



Религиоведение. 2021. № 2. С. 75–86.
Religiovedenie [Study of Religion]. 2021. No. 2. P. 75–86.

DOI: 10.22250/2072-8662.2021.2.75-86

¹Аринин Е.И., ²Бендин А.Ю., ³Маркова Н.М.,
⁴Матушанская Ю.Г.

*Владимирский государственный университет^{1,3}; Белорусский государственный университет²; Казанский федеральный университет⁴
600026, Россия, г. Владимир, ул. Горького, 87^{1,3}; 220030, Беларусь, г. Минск, проспект Независимости, 24²; 420111, Россия, Казань, ул. Кремлёвская, 18⁴
eiarinin@mail.ru¹; abendin@yandex.ru²; natmarkova@list.ru³; jgm2007@yandex.ru⁴*

Религиозная идентичность: «своё» и «чужое» как глобальное, локальное и глокальное (Беларусь, Германия, Россия)

Аннотация. История XIX–XX веков высветила ряд специфичных аспектов феномена религиозной идентичности, корни которых прослеживаются с Античности и эпохи Реформации. Разделяются «язык носителя идентичности» («язык первого порядка») и «язык экспертов» («язык второго порядка»), отличающиеся как наблюдение за реальностью и наблюдение за наблюдателями реальности. Исследование анализирует представления о «своём», «чужом», глобальном, локальном и глокальном на материалах из Беларуси и России в сравнении с материалами из Германии. Рассмотрены альтернативные формы личной и групповой идентификации, которые прошли ряд исторических этапов своих взаимоотношений, сохранив значимость до настоящего времени, часто трактуясь как отношение абсолютного «добра» с абсолютным «злом», при этом в одном случае «добром» выступает одна религия, а в другом – другая.

Ключевые слова: религиозная идентичность, «своё», «чужое», глобальное, локальное, глокальное, Беларусь, Германия, Россия

¹Evgeniy I. Arinin, ²Alexander Yu. Bendin,
³Natalia M. Markova, ⁴Yulia G. Matushanskaya

*Vladimir State University^{1,3}; Belarusian State University²; Kazan Federal University⁴
87 Gorkogo str., Vladimir, 600026, Russia^{1,3}; 24 Independence Ave., Minsk, 220030, Belarus²; 18 Kremlin str., Kazan, 420111, Russia⁴
eiarinin@mail.ru¹; abendin@yandex.ru²; natmarkova@list.ru³; jgm2007@yandex.ru⁴*

Religious Identity: “Us” and “Them” as Global, Local, and Glocal (Belarus, Germany, Russia)

Abstract. The history of the 19th and 20th centuries has highlighted a number of specific aspects of the phenomenon of religious identity, the roots of which can be traced back to the Reformation. The “language of respondents” (“language of the first order”) and “language of experts” (“language of the second order”) are distinguished, differing as observation of reality and observation of observers of reality. The study analyzes ideas about “us”, “them”, global, local, and glocal on materials from Belarus and Russia in comparison with materials from Germany. The article considers alternative forms of personal and group identification, which have gone through a number of historical stages of their relationships, having retained their significance to the present time, often interpreted as a relationship of absolute “good” with absolute “evil”, while in one case one religion is “good”, and in a friend – another.

Key words: religious identity, “us”, “them”, global, local, glocal, Belarus, Germany, Russia



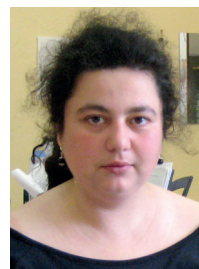
Е.И. Аринин



А.Ю. Бендин



Н.М. Маркова



Ю.Г. Матушанская

Введение

Словосочетание «религиозная идентичность» не обнаруживается в базе данных Национального корпуса русского языка (далее – НКРЯ, на 10.03.2021), но оно при этом активно обсуждается в интернете (1.000.000 текстов в Яндекс и 232.000 в Google) и академических изданиях целого ряда научных специальностей, в том числе и религиоведения [Александрова, 2016, 99–106]. Можно выделить два подхода исследователей к этому феномену. Сторонники первого, начиная с Цицерона, утверждают, что каждый представитель вида *Homo sapiens* является и «*Homo religiosus*» [Alles, 1987, 442–443], т. е. наделён прирождённой религиозной идентичностью, тогда как для сторонников второго подхода все формы «религиозной идентичности» считаются «эпифеноменами» иных оснований, как, к примеру, в СССР, где религия считалась явлением «надстройки», которое к 1980 году должно было «отмереть».

Слово «идентичность» встречается в базе НКРЯ в 247 документах с 1883 года, преимущественно относящихся к проблемам контроля качества веществ или предметов, их соответствие тому, что признано за «норму», при этом на весь XIX век приходится только 4 текста, ещё 55 – на XX век, а 188 фиксируются в XXI веке. При этом рассматриваемая лексема именно в текущем столетии получает распространение в качестве маркера «подлинного» («должного») не столько в отношении веществ, сколько для характеристики личности, когда, как отметил Н. Луман, актуально стало размышлять о «необходимости “социальной самости” или “идентичности”, которой должен стать (или претендовать на это) фрагментарный, турбулентный, хаотический индивид, – чтобы для других явиться чем-то, чем он по своей самости <...> не является» [Луман, 2012, 195, 197]. В таком контексте мы обратимся к материалам исследований учёных из Беларуси, Германии и России, взятым в контексте различных «самости», «своего» и «чужого» как локальных, глобальных и глокальных форм религиозной идентичности.

1. Личная религиозная идентичность и социальная реальность

Понимание специфики религиозной идентичности и «самости» неразрывно связано с различными локальными представлениями о том, что следует считать «религией» и «религиозностью». Лексема «религия» фиксируется в отечественной литературе с начала XVIII века как книжный термин, обозначавший «веру» иностранцев – христианского населения суверенных европейских стран после Вестфальского мира (Pax Westphalica, 1648) и «магометан». Тогда производные латинского слова «religio» стали переводить в российских текстах как «Закон» («Вѣра»), в середине столетия появляется сама кириллическая транслитерация «религия», которая охватывает и православие как «грекороссийскую Вѣру», а затем в него включают «раскольников», «шаманство» и даже «атеизм» как «естественную религию» [Брэдо, 1907, 3].

Согласно НКРЯ, слово «религия» встречается всего в 1707 документах в следующей пропорции по векам (XVIII, XIX, XX и начало XXI): 5, 291, 865, 546 (на 10.03.2021). Таким образом, эксплицитно говорить об изучении религиозной идентичности можно только с XIX века, при этом именно в этом столетии формируется академическое религиоведение, для которого «схизмы», «ереси» и «колдовство» (магия, суеверия и т.п.) из преступных феноменов «зловѣрия» превращаются в предмет беспристрастного исследования как особые формы «религии», связанные в процессе своего развития. В таком контексте, как писал Н. Луман, сегодня «никто не может, собственно говоря, *знать*, кто он такой, но должен обнаружить, встречают ли его собственные проекции признание» [Луман, 2006, 41].

Закономерно выделить ряд парадоксов, связанных с проблемами «взгляда носителя» при описании феноменов религиозной идентичности, получивших в гуманитарных науках названия «ихтиолога, ставшего рыбой» или «египтолога, ставшего магом». Религиоведение утверждает особое понимание объекта исследования («верующий», «маг», «атеист» и т.п.), который идентифицируется с концептуальными схемами определённой теории («интерпретация эксперта»), редуцирующей единичное к всеобщему. Первый из упомянутых парадоксов («ихтиолог»), основан на тезисе о невозможности полного совпадения взгляда эксперта (далее – ВЭ) и взгляда носителя идентичности (далее – «взгляда носителя», ВН). Оба они выступают

в современной культуре как равноправные сограждане, однако ВЭ требует особого образования и научной специализации, позволяющим быть «ихтиологом», от которого ожидается, что он способен не только отчуждённо описать наблюдаемое, как в СССР описывали «отмирание религии», но и с эмпатией поставить себя на место ВН и, тем самым, побыть «хоть чуточку рыбой», надеясь на возможность «объединить две перспективы – извне и изнутри» [Сироткина, Максимова, 2019, 10]. Второй парадокс («египтолог») описывает как ВЭ, к примеру, в египтологии, способен эволюционировать в сторону преобразования эксперта в «мага-египтянина» (ВН), сознательно стремящегося перестать быть «египтологом – ещё одним образчиком учёного “педантства”» [Карабыков, 2016, 51]. В этом контексте можно говорить о языках первого порядка (далее – Я1), связанных с непосредственной практикой наблюдения за осваиваемой действительностью (ВН), отделяя их от языков второго порядка (далее – Я2), специализирующихся на экспертном анализе языков наблюдателей за действительностью, к примеру, в философском религиоведении (ВЭ).

ВЭ и наука с античных времён опирается на аналитический метод беспристрастного сравнения эмпирически данных феноменов, что позволяет им дистанцироваться от т.н. «наивного миропонимания», разделяя смешиваемое ВН и соединяя то, что представлялось разным и противоположным. Так, к примеру, для химии полезное горение костра и вредное ржавление гвоздя, очевидно противоположные для «наивного сознания», выступают как тождественные процессы (окисление) в терминах Я2 и ВЭ. Аналогичное явление мы можем наблюдать в области философского религиоведения: для «наивного сознания» могут казаться противоположными, к примеру, понятия «верующие» и «атеисты», при экспертном же анализе они могут оказаться тождественными (когда, к примеру, около 50% граждан Франции, именующих себя католиками, отмечают, что они не верят в бога, т.е. оказываются атеистами, а в Российской Федерации известны и случаи парадоксальной самоидентификации, которую можно обозначить словосочетанием «православный атеист» (С.П. Капица и др.).

В таком контексте для ВЭ бесконечное многообразие самовоспроизводящихся индивидуальных и социальных феноменов можно описать как спектр форм, на одном конце которого выделяется т.н. строгая «твёрдость в Вѳре» [Религия, 1955, 91], состоящая в предельно серьёзном посвящении себя особому образу жизни, принятому в «традиции спасительного благочестия», солидаризирующей многообразие социальных групп и индивидов, к примеру, в Русской православной церкви. На другом его конце отмечается ситуативное переживание «мгновенной религиозности», как, к примеру, оно иронично изображено в фильме «Бриллиантовая рука» (1968, Леонид Гайдай), где герой Андрея Миронова на 73 секунды превращается в истово верующего человека. У. Джеймс же предельно серьёзно описал феномен «мгновенного обращения» [James, 1902, 6].

Все описания идентичности, если к ним применить семиотический подход Ю.М. Лотмана, можно свести к бинарным (двоичным) или тернарным (троичным) концепциям, при этом если первые предполагают поляризацию двух противостоящих форм, только одна из которых считается «подлинной», а идеалом кажется «полное уничтожение» альтернативы как запятнанной «неисправимыми пороками», то «тернарные структуры сохраняют определённые ценности» другого, «перемещая их из периферии в центр системы», при этом «тернарная система стремится приспособить идеал к реальности, бинарная – осуществить на практике неосуществимый идеал» [Лотман, 1992, 258]. В рамках первой концепции в «других» видятся только «чужие» как абсолютное «зло», тогда как вторая их же трактует как партнёров по диалогу о «благее» (подлинном, истинном и т.п.), которые в перспективе могут стать особыми «друзьями». Данные особенности, конечно, предельно схематично, можно проследить в процессах формирования наиболее распространённой в современном мире религиозной идентичности, именуемой «христианской».

Евангелия представляют истоки таких концепций, где Я1 сообщества непосредственных очевидцев («свидетелей») «εὐαγγέλιον» («благовестие») и «κῆρυγμα» («керигма», «проповедь») запечатлел их как «народ Божий» («λαος θεου»), «народ святой» («εθνος αγιου») и т. п. С.С. Аверинцев отмечал, что христианство формиру-

ется не как доктрина или учреждение (институт), но как спонтанно образующиеся братства тех, кто испытал «мгновенное обращение», пережив «огоньки Пятидесятницы, огоньки Духа над головами» [Аверинцев, https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/nek_os.php]. Позднее эта традиция осмысливалась как специальная «θεολογία» («теология»), т.е. иносказание о соответствующей «θεοφάνια» («теофания, богоявление»), всегда выступающей как «ἄνιγμα» («энigma, тайное»), признаваемой сообществом для «своих», при этом в самом ближайшем круге присутствовало недоверие (образ «Фомы неверующего») и признавалась значимость «разномыслия» (1 Кор. 11:19).

Такому самоописанию противостояло описание того же сообщества «извне» в соответствующем Я2, где оно квалифицировалось как «Назоре́йская ересь» (Ναζωραίων αίρέσεως, sectae Nazarenorum, Деян. 24:5). Позднее в литературе появился целый спектр таких идентификаций с негативными коннотациями, согласно которым данное сообщество стали маркировать как чуждое «иудейское суеверие» («superstitio Iudaica»), «зловерие» и т.п. Данные Я2 складываются в «Pax Romana» для описания целого ряда мессианских иудейских движений эллинистической эпохи, где сторонники «sectae Nazarenorum» в сирийской Антиохии получили насмешливое прозвище «христиане» («Χριστιανός», Christianos, Деян: 11: 26–26), ставшее затем самоназванием «последователей Назарянина». Вместе с тем слово «Χριστός» (Христос), в свою очередь означающее «помазанник», фиксируется ещё в Септуагинте, т.е. почти за 200 лет до появления «назарян», как перевод на греческий еврейского слова «מָשִׁיחַ» (Mašiah, мессия), которое в Библии, помимо прочего, было использовано в отношении Кира II Великого (Ис. 45:1). Кир (Кураш) был создателем «Pax Assyriaca» империи зороастрийцев, где жрецами были «маги» (μάγος, maguš, мудрецы), авторитет которых был так велик, что и Платон считал полезной «μαγεία ἡ Ζωροάστρου» («магия Заратустры», Αλκibiάδης α', 122a1) для афинских политиков. Такое отношение к «магии» сохраняется ещё более 400 лет, фиксируясь в Евангелиях, где говорится про «волхвов с востока» («μάγοι ἄπο ἀνατολῶν», т.е. «магов с Востока»; Мф. 2:1–11) именно как «мудрецов», т.е. хоть и иноземцев, но духовно «своих» для глобальной семьи народов.

Традиция сохранила представление о богоизбранности Кира, отмечая, что ему помог без боя взять Вавилон бог Мардук, довольный «добрыми делами и праведным сердцем Кураша», поддержав его как законодателя справедливого миропорядка, позволившего затем иудеям вернуться из вавилонского плена и восстановить иерусалимский «Дом Господа» [Дандамаев 1985, 41–43]. Возникло геополитическое условие для космополитической перспективы «полной инклюзии всех людей в общество» и выделения первых экспертов в «религии» («магов»), формулировавших «условия, при каких индивид может пониматься в качестве религиозного» [Луман, 2006, 44, 241]. При этом «магия Заратустры» в качестве «своих» понимала тех, кто свободно принимал «благочестие» в силу «совести», «мудрости» и «чистоты».

700 лет греческих и римских глобальных противостояний с «Pax Assyriaca», порождали ряд преследований сторонников «мидизма» (μηδισμός, «персофильство»), начиная с друзей Перикла (ок. 430 гг. до н. э.) и заканчивая последователями манихейства (синтеза христианства и зороастризма), о которых римский император Диоклетиан утверждал, что «мы намереваемся со всею ревностью наказывать злостное упрямство дурных людей, которые противопоставляют новые и неслыханные секты древним богослужениям, чтобы уничтожить по своему гнусному произволу то, что нам некогда было даровано богами...» [Цыпин, <https://pravoslavie.ru/42737.html>]. В 302 году в Египте были заживо сожжены приверженцы манихейства и их священные книги.

Диоклетиан стремился возродить «римское благочестие отцов» путём реставрации своих «Mos maiorum» («обычай предков»), начав в 303 году преследования христиан именно как «religio nova, peregrina et illicita» («новой, недозволенной законом религии»), но одновременно поддерживая «солдатскую религию» почитания персидского бога Митры («Sol Invictus», «Непобедимое Солнце»). В таком контексте и слово «μαγεία» приобрело двойственное значение, сохраняя до наших дней свою амбивалентность, коннотируя как с возвышенным «тайным знанием про-

видцев», так и с низким «шарлатанством», как, к примеру, в Евангелиях, где представлен «Симон Волхв» (Σίμων ὁ μάγος, т.е. Симон маг; Деян. 8:11). Утверждение христианства как «religio» Римской империи превращает термин «μαγεία» на следующие 2000 лет в нарицательный, используемый для маркирования т.н. «чародейства» и т.п. незаконных практик с негативными коннотациями, противопоставляемых «правде Закона», вплоть до эпохи Просвещения, когда уже сама «охота на ведьм» стала восприниматься как недопустимая девиантность после английского «Закона о колдовстве» (Witchcraft Act, 1735), а колдовство стало восприниматься как элемент национального фольклора.

Основание Рима, согласно преданию, сопровождалось учреждением традиции «sacrum» в виде установленных властями города практик почитания божеств, включая «evocatio» и «deditio», обеспечивавших, как считалось, непобедимость армий Вечного Города [Гончаров, 2002, 42–46]. Показательными примерами выступают Сулла и Константин. Первый был избран диктатором Рима и, не боясь наказания от высших сил за кощунства, разграбил в ходе военных действия ряд греческих святилищ, включая Дельфы, утверждал, что ему в победах лично помогает «Ма» (малазийская богиня). Константин, победив в «битве у Мульвийского моста» (Proelium pontis Milvii, 28.10.312) при поддержке, как повествует предание, «Бога христиан», вскоре пришёл к признанию их сообщества в качестве «religio» (Edictum Mediolanense, 313), превратив чужую прежде «sectae Nazarenorum» в свою, защищаемую всей мощью законов, императорскую «Ecclesia Dei» («Ecclesia triumphans»). Последнее трансформировало «Pax Romana» в глобальный «Pax Christiana», где термин «христианин» становится выражением идентичности с определённым подданством [Иванов, 2012, 278–282].

Институционализация патриархатов и конфликты между ними, особенно Рима и Константинополя, привели к геополитическим разделениям «Pax Christiana» на «Pax Orthodoxa» и «Pax Latina», отношения элит которых «мерцало» между предельной враждебностью обвинений друг друга в ереси (Schisma Acacianum, 484–519), с одной стороны, и, с другой, поисками путей восстановления христианской солидарности (Concilium Basiliense, 1431–1449). Современные денотации термина «religio» складываются в результате эпохи Реформации, когда он начинает обозначать «господствующие исповедания» (конфессии) суверенных государств, власти которых утверждали и переутверждали маркеры «своего» и «чужого».

2. Старообрядческая идентичность в Белоруссии

Особенности религиозной идентичности в Белоруссии мы рассмотрим на примере старообрядчества, которое формируется в контексте процессов эпохи Реформации и Просвещения в Европе. Анафема, возложенная Московским Собором 1667 г. на старообрядцев, открыла для непокорных подданных православного московского царя целую эпоху жестоких религиозных гонений, цель которых заключалась в том, чтобы силой принудить их к возвращению в т.н. «новообрядческую» церковь. Внутрицерковный конфликт, возникший из-за этих разногласий, чрезвычайно усложнился и разросся, приняв непримиримый догматически-канонический, правовой и социально-политический характер [Зеньковский, 2009, 276–292].

Соборная анафема, реализованная в государственном репрессивном законодательстве и религиозной политике, разделила староверов и т.н. «никониан» на гонимых и гонителей, «своих» и «чужих». Для гонимых «расколщиков» и «воров» необходимость в узнавании «своих» и «чужих» вызвала к жизни оппозицию, выраженную в религиозной лексике той эпохи, где свои – это «воины Иисусовы, страдальцы Христовы, проповедники благочестия, поборники православия», а чужие – это «никониане, отступники от веры, враги Божии, еретики, слуги антихриста» [Смирнов, 1898, 85, 119].

Идентификация «свой-чужой», усвоенная старообрядцами как форма религиозной самозащиты, стала распространяться на сферу социальную, этническую и культурную. Начался процесс обособления старообрядческих общин от религиозных и социальных контактов с «никонианами». В результате «раскол» превратился в изолированное религиозное сообщество, которое законсервировало в себе русское этническое самосознание, церковные и культурные традиции Московской Руси.

Следствием начавшихся свирепых гонений и государственно-церковного принуждения к возвращению в «чуждую» новообрядческую церковь стало бегство великорусских старообрядцев за пределы Московского государства в Речь Посполитую, Швецию, Пруссию и Османскую империю [Лилеев, 1895, 55]. Часть старообрядцев на рубеже XVII–XVIII в. осела в Великом княжестве Литовском, входившем в состав Речи Посполитой. Власти Речи Посполитой не усматривали в гонимых на родине старообрядцах лиц, политически и религиозно опасных для государства и Римско-католической церкви. В связи с этим диаспора великорусских старообрядцев (поповцы и беспоповцы), селившихся на территории современных Литвы и Белоруссии замкнутыми этнолокальными общинами, получила относительную религиозную свободу для исповедания «старой веры» [Хронограф, 2011, 72].

Старообрядцы, осевшие в Литве и Белоруссии, оказались разделёнными с единоверцами в России не только политическими границами, но религиозно, этнически и культурно. Став подданными польского короля, эти группы стали существовать в окружении, чуждом им уже по иным критериям и характеристикам. Основными соседями старообрядческих общин являлись теперь римо-католики, униаты и протестанты – поляки, литовцы, латыши, белорусы, а также иудеи. Старообрядцы-великороссы, селившиеся компактно в сельской местности, в отличие от окружающего крепостного христианского населения, были людьми, в основном, лично свободными и занимались, как правило, земледелием и торговлей, арендуя землю у местных польских панов и шляхты [Потащенко, 2006, 261–271].

Опыт отчуждения старообрядцев от Русской церкви и государства, усвоенный ими на религиозно нетерпимой родине, приобретал на веротерпимой чужбине новое социокультурное измерение. Порождённая расколом оппозиция «свой-чужой», жёстко разделявшая великорусских старообрядцев и новообрядцев по принципу церковной принадлежности, утратила в Речи Посполитой свою чрезвычайную актуальность. Крайняя отчуждённость, свойственная отношениям воинствующей нетерпимости и взаимной враждебности, в условиях чужеземной веротерпимости трансформировалась в состояние религиозно-культурной обособленности этнолокальных старообрядческих общин от окружающей среды.

Следует отметить, что в Речи Посполитой ни польские власти, ни господствующая Римская церковь не принуждали православных старообрядцев – поповцев и беспоповцев, к переходу в католичество латинского или греческого обряда. Для них русский «раскол» был чуждой проблемой, своего рода схизмой в схизме, который лишь ослаблял «схизматическую» Православную церковь в России. Будучи для польского католичества религиозно и этнически «чужими», старообрядцы воспринимались государством как «иные», как принятое в подданство и терпимое иностранное религиозное меньшинство. Учитывая трудолюбие, предприимчивость, трезвость и законопослушность великорусских старообрядцев, к ним относились как людям полезным и для государства, и для экономической жизни страны [Потащенко, 2006, 257–260].

В связи с этим исчезло главное условие, в соответствии с которым идентифицирующая старообрядцев оппозиция «свой-чужой» выстраивалась по принципу: «мы» – мученики и исповедники истинной православной веры и «наши враги» – никониане, еретики и «воинство антихристово». Однако, религиозная и культурная идентификация ревнителей «старой веры», сформированная опытом жестоких религиозных гонений, не только сохранилась, но и упрочилась в новых условиях веротерпимости, созданных в Речи Посполитой для иностранных религиозных диссидентов. И для этого были особые причины.

Как отмечает С.Е. Никитина, «стержневой оппозицией старообрядческой культуры являлась оппозиция своё – чужое, которая чаще всего реализовалась в форме противопоставления старое – новое» [Никитина, 1993, 43–45]. Однако эффективное и действенное для охранения старообрядческой культуры в России противопоставление старое – новое утрачивало своё функциональное предназначение в диаспоре, расселившейся в католической Литве и униатско-православной Белоруссии. Для феномена культурного изоляционизма, свойственного местному старообрядчеству, характерными становились отношения, которые укладывались в оппозицию «своё-чужое».

Культурная и языковая самобытность старообрядцев, поддерживаемая эндогенными браками, основывалась на сознательно культивируемой отгороженности от этнически и конфессионально чуждых соседей. Именно последний фактор – конфессиональный – оказался решающим в характере и степени взаимных культурных контактов. Ни территориальная близость, ни общность в роде занятий (там, где она была) не смогли сделать эти контакты достаточно близкими.

Необходимым условием сохранения и развития старообрядческих общин в иноэтничной и иноконфессиональной среде Литвы и Белоруссии являлось русское самосознание, опиравшееся на традиции, символы и обычаи дониконовской Руси и контакты с единоверцами в России. Связь старообрядческого вероучения и богослужбной практики с древней книжной традицией придавала старообрядческой народной культуре, ориентированной на локальное воспроизводство русской «старинны», особую прочность, замкнутость и самобытность. Механизмы обособленности, религиозные, социальные и культурные, выработанные в условиях чужого, но не враждебного окружения, доказали свою исключительную эффективность.

Движущей силой механизмов локальной идентификации являлась прочная организация церковной жизни старообрядческих общин (моленные дома, выборы наставников, приём беглых попов, созыв соборов, богослужения, духовная дисциплина, а также строгий порядок постов и праздников), которая обеспечивала преемственность религиозных и этнокультурных традиций и связь с российскими единоверцами [Алфавит, 2014, 93, 116–117].

Длительное существование старообрядцев вне Русской церкви вызвало необходимость в устройстве своих общин в соответствии с признаками, которыми должна была обладать «истинная церковь», т.е. православное учение веры, священная иерархия и таинства. Главной же трудностью при устройстве старообрядческой церкви было отсутствие епископов. Старообрядцы осознавали себя неотъемлемой частью дониконовской Русской церкви и Вселенского Православия. Вместе с тем, не имея епископов, они не могли преобразовать свои общины в церковь в соответствии с канонами и православным учением, изложенном в Священном Предании.

Однако, несмотря на различия в устройстве общин, в отношении к таинствам и священству, местные старообрядцы (поповцы и беспоповцы) были едины в осознании себя «чадами единой соборной, апостольской, древлеправославной и кафолической церкви», которые, в отличие от «никониан», остались верными «древним святоцерковным преданиям» [Мельников, 1990, 17–18]. Опыт существования старообрядческих общин в Литве и Белоруссии (конец XVII – конец XIX в.) свидетельствует о том, что причины их устойчивого развития заключались в сочетании локальной замкнутости с церковной организацией, обеспечивавшей связь древнерусских церковных и этнокультурных традиций с глобальным контекстом священного предания Вселенской церкви, что создало прецедент «глокальной» идентичности в православии, воспроизводящейся уже около 400 лет как особенное во всеобщем.

3. Католическая идентичность в Германии

Некоторые особенности «своих» и «чужих» в религиозной идентичности в Германии оказались в 2012 году в центре внимания некоторых российских СМИ, которые сообщили об истории немецкого профессора Хартмута Цаппа (Hartmut Zapp), подавшего иск против католической церкви Германии, отказавшей ему в исполнении обрядов, так как он перестал платить церковный налог (Kirchensteuer) [Розэ, 2012]. В этой стране сложилась особая кооперативная модель отношения религиозных сообществ и государства, получив юридическое закрепление в Веймарской конституции 1919 г. и действующей Конституции, утвердив за религиозными организациями статус лица публичного права [Михалева, 2005, 282–283]. В современной Германии партнёрство с религиозными организациями государство осуществляет через правовой механизм, не имеющий аналога в российском законодательстве, выражаемый термином «публично-правовая корпорация (сообщество)» (Körperschaftdes öffentlichen Rechts). Так именуют сообщества, имеющие право на сбор церковного налога (Kirchensteuer), составляющего основной источник доходов этих организаций. Порядок присвоения религиозной или общественной (мировоззренческой) организации данного статуса определяется законодательством земель.

В некоторых землях (Северный Рейн-Вестфалия, Бремен) этот статус присваивает парламент принятием закона или (в Баварии) простым разрешением земельного министра культуры [Шахов, 2017, 239–240].

Х. Цапп изучал католическое богословие в Мюнхене и Фрайбурге, в 1968 году защитив докторскую диссертацию, получив степень доктора богословия, звание профессора и заняв должность научного сотрудника кафедры церковного права и истории церковного права на богословском факультете Фрайбургского университета (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg). С 1998 года и до выхода в отставку в 2004 году он руководил этой кафедрой [Zapp, 1971].

Цапп вступил в дискуссию с Конференцией епископов Германии (Deutsche Bischofskonferenz) по поводу тех, кто решил выйти из сообщества. Он в 2007 году, возможно, для проведения своего рода социального эксперимента, подал специальный формуляр о выходе из своей общины в государственные органы, т. н. «Kirchenaustritt» («Выход из Церкви»), что юридически ведёт к удалению имени такого человека из церковных регистрационных книг и его исключению из участия в церковных службах и таинствах. При этом Цапп заявил, что считает себя «истинным католиком» и желает остаться членом «религиозного сообщества верующих», потребовав изменить формулировку «Выход из Церкви» на утверждение «Выход из Католической Церкви, общественной корпорации». По убеждению профессора, понятие «Церковь» как «евхаристическое единство» и «братство во Христе» тех, кого объединяет глобальная «Ecclesia Catholica Romana» не тождественно понятию немецкой «публично-правовой корпорации». Цапп отметил, что вместо церковного налога он намерен в будущем платить добровольные взносы, ссылаясь на предложение папы Римского Бенедикта XVI, рекомендовавшего ранее, чтобы немецкие католики придерживались итальянской модели налоговой системы, добровольной для верующих. Тогда суд первой инстанции во Фрайбурге вынес решение в пользу отставного профессора.

В ответ от лица архиепископа Фрайбурга было объявлено, ссылаясь на поправку § 26 п. 1 (2) Закона о церковном налоге земли Баден-Вюртемберг, что церковный выход Цаппа недействителен и что он, таким образом, продолжает оставаться членом католической церкви и должен отчислять Kirchensteuer. Цапп с этим утверждением не согласился, поскольку уже получил юридическое свидетельство о выходе из церкви от представителей государственной власти. Архиепископство Фрайбурга пожаловалось в суд на общину города Штауфен в Бреслау, которая должна была признать выход Цаппа недействительным. Административный суд Фрайбурга вынес решение в июле 2009 года в пользу муниципалитета Штауфена. Указав на своё желание выхода из субъекта общественного права, Цапп упомянул лишь о своём праве выйти с точки зрения государственных норм.

Апелляцию Архиепископства Фрайбурга по данному вопросу конституционный в 2010 суд земли Баден-Вюртенберг отклонил в первой инстанции. Выход из общины должен был быть признан безоговорочно, поскольку «закон требует от того, кто решил выйти из церкви, однозначного заявления, исключаящего какие-либо условия и оговорки», а «тот, кто ограничивает свой выход из церкви, только как из “публично-правовой корпорации”, намереваясь оставаться при этом её членом, не выполняет требований закона» [Суд ФРГ, <https://pravo.ru/interpravo/news/view/29582/>].

Права гражданина столкнулись с правом религиозного сообщества на учреждение своих собственных норм признания «своими», «другими» и «чужими». Цапп подал жалобу против этого решения в Федеральном административном суде Лейпцига в сентябре 2010 года, который удовлетворил эту жалобу 12 апреля 2011 года из-за «важности дела». Впоследствии эта жалоба была пересмотрена из-за ходатайства Архиепархии Фрайбурга о недействительности заявления Цаппа в администрации Штауфена, которого тот добился при помощи поправки «Церковь – орган общественного права» в административном суде Мангейма. Заявление Цаппа о выходе из церкви, которое он отправил в муниципалитет Штауфена, было аннулировано Федеральным административным судом. Суд признал, что спорное дополнение было «хотя и не необходимой, но и не вредной поправкой для религиозной общины». Далее суд отклонил мнение Административного суда Фрайбурга о том, что

«другие внешние, сопутствующие им обстоятельства» не могут быть привлечены к оценке, поэтому выход из церкви может осуществиться только с государственной точки зрения, невзирая на последствия с точки зрения церковного права. В результате было вынесено решение Шестой Коллегии Федерального административного суда от 26 сентября 2012 года: «Если кто-то на основании государственного предписания хочет выйти из религиозного сообщества со статусом корпоративной организации публичного права, он не может ограничивать своё заявление только выходом из корпоративной организации публичного права, оставаясь при этом в религиозном сообществе как религиозной общине» привела к ряду дискуссионных публикаций в немецкой прессе, где обсуждались аргументы «за» и «против» церковного налога. С одной стороны, церковный налог ограничивает свободу и многие люди уходят из церкви из-за него, хотя, возможно, для них была бы приемлема форма нефиксированных добровольных пожертвований за исполнение церковных обрядов. Известно, что ежегодно выходят около 100 000 последователей Römischkatholische Kirche in Deutschland из этого сообщества. Аргументом «за» было то, что с этого налога платят зарплату персоналу больниц при церквях, а также персоналу других религиозных благотворительных учреждений, которых много в Германии.

Г. Робберс пишет в своей статье про то, как профессор проиграл суд и про угрозу отлучения от католической церкви тех, кто налог не платит [Robbers, 2013, 69–71]. Были проведены полевые исследования, посвящённые отношению католиков Германии к церковному налогу, выявившие, что сильная мотивация респондентов влияет на их признание важности уплаты налога, тогда как респонденты со слабой мотивацией, после разъяснения им авторами статьи, что они платят налог, а не добровольное пожертвование, начинают сомневаться [Dwenger, Kleven, Rasul, 2016, 203–232]. Б. Фрик и Р. Симмонс исследовали причины выхода людей из католической и протестантских церквей в Германии, среди которых они называют и церковный налог [Frick, Simmons, 2017, 1476–1480]. С 2012 года для немецких католиков действует «декрет об отказе всем неплательщикам в исповеди, причастии и отпевании», в соответствии с которым «они не могут работать в религиозных организациях, управляемых ими школах, больницах и домах престарелых, а также не будут похоронены на церковном кладбище» [Хрущева, <https://germania-online.diplo.de/ru-dz-ru/gesellschaft/neuerordner/kirchensteuer/1957348>]. Католическая идентичность в Германии выступила как особенный «глокальный» феномен, утверждающий своё своеобразие среди других локальных общин глобальной традиции Ecclesia Catholica Romana.

Заключение

Феномен религиозной идентичности в локальных, глобальных и глокальных формах в Беларуси, Германии и России оказывается для современных наблюдателей первого порядка парадоксальным, приводя к конфликтам. Он требует разработки соответствующего концептуального аппарата на языке как граждан, представляющих эти сообщества, так и экспертов, позволяя объяснить имеющиеся противоречия между «наивной» и «научной» (правовой, религиоведческой и т.п.) картинами социальной реальности и присутствующими в ней феноменами.

Благодарность

Исследование выполнено при финансовой поддержке грантов РФФИ 20-511-00008 Бел_a и БРФФИ-РФФИ № Г20Р-211

Acknowledgements

The research was supported by grants RFBR 20-511-00008 Bel_a and BRFFR-RFBR No. G20R-211

Библиографический список

1. «Алфавит духовный» Василия Золотова: исследование и текст / Н. Морозова, Гр. Потащенко. – Вильнюс: Институт литовского языка, 2014. – С. 93, 116–117.

2. Аверинцев, С.С. Некоторые языковые особенности в Евангелиях [Электронный ресурс] / С.С. Аверинцев // Библиотека Гумер. – URL: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/nek_os.php (дата обращения 25.10.2020).
3. Александрова, Е.А. Религиозная идентичность в современной зарубежной культурной антропологии: основные направления исследований / Е.А. Александрова // Религиоведение. – 2016. – № 3. – С. 99–106.
4. Брэдли, Ч. Атеизм. (Естественная религия). Достоинство, свобода и независимость. Рабство женщины / Ч. Брэдли. – СПб.: Поток, 1907. – С.3.
5. Гончаров, В.А. «Свои» и «чужие» жреческие коллегии в раннем Риме / В.А. Гончаров // Античный мир и археология. – 2002. – Вып. 11. – С. 42–46.
6. Дандамаев, М.А. Политическая история Ахеменидской державы / М.А. Дандамаев. – М.: Наука, 1985. – С. 41–43.
7. Зеньковский, С.А. Русское старообрядчество. Духовные движения XVII века / С.А. Зеньковский. – М., 2009. – Т. I. – С. 276–292.
8. Иванов, С.А. Христиане как обозначение подданства в средневизантийский период / С.А. Иванов // Индоевропейское языкознание и классическая филология. – 2012. – № 16. – С. 278–282.
9. Карабыков, А.В. Быть египтянином, а не египтологом: историософия Джордано Бруно и загадка иероглифов в Ренессансе / А.В. Карабыков // Философские науки: научный образовательный просветительский журнал. – 2016. – № 5. – С. 51.
10. Лилеев, М.И. Из истории раскола на Ветке и в Стародубье. XVII–XVIII вв. / М.И. Лилеев. – Киев, 1895. – Вып. 1. – С. 55.
11. Лотман, Ю.М. Культура и взрыв / Ю.М. Лотман. – М., 1992.
12. Луман, Н. Дифференциация / Н. Луман ; пер. с нем. – М.: Логос, 2006.
13. Луман, Н. Реальность массмедиа: пер. с нем. А.Ю. Антоновского / Н. Луман. – М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2012. – С. 195, 197.
14. Мельников, Ф.Е. Краткая история Древлеправославной (старообрядческой) церкви / Ф.Е. Мельников. – Барнаул, 1990. – С. 17–18.
15. Михалева, А.В. Церковно-государственные отношения в Германии / А.В. Михалева // Научный ежегодник Института философии и права Уральского отделения Российской академии наук. – 2005. – № 6. – С. 282–283.
16. Никитина, С.Е. Устная народная культура и языковое сознание. / С.Е. Никитина. – М., 1993. – С. 43–45.
17. Потащенко, Г. Староверие в Литве. Вторая половина XVII – начало XIX в. Исследования, документы и материалы / Г. Потащенко. – Вильнюс, 2006. – С. 257–260, 261–271.
18. Протоиерей Владислав Цыпин. Церковь в эпоху гонений Диоклетиана и Галерия [Электронный ресурс] / Протоиерей Владислав Цыпин // Православие.ru – URL: <https://pravoslavie.ru/42737.html> (дата обращения 25.10.2020).
19. Религия // Даль, В. Толковый словарь живого великорусского языка / В. Даль. – М.: Гос. изд-во иностран. и национал. словарей, 1955. – Т. 4. – С. 91.
20. Розэ, А. Уверовал – заплати [Электронный ресурс] / А. Розэ // Российская газета. 04.10.2012. – URL: <https://rg.ru/2012/10/04/vera.html> (дата обращения 17.10.2020).
21. Сироткина, И.Е. «Ихтиолог не обязан быть рыбой. И всё же здорово, когда он хоть чуточку рыба» / И.Е. Сироткина, Е.С. Максимова // Практики и интерпретации: журнал филологических, образовательных и культурных исследований. – 2019. – Т. 4. – С.10.
22. Смирнов, П.С. Внутренние вопросы в расколе в XVII веке / П.С. Смирнов. – СПб., 1898. – С. 85, 119.
23. Суд ФРГ запретил оставаться католиком, не платя церковного налога [Электронный ресурс] // Право.ру. – URL: <https://pravo.ru/interpravo/news/view/29582/> (дата обращения 18.10.2020).
24. Хронограф Литовский, сиречь Летописец степенный древлеправославного христианства. – Вильнюс, 2011. – С. 72.
25. Хрущева, Д. Kirchensteuer: налог на веру [Электронный ресурс] / Д. Хрущева // Информационный портал Germania-online. – URL: <https://germania-online.diplo.de/ru-dz-ru/gesellschaft/neuerordner/kirchensteuer/1957348> (дата обращения 20.10.2020).
26. Шахов, М.О. Современные государственно-конфессиональные отношения в Великобритании, Германии и Италии / М.О. Шахов // Сретенский сборник. Научные труды преподавателей СДС. – 2017. – № 7–8. – С. 239–240.
27. Alles, G.D. Homo religiosus / G.D. Alles // Eliade Mircea (ed.) Encyclopedia of Religion. – Ichi, New York: MacMillan Publishing Company, 1987. – Vol. 6. – God. P. 442–443.
28. Dwenger, N. Extrinsic and intrinsic motivations for tax compliance: Evidence from a field experiment in Germany / N. Dwenger, H. Kleven, I. Rasul, J. Rincke // American Economic Journal: Economic Policy. – 1 August 2016. – Volume 8. – Issue 3. – P. 203–232.

29. Frick, B. The impact of exogenous shocks on exits from the Catholic and Protestant churches in Germany, 1953–2015 / B. Frick, R. Simmons // *Applied Economics Letters*. – 28 November 2017. – Vol. 24. – Iss. 20. – P. 1476–1480.
30. James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902* / W. James. – New York: Longmans, 1902. – P.6.
31. Robbers, G. Recent Legal Developments in Germany: Infant Circumcision and Church Tax / G. Robbers // *Ecclesiastical Law Journal*. – 13 December 2013. – Vol. 15. – Iss. 1. – P. 69–71.
32. Zapp, H. *Die Geisteskrankheit in der Ehekonsenslehre Thomas Sanchez'* / H. Zapp // *Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*. Bd. 11. – Böhlau, Köln u.a., 1971 (Zugleich: Freiburg (Breisgau), Universität, Dissertation. vom 12. Februar 1968).

Текст поступил в редакцию 03.11.2020.

Принят к публикации 12.04.2021.

Опубликован 29.06.2021.

References

1. Averincev S.S. *Nekotorye yazykovye osobennosti v Evangeliiyah* [Some linguistic features in the Gospels]. Available at: https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Literat/aver/nek_os.php (accessed on October 25, 2020) (in Russian).
2. Aleksandrova E.A. *Religiovedenie* [Study of Religion]. 2016, no. 3, pp. 99–106 (in Russian).
3. Bredlo Ch. *Ateizm. (Estestvennaya religiya). Dostoinstvo, svoboda i nezavisimost'. Rabstvo zhenshchiny* [Atheism. (Natural religion). Dignity, freedom and independence. Slavery of a woman]. St. Petersburg: Potok, 1907, P. 3 (in Russian).
4. Goncharov V.A. *Antichnyj mir i arheologiya* [Antique World and Archeology]. 2002, iss. 11, pp. 42–46 (in Russian).
5. Dandamaev M.A. *Politicheskaya istoriya Ahemenidskoj derzhavy* [Political history of the Achaemenid state]. Moscow: Nauka Publ., 1985, pp. 41–43 (in Russian).
6. Zen'kovskij S.A. *Russkoe starobryadchestvo. Duhovnye dvizheniya XVII veka* [Russian Old Believers. Spiritual movements of the 17th century]. Moscow, 2009, vol. 1, pp. 276–292 (in Russian).
7. Ivanov S.A. *Indoevropskoe yazykoznanie i klassicheskaya filologiya* [Indo-European Language Studies and Classic Philology]. 2012, no. 16, pp. 278–282 (in Russian).
8. Karabykov A.V. *Filosofskie nauki* [Philosophical Sciences]. 2016, no. 5, P. 51 (in Russian).
9. Lileev M.I. *Iz istorii raskola na Vetke i v Starodub'e. XVII–XVIII vv.* [From the history of the split at the Vetka and Starodubye. The 17th – 18th centuries]. Kiev, 1895, iss. 1, P. 55 (in Russian).
10. Lotman Yu.M. *Kul'tura i vzryv* [Culture and explosion]. Moscow, 1992. P. 258 (in Russian).
11. Luhmann N. *Differenciatsiya* [Differentiation]. Moscow: Logos, 2006 (in Russian).
12. Luhmann N. *Real'nost' massmedia* [Reality of the mass media]. Moscow: “Kanon+” ROOI, “Reabilitatsiya” Publ., 2012, pp. 195, 197 (in Russian).
13. Mel'nikov F.E. *Kratkaya istoriya Drevlepravoslavnoj (staroob-ryadcheskoj) cerkvi* [A Brief History of the Old Orthodox (Old Believer) Church]. Barnaul, 1990, pp. 17–18 (in Russian).
14. Mihaleva A.V. *Nauchnyj ezhegodnik Instituta filosofii i prava Ural'skogo otdeleniya Rossijskoj akademii nauk* [Scientific Annual of the Institute of Philosophy and Law of UB RAS]. 2005, no. 6, pp. 282–283 (in Russian).
15. Morozova N., Potashenko Gr. *«Alfavit duhovnyj» Vasiliya Zolotova: issledovanie i tekst* [“Spiritual Alphabet” by Vasily Zolotov: research and text]. Vilnius: Institut litovskogo yazyka, 2014, pp. 93, 116–117 (in Russian).
16. Nikitina S.E. *Ustnaya narodnaya kul'tura i yazykovoje soznanie*. [Oral folk culture and linguistic consciousness]. Moscow, 1993, pp. 43–45 (in Russian).
17. Potashenko G. *Staroverie v Litve. Vtoraya polovina XVII – nachalo XIX v. Issledovaniya, dokumenty i materialy* [Old Belief in Lithuania. Second half of the 17th – early 19th century. Research, documents, and materials]. Vilnius, 2006, pp. 257–260, 261–271 (in Russian).
18. Archpriest Vladislav Cypin. *Cerkov' v epohu gonenij Diokletiana i Galerija* [Church in the era of the persecution of Diocletian and Galerius]. Available at: <https://pravoslavie.ru/42737.html> (accessed on October 25, 2020) (in Russian).
19. Dal' V. *Tolkovyj slovar' zhivogo velikoruskogo yazyka* [Definition dictionary]. Moscow: Gos. izd-vo inostran. i nacional. slovar'j, 1955, vol. 4, P. 91 (in Russian).
20. Roze A. *Uveroval – zaplati* [Believe – pay]. Available at: <https://rg.ru/2012/10/04/vera>. (accessed on October 17, 2020) (in Russian).
21. Sirotkina I.E., Maksimova E.S. *Praktiki i interpretacii: zhurnal filologicheskikh, obrazovatel'nyh i kul'turnyh issledovanij* [Practices and Interpretations: Journal of Philological, Educational, and Cultural Studies]. 2019, vol. 4, P. 10 (in Russian).
22. Smirnov P.S. *Vnutrennie voprosy v raskole v XVII veke* [Internal questions in the schism in the 17th century]. St. Petersburg, 1898, pp. 85, 119 (in Russian).

23. *Sud FRG zapretil ostavat' sya katolikom, ne platya cerkovnogo naloga* [The West Germany's court forbade to remain a Catholic without paying the church tax]. Available at: <https://pravo.ru/interpravo/news/view/29582/> (accessed on October 18, 2020) (in Russian).
24. *Hronograf Litovskij, sirech' Letopisec stepennyj drevlepravoslavnogo hristianstva* [Lithuanian Chronograph, that is to say, the Staid Chronicler of Ancient Orthodox Christianity]. Vilnius, 2011, P. 72 (in Russian).
25. Hrushcheva D. *Kirchensteuer: nalog na veru* [Kirchensteuer: tax on faith]. Available at: <https://germania-online.diplo.de/ru-dz-ru/gesellschaft/neuerordner/kirchensteuer/1957348> (accessed on October 20, 2020) (in Russian).
26. Shahov M.O. *Sretenskij sbornik. Nauchnye trudy prepodavatelej SDS* [Sretensky Collection. Scientific Works of Teachers of Sretensk Spiritual Academy]. 2017, no. 7–8, pp. 239–240 (in Russian).
27. Alles G.D. Homo religiosus. Eliade Mircea (ed.) *Encyclopedia of Religion*. Vol. 6, God. Ichi, New York: MacMillan Publishing Company, 1987, pp. 442–443 (in English).
28. Dwenger N., Kleven H., Rasul I., Rincke J. Extrinsic and intrinsic motivations for tax compliance: Evidence from a field experiment in Germany. *American Economic Journal: Economic Policy*. 1 August 2016. Vol. 8, iss. 3, pp. 203–232 (in English).
29. Frick B., Simmons R. The impact of exogenous shocks on exits from the Catholic and Protestant churches in Germany, 1953–2015. *Applied Economics Letters*. 28 November 2017. Vol. 24, Iss. 20, pp. 1476–1480 (in English).
30. James W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901–1902*. New York: Longmans, 1902 (in English).
31. Robbers G. Recent Legal Developments in Germany: Infant Circumcision and Church Tax. *Ecclesiastical Law Journal*. 13 December 2013. Vol. 15, Iss. 1, pp. 69–71 (in English).
32. Zapp H. *Forschungen zur kirchlichen Rechtsgeschichte und zum Kirchenrecht* [Research on Ecclesiastical legal History and Canon Law]. Bd. 11. Böhlau, Köln u.a. 1971 (Zugleich: Freiburg (Breisgau), Universität, Dissertation. vom 12. Februar 1968) (in German).

Submitted for publication: November 03, 2020.

Accepted for publication: April 4, 2020.

Published: June 29, 2021.