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

Книга включает десять статей известных ученых, определяющих сегодня исследования по современному греческому православию. Почти все авторы, включая редакторов книги Виктора Рудометова и Василиоса Макридеса, являются этническими греками, но только половина из них представляют греческие университеты или исследовательские центры, остальные работают на Западе. Обладая солидным западным образованием, в сочетании с отличным знанием Греции изнутри и знакомством с первоисточниками, все авторы пред-ставляют нам интересную, разнообразную картину публичной, политической и более широко — общественной роли современной Греческой церкви. Сегодня мы смотрим на Грецию через призму постоянных новостей о кризисе 2011 – 2012 гг. Ведь это не просто экономический или социальный кризис, но и кризис идентичности: не этим ли чревато само членство в Евросоюзе, необходимость соответствовать европейским стандартам — обязательствам, взятым Грецией в 1981 году? Бесконечные споры о греческой европейскости то утихают, но нарастают волнами: ведь, несмотря на давние, восходящие к европейскому Просвещению и либерализму XIX века дифирамбы в адрес Греции как колыбели европейской культуры и демократии, Греция также часто ассоциируется с не- европейским, не-модерным наследием двух империй, Византийской и Османской. Дискуссии такого уровня кажутся теперь архаичными и

неуместными, однако кризис начала нашего века — как, впрочем, и вся греческая история века XX-го, а может быть и со времен войны за независимость — выстраивалась, несомненно, в этих сейчас уже скорее имплицитных координатах.

Связаны ли как-то кризисные события и дискуссии последних лет с ролью и функциями Церкви? Рецензируемая книга ничего об этом не может сказать, она написана чуть раньше. Однако весь материал книги — суть вариации тех же вопросов, которые остро ставятся сейчас. Освещается в ней и предыдущий, открыто символический кризис начала 2000-х, связанный с реформой личных идентификационных карт. На самом деле, и во всех прочих событиях «имплицитные координаты» греческой идентичности всегда присутствуют за кадром, от них никуда не деться. Они часто работают невидимо, через посредство культурных и символических кодов, организующих публичные оценки, массовые установки и повседневное поведение. Какую роль в системе этих кодов играет православие? Если даже авторы книги, как правило, не добираются до прямого, непосредственного анализа этих символических кодов на глубинном, структурном уровне, их действие молчаливо подразумевается. И как бы мы ни старались уйти от конфессионального эссенциализма, мы неизбежно мысленно возвращаемся к пережитому Грецией опыту первой православной страны, вошедшей в единую Европу (теперь, как известно, таких стран четыре — кроме Греции, также Кипр, Болгария и Румыния).

Редакторы отмечают во введении, что Греция

уникальна тем, что ее православие, в отличие от всех прочих православных традиций, не пережило давления официального коммунистического атеизма. Это делает греческий случай ♯чистым♯ с точки зрения сопоставления восточного христианства и европейского modernity. Тем не менее любопытно узнать, что распад коммунистической системы в Европе, по мнению В. Макридеса, не остался незамеченным в Греции: резонанс религиозного подъема в посткоммунических странах в начале 1990-х спровоцировал рост ♯моды♯ на религиозность и в Греции (с. 69). Есть ли здесь какое-то межправославное сцепление? Возможно, религиозное оживление в России и в Украине резонировало в греческой религиозной среде;

но мне кажется, что речь идет скорее о глобальной тенденции к большей роли публичного звучания религии, начиная с 1980-х и особенно с 1990-х гг. Здесь сразу же на ум приходит тот общемировой поток, который одни называют де-секуляризацией, а другие — постсекулярностью. Эти определения кажутся неуместными применительно к Греции. Если смотреть из Парижа или Лондона, то о какой пост- секулярности может идти речь в стране, которая кажется всеохватно религиозной и настоящей светскости не пережила! Напротив, магистральный процесс 1990-х и 2000-х, пусть в разные периоды по-разному (больше при социалистах, меньше при других правительствах), состоял в трудном подлаживании ♯православной Греции♯ к секулярным европейским стандартам, и этот процесс, похоже, продолжается. Однако, не все так

просто: публичное оживление православия, действительно, налицо. Оно было именно реакцией на двойственный вызов, исходящий со стороны Европы: с одной стороны, применение жестких западных стандартов, а с другой стороны, смягчение самого западного секуляризма в рамках мультикультуралистских, инклюзивных риторик и практик.

Как замечают авторы книги, еще любопытно следующее: до сих пор ♯дела религиозные♯ были заботой только богословов и священнослужителей; какой бы

набожной Греция не казалась европейским рыцарям la • it□, граница религиозного и секулярного была всегда четкой, противостояние религиозных институтов и секулярных элит (властных и интеллектуальных) — неоспоримой, так что православие было, вполне по канонам светского европеизма, вытеснено из публичной сферы. Но вот, как показывают авторы, именно в 2000-х гг. все изменилось, и религия стала активным субъектом публичности; вот в этом смысле, действительно, греческая ситуация вписывается в постсекулярную парадигму.

Этот взрыв церковной активности совпал со служением в качестве главы Церкви Архиепископа Христодула, с 1998 г., когда он был избран, до его смерти в 2008. В каком-то смысле Христодул, яркий, популярный, порой непредсказуемый — главный герой книги, и его служение, сам стиль этого служения, определяли лицо нового периода: активная политическая и публичная позиция; претензия на моральное руководство народом; отчетливая, последовательная консервативная программа;

обостренное чувство институциональной церковной идентичности, и так далее. Первые главы книги именно и раскрывают это новое состояние. В статье В. Макридеса анализируются последствия (или цена) этого вторжения в публичную сферу: острейшая череда скандалов в 2005 г., связанных с обвинениями церкви в коррупции, тайных неконституционных связях с государством и политических интригах (Глава 3).

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

Знакомство с опытом Греции для нас, в России, также означает неизбежное, почти подсознательное сравнение с отечеством. Когда мы читаем о Христодуле, перед глазами неустранимо встают русские параллели: патриарх Кирилл. Не столь харизматичен, но некоторой харизматичности отнюдь не лишенный; тоже — активный политик; возможно, интеллектуально посильнее и гораздо более предсказуемый; но так же наперво озабоченный задачей установления ѣвсенародной православностиѣ и защитой Церкви как корпорации… В России, как и в

Греции, Церковь вторгается в публичную жизнь, чтобы защитить и поднять свой правовой статус и свои интересы, защитить церковное сообщество с определенными правами и интересами его членов. Параллель с Россией еще и в том, как образованное общество разделено в отношении к этой публичной активности Церкви: даже и ⸸открытое письмо пятисот⸸ представителей интеллигенции в 2005 г. за скорейшее и полное отделение Церкви от государства имеет свои очевидные российские параллели… Но есть одно серьезное отличие: в Греции, как пишет Макридес, несмотря на споры ⸸наверху⸸ о церковно-государственных отношениях, Церковь продолжает оказывать сильное влияние на общество на низовом, неформальном уровне, просто в силу высокой ⸸фоновой⸸ религиозности (с. 83); в России, где уровень этой религиозности все же намного ниже, такого неформального влияния не наблюдается.

Выше я упомянул ⸸консервативную программу⸸ Церкви, ставшую столь яркой и наступательной в годы служения Христодула. Действительно, антизападная и антиглобалистская риторика, критика либерализма, сложное отношение к меньшинствам и плюрализму как таковому, тяжелое, неохотное движение к пересмотру гендерных отношений — все это присутствует и доминирует. Но вот авторы введния произносят фразу о ⸸консервативной модернизации⸸ Греческой церкви (что есть совсем не то, что глухая оборона), и это уже означает другой аналитический поворот. Особенно блистательно разбирается в этих тонких вещах Анастасиос Анастасиадис в своей

статье, которая прямо содержит в названии выражение ⸗интригующий парадокс⸗. Он и ставит парадоксальный вопрос: кто является настоящим реформатором в Церкви: откровенно консервативный, но сверхактивный Христодул или сменивший его в 2008 г. новый архиепископ Иероним II, прелат осторожный, непубличный, сговорчивый, дипломатичный?

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

церковного обновления между двумя мировыми войнами, когда греческое православие ⸗открыло⸗ для себя массовую благотворительность, когда резко возросла общественная активность мирян (братство ⸗Зое⸗ и др.) и когда, с другой стороны, параллельно с этими явными ⸗модерными инновациями⸗, сложилась резкая защитная риторика нетерпимости в ответ на открытие общества и на взлет национализма. Анастасиадис сравнивает этот парадокс с правлением архиепископа Христодула, обнаруживая в действиях неутомимого прелата некую энергию перемен, парадоксальным образом неотделимую от вынужденно консервативного, жесткого ответа на новые вызовы европейской интеграции и плюрализма. Это поразительно интересная догадка! Она находит свое подтверждение в тексте Елени Сотириу (Глава 6) о ⸗пересмотре взглядов о положения женщины⸗ в греческом православии. В годы служения Христодула здесь шли негромкие, но значимые перемены: возрождение сана диаконисс в 2004 г.; оживление деятельности мирянских сестричеств; новое развитие и новое значение женского монашества; неуклонный рост доли женщин среди студентов и штата духовных школ; наконец, первое в истории, хотя и довольное осторожное, официальное обращение Церкви к проблемам биоэтики (⸗Заявление комиссии по биоэтике⸗ от 2006 г.). Инициаторы этих реформ-через-их-отрицание, реформ поневоле, размещаются в греческом церковном спектре между более либеральными сторонниками реформ, например, вокруг Академии Теологических ис-

следований в Волосе, Фессалия (см. у Макридеса, с. 81 и у Сотириу, с. 138), и, с другой стороны, крайними консерваторами — старостильниками (коих от 700,000 до 1 миллиона в 11-миллионной Греции; с. 113), обвиняющими официальную Церковь в ереси экуменизма, прокатолических и прозападных симпатиях: тонкий анализ этого круга как бы изнутри дается в статье антрополога Димитриса Антониу через призму жестких дебатов вокруг строительства мечети в Афинах (Глава 7). История с мечетью заслуживает особого внимания: как и во время написания книги, так и сейчас, когда Вы читаете эту рецензию, Афины остаются единственной европейской столицей, в которой мечети нет. Быстрый экономический рост 1990-х гг. (о котором, увы, теперь вспоминают ностальгически) привел к иммиграции мусульман (как и повсюду в Европе, хотя в Греции — в меньших масштабах: мусульмане составляют примерно 1.3 % населения). Строительство мечети встало на повестку дня, и тут оказалось, что эта задача политически нетривиальна. Внешне Церковь, как и власти, высказывалась позитивно, в духе европейской мультикультурной корректности; однако ⸸подводные камни⸸ были непреодолимы: сопротивление шло и ⸸сверху⸸ и ⸸снизу⸸. Авторы, пишущие (под разным углом зрения) об этой истории (Диа Анагносту и Руби Гропас, Глава 4, и Димитрис Антониу, Глава 7) показывают, насколько ⸸мусульманский вопрос⸸ остается болезненным для греческой исторической памяти; но они показывают также, как дебаты о мечети стали еще одной лабораторией для переоценки роли Церкви в греческом обществе и

государстве. Об этой же переоценке, но применительно к статусу всех религиозных меньшинств (не только мусульман, но и католиков, протестантов, евреев, иеговистов и цыган), пишет Продромос Яннас (Глава 5). Книга в целом дает богатейший материал, ♯схватывает♮ греческое православие в сложной динамике, определяемой постоянным реагированием на не-прекращающиеся кризисы власти и неизбывный кризис идентичности. Возможно, для общей картины не хватает нескольких вещей: прямого анализа отношений Греческой церкви с Константинопольским патриархатом; более систематической дифференциации разных групп и ориентаций внутри Церкви; и, наконец, аналитической этнографии всей толщи ♯фольклорного♮, народного православия — того самого, которое наверняка значимо меняется, но пока еще определяет относительно высокий ♯фон религиозности♮.

*А. Агаджанян*__