и протестантский, факультетэнтаги педагогов, медиков, ветеринаров и проч. Каждый факультет посылает представителей на встречи своего факультетэнтага. Оба богословских факультетэнтага включают в себя как факультеты государственных университетов, так и высшие церковные школы. У богословов, однако, есть еще и институты, малые учебные заведения, не образующие отдельного факультета, а входящие в философский факультет<sup>6</sup>. Институты кооперируются и посылают на факультетэнтаг общего представителя. Все межфакультетские союзы, в свою очередь, образуют Общий факультетэнтаг, состоящий из представителей всех

6. В состав философского факультета в Германии входит не только философия, но и история, филология, социология, педагогика, политология, спорт и др. дисциплины.

факультетэнтагов. Когда есть совместная работа, то к особенностям концепции богословских факультетов другие дисциплины относятся с пониманием, потому что и у других дисциплин есть свои особые потребности и интересы, конкурирующие с другими науками. Поэтому считать, что, уничтожив богословие, можно сэкономить деньги, — это совершеннейшая иллюзия.

*Так ведь можно уничтожить и музыковедение, и филологию...*

Так это же и происходит! И это еще один аргумент в пользу того, что в университете нужно богословие. Как раз на примере малых дисциплин это видно: во многих университетах происходят сокращения с целью экономии средств. Поскольку каждая федеральная земля Германии решает сама за себя, никто ни о чем не беспокоится: ведь малые дисциплины есть в университетах других федеральных земель... И вдруг выясняется, например, что у нас недостаток в специалистах по ориенталистике, нет людей, которые могли бы объяснить, что такое культура мусульманских стран. Хотя раньше мы были мастерами в понимании Востока. За ущерб, наносимый подобной политикой, мы, сэкономив пару миллионов, теперь платим миллиарды... Те, кто сегодня — на фоне всемирной миграции и беженского движения — говорят, что богословие нам не нужно, играют с огнем.

С другой стороны, это значит, что у богословия колоссальная ответственность. Нам нельзя всем попрыгаться за письменными столами — нужно всеми силами сохранить диалог. Когда в Германии проходил Год гуманитарных наук<sup>7</sup>, меня попросили высказаться на тему заслуг богословия по сравнению с другими гуманитарными науками. А я сказал: нет, будучи богословом, я считаю, что мое призвание — говорить о том, за что мы, представители гуманитарных наук, выступаем все вместе. Гуманитарная наука — искусство различения, которое состоит в способности критически мыслить.

*Вы также являетесь председателем «Агентства по обеспечению качества и по аккредитации канонических специальностей в Германии» (AKAST). Что это такое?*

7. 2007 год.

В Германии работают шесть или семь агентств по аккредитации, которые либо аккредитуют все специальности, либо только некоторые, как АКАСТ. Если вы зайдете на интернет-сайт АКАСТ<sup>8</sup>, то увидите, как устроен каждый богословский факультет. Зачем нужно это агентство? Во всем мире за эвалуацию католического богословского образования отвечает агентство Святого Престола в Риме, но, поскольку в каждой стране своя правовая ситуация, нужны так называемые национальные артикуляции. В Германии существует особое государственно-церковное право. Как уже было сказано, государство создает условия для богословского образования, но привлекает к нему церкви. В этом смысле АКАСТ действует, имея на то заказ церкви и правовое государственное признание. То есть это государственно-церковное учреждение. В своей работе мы должны каждый раз убеждаться в том, что наши решения, с одной стороны, соответствуют государственным предписаниям, а, с другой стороны, не вступают в противоречие с церковными предписаниями. И мы делаем это, беря за основу вышеупомянутые документы: государственный — «Общие указания» и церковный — «Церковные требования».

*А как обстоит дело у протестантов?*

У них нет своих церковных агентств, потому что на них распространяется другое государственно-церковное право, и евангелические факультеты сотрудничают с разными агентствами. При этом у евангелических церквей есть право вето в вопросах, касающихся полного курса богословия, то есть церковные интересы там тоже учитываются.

*Таким образом, присутствие богословия в университете не позволяет ему «вариться в собственном соку»...*

Опасность изоляции грозит не только богословию, но любой науке! И здесь помогает академическое самоуправление, при котором профессора встречаются друг с другом в рамках университета, потому что они являются членами одних и тех же органов управления (например, Сенат состоит из деканов всех факультетов).

8. [www.akast.info](http://www.akast.info)

Я бы здесь выделил две вещи: первая касается содержания, вторая — самого понятия образования. Вопрос не в том, «нужна ли нам религия», а в том, «что такое образование». Богословие присутствует там, где признается многомерность образования. И лишь затем речь идет об институтах, имеющих отношение к богословскому образованию. У нас их три — сама наука, государство и церковь, и они сотрудничают друг с другом. Но принципиально важным является то, что богословие — наука, наряду с другими науками, и что оно стремится внести свой вклад в универсальное образование человека. И для выполнения этой задачи богословская наука имеет полномочия как от церкви, так и от государства.

*Беседовала Анна Брискина-Мюллер*

ЙОРГ ДИРКЕН

**«Общая задача государства и церквей —  
совместными усилиями обеспечить доступ  
к религиозному образованию...»**

*Беседа с профессором евангелического  
богословского факультета университета  
им. Мартина Лютера в Галле*

*Jörg Dierken*

**“The overall goal of state and churches — to work together to  
ensure access to religious education...”**

**Jörg Dierken** — Evangelical Theological Faculty of the Martin Luther  
University in Halle-Wittenberg (Germany). oerg.dierken@theologie.  
uni-halle.de

*The interview with Dr. Dierken starts with constitutional foundations  
of the phenomenon of theological departments in German universities.  
He draws a Protestant perspective on the status of theology  
as a science, the interaction of Church and State bodies, and the  
relationship between the statuses of theology professor and pastor. Dr.  
Dierken also deals with the distinction between theology and religious  
studies. He then tells about his participation in interdisciplinary  
commissions dealing with cases at the intersection of medicine,  
ethics, and law. Speaking about the similarity of theology and other  
university disciplines, Dr. Dierken draws upon his experience as a  
Dean of the Department of Humanities at the University of Hamburg,  
in 2005–2008.*

**Keywords:** theology, religious studies, science, university, Church  
and State, constitutional law, religious education.

**Р** Вам довелось в процессе учебы и работы познакомиться с целым рядом богословских факультетов в Германии...

ЙОРГ ДИРКЕН: С пятью. Кроме того, во время работы над хабилитацией я провел год в Вене и Чикаго. Затем оказался в Гамбургском университете, где в то время не было богословского факультета — только так называемое богословское отделение, на котором я проработал 15 лет. С 2005 г. в университете Гамбурга произошло слияние семи отделений (языки, литература, искусство, философия, история, богословие, ориенталистика) в один большой гуманитарный факультет, и меня выбрали деканом этого нового факультета<sup>1</sup> (в этой должности я проработал несколько лет). Слиянию подверглись и другие отделения, которых всего было 19, и богословское — самое маленькое. При этом в один факультет попадали очень разные предметы, и так возник большой естественнонаучный факультет, большой гуманитарный, юридический, медицинский, педагогический и проч. Богословие пыталось остаться самостоятельным и долгое время сопротивлялось внедрению в гуманитарный факультет. Но подобная автономия была здесь невозможна, потому что у Гамбурга не было соответствующего государственно-церковного статуса. Это местные особенности.

*Что вы имеете в виду, говоря о государственно-церковном статусе?*

В Гамбурге не было государственно-церковного договора (*Staatskirchenvertrag*). Политики предполагали, что богословие совсем исчезнет (планировалось оставить три профессуры для подготовки учителей религии). Основной политической силой города является портовое хозяйство. Это прагматично настроенные горожане, богатые купцы, которые выступали против устройства собственного университета еще в XVIII–XIX веках. Во-первых, по финансовым соображениям, а во-вторых, потому, что профессора олицетворяли собой гражданское общество с его неудобными требованиями. Поэтому гамбургское купечество посылало своих детей учиться в университеты Геттингена, Лейпцига, Берлина.

1. В германских университетах должность декана выборная и вместе с тем переходная (от профессора к профессору, по очереди). Период деканата длится чаще всего четыре года.

Но после Первой мировой войны, в 1919 г., один богатый купец все-таки основал Гамбургский университет.

*Но в нем не было богословского факультета?*

Да, не было. Как не было его во Франкфурте и в Кельне. Большие университеты появились в этих городах благодаря гражданской активности, среднему классу, то есть они не были земельными университетами, основанными каким-либо земельным князем (как, например, Виттенбергский или Тюбингенский). Во Франкфурте спорили о том, не создать ли сразу три богословских факультета — евангелический, католический и иудейский (потому что там была сильная еврейская община), но, в конце концов, вообще отказались от богословского факультета. В Кельне и Гамбурге была схожая ситуация. В Гамбурге нашли компромисс: подготовкой богословов должны были заниматься главные пасторы при главных церквях<sup>2</sup>, то есть победила модель церковного, а не университетского образования. После Второй мировой войны, в 1954 г., в Гамбурге все-таки создали богословский факультет — в знак признания заслуг оппозиции времен национал-социализма (здесь преподавали известный этик Гельмут Тиллике, а также Пауль Тиллих). Однако в 1970-е богословский факультет превратился в отделение евангелического богословия, а католического богословия в Гамбурге тогда еще не было; в 2000-е опять создали факультеты. В Гамбурге у богословия была сильная позиция еще и потому, что оно подвергалось нападкам со стороны политиков, и это привело к тому, что другие гуманитарные дисциплины солидаризировались с богословием, так как понимали, что их тоже могут сократить.

*Почему политики нападали именно на богословие, а не на другие дисциплины?*

Политики считали, что на богословии можно сэкономить без особого сопротивления — как со стороны церкви, так и со стороны университета. У этой земельной церкви был еще богословский факультет в Киле, и считалось, что этого достаточно. Главный аргумент состоял в том, что епископ находился не в Гамбурге,

2. «Главная церковь» в немецком протестантизме — церковь суперинтендента, т.е. благочинного.



а в Киле. И политики решили, что в Гамбурге богословие надо упразднить — сократить 19 профессур до трех, оставив небольшой институт для подготовки учителей. Там вообще собирались из 150 гуманитарных профессур оставить 30, а остальные передать в распоряжение финансово-экономических и естественно-научных предметов. То есть в опасности оказались все гуманитарные науки, потому что они, так сказать, экономически ничего не дают. Политики настаивали на том, что университет должен готовить прежде всего экономистов и естественников. И богословие билось с политиками за жизнь, как Давид с Голиафом.

*И все потому, что в Гамбурге не было государственного договора. Что это все-таки такое?*

В Германии в основе существования всех богословских факультетов лежит конституционное право. Конституция (Основные статьи 1–20) содержит две статьи, непосредственно посвященные религии: в статье 4 речь идет о свободе вероисповедания, а статья 7 содержит указания, касающиеся школы и воспитания. Согласно 4-й статье, религиозные сообщества обладают правом самоуправления, и, соответственно, все признанные государством религиозные организации имеют право на заключение так называемого «государственно-церковного договора». По разным причинам подобные договоры заключались не везде — Гамбург, Бремен, Берлин не имели подобных договоров (в Гамбурге он потом все-таки появился).

Решающий момент здесь — право на самоопределение, которое означает, что каждое религиозное сообщество — протестанты, католики, иудеи, православные и т.п. — может само для себя определять, что такое религия. При этом свобода вероисповедания — не безгранична. Ограничения вступают в силу там, где со ссылкой на свободу вероисповедания начинается вторжение в сферу свободы других (например, возникает конфликт в вопросе о запрете девочкам-мусульманкам посещать уроки плавания при участии детей обоих полов). Понятие о свободе вероисповедания предполагает и отрицательную свободу, то есть право не исповедовать никакой религии или быть атеистом.

*Государство остается мировоззренчески нейтральным?*

Да. Хотя, строго говоря, это тоже мировоззренческая позиция — не исповедовать никакую религию. Позиция государства состоит в том, что оно не обладает компетенцией судить о мировоззренческих вещах, но регулирует действия, совершающиеся по религиозным мотивам (например, в сфере семейных конфликтов, в вопросах налоговых привилегий и проч.). Иногда доходит до абсурда. Например, когда в Германии был принят закон о защите некурящих в местах общественного питания, в земле Шлезвиг-Гольштейн Союз рестораторов заявил, что у них есть рестораны, в которых совершаются культовые действия, предполагающие контролируемое курение табака, а поэтому, на основании свободы вероисповедания, в этих ресторанах следует разрешить курение.

*И кто же дает экспертные заключения по подобным поводам?*

Это сложный вопрос. В данном случае экспертиза показала, что все это не имеет отношения к религии. Но подобные случаи демонстрируют, что государство пребывает в постоянном балансировании: с одной стороны, оно должно быть религиозно и мировоззренчески нейтрально, а с другой стороны, оно должно иметь критерии, ориентируясь на которые можно судить, что надо защищать, а что не надо. То есть государство должно различать, где религия, а где, скажем, финансовые интересы (как в случае с сайентологией). Поэтому государству приходится постоянно соблюдать нейтральность и при этом делать какие-то отсылки к тому, что само религиозное общество называет религией. Есть ряд критериев, по которым церкви признаются или не признаются государством. В принципе это — количество членов и продолжительность существования. Об этом говорит статья 140 Веймарской конституции, которая легла в основу соответствующего закона.

*А сколько лет подразумевает эта «продолжительность существования»?*

Там написано просто «продолжительность существования». Государство должно постоянно взвешивать все заново, ему приходится работать с аналогиями, то есть разрабатывать критерии того, что такое религия, а критерии созданы на базе христианской традиции. Ислам, например, организован иначе, и у государства

здесь нет институционального партнера, с которым можно было бы вести переговоры. Поэтому во всех спорах (как в случае с совместным уроком плавания) создаются вспомогательные конструкции в виде мусульманских советов и комиссий, так как государство исходит из того, что организационная форма той или иной религии и есть его партнер, к которому можно обратиться в случае необходимости.

*А как дела обстоят в университете, который тоже мировоззренчески нейтрален? Ведь на богословских факультетах фактически есть «идеология», если воспользоваться светской терминологией. Нет ли здесь противоречия?*

В Германии нет государственной церкви, поэтому нет и государственных церковных органов. Но есть представление о том, что закон о свободе вероисповедания подразумевает защиту церковей, положительную оценку присутствия церковей и религий в общественном пространстве. Поэтому государство и церкви считают область воспитания и образования своей общей задачей. Это касается, например, преподавания религии в школе: религия входит в учебный план. Идея состоит в том, что дети должны получать образование в области религии, чтобы впоследствии быть в состоянии адекватно прибегать к своему праву на свободу вероисповедания — и в отрицательном, и в положительном смысле. Общая задача государства и церковей — совместными усилиями обеспечить доступ к религиозному образованию: как путем подготовки учителей религии, так и путем подготовки церковных кадров. Государство отвечает за соблюдение педагогических и научных принципов образования, но содержание определяет не государство, а сами церкви.

*Но ведь то, что у протестантов представляет собой правильное учение, у католиков может рассматриваться как ересь. Получается, что университетские богословы подвергают друг друга сомнению на основании конфессиональной принадлежности. Совместимы ли подобные соображения с научностью?*

Да, совместимы. Идея ведь не в том, чтобы не признавать друг друга на научном основании. Расхождения имеют место в области определенных религиозных представлений. Государство ожидает от богословов того же уровня научности и на основании тех же критериев, как, например, от историков.

*Историк работает с фактами, подлежащими проверке. Чем в этом смысле располагает богослов? Можно ли «проверить» Бога?*

Будучи богословом, я должен быть в состоянии ввести в рациональный дискурс основания, опираясь на которые верующие говорят о Боге. Об этом богословы должны быть в состоянии давать отчет. И университет — это научная среда, то место, в котором необходима и ожидается рациональность подобного отчета на основании тех же критериев, на которые опирается, скажем, философия.

*Тогда, может быть, достаточно философии?*

Нет. Здесь мы подходим к вопросу о единстве разных областей, из которых складывается университетское богословие. Систематическое богословие должно давать отчет о значимости (*Geltung*) и о пределах «слова о Боге». При этом оно особым образом связано с философией, социологией, гуманитарными науками. В богословии мы имеем дело и с историческим измерением. Родственными дисциплинами здесь являются исторические науки, ориенталистика, гебраистика, древние языки и проч. Церковная история работает со светской историей. В состав богословия входят и другие области, сильнее ориентированные на практические вопросы, и партнерами богословия здесь являются педагогика, психология. Для изучения Ветхого и Нового Заветов нам нужны древние языки, религиозная история [Ближнего] Востока, история Древнего мира. Как видите, одной философией здесь не обойтись.

*Получается, что богословие представляет собой букет всевозможных дисциплин, от каждой из которых оно берет понемногу. Можно ли тогда вообще всерьез воспринимать его как самостоятельную науку?*

Если богословие хочет, чтобы его воспринимали всерьез, тогда оно, конечно, оказывается перед вызовом: оно должно быть в состоянии говорить со всеми этими дисциплинами наравне и в то же время привнести в разговор то особенное, что отличает христианскую веру, формулировать это особенное на рациональном языке, чтобы донести его до собеседников понятным для них образом. Иначе говоря, во всех этих дисциплинах богословие должно доступным и адекватным образом излагать то, что отличает его от них, и одновременно участвовать в текущем дискурсе со светскими науками наравне с ними. Богословским высказываниям, сформулированным в манере, не соответствующей рациональным стандартам и потому не воспринимаемым светскими родственными дисциплинами, нет места в университете.

*Протестанты и католики взаимно признают научные степени?*

Только отчасти, потому что религия есть дело самого «религиозного сообщества». Религиозное сообщество католиков не возьмет же к себе в качестве духовного лица протестанта, и наоборот.

*Но если католики и протестанты в университетской среде друг друга не признают (в том, что касается научных степеней), то как же представители других наук могут серьезно относиться к богословам?*

В плоскости научных исследований могут. Католик, например, может составить экзегетический комментарий к Библии, который протестанты оценят как хорошую научную работу. Ведь и светский историк может внести ощутимый вклад в богословскую науку. Поэтому мы имеем постоянное пограничное сообщение между богословием и родственными светскими дисциплинами, а также между богословиями разных конфессий. Но все это не должно нарушать принцип, гласящий, что «религиозное сообщество» имеет право на самоопределение, то есть само определяет, что есть католичество, что есть протестантизм, что есть православие и т.д.

*Если содержание богословия определяют сами «религиозные сообщества», значит ли это, что на богословском факультете в Гал-*

*ле, деканом которого вы являетесь, последнее слово остается за епископом?*

За епископом останется последнее слово только в том случае, если я, будучи деканом богословского факультета, начну призывать к преподаванию атеизма или научного коммунизма.

*И все же: имеет ли епископ какие-либо контролирующие функции на факультете?*

В отличие от католических факультетов, на которых у епископов гораздо больше полномочий принимать меры, например, в отношении ереси, полномочия епископов на протестантских факультетах значительно более ограничены. Связано это с тем, что в рамках виттенбергской Реформации так называемое «дисциплинарно-вероучительное разбирательство»<sup>3</sup> (*Lehrzuchtverfahren*) было объявлено предметом совместных полномочий епископов и профессоров богословских факультетов.

*То есть профессор богословия назначается не университетом, а богословским факультетом совместно с епископом?*

Назначая профессора, выбранного богословским факультетом, ректор обязан получить согласие местного епископа. В Германии бывали случаи, когда профессоров богословия (как католиков, так и протестантов) исключали из состава факультета по той причине, что они преподавали вещи, не соответствующие вероучению своего «религиозного сообщества».

*Это значит, что, принимая нового профессора, богословский факультет проверяет соответствие его взглядов вероучению?*

Проверяет, конечно, прежде всего тогда, когда есть повод к сомнению. (У католиков самый известный случай — Ханс Кюнг.) Но «экзамена» в обычном смысле слова не бывает.

3. Разбирательство, в результате которого церковь увольняет университетского богослова или пастора, проповедующего чуждые учения и взгляды.

*Все ли профессора богословия рукоположены в пасторы?*

Бывает, что некоторые профессора раньше были пасторами, то есть они рукоположены. Я, например, прошел викариат.

*Что такое «викариат»?*

Викариат — это практическая подготовка к пастырскому служению, подобная той, которую проходят учителя или юристы («рефендариат») перед вторым государственным экзаменом. Это вторая двухгодичная фаза подготовки пасторов, учителей, судей. После викариата я был рукоположен в пасторы. Некоторые земельные церкви рукополагают профессоров богословия после того, как они прошли по конкурсу на богословский факультет.

*Если профессор является пастором, служит ли он на приходе?*

В принципе, это, конечно, предполагается. Но практически профессура и пастырство несовместимы. Профессорам приходится оставлять пастырское служение.

*Членство в церкви является условием, чтобы стать профессором богословского факультета соответствующей конфессии. Относится ли это к студентам?*

Нет, от студентов этого не требуется. Только к моменту, когда студент проходит экзамен, дающий ему право стать пастором.

*То есть, начиная учебу на богословском факультете, не нужно быть членом какого-то конкретного прихода? Но крещеным, наверное, все-таки нужно быть?*

И крещеным быть необязательно, потому что богословский факультет — государственное учебное учреждение. У нас на факультете есть некрещенные студенты. Некоторые потом, ближе познакомившись с христианством в процессе учебы, принимают

крещение. Но есть и такие, которые просто интересуются богословием. Они могут стать, например, журналистами.

*Почему же такие студенты не учатся просто философии или религиоведению?*

Они могут учиться и там, если религиоведение способно говорить о том, что есть христианство, изнутри. Но религиоведение ведь есть академическое изучение религиозных предметов при одновременном исключении внутренней перспективы, то есть перспективы носителя, *native speaker'a*. Принципиальная разница состоит в том, что богослов занимается притязанием веры, религии на истину и значимость, а религиовед оставляет подобные притязания за скобками.

*Но на двери вашего кабинета значится:  
«Профессор систематического богословия  
и религиоведения»...*

За этой надписью стоят чисто организационные соображения. Но я постоянно стремлюсь к преодолению границ: от богословия — к философии, к религиоведению, из перспективы носителя, *native speaker'a* — к перспективе стороннего наблюдателя. Моя задача состоит в том, чтобы убедительно донести сугубо христианское содержание в его внутренней логике до тех, кто его не знает или не приемлет. Дискуссия возможна только в том случае, когда обе стороны говорят о чем-то одном, общем, иначе разговор не состоится. Для этого, с одной стороны, нужна информация, и с другой стороны, должна быть выявлена и сформулирована специфика религии. Последнее, в свою очередь, предполагает понимание того, почему возможна эта речь от первого лица («верую», «веруем»), то есть как формулируется исповедание веры. Подобные вещи нельзя объяснить из перспективы третьего лица, потому что религия есть то, что имеет отношение к моей собственной личности, к моему бытию в качестве субъекта, к моим «сердцу и совести», говоря словами Лютера. Христианская религия не только связана с внешними ритуалами, она имеет отношение к моему внутреннему содержанию. Убеждение в истине, уверенность в истине — все это невозможно оставить за скобками. Иначе у нас будет, конечно, определенный пласт религии, но само ядро останется вне поля зрения.



*Вы преподаете также этику и, наверное, участвуете в работе каких-то междисциплинарных комиссий. Не замечаете ли вы иронии в свой адрес со стороны представителей других дисциплин — по поводу своих «притязаний на истину»?*

Нет. Потому что ведь и философия работает с теориями истины, и модус предмета юриспруденции — та же «значимость». Законы, нормы — это не то, чем мы располагаем в нашем опыте как фактом; все это — модальные предписания, то есть предписания в модусе долженствования. Между религией и нормативностью — множество точек соприкосновения. И университет нужен для того, чтобы все это не смешалось в кучу, чтобы обозначить и сохранить различия между дисциплинами и подходами. Университет способен к этому потому, что дифференцированное мышление, поиск, формулирование и учет аргументов и контраргументов — это, так сказать, фирменный знак научной, университетской среды.

Бывает, конечно, что богословы не выходят за пределы своего факультета, но если все складывается хорошо, тогда имеет место обмен — с юристами, медиками. Так, я работаю в междисциплинарной рабочей группе «Медицина–этика–право», в комиссии по этике при университетской клинике, где разбираются пограничные в этическом смысле случаи или обсуждаются актуальные вопросы этики. Я также участвую в работе Междисциплинарного центра по исследованию европейского Просвещения, наравне с историками, филологами, философами.

*Кто же вы — этик или богослов?*

Богослов. Этика — часть систематического богословия. Систематическое богословие подразделяется на три области. (1) Религиозная философия (философия религии), или богословское учение о принципах (в католической терминологии — «фундаментальное богословие»). Здесь речь идет о вопросах: является ли религия предметом разума? можно ли быть на стороне религии перед лицом (философской) критики религии? Здесь обсуждаются и вопросы соотношения религии и культуры. (2) Догматика, то есть область, обнимающая собой церковное вероучение в узком смысле слова. Границы догматики довольно стабильны: учение о Боге,

триадология, христология, пневматология, сотериология, экклезиология, эсхатология, учение о грехе и проч. (3) Этика. С одной стороны, это дисциплина, занимающаяся последствиями проявления веры в поступках, а с другой стороны, эти вопросы влекут за собой вопросы о правильных поступках, о создании ориентиров. Поэтому этика занимается проблемами и вопросами современной культуры в церкви и вне ее. Этика стоит перед необходимостью постоянного перехода границ разных дисциплин. Я рассматриваю этику через движение от общего к конкретному. Общее — это, например, соотношение религии и политики. Оно касается этики государства, таких вопросов, как демократия, права человека, правовое устройство государства, соотношение религии и права, вопроса о границах религии. Второе общее поле — это экономика. Мне постоянно задают вопросы: оправдан ли капитализм с этической точки зрения? что богословы говорят о кризисе финансовых рынков, о проблемах «доверия, достоверности, кредита» в экономике? Ведь все это понятия, имеющие богословское, религиозное происхождение. Третья область этики — то, что раньше называли «вопросами семьи и брака», а сегодня называется этикой поколений и полов. Здесь речь идет об отношениях поколений, о вопросах усыновления, искусственного оплодотворения и проч. Четвертая область — медицинская этика; в ней речь идет о теле человека с точки зрения других — врачей, медицинского персонала, а также о вопросах медицинского страхования (здесь мы опять выходим в сферу отношения богословия с экономикой и политикой, потому что мы имеем дело с политическими рамками и условиями, создающимися для страховых компаний).

*Студенты, изучающие экономику, приходят на ваши лекции?*

Бывает, что приходят. Или меня просят прочитать у них лекцию.

*Получается, что студенты-экономисты обязаны посещать богословские лекции и семинары?*

Нет, не обязаны. Зато студенты, учащиеся по специальности «Медицина–этика–право», должны ходить на мои лекции, так же как и к юристам.

*Значит, государство озабочено этическими вопросами?*

Государство делает определенный ряд предписаний для случаев, в которых необходима консультация со стороны этики. Я уже упоминал о комиссии по этике при университетской клинике. Чаще всего в ее работе принимают участие и представители богословской этики, но могут быть и философы. На высшем политическом уровне у нас есть Германский совет по этике. Подобные советы работают и на уровне отдельных земель, на региональном уровне. У нас есть этические комиссии и при профессиональных организациях, например, при Врачебной палате.

*То есть можно сказать, что церковь в некотором смысле пронизывает государство?*

Отчасти можно так сказать. Недаром же говорят о том, что в Германии отделение церкви и государства «хромает» («*hinkende Trennung*» von Staat und Kirche). Это одна сторона дела. А другая сторона состоит в том, что государство нуждается в постоянном обновлении нравственных и религиозных ориентиров граждан. Эти ориентиры оно само дать не может, потому что обязано соблюдать нейтралитет.

*Вы замечаете какое-то сопротивление присутствию богословия в обществе?*

Сопротивление бывает. Его интенсивность зависит от политических взглядов конкретных людей, с которыми мы имеем дело. Ведь церкви — это тоже акторы гражданского общества. Мы сталкиваемся с целым спектром позиций: от просто нецерковных до антицерковных. И это — область общественной дискуссии, борьбы аргументов. Здесь речь идет о цивилизованном общественном дискурсе. Вопросы мировоззрения, религиозные вопросы — его неотъемлемая часть.

*Беседовала Анна Брискина-Мюллер*



### Авторы

Иларион (Алфеев) — митрополит Волоколамский; доктор философских наук; председатель Отдела внешних церковных связей Московского патриархата; ректор Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия; председатель Синодальной библейско-богословской комиссии Русской православной церкви (Россия). [cancelar@mospatr.ru](mailto:cancelar@mospatr.ru)

Константин Антонов — доктор философских наук; заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета (Москва, Россия). [konstanturg@yandex.ru](mailto:konstanturg@yandex.ru)

Камила Баранецка-Ольшевска — доцент Института археологии и этнологии Польской академии наук (Польша). [kamila.baraniecka@gmail.com](mailto:kamila.baraniecka@gmail.com)

Томас Бремер — профессор экуменического богословия католического богословского факультета Мюнстерского университета; главный редактор журнала «Богословское обозрение» (*Theologische Revue*) (Германия). [th.bremer@uni-muenster.de](mailto:th.bremer@uni-muenster.de)

Анна Брискина-Мюллер — доктор богословия, научный сотрудник евангелического богословского факультета университета им. Мартина Лютера (Галле, Германия). [anna.briskina@theologie.uni-halle.de](mailto:anna.briskina@theologie.uni-halle.de)

Вадим Волобуев — старший научный сотрудник Института славяноведения РАН (Москва, Россия). [w\\_volobuev@mail.ru](mailto:w_volobuev@mail.ru)

Михаэль Габель — профессор фундаментального богословия и религиоведения, декан католического богословского факультета Эрфуртского университета (Германия). [michael.gabel@uni-erfurt.de](mailto:michael.gabel@uni-erfurt.de)

Рышард Грыз — профессор Института истории, Университет им. Яна Кочановского в Кельце (Польша). [gyszard.gryz@ujk.edu.pl](mailto:gyszard.gryz@ujk.edu.pl)

Йорг Диркен — профессор систематического богословия и этики, Евангелический богословский факультет университета им. Мартина Лютера (Галле, Германия). [joerg.dierken@theologie.uni-halle.de](mailto:joerg.dierken@theologie.uni-halle.de)

Женевьев Зубжицки — профессор социологии, директор программы «Коперник» польских исследований и директор Центра российских, восточноевропейских и евразийских исследований Мичиганского университета (США). [genez@umich.edu](mailto:genez@umich.edu)

## Авторы

---

ЭВА КЛЕКОТ — научный сотрудник Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета (Польша). evakot@poczta.onet.pl

АГНЕСКА КОСЦЯНЬСКА — профессор Института этнологии и культурной антропологии Варшавского университета (Польша). akoscianska@uw.edu.pl

АННА НЕДЗЬВЕДЗЬ — профессор Института этнологии и культурной антропологии Ягеллонского университета (Краков, Польша). a.niedzwiedz@uj.edu.pl

ИОГАННА РАХЕР — профессор догматики и экуменического богословия католического богословского факультета Тюбингенского университета (Германия). johanna.rahner@uni-tuebingen.de

КИНГА СЕКЕРДЕЙ — научный сотрудник Института социальной антропологии им. Макса Планка (Галле, Германия). ksekerdej@gmail.com

КОНРАД СЕКЕРСКИ — аспирант Департамента теологии и религиоведения, Лондонский Королевский колледж (Великобритания). konradsiekierski@gmail.com

ЕКАТЕРИНА ЭЛБАКЯН — доктор философских наук; профессор Академии труда и социальных отношений (Москва, Россия). elbakyanes@gmail.com

## Authors

HILARION (ALFEYEV) — Metropolitan of Volokolamsk; Chairman of the Department of External Church Relations of the Moscow Patriarchate; Rector of the Sts Cyril and Methodius Post-Graduate and Doctoral School; Chairman of the Synodal Biblical and Theological Commission (Russia). cancelar@mospatr.ru.

KONSTANTIN M. ANTONOV — Head, Chair of Philosophy of Religion and Religious Aspects of Culture, Department of Theology, St. Tikhon's Orthodox University of the Humanities (Moscow, Russia). konstanturg@yandex.ru

KAMILA BARANIECKA-OLSZEWSKA — Assistant Professor at the Institute of Archaeology and Ethnology, Polish Academy of Sciences (Poland). kamila.baraniecka@gmail.com

THOMAS BREMER — Professor of Ecumenical Theology at the Catholic Theological Faculty, University of Münster; Editor-in-Chief of *Theological Review* (Theologische Revue) (Germany). th.bremer@uni-muenster.de

JÖRG DIERKEN — Professor of Systematic Theology and Ethics at the Evangelical Theological Faculty, Martin Luther University (Halle, Germany). joerg.dierken@theologie.uni-halle.de

EKATERINA S. ELBAKIAN — Professor, Academy of Labour and Social Relations (Moscow, Russia). elbakyanes@gmail.com

MICHAEL GABEL — Professor of Fundamental Theology and Religious Studies; Dean of the Catholic Theological Faculty, University of Erfurt (Germany). michael.gabel@uni-erfurt.de

RYSZARD GRYZ — Professor at the Institute of History, Jan Kochanowski University in Kielce (Poland). ryszard.gryz@ujk.edu.pl

EWA KLEKOT — Research Fellow at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (Poland). evakot@poczta.onet.pl

AGNIESZKA KOŚCIAŃSKA — Associate Professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, University of Warsaw (Poland). akoscianska@uw.edu.pl

ANNA BRISKINA-MÜLLER — Research Fellow at the Theological Faculty of University of Halle (Germany). briskina@theologie.uni-halle.de

ANNA NIEDŹWIEDŹ — Associate Professor at the Institute of Ethnology and Cultural Anthropology, Jagiellonian University in Kraków (Poland). a.niedzwiedz@uj.edu.pl

JOHANNA RAHNER — Professor of Dogmatic and Ecumenical Theology at the Catholic Theological Faculty, Tübingen University (Germany). ohanna.rahner@uni-tuebingen.de

KINGA SEKERDEI — Research Fellow at Max Planck Institute for Social Anthropology (Halle, Germany). kinga.sekerdej@ncn.gov.pl

## Authors

---

KONRAD SIEKIERSKI — PhD Candidate, Department of Theology and Religious Studies, King's College London (Great Britain). [konradsiekierski@gmail.com](mailto:konradsiekierski@gmail.com)

VADIM VOLOBUEV — Senior Research Fellow, Institute of Slavonic-Studies Russian Academy of Science (Moscow, Russia). [w\\_volobuev@mail.ru](mailto:w_volobuev@mail.ru)

GENEVIÈVE ZUBRZYCKI — Associate Professor of Sociology, Director of the Copernicus Program in Polish Studies, and Director of the Center for Russian, East European and Eurasian Studies at the University of Michigan (USA). [genez@umich.edu](mailto:genez@umich.edu)

## Аннотации

РЫШАРД ГРЫЗ. Римско-католическая церковь в Польской Народной Республике (1944/45–1989): формы сосуществования с режимом и роль идейной оппозиции

В данной статье описывается уникальное положение Католической церкви в Польше XX века — феномен, необычный для коммунистических стран центральной и восточной Европы. Акцент делается на описание ключевых направлений деятельности церкви в политических условиях Польской Народной Республики. Во время Второй мировой войны Католическая церковь понесла существенные человеческие, материальные и организационные потери. Более того, Польская объединенная рабочая партия проводила антицерковную и антирелигиозную политику. Репрессии, злоупотребления и дискриминация затронули церковную иерархию, священников, монахов, а также мирян-католиков. Убийства священников продолжались со времен Сталина и вплоть до 1989 года. Однако коммунистам не удалась политика лаицизации и секуляризации страны. Церковь обладала моральным авторитетом в польском обществе, который сделал усилия коммунистов тщетными. По причине запрета религиозного образования в государственных школах религиозное образование детей и юношества было перенесено в приходы. Частный Люблинский католический университет продолжил свою деятельность. Несмотря на цензуру, выходила католическая пресса. Утраченные западные диоцезы были заменены вновь учрежденными на западных и северных территориях. За созданием движения «Солидарность» в 1980-х гг. последовал бум строительства религиозных зданий. Миряне получили возможность для самореализации в рамках так называемых Клубов католических интеллектуалов. Массовые паломничества били рекорды. Возросло количество желающих посвятить себя священнической и монашеской жизни. Церковь смогла отстоять свои позиции благодаря воплощению пасторских принципов, провозглашенных кардиналом Стефаном Вышиньским — примасом Польши и кардиналом Каролем Войтылой — папой Иоанном Павлом II. Католическая церковь поддержала политическую оппозицию в борьбе за изменение политической системы. В процессе трансформаций 1989 года церковь выступила в качестве посредника и гаранта соглашений.

**Ключевые слова:** Польская Народная Республика, Иоанн Павел II, Римско-католическая церковь, антирелигиозная политика, секуляризация.

ЖЕНЕВЬЕВ Зубжицки. *Polonia semper fidelis?*\* Национальная мифология, религия и политика в Польше

Статья посвящена рассмотрению сложившейся в Польше национальной мифологии. В частности, мифа о *Polonia semper fidelis*, то есть представ-

\* Польша всегда верная (лат.).



ления о сущностно и вечно католическом характере Польши, постоянно страдающей за свою христианскую веру и принимающей мученичество за грехи мира. Автор прослеживает историю формирования этого мифа с XVII в. и до наших дней. Далее в статье рассматривается та трансформация, которую данный миф претерпевает в посткоммунистический период, в частности, в контексте споров о месте католичества и церкви в политике и публичном пространстве. Автор показывает, что данный миф начинает раскалывать польское общество, приводя к целому ряду противостояний, культурных войн между религиозными консерваторами и сторонниками светского варианта развития государства. В частности, описываются «битвы за крест» после авиакатастрофы под Смоленском в 2010 году, феномен «Радио Мария» и мохеровых беретов, появление новых антирелигиозных политических сил («Движение Паликота»). В конце автор делает вывод, что миф о католической Польше продолжает играть особую роль в жизни государства, однако при этом он все более превращается в разделяющий и ослабляющий гражданское общество фактор.

**Ключевые слова:** Польша, национальная мифология, Римско-католическая церковь, католицизм, культурные войны.

**Кинга Секердей.** Дело вкуса. Об одном разделении внутри римско-католической общины в Польше

В статье анализируется раскол Католической церкви и верующих в Польше на приверженцев «открытого» и «закрытого» католицизма. Опираясь на результаты изучения активистов «Радио Мария» и доминиканского ордена и беря в качестве теоретической базы взгляды Пьера Бурдьё, автор показывает, что истоки этого различия носят социальный («классовый») характер. «Открытые» католики имеют лучшее образование; «закрытые» — это люди с начальным образованием и, как правило, пожилые. Данные характеристики, однако, не отражаются на их способности адаптироваться к экономическим реалиям. Автор опровергает миф, согласно которому «закрытым» католикам свойственно отсутствие динамизма и склонность слепо доверять наработанным схемам поведения. В отношении к основополагающим проблемам современного католицизма, а также к либеральным ценностям оба течения демонстрируют единодушие. Различие двух течений заключается больше в форме восприятия положений веры, чем в содержании. «Открытые» католики более рефлексивны, «закрытые» — более эмоциональны. Из этого происходит взаимная неприязнь представителей двух течений. Выбор одного из двух направлений — сугубо дело вкуса и приверженности эстетическим идеалам. То же самое, по словам автора, характеризовало когда-то и польский социализм, который рухнул из-за эстетической неприемлемости для большинства населения.

**Ключевые слова:** «Радио Мария», католицизм, Польша, «мохеровые береты», либерализм.

Агнешка Косцянска. Образ польской матери и Богородица: новое использование символики материнства

Статья затрагивает проблему агентности женщин в религиозном контексте. Автор рассматривает разные определения агентности и доказывает, что можно ее понимать иначе, нежели в феминистском либеральном дискурсе. В тексте анализируются также взаимосвязи между религией и эмансипацией женщин в Польше и доказывается, что религия не обязательно означает ограничение. Для обоснования этого тезиса используются примеры этнографических исследований глубоко верующих католичек (визионерок), а также участниц нового религиозного движения «Брахма Кумарис». В статье поднимается вопрос, как исследуемые женщины своими действиями интерпретируют символику материнства и Девы Марии.

Ключевые слова: католицизм, материнство, культ Девы Марии, «Брахма Кумарис», феминизм, Польша.

Эва Клекот. Катинская Богоматерь: религиозная образность и политика исторической памяти

В статье прослеживается эволюция образа Богородицы на примере реликвий, имеющих отношение к Катинскому расстрелу. Автор показывает влияние католического образа «Пьета» и иконы Остробрамской Мадонны на возникновение своеобразной богородичной символики, связанной с Катинским расстрелом, и, опосредованно, на официальное искусство социалистической Польши. В статье подробно анализируются характерные черты образа Катинской Богоматери на всех этапах его развития, причем указывается, что в 1980-е гг. этот образ не имел религиозной окраски, а был лишь вдохновлен одним из популярных католических символов. Показывается также то место, которое заняла Катинская Богоматерь в современном культе памяти расстрелянных офицеров, и то, как его воспринимают сегодня в Польше. Усиление мотива национального мученичества и соответствующая эволюция образов Катинской Богоматери отражает изменения, которые претерпевает память о Катини, и польское восприятие истории в целом.

Ключевые слова: Катинь, Остробрамская Мадонна, Данута Сташевская, Станислав Балос, Катинская Богоматерь, историческая память.

Конрад Секерски. «Пора покончить с этой религией комфорта!» Текст и тело в Экстремальном крестном пути

Статья посвящена «новой форме духовности» в лоне польского католицизма, известной как Экстремальный крестный путь (польск. *Ekstremalna Droga Krzyżowa*) и инициированной в 2009 году Стрычком, одним из наиболее ярких священников Польши. Проводимая в пятницу, предшествующую пасхальной неделе, эта практика включает в себя индивидуальное или коллективное движение ночью, в молчании, по маршрутам длиной от 30 до 100 километров, обычно проходящим по лесам и полям, с остановками на четырёх

надцати стояниях, где читаются молитвы Страстного пути. Путь быстро вырос в заметное явление, с более 200 маршрутами и 25000 зарегистрированными участниками в 2016 г. Статья анализирует этот успех в контексте современной культуры с ее особым интересом к движению, телу и личному опыту.

**Ключевые слова:** Католическая церковь, Польша, религия, тело, движение, опыт, культура потребления, свидетельство.

КАМИЛА БАРАНЕЦКА-ОЛЬШЕВСКА. Управление чувственными формами: оптимизация, максимизация и эффективность. Торжество в Кальварии Пацлавской

В статье описывается паломничество в Кальварию Пацлавскую, римско-католическую святыню на юго-востоке Польши, на праздник Успения Пресвятой Девы Марии. Основной акцент делается на чувственный аспект отношения верующих с Божественным и на сенсорные формы, являющиеся посредниками в этом отношении. Автор анализирует процесс управления паломничеством, организуемым кальварийскими руководителями, т.е. светскими людьми, которые формируют паломнические группы, ведут их в Кальварию и составляют план участия в торжествах. Их усилия сосредотачиваются на усилении воздействия сенсорных форм на верующих. Цель эта достигается путем оптимизации ритуала: некоторые части богослужений опускаются, чтобы дать место другим. Следовательно, не все религиозные жесты совершаются с одинаковым усердием. Однако такого рода пробелы в культе оправданы в рамках габитуса, определяющего религиозные взгляды верующих.

**Ключевые слова:** католицизм, религиозный габитус, сенсорные формы, Кальвария Пацлавская, паломничество.

АННА НЕДЗЬВЕДЗЬ. От «народной религиозности» к «проживаемой религии»: дискуссия в польской антропологии религии

Статья посвящена теоретической дискуссии вокруг ключевых терминов современной польской антропологии религии — «народная религия» («народная религиозность») и «проживаемая религия». Автор характеризует тенденцию последних десятилетий как переход от первого термина ко второму. Показано, что смена подходов и терминов связана с трансформацией самого польского общества, в частности, того, что считалось «традиционной крестьянской культурой», с которой ассоциировалась «народная религиозность». Динамичное современное общество, вовлеченное в транснациональные и трансденоминационные процессы, требует дальнейшего пересмотра прежних моделей. Статья построена на обобщении богатого материала, собранного польскими исследователями, и в то же время обсуждаемые концепции и подходы рассматриваются в контексте эволюции мировой антропологии.

**Ключевые слова:** народная религия, проживаемая религия, религиозная культура, традиционная крестьянская культура, Польша, католицизм, богородичные культы, паломничество.

ЕКАТЕРИНА ЭЛБАКЯН: «В отличие от теологии аксиомы в науке носят локальный, “технический” характер...»

Екатерина Элбакян, один из ведущих российских религиоведов, отвечает на вопросы редакции, посвященные теологии и ее перспективам в качестве академической дисциплины в высших учебных заведениях. В частности, поднимаются вопросы о том, что составляет предмет теологии, как соотносятся теология и научное изучение религии, где границы свободы в теологическом исследовании, что такое конфессиональность и как конфессиональная дисциплина может присутствовать во внеконфессиональных высших учебных заведениях. В целом Элбакян скептически относится к перспективам теологии в светских вузах, а также сомневается в академическом статусе самой дисциплины, в центре которой — учение о Боге.

Ключевые слова: теология, высшее образование, позитивизм, Россия, наука о религии.

КОНСТАНТИН АНТОНОВ: «Теология — это наука о церкви как некоторой фактической данности...»

Константин Антонов, заведующий кафедрой философии религии и религиозных аспектов культуры богословского факультета ПСТГУ, отвечает на вопросы редакции, посвященные статусу теологии в качестве научной дисциплины. В частности, речь идет о том, что составляет предмет теологии, как соотносятся теология и научное изучение религии, где границы свободы в теологическом исследовании, что такое конфессиональность и как конфессиональная дисциплина может присутствовать во внеконфессиональных высших учебных заведениях.

Ключевые слова: теология, высшее образование, Русская православная церковь, наука и религия, наука о религии.

Круглый стол в редакции журнала на тему «В чем научность теологии?»

Журнал публикует стенограмму организованного редакцией круглого стола, который был посвящен вопросу научного статуса теологии и места теологии в ряду других академических (гуманитарных) дисциплин. В круглом столе приняли участие историк Ольга Васильева (РАНХиГС, ныне — министр образования и науки РФ); филолог Николай Гринцер (РАНХиГС); историк Аскольд Иванчик (член-корреспондент РАН); социолог Борис Кнорре (НИУ-ВШЭ); философ Светлана Коначева (РГГУ); Александр Кырлежев (научный редактор журнала); теолог Константин Польсков (ПСТГУ); религиовед Владислав Раздьяконов (РГГУ); теолог Андрей Шишков (ОЦАД).

Ключевые слова: теология, высшее образование, Россия, критерии научности, фальсифицируемость, философия науки.

Митрополит Иларион (Алфеев). Теология в современном российском академическом пространстве

В статье описывается история становления теологии как образовательной и научной дисциплины в российском высшем образовании и науке начиная с 1992 года. Отмечается, что теология как образовательная дисциплина возникла не как проект религиозных организаций, а как инициатива Министерства науки, высшей школы и технической политики Российской Федерации, а также научного и образовательного сообщества в ситуации институционального коллапса структур «научного атеизма» в 1991 году. В статье представлена историческая информация об изменении отношения руководства Русской православной церкви к утвержденной государством университетской теологии и роли церкви в развитии государственных образовательных стандартов по теологии, а также внесения теологии в номенклатуру специальностей научных работников. Затрагиваются дискуссионные темы, обсуждаемые в академическом сообществе в связи с внесением теологии в номенклатуру специальностей научных работников ВАК РФ. В частности, на основе идей Юргена Хабермаса в статье анализируется вопрос о светскости университетского образования и условий присутствия в нем конфессиональной теологии. С философских и общественно-научных позиций рассматривается научный статус теологии, а также вопросы предметно-методической демаркации теологии и смежных академических дисциплин.

**Ключевые слова:** Русская православная церковь, теология, научный атеизм, религиоведение, Высшая аттестационная комиссия, постсекулярное общество, секуляризм.

Иоганна Ранер: «Мы должны заново позиционировать религию в просвещенном обществе...»

Интервью Иоганны Ранер (из семьи известного католического богослова Карла Ранера), которая с 2014 г. занимает кафедру догматики и экуменического богословия в Тюбингенском университете, посвящено основным вопросам присутствия богословия в государственном университете: в чем научность богословия и как оно соотносится с учительством церковной иерархии? чем богословие отличается от религиоведения? кто учится на богословских факультетах? каково соотношение научного богословия и естественных наук? в чем смысл межхристианского и межрелигиозного диалога? Профессор Ранер считает, что богословию непросто размышлять о религиозных переживаниях в диалоге с другими дисциплинами, но и для других наук богословие представляет собой вызов, поскольку предлагает свою интерпретацию мира и человека.

**Ключевые слова:** богословие, наука, университет, богословский факультет, вероучение, религиоведение, диалог, образ религии.

ТОМАС БРЕМЕР: «Если немецкое богословие на что-то годно, то именно благодаря академической свободе...»

В беседе профессор Бремер (член Международного научного совета нашего журнала) рассказывает о своем личном пути к университетскому богословию, о системе католических богословских факультетов и церковных высших учебных заведений в Германии, о структуре богословского факультета и соответствующем наборе дисциплин, о соотношении и взаимодействии университетских и церковных инстанций. Особое внимание уделено Конкордату между Католической церковью и немецкими землями в части богословского образования и подготовки священников и учителей религии, а также статусу университетского профессора богословия. Речь также идет о взаимоотношениях католиков и протестантов в рамках университетского богословия. Профессор Бремер подчеркивает, что богословие с самого начала являлось частью *universitas litterarum* — совокупности наук и рассматривается как рациональная рефлексия веры в условиях академической свободы.

Ключевые слова: богословие, наука, университет, богословский факультет, профессор католического богословия, церковь и государство, Конкордат, подготовка священников.

МИХАЭЛЬ ГАБЕЛЬ: «В случае с богословием у нас три участника: государство, церкви и богословие как наука...»

Начиная свой рассказ с состояния католического богословского образования в ГДР, профессор Габель далее описывает современный статус богословия в германских университетах, акцентируя внимание на том, что государство лишь финансирует университет, который функционирует благодаря прежде всего самому научному сообществу. Подробно рассматривается механизм согласования требований к богословскому образованию со стороны Католической церкви и государственных инстанций, признающих богословие одной из наук, что подтверждено решением германского Совета по науке 2010 г. Обозначены признаки университетского богословия как свободной, самоорганизующейся академической дисциплины. В заключение профессор Габель рассказывает о феномене факультетских союзов (он был председателем Союза католических богословских факультетов в 2008–2010 гг.) и об «Агентстве по обеспечению качества и по аккредитации канонических специальностей в Германии» (AKAST) — государственно-церковном учреждении, председателем которого он является с 2014 г.

Ключевые слова: богословие, наука, университет, богословский факультет, профессор католического богословия, академическая свобода, церковь и государство, государственно-церковное право.

ЙОРГ ДИРКЕН: «Общая задача государства и церковей — совместными усилиями обеспечить доступ к религиозному образованию...»

Беседа с Йоргом Диркеном, профессором систематического богословия и этики на евангелическом богословском факультете университета им. Мартина Лютера в Галле, посвящена существованию богословских факультетов в университетах на основе германской Конституции. Рассматриваются — с протестантской точки зрения — вопросы о богословии как науке, о взаимодействии церковных и университетских инстанций, о статусе профессора богословия и его связи со статусом пастора. Профессор Диркен также затрагивает вопрос о различии между богословием и религиоведением; рассказывает о своем участии как богослова в различных междисциплинарных структурах, занимающихся проблемами соотношения медицины, этики и права; обращает внимание на близость положения богословия в германском университете с другими гуманитарными дисциплинами, опираясь на свой опыт работы в качестве декана гуманитарного факультета университета Гамбурга (2005–2008 гг.).

**Ключевые слова:** богословие, религиоведение, наука, университет, богословский факультет, профессор богословия, церковь и государство, конституционное право, религиозное образование.

## About the Journal

### STATE, RELIGION AND CHURCH

in Russia and Worldwide

# 3(34) 2016

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@rane.ru

Web-site: [www.religion.rane.ru/?q=en](http://www.religion.rane.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 Verkhovskiy, Victor Garadjia, Gasan Guseinov, Ivan Davydov, Remir Lopatkin, Roman Lunkin, Vladimir Malyavin, Alexander Pavlov, Alexander Panchenko, Evgeniy Rashkovskiy, Nikolai Seleznyov, Roman Svetlov, † Yulia Sinelina, Nikolai Shaburov, Mikhail Smirnov, Evgenia Tokareva, Marianna Shachnovich, Alexey Yudin.

INTERNATIONAL COUNCIL: Mirko Blagojević (Serbia), Thomas Bremer (Germany), Rajeev Bhargava (India), Jean-Paul Willaime (France), Grace Davie (UK), Viktor Yelensky (Ukraine), Ronald Inglehart (USA), Vasilios Makrides (Germany), David Martin (UK), Adrian Pubst (UK), † Massimo Rosati (Italy), Kathy Rousselet (France), 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).



ГОСУДАРСТВО  
РЕЛИГИЯ  
ЦЕРКОВЬ  
в России и за рубежом

**3**<sup>2016</sup>  
[34]

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@gane.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