Кристина Штекль

Три модели церковно-государственных отношений в современной России

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2018-36-3-195-223

Kristina Stoeckl

Three Models of Church-State Relations in Contemporary Russia

Kristina Stoeckl — Department of Sociology, University of Innsbruck (Austria). kristina.stoeckl@uibk.ac.at

This article looks at state-religion relations in Russia at two levels: legal and political. After an introductory overview of the development of religious freedom legislation in Russia since the fall of the USSR, I analyze the current model of religion-state relations in Russia. I then move from the legal to the political plane and argue that in Russia not one, but three models of religion-state relations are at play, which coexist and in part contradict each other. These three models are: one, in which the Russian Orthodox Church tries to act as a partner of the state and a representative of a majority; a cooperation model, in which the Russian Orthodox Church presents itself as a minority in need of protection; and a disestablishment model, in which the Russian Orthodox Church acts like an antagonist of the state engaged in a "culture war." I conclude that all three models coexist and are complicated even further by adjacent legislation, ideology and bureaucracy.

Keywords: Russian Orthodox Church, Church-State relations, abortion, religion in Russia, secular state, selective cooperation.

Статья написана при финансовой поддержке ERC-STG-2015-676804.

Введение

4 ноября 2016 г. в Москве был открыт памятник св. князю Владимиру, под властью которого Киевская Русь приняла христианство в 988 году[1]. Памятник стоит буквально у стен Кремля, и комментаторы не упустили случая отметить глубокий политический смысл этого события. Сам князь Владимир был крещен в Крыму, а позднее инициировал «крещение Руси» в Киеве; заявить о своем праве на память о Владимире и воздвигнуть ему монумент в России в 2016 г. как бы в противовес существующему в Киеве — в этом состояла легко поддающаяся дешифровке стратегия российского правительства, направленная на то, чтобы поддержать российские претензии на территорию Крыма, «аннексированного» в 2014 г. Однако в контексте настоящей статьи наше внимание привлекает одна небольшая деталь этого события. На открытии монумента присутствовали некоторые избранные религиозные лидеры России. Их отбор и порядок появления перед камерами стали демонстрацией российской модели религиозно-государственных отношений. Из религиозных лидеров присутствовали патриарх Московский и Всея Руси Кирилл, председатель Совета муфтиев России Равиль Гайнутдин, верховный муфтий и глава Центрального духовного управления мусульман России Талгат Таджуддин, главный раввин России Берл Лазар, глава Русской православной старообрядческой церкви митрополит Корнилий, глава римско-католической епархии с центром в Москве архиепископ Паоло Пецци и глава Буддийской традиционной сангхи России Пандито Хамбо лама Дамба Аюшеев. На групповой фотографии патриарх стоит впереди, рядом с президентом Владимиром Путиным, а другие религиозные лидеры выстроились в первом ряду зрителей. Благодаря их ярким облачениям или бросающимся в глаза головным уборам даже профану было легко понять, какую именно религию они представляют. Их присутствие было воплощением нынешнего состояния отношений между религией и государством в России: государство идентифицирует себя с православием — президент и патриарх на-

1. Первая версия настоящей статьи была представлена на семинаре «Религиозная свобода и многообразие религиозного истэблишмента», состоявшемся в *Lichtenberg Kolleg* — Институте продвинутых исследований Гёттингенского университета 9 июня 2017 г. Я благодарю присутствовавших там коллег за их комментарии. Я также благодарю двух анонимных рецензентов за полезные критические замечания, которые помогли мне улучшить эту статью.

ходятся наверху, тогда как другие религии выступают в роли наблюдателей и младших партнеров.

Постсоветская Россия, согласно своей Конституции, является светским государством. В ней на законодательном уровне действует модель отделения церкви от государства. Однако в настоящей статье я попытаюсь показать, что в российском контексте актуальны еще две модели религиозно-государственных отношений, а именно модель государственной церкви и избирательного религиозно-государственного сотрудничества. Эти две модели не являются официальными, но их присутствие в политическом пространстве неоспоримо (о чем свидетельствует приведенный выше пример с церемонией открытия памятника), и они определяют характер религиозно-государственного взаимодействия на практике. В настоящей статье я исследую три модели государственно-церковных отношений, исходя из перспективы Русской православной церкви (РПЦ)[2]. Рассматривая РПЦ как политического актора, я различаю три уровня политического активизма внутри церкви: Московская патриархия, активисты-священники и различные активистские группы верующих. Эти различные политические лица РПЦ по-разному взаимодействуют с российским государством: патриархия зачастую действует таким образом, как будто Русская православная церковь является государственной церковью, представляющей все население страны в целом; по конкретным политическим вопросам та же патриархия стремится к сотрудничеству с государством, представляя русских православных верующих в качестве нуждающегося в защите меньшинства; в то же время определенные группы внутри церкви видят себя в ситуации отделения церкви от государства, и тогда русское православие выступает в качестве антагониста светского государства, ведущего с ним «культурную войну». Эти три модели государственно-церковных отношений сосуществуют в сегодняшней России, причем ситуация еще больше осложняется смежным законодательством (то есть не относящимся напрямую к регулированию религиозной жизни), идеологией и бюрократией.

2. Замечание о терминологии: я говорю о «религиозно-государственных отношениях», когда обсуждаю общие модели взаимодействия между религиями и государством. Я говорю о «церковно-государственных отношениях», когда говорю о своем предмете — Русской православной церкви и ее отношениях с российским государством. «Религиозно-государственные отношения» — более общий термин, включающий «церковно-государственные отношения».

В настоящей статье я сначала в общих словах опишу эти три модели религиозно-государственных отношений, основываясь на исследованиях по сравнительной политологии и социологии религии. Затем я применю эти модели к ситуации РПЦ, используя избранные эмпирические примеры для иллюстрации своих аргументов. Некоторые из этих примеров будут иметь отношение к сфере русского православного про-лайф движения. Я попытаюсь показать, что многообразные стратегии, используемые православными пролайферами в российском контексте, укоренены в различных, зачастую противоречащих друг другу, представлениях о роли церкви в российском государстве и обществе.

Три модели религиозно-государственных отношений: государственная церковь, избирательное сотрудничество, отделение церкви от государства

Понятие «публичных религий» Хосе Казановы[3] заставляет корректировать свойственное теории секуляризации представление о том, что модернизация и секуляризация обязательно приводят к тому, что религия становится частным делом. Казанова показал, что религии могут выступать в качестве мощной движущей силы участия верующих в публичной и политической жизни — даже в сильно секуляризованных обществах, то есть таких, которые следуют модели отделения религии от государства, приватизации религии и социальной дифференциации[4]. Первоначально этот автор исследовал вопрос о том, как религия мотивирует действия в сфере гражданского общества, и лишь в дальнейшем в фокусе его исследования публичных религий оказались религии как институты и организованные политические силы. Сам Казанова в 2008 г. расширил свое понятие публичных религий, говоря об институциональных религиозных акторах[5].

3. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.
4. Casanova, J. (2001) "Secularization", in N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds) *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, pp. 13786–13791. Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier; Bruce, S., Wallis, R. (1992) "Secularization: The Orthodox Model", in S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization*, pp. 8–29. Oxford: Clarendon Press; Inglehart, R. (2001) "Modernization, Sociological Theories of", in J.S. Neil, P.B. Baltesn (eds) *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*. Amsterdam, Paris: Elsevier.
5. Casanova, J. (2008) "Public Religions Revisited", in Hent de Vries (ed.) *Religion: Beyond the Concept*, p. 111. Fordham: Fordham University Press.

Таким образом, публичные религии становятся объектом социологического и политологического изучения как акторы и институты, действующие в публичной сфере. Для социологии религии это означает, что ее сфера исследования, часто фокусирующаяся на «простых верующих» или религиозных практиках, изучаемых при помощи статистических, антропологических или этнографических методов, расширяется и включает исследование публичных религиозных акторов и институтов. Эта *политическая социология религий* приглашает к более глубокому диалогу между социологией религии и сравнительной политологией, включая институционалистский подход[6].

В фокусе внимания политической социологии религий находится сложная реальность религиозно-государственных отношений в большинстве современных западных демократий. Хотя почти во всех современных демократиях имеет место строгое конституционное разделение государства и религии, в большинстве стран религии признаны в качестве институтов публичного права: например, в одних странах церкви и религиозные организации освобождены от налогов, в других религиозное образование входит в программу государственных школ или государство финансирует поддержание религиозно-культурного и архитектурного церковного наследия.

Эмпирическое переплетение религии и государства во многих либеральных демократиях находится в противоречии с идеальной теорией религиозной нейтральности государства, которая является частью политической теории либерализма. Политолог Джон Мэдли часто говорит о «химере нейтральности» в религиозно-государственных отношениях в Европе. Он верно отмечает, что религиозно нейтральное государство, которое стало «определяющим признаком либерализма», вовсе не является европейской нормой и что «мы все еще можем видеть вокруг нас

6. Я использую термин «политическая социология религий» (во множественном числе) не в том значении, в котором Ханс Йоас использует термин «политическая социология религии» (в единственном числе) (Joas, H. (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp). Йоас полагает, что религия продолжает быть влиятельной силой в светских обществах и анализирует политические последствия этого. Меня, наоборот, интересует анализ того, как религиозные акторы становятся политическими акторами. Я задаюсь вопрос о том, как религиозные актора вовлекаются в политику, какие стратегии и аргументы они используют и какое место они занимают в собственной церкви. При этом я не считаю, что политический активизм обязательно связан с властными позициями в государстве и обществе.

наследие европейского конфессионального государства»[7]. Существует значительное расхождение между либеральной идеей о государственной нейтральности и актуальными режимами религиозно-государственных отношений в большинстве европейских демократий, как в Западной, так и в Южной и Центральной/Восточной Европе:

> Случайно сложившиеся, причудливые и аномальные порядки, которые обычно именуются «церковно-государственными отношениями», можно, конечно, игнорировать, поскольку они не столь значимы, как кажутся. Но и наоборот, можно утверждать, что в период, когда связанные с религией споры и дискуссии активизируются, такого рода аномалии заслуживают особого внимания — и не только со стороны политологов, которые склонны их игнорировать. Такое пренебрежение тем более удивительно, если иметь в виду тот акцент, который политические теоретики либеральных убеждений делают на принципе нейтральности либерально-демократического государства в отношении религии. Учитывая эту нормативную установку, можно было бы ожидать большего внимания к различным способам нарушения принципа нейтральности, которые в той или иной степени имели и имеют место в Европе[8].

Мэдли отмечает, что избирательное сотрудничество государства с ограниченным числом признанных государством религиозных традиций является в Европе правилом, а не исключением, и добавляет, что «в США все подобные факты избирательности… рассматривались бы как противоречащие запрету Первой поправки на установление государственной религии»[9]. Тот факт, что нейтральность государства в отношении религий не является нормой ни в европейском, ни в глобальном контексте, Альфред Степан обозначил выражением «множественные секуляризмы»[10].

7. Madeley, J.T.S. (2003) "A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe", *West European Politics* 26(1): 23–50.
8. Madeley, J.T.S. (2003) "European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality", *West European Politics* 26(1): 4.
9. Ibid, p. 14.
10. Stepan, A. (2011) "The Multiple Secularisms of Modern Democracies and Autocracies", in C. Calhoun, M. Juergensmeyer J. Van Antwerpen (eds) *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press.

Различные модели отношений между религиями и светской политической сферой могут быть поняты как континуум[11]. На одном конце этого континуума — модель государственной церкви, когда государство признает одну веру в качестве государственной религии. Современные примеры такой модели — это Православная церковь Греции, Англиканская церковь Англии и Лютеранская церковь Дании. На другом конце континуума — модель отделения церкви от государства, подразумевающая, что государство нейтрально в отношении всех религий на своей территории и предоставляет им всем равный статус. Парадигмой в данном случае являются Соединенные Штаты Америки, а также французская модель *laicité*, то есть полный государственный нейтралитет в отношении всех религий[12]. Между этими двумя крайностями — моделями государственной церкви и полного отделения церкви от государства — располагаются различные модели избирательного взаимодействия. Для этих моделей обычно характерен многоуровневый режим признания религий как субъектов публичного права, и это признание связано с определенными условиями, которые должны выполнять религиозные сообщества (например, минимальное число верующих и приверженность конституционным принципам). Пример страны с избирательным сотрудничеством в религиозно-государственных отношениях — это Австрия. Важно отметить, что все модели в рамках данного континуума могут, в принципе, быть совместимы с демократическим политическим режимом, но каждая из трех названных моделей подразумевает совершенно различные способы взаимодействия между публичными религиями и государством. Ниже я обсуждаю каждую из этих моделей более подробно.

Модели государственно-церковных отношений в Европе исторически укоренены в одном из трех моноконфессиональных «культурных блоков»: лютеранский Север, католический Юг

11. Madeley, J.T.S., Enyedi, Z. (eds) (2003) *Church and State in Contemporary Europe*. London: Frank Cass; Robbers, G. (1996) "State and Church in the European Union", in G. Robbers (ed.) *State and Church in the European Union*, pp. 323–334. Baden Baden: Nomos; Stepan, A. (2001) "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", in *Arguing Comparative Politics*, pp. 213–253. Oxford: Oxford University Press.

12. Об ограниченности французской модели см. Bowen, J.R. (2010) *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton: Princeton University Press.

и православный Восток[13]. Согласно Мэдли, эти модели по всей Европе обладают рядом важных общих черт, но также и значительно отличаются в зависимости от того, о какой конфессии идет речь. Среди сходств — монополистическое регулирование религии со стороны церковных и государственных властей, негативная предрасположенность в отношении других религий (что верно даже в отношении скандинавских стран[14]), социальный и культурный консерватизм, а также попытка со стороны церквей участвовать в деятельности государственных институтов[15]. Конфессиональные отличия объясняют, согласно Мэдли, почему на православном востоке государственные церкви всегда были теснее связаны с политикой и государством, в то время как на протестантском севере «церкви Реформации в большей мере были готовы согласиться с … вытеснением религии в частную сферу, ограничив свои претензии вопросами личной совести и общественной морали»[16]. Согласно модели государственной церкви, последняя участвует в определении конституционных принципов государства. Как привилегированный партнер государства такая церковь, например, пытается защитить свои собственные интересы перед лицом других религиозных групп, действующих на той же территории, путем участия в законотворчестве. Именно так обстоит дело в случае Православной церкви Греции, которая добилась законодательного закрепления своего исключительного положения в государстве и использует свое влияние с целью ограничить возможности других религиозных групп добиться равного признания[17]. В то же время протестантские государственные церкви в северной Европе XXI века интерпретируют свою роль прямо противоположным образом. Близость между церковью и государством в скандинавских странах привела к включению национальных церквей в систе-

13. Madeley, J.T.S. “A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe”, p. 31.

14. Bäckström, A. (2014) “Religion in the Nordic Countries: Between Private and Public”, *Journal of Contemporary Religion* 29(1): 66.

15. Madeley, J.T.S. “A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe”, p. 36.

16. Ibid, p. 42.

17. Makrides, V. (2010) “The Orthodox Church of Greece”, in L.N. Leustean (ed.) *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91,* pp. 253–270. London, New York: Routledge; Pollis, A. (2003) “Greece: A Problematic Secular State”, in W. Safran (ed.) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics,* pp. 155–168. London, Portland: Frank Cass Publishers.

мы социального обеспечения, так что на церкви были возложены особые обязанности, но при этом их политическое влияние было ограничено[18].

В модели избирательного сотрудничества государство обычно признает в качестве партнера больше, чем одну религию, и относится ко всем признаваемым государством религиям как к равным политическим игрокам с равными правами и обязанностями. В такой модели одна религиозная группа в сотрудничестве с государством обычно преследует только такие цели, которые отражают интересы и других признаваемых государством религий. Например, в Австрии государство воздерживается от вмешательства во внутренние дела религиозных организаций и наоборот; тем не менее, государство регулярно и официально сотрудничает с избранными религиозными организациями. Католическая церковь часто координирует свою позицию с другими признаваемыми государством христианскими церквами (Австрийской протестантской церковью, православными церквами) и с признанными иудейской и исламской религиозными общинами[19]. По вопросам, представляющим общий интерес, в модели избранного сотрудничества религиозные общины взаимодействуют друг с другом и с государством с целью достичь определенных целей. Так, например, иудейская и исламская религиозные общины Австрии сотрудничали с целью добиться для себя исключений в связи с принятием закона о защите животных, чтобы сохранить право на *кошерный* и *халяльный* убой животных по религиозным соображениям[20].

В модели отделения церкви от государства все религиозные группы равноудалены от государства, независимо от своей численности, и любые конституционные, официальные каналы для сотрудничества просто отсутствуют. Единственные пути доступа в политику для религий — это лоббирование через политических деятелей и гражданские акции, направленные на мобилизацию электората. В то же время в этом случае религии часто весьма заметны в публичной сфере и выполняют важные функции в гражданском обществе, например, в сфере социального

18. Bäckström, A. “Religion in the Nordic Countries: Between Private and Public”, p. 63.

19. Nautz, J.P., Stoeckl, K., Siebenrock, R. (eds) (2013) *Öffentliche Religionen in Österreich. Politikgesellschaft und zivilgesellschaftliches Engagement*. Innsbruck: Innsbruck University Press.

20. Kalb, H., Potz, R., Schinkele, B. (2003) *Religionsrecht*. Wien: WUV.

обеспечения, призрения и частного образования. Образцовая модель отделения церкви от государства, когда идеологически нейтральное государство равноудалено от всех религиозным общин на своей территории, реализована в США, где многие религиозные деноминации с самыми разными учениями существуют бок о бок и отчасти конкурируют друг с другом. В силу присутствующего в американской Конституции запрета на установление государственной религии государство сохраняет нейтралитет в отношении этих религиозных общин, которые являются частями фрагментированного и все более поляризованного гражданского общества[21].

В ситуации идеологической поляризации религиозные группы могут предпочесть «выход» из публичной сферы. Американский автор Род Дреер в своей книге *The Benedict Option* («Выбор Бенедикта») описывает постхристианский мир, в котором христиане, ставшие находящимся в опасности меньшинством, должны выйти из общества и сформировать малые сообщества, чтобы внутри них практиковать истинную христианскую веру[22]. (Заглавие книги отсылает к святому Бенедикту Нурсийскому, который в VI веке бежал от римского разложения и искал одиночества в лесах, чтобы затем создать христианские общины, способные пережить крушение старого порядка.) Согласно этой точке зрения, общество — это место греха, и его характерные черты — сексуальная распущенность, утрата общинности и бездуховность. Как утверждает автор, в таком обществе христиане фактически подвергаются «гонениям», и они должны ответить на это уходом из общества. Они должны жить в сплоченных сообществах, учить своих детей дома, чтобы избежать негативного влияния общества, и избирать такой род занятий, который позволяет работать из дома или на самих себя. Все эти меры имеют целью защитить христианские общины от разрушительного влияния общества. Согласно Дрееру, те христиане, которые не выбирают столь строгий путь, являются безответственными и утратившими ориентиры. Его критика распространяется и на церковное руководство: хотя Дреер и обратился в православие, он продолжает жестко кри-

21. Hunter, J.D. (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

22. Dreher, R. (2017) *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*. Sentinel.

тиковать папу Франциска, которого считает приспособленцем и прогрессистом.

Религиозный фундаментализм, идеологическим примером которого является «Выбор Бенедикта», конечно, не связан лишь с моделью отделения церкви от государства. Фундаменталистские и сектантские религиозные группы, рассматривающие окружающее светское общество, государство и даже руководство своих церквей в качестве своих антагонистов, могут возникать в рамках всех трех моделей религиозно-государственных отношений. Однако в рамках модели государственной церкви и модели избирательного сотрудничества фундаменталистские группы обречены на то, чтобы оставаться в маргиналиях, вне официальных каналов религиозно-политического взаимодействия. В рамках этих моделей религиозное учение имеет тенденцию приспосабливаться к миру[23]. И наоборот, в модели отделения церкви от государства, когда официальных каналов религиозно-политического взаимодействия не существует, а свободный рынок религиозных идей дает преимущество более радикальным позициям по сравнению с умеренными[24], фундаменталистские религиозные группы имеют больше шансов на успех.

Три модели религиозно-государственных отношений — модель государственной церкви, модель избирательного сотрудничества и модель отделения церкви от государства — соответствуют различным интерпретациям публичной роли религии со стороны самих религий: религия выступает в качестве либо квазигосударственного актора, либо партнера государства, либо его антагониста. Обычно религиозно-государственные отношения в конкретной стране определяет какая-то одна модель, ясно обозначенная в Конституции и законодательстве. В России в Конституции обозначена модель отделения религии от государства, которая, однако, за последние десятилетия претерпевает постепенные изменения. Я опишу этот процесс в следующем разделе, прежде чем перейти к утверждению, что в современной Российской Федерации отношения между религией и государством определяются — в дополнение к этой конституционной модели — и двумя другими моделями.

23. Madeley, J.T.S. “A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe”, p. 36.

24. Finke, R., Rodney, S. (1998) “Religious Choice and Competition”, *American Sociological Review* 63(5): 762.

Российские законы о свободе совести и традиционные религии

В 1990 г., на пике перестройки, советское правительство приняло закон о религиозных организациях, приблизивший страну к полному отделению церкви от государства и религиозному нейтралитету государства: этот закон «запрещал введение государственной религии и отвергал любое право государства на вмешательство в религиозные дела. Церквам и другим религиозным организациям было разрешено свободно проводить богослужения и заниматься миссионерской деятельностью, открывать школы и семинарии, владеть собственностью и издавать религиозную литературу, причем для всего этого не требовалась государственной регистрации»[25]. В том же 1990 г. подобный закон был принят в РСФСР[26]. После распада Советского Союза этот закон сохранил действие на территории Российской Федерации и в течение первой половины 1990-х гарантировал возрождение религиозной жизни в России, в том числе возникновение новых религиозных групп[27]. Появление таких групп было неодобрительно встречено Русской православной церковью, которая почувствовала угрозу со стороны иностранных миссионеров[28]. Религиозные меньшинства также были недовольны ситуацией, хотя и по противоположным причинам: в тесном сотрудничестве РПЦ и правительства Ельцина они увидели нарушение принципа равенства, прописанного в законе[29]. После активной публичной дискуссии о религиозной свободе закон 1990 г. с позднейшими дополнениями был заменен в 1997 г. новым законом «О свободе совести и о религиозных объединениях»[30].

25. Davis, D.H. (1997) "Editorial: Russia's New Law on Religion: Progress or Regress?", *Journal of Church and State* 39: 645–646.

26. Закон РСФСР от 25.10.1990 № 267-1 «О свободе вероисповеданий» [http://legalacts.ru/doc/zakon-rsfsr-ot-25101990-n-267-1-o/, доступ от 02.10.2018].

27. Froese, P. (2008) *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*. Berkeley: University of California Press.

28. Shterin, M.S. (1998) "Local Laws Restricting Religion in Russia: Precursors of Russia's New National Law", *Journal of Church and State* 40(2).

29. Willems, J. (2012) "Religionsfreiheit in Russland — eine Bilanz nach zwei Jahrzehnten", *RGOW — Religion und Gesellschaft in Ost und West* 40(7–8): 26–28.

30. См.: Федеральный закон от 26.09.1997 № 125-ФЗ (ред. от 05.02.2018) «О свободе совести и о религиозных объединениях» [http://legalacts.ru/doc/federalnyi-zakon-ot-26091997-n-125-fz-o/, доступ от 02.10.2018].

Закон 1997 г. продемонстрировал движение вспять от модели отделения церкви от государства в сторону чего-то очень приблизительно напоминающего модель избирательного сотрудничества. Комментаторы отмечали, что хотя селективное регулирование религиозно-государственных отношений имеет аналоги в широком европейском контексте, у закона 1997 г. есть ряд недостатков. Наиболее спорный аспект этого закона состоял в том, что он предполагал существование только двух типов религиозных объединений: «религиозные организации» и «религиозные группы». Лишь первым, религиозным организациям, новый закон предоставил юридический статус; вторые, религиозные группы, не получали юридического статуса автоматически — они должны были его добиваться через процесс регистрации[31]. Условием для регистрации и обретения юридического статуса религиозной организации стал 15-летний период доказанной деятельности на территории Российской Федерации. На тот момент это фактически исключало все религиозные сообщества, образованные в России после распада Советского Союза, причем прежде всего это затрагивало протестантские и евангелические религиозные сообщества. Еще один спорный аспект нового закона заключался в его преамбуле[32], которая, хотя и не имела прямых юридических последствий, фактически вводила в России иерархию религий: православие признавалась самой значимой религией, а на втором месте оказались традиционные религии народов России.

Введение 15-летнего срока для регистрации религиозных групп и преамбула подверглись яростной критике со стороны защитников прав человека как в России, так и за рубежом. Они увидели в этом, с одной стороны, угрозу индивидуальной религиозной свободе, а с другой — скрытое продвижение Русской православной церкви на роль государственной религии[33]. Однако авторы недавних исследований согласны в том, что для рели-

31. Davis, D.H. (1997) “Editorial: Russia’s New Law on Religion: Progress or Regress?”.

32. “Law of the Russian Federation: On Freedom of Conscience and on Religious Associations” (1997), *Center for the Study of New Religions* (Translation by the Keston Institute) [http://www.cesnur.org/testi/Russia.htm, accessed on 26.06.2013].

33. Kovach, W.J. (1998) “All Religions Are Equal, but Some Are More Equal Than Others”, *Demokratizatsiya* 6(2): 424; Trepanier, L. (2002) “Nationalism and Religion in Russian Civil Society: An Inquiry into the 1997 Law “On Freedom of Conscience”, in C. Marsh, N.K. Gvosdev (eds) *Civil Society and the Search for Justice in Russia*, pp. 64. Lanham: Lexington Books.

гиозных объединений последствия закона 1997 г. были не столь тяжелыми, как это ожидалось вначале[34]. В 1997 г. 15-летний срок означал возврат в закрытую религиозную систему советской эпохи, но это условие в дальнейшем было удалено из закона. Позднейшая поправка ввела разделение признанных религиозных организаций на «централизованные религиозные организации» (зарегистрированные для территории Российской Федерации) и «местные религиозные организации» (зарегистрированные хотя бы в одном административном регионе). На 2018 г. в России было зарегистрировано 30 193 религиозные организации, из которых 601 относятся к высшей категории «централизованные религиозные организации», а 28 370 — к «местным религиозным организациям». Из общего числа зарегистрированных религиозных организаций (включающих также монастыри) львиная доля принадлежит к Русской православной церкви (18 191), однако и религии, которые в свете преамбулы закона 1997 г. могли бы рассматриваться как второсортные по сравнению с традиционными, получили высший уровень государственного признания в качестве «централизованных религиозных организаций» (например, Армия Спасения, Церковь святых последних дней и некоторые евангелические христианские церкви). Даже саентология была зарегистрирована как местная религиозная организация[35]. Следовательно, религиозно-государственные отношения в сегодняшней России очевидным образом являются многоконфессиональными.

Проблематичность российской модели религиозно-государственных отношений связана не столько с законом 1997 г., сколько с другими факторами: ролью бюрократии, идеологией, смежным законодательством и политикой в целом. Проблемы признания и регистрации часто возникают в силу плохого функционирования российской юридической системы и особенностей федеральной структуры, когда значительные полномочия предоставляются местным властям. Кроме того, некоторые законы, прямо не касающиеся религиозных объединений, огра-

34. Fagan, G. (2014) *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*. London, New York: Routledge; Papkova, I. (2011) *The Orthodox Church and Russian Politics*. New York, Washington DC: Oxford University and Woodrow Wilson Center Press; Richters, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church. Politics, Culture and Greater Russia*. London, New York: Routledge.

35. Россия в цифрах // Федеральная служба государственной статистики, 2018. [http://www.gks.ru/free_doc/doc_2018/rusfig/rus18.pdf, доступ от 19.07.2018].

ничивают эффективную реализацию российской модели религиозно-государственных отношений и работают во вред «нетрадиционным» религиям. Например, в 2016 г. Государственная Дума РФ приняла «антитеррористический» пакет законов, известный как «законы Яровой» (поскольку ключевой фигурой в их принятии была депутат от партии «Единая Россия» Ирина Яровая). Эти законы серьезно ограничивают деятельность протестантов и других религиозных меньшинств в России, фактически запрещая прозелитизм. Подобным образом на деятельности религиозных сообществ негативно сказывается закон о регистрации организаций, получающих финансирование из-за рубежа («закон об иностранных агентах»)[36]. В ущерб религиозной свободе меньшинств также действуют законы, направленные против экстремизма. В 2017 г. Верховный Суд РФ подтвердил запрет на деятельность Свидетелей Иеговы, объявленных «тоталитарной» и «экстремистской» группой. Кроме того, продолжает создавать проблемы экстраюридический компонент закона 1997 г., а именно его преамбула: указание в преамбуле на исторические религии народов России фактически поставило некоторые религии в более привилегированное положение по сравнению с другими, причем максимальные преимущества получила Русская православная церковь.

В этой ситуации противоречащих друг другу законов и наличия многочисленных юридических, административных и идеологических источников регулирования религиозной жизни в России российскую модель религиозно-государственных отношений следует признать дисфункциональной. Единой и однозначной системы религиозно-государственных отношений создано не было; наоборот, сложилась ситуация разноуровневых компетенций и общей неясности, и эта ситуация открыла путь для двух других, конкурирующих, моделей религиозно-государственных отношений — государственной церкви и избирательного сотрудничества, которые сосуществуют с моделью, установленной Конституцией. Далее я рассмотрю все три модели более подробно, имея в виду прежде всего Русскую православную церковь и привлекая для обоснования своей точки зрения некоторые эмпирические данные.

36. Примеры см. в “Annual Reports”, *United States Commission on International Religious Freedom* [https://www.state.gov/documents/organization/269104.pdf, accessed on 18.07.2018].

Три модели церковно-государственных отношений в России и три стратегии Русской православной церкви в отношении государства и общества

Приверженцы Русской православной церкви составляют крупнейшее сообщество верующих в Российской Федерации — 72%[37], а РПЦ является самым большим из признанных государством религиозных объединений. Описав выше три модели религиозно-государственных отношений — государственной церкви, избирательного сотрудничества и отделения церкви от государства, — я теперь покажу, что Русская православная церковь соотносит свою роль в публичном пространстве со *всеми тремя* моделями. В зависимости от того, какие вопросы стоят на повестке дня, РПЦ представляет себя то в качестве квазигосударственного актора и исключительного партнера государства, то как одного из партнеров наряду с другими, то, наоборот, как антагониста государства. С точки зрения логики эти три стратегии противоречат друг другу (как можно одновременно быть антагонистом и партнером государства?), но они отражают три различных понимания государственно-церковных отношений. Первая стратегия является отражением модели государственной церкви, вторая — модели сотрудничества, третья — модели отделения церкви от государства. На практике, в случае РПЦ, все три стратегии работают как взаимодополнительные. Тот парадоксальный факт, что в своей публичной деятельности РПЦ использует все три указанные стратегии (и использует эффективно), указывает на то, что какая-то одна модель недостаточна для объяснения реальных процессов.

Модель государственной церкви в России: РПЦ как исключительный партнер государства и представитель большинства русского народа

Русская православная церковь занимает привилегированное положение среди религиозных организаций в России, что, в частности, ярко проявилось в таком событии, как открытие памятника святому князю Владимиру (о чем было сказано выше). Символи-

37. “Russians Return to Religion, but not to Church” (2014), *Pew Forum Analysis*. 10.02.2014 [http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/, accessed on 18.11.2015].

ческие привилегии РПЦ в некоторой степени трансформируются в реальную политическую власть и в неофициальную модель церковно-государственных отношений, соответствующую византийской православной идее *симфонии*. Хотя после распада СССР РПЦ открыто стремилась к максимальной независимости от государства, внутри церкви, судя по всему, статус государственной церкви для кого-то сохранял свою привлекательность. Некоторые авторы, такие как Анатолий Красиков и Борис Кнорре, указывали на то, что стратегия церковного руководства со временем изменилась и свойственная патриарху Алексию II установка на независимость при патриархе Кирилле сменилась проектом православного государства (*державно-православный проект*)[38]. А. Ситников даже говорит о «сакрализации» российского государства через посредство церкви[39].

Русская православная симфония XXI века опирается не на институт государственной церкви, а на сети неформальных церковно-государственных взаимодействий и личных отношений между представителями церковной иерархии и политического истеблишмента, включая чиновничество[40]. Именно таким образом церковь непосредственно влияла на законодательство, касающееся общественной морали или охраны здоровья, а также выступала от лица предполагаемого большинства, говоря об общероссийских культурных и нравственных ценностях. Примером неофициального доступа церкви к законотворчеству является Закон о свободе совести и о религиозных объединениях 1997 г., о котором говорилось выше. РПЦ долго желала такого закона, начав лоббировать его принятие еще в 1993 г., чтобы таким образом снизить конкуренцию со стороны других религиозных групп[41]. Закон, устанавливающий административную ответственность за «пропаганду нетрадиционных сексуальных отношений сре-

38. *Кнорре Б.* Российское православие: Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // *Монтаж и демонтаж секулярного мира* / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. Москва: РОССПЭН, 2014. С. 47–48; *Красиков А.* Глобализация и православие // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. Москва: РОССПЭН, Московский Центр Карнеги, 2009. С. 50.

39. *Ситников А.В.* Православие, институты власти и гражданского общества в России. Санкт Петербург: Алетейя, 2012.

40. Кнорре говорит о «VIP-миссии»: *Кнорре Б.* Российское православие: Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права. С. 48.

41. Davis, D.H. “Editorial: Russia’s New Law on Religion: Progress or Regress?”.

ди несовершеннолетних»[42] (2013), и закон «о противодействии оскорблению общерелигиозных взглядов и чувств верующих»[43] (2013) также соответствовали интересам церкви, особенно после скандала с «Пусси райот»[44].

Однако основной пример, который я хочу рассмотреть в этой статье, — это закон об охране здоровья[45] (2011), которым были введены важные изменения в российское законодательство об аборте. Этот закон предусматривает такие меры, как обязательную «неделю молчания» между посещением медицинского учреждения и прерыванием беременности (от 48 часов до семи дней в зависимости от срока беременности — статья 56), а также право врача отказаться от «проведения искусственного прерывания беременности, если отказ непосредственно не угрожает жизни пациента и здоровью окружающих» (статья 70). В ходе подготовки и принятия этого закона Русская православная церковь выступала как непосредственный, официальный консультант российского правительства[46]. РПЦ и Министерство здравоохранения создали совместную комиссию для разработки стратегии, направленной на сокращение высокого числа абортов в стране. Роль РПЦ в данном случае была исключительной; никакие другие религиозные группы не принимали участия в этом процессе.

Социолог Александр Пономарев считает, что внимание церкви к «национальному здоровью» — это проявление установки на «симфонию», в рамках которой представители церкви демонстрируют «государственное мышление»[47]. Доктринальной основой участия РПЦ в качестве публичной религии в упомянутой

42. Федеральный закон РФ 135-ФЗ внес изменения в статью 5 ФЗ «О защите детей от информации, причиняющей вред их здоровью и развитию» и другие законодательные акты в целях защиты детей от информации, пропагандирующей отрицание традиционных семейных ценностей.

43. Закон «О внесении изменений в статью 148 Уголовного Кодекса Российской Федерации и дополнительные нормативно-правовые акты РФ в целях противодействия оскорблению общерелигиозных взглядов и чувств верующих».

44. *Узланер Д.* Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 31(2). С. 93–133.

45. Федеральный закон 323-ФЗ «Об основах охраны здоровья граждан в Российской Федерации» (2011).

46. Erofeeva, L.V. (2013) “Traditional Christian Values and Women’s Reproductive Rights in Modern Russia — Is a Consensus Ever Possible?”, *American Journal of Public Health* 103(11): 1931–1934.

47. Ponomariov, A. (2017) *The Visible Religion. The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-Soviet Canon Law (1992–2015)*, p. 174. Frankfurt/M.: Peter Lang.

выше совместной комиссии является документ «Основы социальной концепции Русской православной церкви», где об аборте говорится не только с сотериологической точки зрения (аборт как убийство и грех), но и в связи с демографическим кризисом в России (глава 11 «Здоровье личности и народа»):

> Русская православная церковь с глубокой тревогой констатирует, что народы, традиционно окормляемые ею, ныне находятся в состоянии демографического кризиса… Демографические проблемы находятся в сфере постоянного внимания Церкви. Она призвана следить за законодательным и административным процессами, дабы воспрепятствовать принятию решений, усугубляющих тяжесть ситуации. Необходим постоянный диалог с государственной властью, а также со средствами массовой информации для прояснения позиции Церкви по вопросам демографической политики и охраны здоровья. Борьба с депопуляцией должна включать активную поддержку научно-медицинских и социальных программ по защите материнства и детства, плода и новорожденного. Государство призывается всеми имеющимися у него средствами поддерживать рождение и достойное воспитание детей[48].

Сфера общественного здоровья — не единственная, в которой РПЦ обладает исключительным консультативным статусом. Так, например, проводятся ежегодные встречи представителей Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата и Министерства иностранных дел России (рабочая группа по взаимодействию МИД России и Русской православной церкви)[49]. Все это указывает на модель церковно-государственных отношений, которую Пономарев называет «созвучием властей» и которая, с точки зрения самой РПЦ, является современной формой симфонии, то есть речь идет об исключительным статусе РПЦ в российском государстве[50].

48. Основы социальной концепции Русской Православной Церкви. XI, 4 // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей МП. 2000 [https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/, доступ от 02.10.2018].
49. Состоялось XXII заседание Рабочей группы по взаимодействию Русской Православной Церкви и МИД России // Официальный сайт Отдела внешних церковных связей МП. 13.11.2017 [https://mospat.ru/ru/2017/11/13/news152661/, доступ от 02.10.2018].
50. Ponomariov, A. *The Visible Religion. The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-Soviet Canon Law (1992–2015),* p. 100.

Модель избирательного сотрудничества: Русская православная церковь как одна из публичных религий, обладающая равными правами с другими

Согласно официальному юридическому статусу, Русская православная церковь представляет собой только одну, хотя и крупнейшую, религиозную организацию в России, наряду с другими, признанными государством. В этом качестве РПЦ, как и все другие признанные религиозные организации, имеет некоторые права и обязанности по отношению к государству, а государство имеет некоторые обязательства в отношении религиозных организаций.

В ситуации избирательного сотрудничества можно ожидать, что религиозные акторы будут объединять усилия, чтобы добиться от государства удовлетворения своих требований (см. приведенный выше пример Австрии). Россия в данном случае не является исключением. Так, например, Русская православная церковь совместно с российскими исламскими, иудейскими и буддийскими религиозными организациями сумела настоять на включении в программу государственных школ предмета, посвященного изучению религий.

В системе избирательного сотрудничества, кроме доступа к таким сферам государственной ответственности, как школы, больницы и армия, религии также напоминают государству о его обязанности уважать религиозный выбор своих граждан. Законодательство, касающееся абортов, — характерный пример не только того, как РПЦ выступает в роли государственной церкви, но и того, как она представляет себя в качестве сообщества верующих, равные права которых государство должно уважать. Так, в «Основах социальной концепции» церковь настаивает на праве врачей-христиан отказываться от проведения абортов по соображениям совести:

> Грех ложится и на душу врача, производящего аборт. Церковь призывает государство признать право медицинских работников на отказ от совершения аборта по соображениям совести[51].

Упомянутый выше закон об основах охраны здоровья эксплицитно ввел право медицинского персонала отказываться от проведе-

51. Основы социальной концепции РПЦ XII, 2.

ния абортов. В 2016 г. РПЦ пыталась продвинуться дальше в этом направлении, потребовав исключения абортов из обязательного медицинского страхования, чтобы православные налогоплательщики более не были соучастниками в грехе убийства[52]. В этой ситуации Русская православная церковь выступает как публичная религия, преследующая сотериологическую цель: она стремится защищать духовную чистоту своих верующих (и только их), вместо того чтобы брать на себя ответственность за весь русский народ и говорить от его имени — как она это делает, выступая в роли неофициальной государственной церкви.

Модель отделения церкви от государства: Русская православная церковь как антагонист государства

Стратегия, состоящая в том, чтобы представлять православных христиан как тех, кто ведет войну с антагонистическим государством, является, возможно, самой загадочной и неожиданной стратегией, применяемой РПЦ в ее взаимодействии с государством и в сфере публичной политики. На самом деле, такой стратегии обычно следует не официальная церковь, а низовые религиозные движения, которые, однако, находят поддержку со стороны церковной иерархии. Эти христианские группы действуют так, словно они находятся в ситуации «культурной войны» с государственной бюрократией и большинством общества, которое все еще остается в значительной степени советским и атеистическим по своему умонастроению. Некоторые авторы уже обсуждали этот аспект церковно-государственных отношений в России, говоря о «политизированном православии»[53], «политическом исихазме»[54] или «противоборстве»[55].

52. В Москве состоялось собрание православной общественности, выступающей против абортов // Официальный сайт МП. 29.06.2015 [http://www.patriarchia.ru/db/text/4138346.html, доступ от 10.04.2017].

53. Mitrofanova, A.V. (2005) *The Politicization of Russian Orthodoxy: Actors and Ideas*. Stuttgart: Ibidem.

54. Petrunin, V. (2009) *Politicheskii isikhazm i ego traditsii v sotsialnoi kontseptsii Moskovsogo Patriarkhata* [Political isihazm and its traditions in Social conception of Moscow Patriarchy]. Sankt Peterburg: Aleteia.

55. *Алексеев А.В.* Эволюция государственно-церковных отношений в условиях социально-политической трансформации российского общества (на примере Русской православной церкви). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. Орел, 2018.

Следует отметить, что стратегия ухода из общества и противостояния государственной политике предполагается и в «Основах социальной концепции РПЦ» (2000 г.), хотя и как крайний случай:

> В случае невозможности повиновения государственным законам и распоряжениям власти со стороны церковной Полноты, церковное Священноначалие по должном рассмотрении вопроса может предпринять следующие действия: вступить в прямой диалог с властью по возникшей проблеме; призвать народ применить механизмы народовластия для изменения законодательства или пересмотра решения власти; обратиться в международные инстанции и к мировому общественному мнению; обратиться к своим чадам с призывом к мирному гражданскому неповиновению[56].

Это положение, с одной стороны, подразумевает кооперационную модель, но одновременно, с другой стороны, выходит за ее рамки. Оно предполагает следование модели сотрудничества постольку, поскольку церковь описывает себя как подчиняющуюся государственным законам и распоряжениям (соавтором которых она не является, как было бы в случае модели государственной церкви) и как партнера в диалоге с властями. Однако далее речь идет о стратегии эскалации в противостоянии государству — демократическими средствами, через апелляцию к международным организациям и мировому общественному мнению и, наконец, путем гражданского неповиновения. Тем самым происходит переход от модели сотрудничества к тому, что напоминает модель антагонизма в ситуации отделения церкви от государства.

Можно привести несколько примеров того, как российские православные акторы применяют оппозиционную стратегию, а не стратегию сотрудничества с государством. Первый пример опять связан с проблемой абортов[57]. В 2015–2016 гг. православная христианская ассоциация «За жизнь» начала кампанию за проведение референдума о полном запрете абортов. Идея референдума не получила особой поддержки со стороны полити-

56. Основы социальной концепции РПЦ III, 5.

57. Эмпирический материал по абортам был первоначально разработан для исследования: Mancini, S., Stoeckl, K. (2018) “Transatlantic Conversations: The Emergence of Society-Protective Anti-Abortion Arguments in the United States, Europe and Russia”. Опубликовано в: Mancini, S., Rosenfeld, M. (2018) *The Conscience Wars. Rethinking the Balance between Religion and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.

ков, однако, согласно организаторам, в его пользу было собрано около полумиллиона подписей, в том числе и подпись патриарха Кирилла. Владимир Потиха, в то время вице-президент организации, высказал мнение, что запрет абортов в России будет способствовать тому, чтобы Россия снова стала великой державой, наподобие Советского Союза в прошлом. Он даже создал эмблему, взяв за основу герб Советского Союза и заменив в нем серп и молот в центре на изображение ребенка в утробе — символ его организации. Он объяснял, что лозунг «Пролетарии всех стран, соединяйтесь» имел скрытый смысл, поскольку латинское слово *proles* первоначально означало «дитя» или «потомок»: он также пытался завуалировать тот парадокс, что аборт в СССР был легальным, обвинив в этом «еврейских врачей», и выразил свое восхищение криминализацией абортов в сталинский период, что, по его мнению, было успешным проектом и реакцией на евгенику в нацистской Германии[58]. Соня Люрманн показала, что активисты про-лайф движения в России не чувствуют, что российское правительство на их стороне, и потому занимаются лоббированием и мобилизацией общественности на свою сторону, чтобы вынудить правительство к соответствующим действиям. Одна из активисток, руководительница кризисного центра в Санкт-Петербурге, у которой Люрманн брала интервью, так и охарактеризовала свою работу — как «антигосударственную деятельность»[59].

Еще один пример православных групп, стремящихся не сотрудничать с государством, а уйти от него как можно дальше, — это растущее движение сторонников домашнего образования (*homeschoolers*). Группа православных просемейных активистов, связанная с Патриаршей комиссией по вопросам семьи, защиты материнства и детства, начала активно внедрять идею семейного образования в России и провела весной 2018 г. в Санкт-Петербурге и Москве международную конференцию по хоумскулингу. При этом российские активисты следуют при-

58. *Потиха В.* Из истории пренатального инфантицида: вехи и даты прошедшего столетия // *Фестиваль «За жизнь»,* зарегистрировано 27.01.2017 в контексте XXV Рождественских чтений, гостиница «Салют», Москва [https://www.youtube.com/watch?v=8UoE_NvV8So, доступ от 20.04.2017].

59. Luehrmann, S. (2017) “Innocence and Demographic Crisis: Transposing Post-Abortion Syndrome into a Russian Orthodox Key”, in S. De Zordo, J. Mishtal, L. Anton (eds) *A Fragmented Landscape: Abortion Governance and Protest Logics in Europe*, pp. 104. New York: Berghahn Books.

меру христиан-хоумскулеров в США (и фактически адаптировали их учебную программу под названием «Классические беседы»[60]). Следуя этой североамериканской модели, православные хоумскулеры также заимствуют стратегии и риторику, вызревшие в совершенно ином институциональном контексте, а именно — в системе отделения церкви от государства, характерной для США, где религия полностью исключена из программы государственных школ. Модель семейного образования предполагает уход из общества, наподобие описанного Родом Дреером в его книге «Выбор Бенедикта», в то время как официальная стратегия церкви состоит в том, чтобы сотрудничать с государством в сфере образования, насколько это возможно. Следует отметить, что в интервью, проведенных моей исследовательской группой, упомянутые акторы представляют себя как независимых от церкви, хотя некоторые из них выполняют официальные функции внутри церкви. Они рассматривают государство как антагониста, который только на словах говорит о «традиционных ценностях», в реальности же не заботится о проведении политики, направленной на достижение подлинно христианских целей.

Антагонистическое отношение русских православных низовых движений к государству нередко подразумевает и оппозицию по отношению к церковной иерархии. Стратегия ухода из общества и стратегия сотрудничества являются взаимно исключающими, и группы, которые отстаивают антагонистическую модель христианства в светском российском государстве, зачастую выступают против тесных официальных связей между церковным руководством и властями[61].

Заключение

Три модели религиозно-государственных отношений, обсуждаемые в настоящей статье, сосуществуют в российском контексте параллельно, несмотря на то, что в Конституции обозначена модель отделения. Основной вывод, который можно сделать из этой запутанной картины, состоит в том, что тот образ мира российских религий, который пропагандистски однозначно был продемонстри-

60. Адрес русского сайта: http://classicalconversations.ru/; адрес американского сайта: https://www.classicalconversations.com/ (доступен 25.09.2018).

61. Mitrofanova, A.V. *The Politicization of Russian Orthodoxy: Actors and Ideas,* p. 166.

рован у подножия памятника князю Владимиру, является химерой в такой же мере, как и религиозный нейтралитет государства в Западной Европе. Утверждение о том, что Русская православная церковь в рамках отношений с российским государством реализует гибридные формы сотрудничества, подтверждается приведенными выше наблюдениями и фактами. В то же время важно оговорить, что это касается именно церковного руководства. Патриархия умело действует в соответствии с несколькими, даже противоречащими друг другу, моделями церковно-государственных отношений. В случае же православного про-лайф движения, хотя разные стратегии направлены на достижение одной цели — на сокращение числа абортов в стране, представление о способах достижения этой цели различно: от полного запрета абортов до отказа производить аборт по соображениям совести для православных врачей.

С точки зрения церковного руководства, гибридное взаимодействие эффективно, потому что когда церковь действует на различных уровнях процесса принятия политических решений, она повышает свои шансы на успех. Но это не так в случае других религиозных акторов, о которых говорилось в настоящей статье. Низовым движениям, выступающим за выход церкви из светского общества и за отказ от близких отношений с государством, свойственно рассматривать такую стратегию как единственно верную, а не как одну из многих.

Рассматривая Русскую православную церковь как многогранную, многоголосую и, по существу, внутренне противоречивую публичную религию, мы сталкиваемся с целым рядом вопросов, требующих дальнейшего исследования. Так, следует изучить вопрос о том, как различаются способы взаимодействия церкви и государства в зависимости от конкретного государственного института или того или иного уровня государственной власти. Кроме того, важно понять, как различные акторы внутри РПЦ реагируют друг на друга. Такие исследования будут относиться к сфере политической социологии религий (подобно настоящей статье), то есть в фокусе их внимания должны быть религиозные акторы в качестве политических акторов, их стратегии и аргументация; при этом такого рода исследования должны опираться на теоретические разработки и методологию, заимствованные из социологии религии и сравнительной политологии (в том числе реализующей институционалистский подход).

В то же время уже на данном этапе очевидно, что сфера религиозно-государственных отношений в России весьма нестабильна

и полна противоречий. Это не позволяет никому из акторов чувствовать себя в безопасности или контролировать ситуацию, даже если речь идет о Русской православной церкви.

Перевод с английского Кирила Меламуда под редакцией Александра Кырлежева.

Библиография / References

Алексеев А.В. Эволюция государственно-церковных отношений в условиях социально-политической трансформации российского общества (на примере Русской православной церкви). Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата политических наук. Орел, 2018.

Кнорре Б. Российское православие: Постсекулярная институционализация в пространстве власти, политики и права // Монтаж и демонтаж секулярного мира / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. Москва: РОССПЭН, 2014. С. 42–102.

Красиков А. Глобализация и православие // Религия и глобализация на просторах Евразии / под ред. А. Малашенко, С. Филатова. Москва: РОССПЭН, Московскии Центр Карнеги, 2009. С. 28–90.

Основы социальной концепции Русской Православной Церкви // Официальный сайт Департамента внешних церковных связей МП [https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/, доступ от 02.10.2018].

Ситников А.В. Православие, институты власти и гражданского общества в России. Санкт Петербург: Алетейя, 2012.

Узланер Д. Дело «Пусси райот» и особенности российского постсекуляризма // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2013. № 31(2). С. 93–133.

Alekseev, A.V. (2018) *Evoliutsiia gosudarstvenno-tserkovnykh otnoshenii v usloviiakh sotsial'no-politicheskoi transformatsii rossiiskogo obshchestva (na primere Russkoi pravoslavnoi tserkvi)* [Evolution of state-church relations within socio-political transformation of Russian society (case of Russian Orthodox Church)]. Avtoreferat dissertatsii na soiskanie uchenoi stepeni kandidata politicheskikh nauk. Orel.

"Annual Reports", *United States Commission on International Religious Freedom* [https://www.state.gov/documents/organization/269104.pdf, accessed on 18.07.2018].

Bäckström, A. (2014) "Religion in the Nordic Countries: Between Private and Public", *Journal of Contemporary Religion* 29(1): 61–74.

Bowen, J.R. (2010) *Can Islam be French? Pluralism and Pragmatism in a Secularist State*. Princeton: Princeton University Press.

Bruce, S., Wallis, R. (1992) "Secularization: The Orthodox Model", in S. Bruce (ed.) *Religion and Modernization*, pp. 8–29. Oxford: Clarendon Press.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Casanova, J. (2001) "Secularization", in N.J. Smelser, P.B. Baltes (eds) *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*, pp. 13786–13791. Amsterdam, Paris et.al.: Elsevier.

Casanova, J. (2008) "Public Religions Revisited", in Hent de Vries (ed.) *Religion: Beyond the Concept*, pp. 101-119. Fordham: Fordham University Press.

Davis, D.H. (1997) "Editorial: Russia's New Law on Religion: Progress or Regress?", *Journal of Church and State* 39: 645–656.

Dreher, R. (2017) *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*: Sentinel.

Erofeeva, L.V. (2013) "Traditional Christian Values and Women's Reproductive Rights in Modern Russia — Is a Consensus Ever Possible?", *American Journal of Public Health* 103(11): 1931–1934.

Fagan, G. (2014) *Believing in Russia — Religious Policy after Communism*. London, New York: Routledge.

Finke, R., Rodney, S. (1998) "Religious Choice and Competition", *American Sociological Review* 63(5): 761–766.

"Freedom of Conscience in Russia: Restrictions and Challenges in 2016" (2017), *Moscow: SOVA Center for Information and Analysis* [http://www.sova-center.ru/en/religion/publications/2017/05/d36996/, accessed on 24.11.2017].

Froese, P. (2008) *The Plot to Kill God: Findings from the Soviet Experiment in Secularization*. Berkeley: University of California Press.

Hunter, J.D. (1991) *Culture Wars. The Struggle to Define America*. New York: Basic Books.

Inglehart, R. (2001) "Modernization, Sociological Theories of", in J.S. Neil, P.B. Baltesn (eds) *International Encyclopedia of the Social and Behavioural Sciences*. Amsterdam, Paris: Elsevier.

Joas, H. (2017) *Die Macht des Heiligen. Eine Alternative zur Geschichte von der Entzauberung*. Berlin: Suhrkamp.

Kalb, H., Potz, R., Schinkele, B. (2003) *Religionsrecht*. Wien: WUV.

Knorre, B. (2014) "Rossiiskoe pravoslavie: Postsekuliarnaia institutsionalizatsiia v prostransvte vlasti, politiki i prava" [Russian Orthodoxy: post-secular institutionalization in the space of authority, politics and law], in A. Malashenko, S. Filatov (eds) *Montazh i demontazh sekuliarnogo mira*, pp. 42–102. Moskva: ROSSPEN.

Kovach, W.J. (1998) "All Religions Are Equal, but Some Are More Equal Than Others", *Demokratizatsiya* 6(2): 416–425.

Krasikov, A. (2009) "Globalizatsiia i pravoslavie" [Globalisation and Orthodoxy], in A. Malashenko, S. Filatov (eds) *Religiia i globalizatsiia na prostorakh Evrazii*, pp. 28–90. Moskva: ROSSPEN, Moskovskii Tsentr Karnegi.

"Law of the Russian Federation: On Freedom of Conscience and on Religious Associations" (1997), *Center for the Study of New Religions* (Translation by the Keston Institute) [http://www.cesnur.org/testi/Russia.htm, accessed on 26.06.2013].

Luehrmann, S. (2017) "Innocence and Demographic Crisis: Transposing Post-abortion Syndrome into a Russian Orthodox Key", in S. De Zordo, J. Mishtal, L. Anton (eds) *A Fragmented Landscape: Abortion Governance and Protest Logics in Europe*, pp. 103–122. New York: Berghahn Books.

Madeley, J.T.S. (2003) "European Liberal Democracy and the Principle of State Religious Neutrality", *West European Politics* 26(1): 1–22.

Madeley, J.T.S. (2003) "A Framework for the Comparative Analysis of Church-State Relations in Europe", *West European Politics* 26(1): 23–50.

Madeley, J.T.S., Enyedi, Z. (eds) (2003) *Church and State in Contemporary Europe*. London: Frank Cass.

Makrides, V. (2010) "The Orthodox Church of Greece", in L.N. Leustean (ed.) *Eastern Christianity and the Cold War, 1945–91,* pp. 253–270. London, New York: Routledge.

Mitrofanova, A.V. (2005) *The Politicization of Russian Orthodoxy: Actors and Ideas*. Stuttgart: Ibidem.

Nautz, J.P., Stoeckl, K., Siebenrock, R. (eds) (2013) *Öffentliche Religionen in Österreich. Politikgesellschaft und zivilgesellschaftliches Engagement*. Innsbruck: Innsbruck University Press.

"Osnovy sotsial'noi kontseptsii Russkoi Pravoslavnoi Tserkvi" [Basics of social concept of Russian Orthodox Church], *Ofitsial'nyi sait Departamenta vneshnikh tserkovnykh sviazei MP* [https://mospat.ru/ru/documents/social-concepts/, accessed on 02.10.2018].

Papkova, I. (2011) *The Orthodox Church and Russian Politics*. New York, Washington DC: Oxford University and Woodrow Wilson Center Press.

Petrunin, V. (2009) *Politicheskii isikhazm i ego traditsii v sotsialnoi kontseptsii Moskovsogo Patriarkhata* [Political isihazm and its traditions in Social conception of Moscow Patriarchy]. Sankt Peterburg: Aleteia.

Pollis, A. (2003) "Greece: A Problematic Secular State", in W. Safran (ed.) *The Secular and the Sacred: Nation, Religion and Politics*, pp. 155–168. London, Portland: Frank Cass Publishers.

Ponomariov, A. (2017) *The Visible Religion. The Russian Orthodox Church and her Relations with State and Society in Post-Soviet Canon Law (1992–2015)*. Frankfurt/M.: Peter Lang.

Richters, K. (2013) *The Post-Soviet Russian Orthodox Church. Politics, Culture and Greater Russia*. London, New York: Routledge.

Robbers, G. (1996) "State and Church in the European Union", in G. Robbers (ed.) *State and Church in the European Union*, pp. 323–334. Baden Baden: Nomos.

"Rossiia v tsiffrakh" [Russia in numbers] (2018), *Federal'naia Sluzhba Gosudarstvennoi Statistiki* [http://www.gks.ru/free_doc/doc_2018/rusfig/rus18.pdf, accessed on 19.07.2018].

"Russians Return to Religion, but not to Church" (2014), *Pew Forum Analysis*. 10.02.2014 [http://www.pewforum.org/2014/02/10/russians-return-to-religion-but-not-to-church/, accessed on 18.11.2015].

Shterin, M.S. (1998) "Local Laws Restricting Religion in Russia: Precursors of Russia's New National Law", *Journal of Church and State* 40(2).

Sitnikov, A.V. (2012) *Pravoslavie, instituty vlasti i grazhdanskogo obshchestva v Rossii* [Orthodoxy, state institutions and civil society in Russia]. Sankt Peterburg: Aleteiia.

Stepan, A. (2001) "The World's Religious Systems and Democracy: Crafting the 'Twin Tolerations'", in *Arguing Comparative Politics*, pp. 213–253. Oxford: Oxford University Press.

Stepan, A. (2011) "The Multiple Secularisms of Modern Democracies and Autocracies", in C. Calhoun, M. Juergensmeyer J. Van Antwerpen (eds) *Rethinking Secularism*. Oxford: Oxford University Press.

Trepanier, L. (2002) "Nationalism and Religion in Russian Civil Society: An Inquiry into the 1997 Law 'On Freedom of Conscience'", in C. Marsh, N.K. Gvosdev (eds) *Civil Society and the Search for Justice in Russia*, pp. 57–75. Lanham: Lexington Books.

Uzlaner, D. (2013) “Delo “Pussi raiot” i osobennosti rossiiskogo postsekuliarizma” [“The Pussy Riot Case” and the Peculiarities of Russian Postsecularism], *Gosudarstvo, religiia, tserkov’ v Rossii i za rubezhom* 31(2): 93–133.

Willems, J. (2012) “Religionsfreiheit in Russland — eine Bilanz nach zwei Jahrzehnten”, *RGOW — Religion und Gesellschaft in Ost und West* 40(7–8): 26–28.