

**ХРИСТИАНСТВО
В ОБЩЕСТВЕННОЙ,
ПОЛИТИЧЕСКОЙ
И ДУХОВНОЙ ЖИЗНИ
ГЕРМАНИИ В XX ВЕКЕ**

**Сборник статей
русских и немецких историков**



Москва
Берлин
2017

УДК 94(43)
ББК 63.3(4Гем)
Х93

Перевод с нем.:

В. Н. Балахонов, В. Е. Кузавлев, М. А. Перегудов,
В. М. Тарасов, М. С. Фирстов, А. А. Штемберг

Х93 Христианство в общественной, политической и духовной жизни Германии в XX веке : сборник статей российских и немецких историков / отв. ред. К. Кроуфорд, Т. А. Некрасова. – М. ; Берлин : Директ-Медиа, 2017. – 307 с.

ISBN 978-5-4475-9291-2

В книге представлены статьи участников одноименной российско-германской конференции, состоявшейся в Брянском государственном университете в 2016 году. Российские историки-германисты вместе со своими немецкими коллегами предлагают читателю подробный взгляд на значение христианства в истории Германии XX в. Каждый из периодов этого времени – кайзеровская Германия, Веймарская республика, Третий рейх, разделенная Германия и современная ФРГ после объединения – отдельно рассмотрен авторами.

Текст печатается в авторской редакции.

УДК 94(43)
ББК 63.3(4Гем)

ISBN 978-5-4475-9291-2 © Фонд Конрада Аденауэра, текст, 2017
© Издательство «Директ-Медиа», оформление, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие	3
Введение	7
Христианство, вера, общество	10
<i>Бёф К.</i> Вера и общество: светскость и секулярность в христианской религии	10
<i>Чернопетров В. А.</i> К вопросу о месте человека в христианстве	26
<i>Хойе В.</i> Христианские корни демократии	32
Христианство в Германской империи и Веймарской республике	57
<i>Гербер III.</i> Христианство и церковь в кайзеровской Германии и Веймарской республике: тенденции развития и основные позиции	57
<i>Ростиславлева Н. В.</i> Христианский этос в размышлениях Макса Вебера о России	64
<i>Кретинин С. В.</i> Германская социал-демократия и христианские конфессии (конец XIX – начало XX в.)	74
<i>Алфёрова II. В.</i> Христианские ценности в женских движениях России и Германии в конце XIX – начале XX в.	80
<i>Турьгин А. А.</i> Пангерманский вариант проекта «Los von Rom»: к вопросу о выборе политической тактики.....	93
<i>Ланник А. В.</i> Великая война как «проверка на христианство»	102
<i>Артамошин С. В.</i> Христианские ценности в системе политических взглядов представителей «консервативной революции».....	112
Христианство и церкви в Третьем рейхе	120
<i>Хуммель К.-ГГ.</i> Приспособление, дистанцирование или альтернатива? Католическая церковь и Третий рейх	120
<i>Майорова Н. С.</i> Церковь в тоталитарном государстве: сравнительный анализ религиозной политики Гитлера и Сталина	140
<i>Всеволодов В. А.</i> Между идеологией и верой: осуждение преступлений режима и действий вермахта немецкими военнопленными в СССР.....	150
Германия после Второй мировой войны: «час ноль»	179
<i>Рюттер Г.</i> Германия после окончания войны: «час ноль».....	179

Предисловие

Уже много лет Фонд Конрада Аденауэра работает вместе с российскими учеными, которые с особым интересом занимаются историей Германии. Обмен опытом и сотрудничество между российскими и немецкими экспертами, несомненно, приносит пользу обеим сторонам. Об этом свидетельствует целый ряд совместных публикаций, подготовленных по итогам конференций и круглых столов. Нередко инициативы исходят от российской стороны – как и в случае с конференцией, прошедшей в сентябре 2016 г. в Брянске. Представленные на ней доклады собраны в этой публикации.

Принимая во внимание, что большинство немцев – христиане, для исследователей представляет интерес вопрос, каково значение христианства в истории Германии XX в. Ввиду двух катастрофических войн и немыслимой расовой доктрины, следствием которой стал Холокост, историки задаются вопросом, какую роль играли христиане и их религиозные общины как институт. Какую защиту они могли предложить? Сумели ли оказать влияние на ход событий? Как они ему противостояли? И, более того, какую историческую ответственность несут они сами?

Именно в Германии церковь всегда осознавала свою политическую ответственность. Христиане активно вступали в партии и занимали руководящие позиции. Церковь регулярно включалась в политическую дискуссию – прежде всего, если речь шла о ценностях и развитии социального государства. После окончания Второй мировой войны, когда Германия была разрушена морально и экономически, христиане особенно активно участвовали в процессе восстановления страны и стали частью единого политического движения. Закономерным результатом стало появление партии ХДС (Христианско-демократический союз) и баварского ХСС (Христианско-социального союза). Ожидалось, что христианские церкви будут давать обществу ориентиры. И по сей день они занимают важное место в общественной жизни и в политическом дискурсе Германии.

<i>Болдырев Р. Ю.</i> Политика Советской военной администрации в Германии в отношении христианских церквей, 1945–1949 гг.	188
<i>Некрасова Т. А.</i> Христианство в политической риторике христианского демократа «первого часа» Петера Альтмайера	203
<i>Хильфрубер К.</i> Основной закон и понятие конституции в Германии: Христианский аспект Основного закона ФРГ и его интерпретация.....	214
<i>Белафи М.</i> Христианская социальная этика и построение экономической системы	228
<i>Чаплыгина И. Г.</i> Вопросы социальной этики в папских энцикликах XX в.	248
Христианский образ человека в современной Германии	264
<i>Урты Р.</i> Значение христианского образа человека и христианского мировоззрения в партийной политике	264
<i>Петелин Б. В.</i> Конрад Аденауэр между христианством и политикой: идейные проблемы «народной партии».....	285
<i>Золотов В. И.</i> Межконфессиональный или межнациональный диалог? Церковь Германии и мигранты в 2015–2016 гг.	296
Сведения об авторах	305

Введение

За два насыщенных дня конференции в Брянске были подробно освещены эти вопросы. Стало понятно, что российским экспертам, среди прочего, интересно сравнить немецкий опыт с тем, как церковь и христиане участвуют в сегодняшней политической, экономической и общественной жизни России – и определить сходства и различия с Германией в XX в. Провести прямые аналогии едва ли возможно, но во время дискуссий о Германии удалось выявить отправные пункты для более глубокого понимания развития России.

Фонд Конрада Аденауэра благодарит российских и германских историков, которые приняли участие в этом обмене. Отдельной благодарности заслуживает зам. зав. кафедрой новой и новейшей истории МГУ Татьяна Некрасова, которая с неиссякаемым энтузиазмом участвовала в подготовке мероприятия. Надеемся, что опубликованные доклады найдут своих заинтересованных читателей.

Клаудиа Кроуфора,
руководитель российского отделения
Фонда Конрада Аденауэра
Москва, 1 августа 2017 г.

Содержание данного сборника стало результатом российско-германской конференции историков, организованной 27–30 сентября 2016 г. рабочей группой российских историков-германистов и Брянским государственным университетом совместно с Фондом Конрада Аденауэра. Проведение ежегодных конференций по самым актуальным сюжетам новейшей истории, которые связывают историю Германии и России в единое пространство исторической памяти, стало с 2005 г. устойчивой традицией, которую стороны намереваются поддерживать.

Тема конференции была сформулирована по результатам предшествующей встречи 22–25 сентября 2015 г., состоявшейся при Ивановском государственном университете и посвященной консервативным течениям в германской истории XX в. Статьи по результатам Ивановской конференции опубликованы в тематическом выпуске журнала «Исторические исследования»¹. В завершающей конференцию секции между участниками разгорелась горячая дискуссия, в ходе которой переосмыслению подверглось само понятие консерватизма, его понимание в современном мире, роль традиционных ценностей в его содержании.

Традиция, на которую, как правило, опирается консерватизм, обеспечивает обществу стабильность, преемственность и духовные опоры, поскольку часть того, что традиция передает от поколения к поколению – это мораль. В эпоху бурных перемен, каковой был XX век для истории Европы и мира, традиция предоставляла человеку необходимые нравственные ориентиры.

Одним из столпов традиции во все времена оставалась религия, однако в современной Европе это далеко не единственный институт на духовном пространстве. Новое время добавило к религии многообразие идеологий, а с началом XX в. исключительность христианской церкви в духовной сфере была окончательно поколеблена – не в последнюю

¹ Исторические исследования. № 5 (2016). – <http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/issue/view/6>

очередь вследствие событий Первой мировой войны. Развитие церковных институтов и церковной мысли в условиях радикальных перемен XX в., конкуренция христианских конфессий между собой и с идеологиями, в том числе тоталитарными, приспособление к реалиям светского общества и глобальным потрясениям стали содержанием истории христианства в Германии в XX в.

Для Христианско-демократического союза – германской политической партии, идейно близкой к Фонду Конрада Аденауэра, – точное понимание духовных ориентиров в современном обществе и государстве играет ключевую роль, ведь слово «христианский» стоит в его названии на первом месте. С точки зрения традиционной христианской доктрины, многие из позиций, на которых стоит партия, являются, с одной стороны, новаторскими, с другой стороны – откровенно светскими. В результате, особую роль в рамках конференции играл вопрос о соотношении религиозного и светского в христианской традиции в Европе, о роли христианских ценностей в современной партийно-политической жизни.

Для российских исследователей тема конференции была важна по нескольким причинам. Такие понятия как консерватизм, традиция, религия на долгие десятилетия были исключены в России XX в. из общественного дискурса, в результате чего навык осмысления этих понятий в отношении самих себя – или, образно говоря, их чувствования – был утерян. Сегодня его приходится наращивать заново, опираясь на поддержку иностранных коллег.

Отечественные историки нередко сталкиваются с проблемами в оценке духовного и политического климата в Германии, поскольку различия между, например, протестантским и католическим типами мышления и аргументации, понятные жителю Германии на интуитивном уровне, наследникам советского прошлого приходится усваивать специально. Особо ценным в этом отношении был опыт дискуссии российских историков с немецкими коллегами – теологами, философами, экономистами, социологами

и политологами, – применявшими к историческим реалиям актуальные подходы из своих дисциплин.

Клаудиа Кроуфорд, глава московского представительства Фонда Конрада Аденауэра, предложила взять за основу анализа христианский образ человека, который, с одной стороны, является частью христианской религии и черпает из нее базовые моральные принципы, с другой стороны, сохраняет актуальность в политической практике, оставаясь основой идеологии современных христианских демократов. Этот образ отражает достоинство человека, дарованное ему Богом и подлежащее защите со стороны государства, и такие человеческие качества, как верность, солидарность, любовь, ответственность за себя и за свои поступки.

Участники брянской конференции рассмотрели отдельные аспекты христианской мысли и деятельности христианской церкви в общественной, политической и духовной жизни Германии – от кайзеровской империи к Веймарской республике, через две мировые войны и две диктатуры к современной Германии, какой мы ее знаем сегодня. Христианство в Германии настоящего дня есть результат исторического пути сквозь вызовы и катастрофы XX в. Этот опыт является и частью российской истории, параллели с которой делают результаты конференции интернациональными и в некоторой степени – универсальными.

Татьяна Александровна Некрасова,
к.и.н., старший научный сотрудник,
зам. зав. кафедрой новой и новейшей истории,
начальник отдела дополнительного образования
исторического факультета МГУ

порядком, который предоставляет им самим и всем «иноверцам» пространство для реализации их собственной веры.

Таким образом, мы вновь сталкиваемся со старым вопросом о соотношении между Божьим и земным мирами, иными словами, между духовной и светской властью. Позволю себе в этой связи несколько замечаний.

Французский философ Реми Браг подхватил упомянутые выше слова Пипера: «Пятьдесят лет назад Йозеф Пипер... тремя словами охарактеризовал сущность “христианского Запада”. Он говорит о “светскости, основанной на теологии”. Эта короткая формула удивительно точна. Ее можно было бы, наверное, еще больше заострить. Я бы сказал так: христианско-европейский способ теологически обосновать светскость – это не произвольная странность, не причуда, пришедшая в голову средневековому человеку. Это необходимость. И как раз сегодня эта необходимость насущна как никогда»⁶.

Чтобы понять, что имеет в виду Браг, надо еще раз вернуться к моменту зарождения секулярности – изобретению христианства. В античной религии Бог и человек соединялись там, где это на первый взгляд было проще всего – в «сакральном измерении» политики и государства, которые должны были отражать Божью волю к установлению порядка. Христианство же четко отмежевывает всю политику от религии, проводя грань между светским и духовным⁷, не подчиняя политическую власть сакральной миссии⁸. Оно даже отрицает любую гармонию трона и алтаря, не говоря уже об их синтезе; на основе этого отрицания складывается целая культура – западная, можно также сказать, католическая – культура антагонизма между папой и императором, сакральной и светской властью.

То есть вместо того, чтобы смешивать политику с религией, христианство сочетает божественное с мирским там, где они легко отличимы друг от друга – на уровне бытия, хотя свойства Бога и свойства человека находятся в резком противоречии: человек не живет в святости, всемогуществе и вечности. Над бытием человека довлеет вина, его труды

отмечены скорее слабостью, чем всемогуществом, его жизнь конечна, ему недоступна вечность.

Именно на таком онтологическом уровне христианство соединяет Бога и человека: в лице Богочеловека Иисуса Христа и посредством как личного, так и творимого в ходе таинств приобщения христианина к Богочеловечеству своего Спасителя. Христианство принесло в мир идею воплощения Бога⁹. На этом фундаменте, который иначе как парадоксальным не назовешь – на утверждении, что Бог становится человеком – покоится все христианство и все его учение. Учение, в центре которого стоит личность со всей ее уникальностью, которая, однако, несмотря на свою историческую неповторимость, обещает людям приобщение к двойственной сущности, значимость которой переживет века.

Здесь нас должна интересовать не теология этой революционной концепции, а вопрос о том, что эта концепция значит для высвобождаемой ею секулярности, отрицающей синтез Божественного и человеческого в политическом строе, или, точнее говоря, предполагающей строгое антропологическое ограничение этого синтеза в восприятии человека как «личности». Вывод состоит не в том, что светская власть может действовать без оглядки на Божьи заповеди. Духовная власть обладает правом, приоритетным по отношению к светской власти – напоминать ей о том, что ее цели и средства подлежат оценке в соответствии с абсолютным характером этического постулата.

Но что такое этический постулат в свете учения о воплощенном Боге, составляющем сердцевину христианской религии? Браг убедительно отвечает на этот вопрос: «Этика» образует «рамку светского порядка; но как всякая рамка она ограничивает лишь негативно, не задавая позитивных направлений»¹⁰. Тем самым мы подошли к самому главному моменту, к этике, тому названному так еще Аристотелем нравственному знанию (*ἠθικὴ ἐπιστήμη*), которое определяет внутренние установки, которым человек следует, совершая те или иные действия. Где возникает это знание о целях наших действий? В самом человеке или, точнее говоря, во внутреннем мире человека, в *forum internum*, то есть в его совести.

Уважение свободы совести является основой для свободы общества, и эта свобода совести устанавливает жесткие границы для любой власти – как государственной, так и негосударственной. Поскольку голос совести притязает на безусловность, не позволяя вести с собой торговлю о добре и зле, со времен Сократа говорят, что в гласе совести звучит глас Бога – по крайней мере, нигде голос Бога не звучит столь явно, как в совести. Таким образом, светский строй общества имеет под собой сегодня религиозную основу, особый образ человека¹¹ – христианскую антропологию. Ведь лишь с распространением христианства началось победное шествие – сначала в Европе, а затем и во всем мире – убеждения, что внутренняя свобода человека требует широкой, неограниченной, безусловной защиты.

При этом следует подчеркнуть, что «совесть» – это нечто иное, чем спонтанная интуиция, хотя она и может быть обусловлена совестью, но совесть не может быть преходящей модой. Тот, кто принимает решение, опираясь на свою совесть и пользуясь той свободой, которую предоставляет ему решение по совести, должен исходить из того, что своим решением он стремится приблизиться к истине¹². И тут возникает сложность, касающаяся совести. Дело в том, что решение может претендовать на безусловную защиту, если оно само основано на безусловном. Выше уже шла речь о том, что Бог говорит через совесть: Закон Божий записан у человека в сердце, – пишет Апостол Павел¹³.

Но теперь на совесть ссылаются также люди, которые не верят в Бога и поэтому не могут распознать в голосе совести голос Господа. Апостол Павел в упомянутом месте Письма к римлянам разрешил это противоречие, ответив на вопрос, почему язычники – сами себе закон: и язычник слышит, внимая голосу совести, голос Бога – неважно, признает он это или нет. Именно поэтому современные конституции выстраивают культ человека – человека как личности, наделенной способностью осознать свою внутреннюю связь с безусловным, считать себя представителем Бога, поскольку человек с его внутренним миром является топосом трансцендентности, точкой перехода в высшие сферы. Эта линия аргументации восходит

к Иммануилу Канту, который не смог найти иного доказательства существования Бога кроме как тот факт, что человек встречается с «истинной бесконечностью» в своей безусловной совести. Именно в этом состоит смысл известного тезиса о звездном небе над нами и нравственном законе внутри нас¹⁴.

О способности к познанию не только теоретического, но практического разума может с уверенностью говорить лишь тот, кто убежден, что он может положиться на свое знание, потому что его познание (посредством теоретического разума) и суждение (посредством практического разума) находится в непосредственной связи с единой и неделимой истиной. Эта уверенность не защищает от заблуждений, так же как и совесть может заблуждаться и даже меркнуть. Тем важнее констатация: тот, кто подключает к процессу познания совесть, может это сделать, лишь принципиально исходя из способности человека к познанию истины¹⁵ и следуя, тем самым, презумпции, которая сегодня отнюдь не является безусловной. Здесь находится, возможно, самое большое поле для философских дискуссий нашего времени, поле, на котором разрешается спор о том, обладает ли человек способностью к познанию истины. Существует ли «правильная» жизнь в истине и, соответственно, «неправильная» жизнь вне истины, во лжи?

У меня сейчас нет возможности углубляться в рассмотрение этого вопроса, положительный ответ на него – это гипотеза, пусть и неоднократно подтвержденная, которую я здесь ввожу. Тот, кто хотя бы на мгновение встанет на почву этой гипотезы, увидит, что обоснование светскости, вытекающее из особой христианской интерпретации сакральности, рухнет, если в свою очередь рухнет вышеуказанная гипотеза – презумпция способности человека к познанию истины. Но это значит, что политическая и социальная свобода, которую ценит атеист, только тогда может быть возведена в ранг конституционного принципа и получить защиту от обыденных нападков, если эта свобода как выражение секулярности и либеральности, как мы сегодня понимаем свободу, закреплена посредством религиозного обоснования¹⁶.

Это настоящий парадокс: свобода, дающая мне право отрицать религию и отвергать существование Абсолютного, существует вообще лишь при условии, что предполагается существование Абсолютного, которое и является основой свободы – даже если эта свобода в результате будет использована для отрицания самой ее основы. Этот парадокс объясняет необходимость обоснования секуляризма – именно секуляризма, а не антиклерикализма и атеизма, которые вынуждены отрицать ту самую основу свободы, ради которой они и осуществляют это отрицание.

Атеизм якобы проясняет ситуацию, заменяя сущностного Бога другими самоизобретенными божествами, обретающими значимость последней инстанции для принимаемых людьми решений: так аргументировали, например, натуралисты со времен Античности, водружая природу или космос на осиротевший трон Бога. Подобную аргументацию использовали также жесткие утилитаристы и радикальные конструктивисты¹⁷, утверждавшие, что не существует никакой истины вне придуманной, воображаемой субъектом реальности. Если не существует реальности, независимой от нашего познания, то не существует и масштаба истинности человеческого познания – кроме масштаба, который я сам себе выбираю и устанавливаю в конкретный момент.

Какое же все это имеет значение по отношению к анализу взаимосвязи между религией и обществом?

Если, как утверждается, свобода общества находит свое последнее обоснование в способности человека познавать истину, то есть в его неприкосновенном достоинстве, то это значит, что большая степень свободы всегда предпочтительнее меньшей степени свободы. Чем больше степень свободы, тем больше возможность того, что люди будут делать то, что они должны делать по собственному убеждению, что отнюдь не всегда равнозначно тому, что им, возможно, хочется делать. Пропасть между желанием и долгом, однако, никогда не следует перекрывать принуждением. Ни церковная, ни светская власть не в состоянии пресечь расхождение между желанием и долгом. Власть может воспользоваться принуждением, но принуждение никогда не обладает моральным качеством. Деспотизм в этическом смысле

ни при каких условиях не имеет оправдания, поскольку он подавляет автономию субъекта, заключенную в его совести, более того – он выключает совесть, объявляя ее чем-то малопригодным, второстепенным.

Если отойти от этой аргументации – а это делает сегодня, наверное, большинство людей в наших обществах, тепа себя надеждой, что мнимого добра можно добиться легким или не очень легким давлением, – то тогда путь человека всегда определяет внешняя сила. Сила, преследующая такую цель, использует для этого всегда и исключительно идеологию, призванную оправдать свои антилиберальные притязания. Наихудшая форма идеологии состоит в морализации предписания, в реальности направленного лишь на то, чтобы проталкивать определенные интересы, но облаченного при этом в тогу морали. Все тоталитарные идеологии XX в. драпировались моралью, и сейчас ситуация нисколько не изменилась: когда увядает религия, расцветает морализм.

При этом бросается в глаза тот, впрочем, не очень удивительный факт, что попытки заткнуть рот другим людям почти всегда связаны с использованием псевдорелигиозного языка, то есть языка, взывающего к последним обоснованиям. Важную роль в этой связи играет в нынешней западной культуре боевой термин (анти-)дискриминации в его по-современному расплывчатом и многогранном значении. Сейчас он окутан квазирелигиозной, почти сакральной аурой. Тот, кто его произносит, уже не утруждает себя никакими пояснениями. Тот, кого обвиняют в дискриминации, безо всяких серьезных обоснований может считаться недостойным гражданином.

При этом «дискриминация» буквально означает всегонавсего «различение». Но в эпоху равноправия, когда все имеет равное право на существование, различий быть не может. Дискриминация (различение) сексуальных ориентаций, полов, культур и религий считается делом совершенно некорректным, даже если оно не имеет нормативной коннотации¹⁸. В ходе одного из ток-шоу на немецком телевидении женщина-эксперт, получающая государственное жалование, недавно заявила, что любая критика ислама является выражением расизма. Реакцией на это заявление были бурные

аплодисменты. Тот, кто упрекает оппонента в дискриминации, имея в виду запрет на то, чтобы обращать внимание на различия, практически всегда получает поддержку со стороны общественного мнения.

Описываемая здесь коммуникация имеет квазирелигиозный или, точнее говоря, псевдорелигиозный характер, то есть она следует структуре, которая изначально имела религиозный смысл: мерилom истины становится последнее обоснование, возведенное в ранг религиозной веры. В случае с антидискриминационной политикой это последнее обоснование направлено на установление равенства там, где со всей очевидностью никакого равенства нет.

Другой пример подобного мышления, которое нередко прибегает к псевдонаучным методам, это идея интеркультурализма: культуры и национальные самосознания якобы могут быть более или менее схожими. Но оценивать их как «равные», как это делается в рамках культурного релятивизма, значит совершенно не интересоваться чужой культурой, поскольку более близкое знакомство с ней не нужно, если все различия размываются – «контекстуализируются», как сегодня говорят.

Какой же смысл несет слово «религиозный» в связи с упомянутыми последними обоснованиями секулярных религий? Религиозность сначала направлена на усилия нашей мысли, когда мы стараемся если не постигнуть с помощью конечного человеческого разума то, что не поддается описанию и что невозможно назвать, то хотя бы прикоснуться к его сущности. Бог как объект, на который направлено все истинно религиозное мышление, есть и остается Непостижимой Сущностью, которая, однако, является человеку в разных формах.

Там, где человек ссылается на Божье откровение, он заслуживает внимания, даже если он в обыденном смысле не может «доказать», что его речь основана на послании Бога. Но это, в конечном счете, недоказуемое свидетельство нельзя толковать так, что здесь просто требуется ссылка на теологумен¹⁹, чтобы высказанное мнение было возведено в ранг догмата веры, не подлежащего никакой критике. Но

именно такую попытку иммунизации предпринимают политические религии – светские учения о спасении, возводящие свою идеологию в ранг религии. Они постулируют безусловную, абсолютную добродетель, из которой затем, как правило, вдруг вырастают ужасы террора: *terreur de la vertu*.

И в политике, и в культуре надо всегда четко видеть, что именно сакрализуется в том или ином случае. «Недоказуемой» является, к примеру, апелляция к совести, и, тем не менее, она обоснованно пользуется безусловной защитой нашей конституции – например, германской. Эта защита приводит к сакрализации личности, ее свободы и достоинства. Но если общество – или власть большинства – считает себя продленной рукой Абсолюта, то есть подчиняет своей воле неподвластное, то для индивидуальной свободы не остается места. На это можно возразить: присутствие Бога в обществе обеспечивается не идеологией, утверждающей, что в ней сосредоточено обязательное для всех Божественное начало, не неким патриотическим «здоровым смыслом», не авторитетом традиции и не национальной идеей, а признанием сакральности каждой личности, так как только она несет в себе образ и подобие Бога, и именно поэтому, как отблеск Безусловного, явленный в безусловности человеческой совести, является неподвластной.

Идея наличия Неподвластного встречается в западных обществах все больше непонимания. Это неудивительно: какое представление о Неподвластном должен иметь человек, который оспаривает любую возможность причастности к Божественному, воплощению всего неподвластного. В этом случае внутреннюю ценность, присущую человеку, зачастую заменяет внешняя польза, приписываемая ему с точки зрения третьих лиц: надежда на счастье или мечта о жизни без боли как новая цель.

Политики, юристы и публицисты зачастую отказываются верить, когда их внимание обращают на то, что политические конфликты всегда коренятся в метафизических разногласиях. Многие этого не замечают, потому что сами были воспитаны в идеологии западного мейнстрима – в духе

радикального конструктивизма²⁰. Сторонники этого учения о познании утверждают, что вне нашего субъективного опыта не существует никакого объективного бытия. Эту теорию часто воспринимают как освобождение от господства мировоззрения, которое подчиняет человека истине, не зависящей от его познания. Вместо «подчинения» действительности философы нового времени провозгласили «освобождение» от господства истины – в частности, потому что под знаменем «истины» были развязаны ужасные войны, принесшие человечеству неисчислимые страдания.

Но то, что начиналось как эмансипация от авторитетов и освобождение от господства, очень скоро привело к новому авторитаризму и подчинению. Только на этот раз речь шла уже не об авторитете истины, требовавшей признания, а об авторитете социальных конструкций, цель которых состояла лишь в захвате власти. Такой социальной конструкцией является гендерная идеология, а также политкорректность; антидискриминация, эмансипация и антирасизм стали базовыми понятиями псевдорелигиозных социальных конструкций, которые, в конечном счете, превратились в новую «веру» западного мира – веру, на базе которой уже сформировалось религиозное сообщество, своего рода «церковь», обладающая собственным «символом веры», различными канонизированными догмами, окутавшая себя аурой сакральности и выстроившая собственный культ. Вспомнить хотя бы «Кристофер-Стрит-Дэй» или не столь шумные инсценировки – такие, например, как реализация программ антидискриминации в западных университетах.

Эти тенденции проистекают, по сути, из претензии на аутопоэз, то есть на самосотворение человека²¹ по его собственному произволу: в широком смысле он творит проект из самого себя и поэтому может развиваться в любом направлении. Вне внимания долго оставался тот факт, что этот процесс не сопровождается освобождением, ведь масштабы аутопоэза следовали за обещаниями освобождения, которые должны были оправдывать притязания новых авторитетов – уже упомянутых идеологий, которые начинали мощно перестраивать общество. Христианство, которое настаивало

на строгом разделении религиозности и секулярности, обеспечивало тем самым общественную свободу. Сегодня же мы рискуем вновь выпустить из рук это достижение. Новые квази- и псевдорелигиозные идеологии претендуют на полное переформатирование общества. В политике этот процесс любят прикрывать безобидно звучащим термином «перекрестная задача»: гендерный мейнстриминг, например, это именно такая задача, – говорят политики. Самоуверенность, с которой проталкиваются подобные холистические социальные эксперименты²², практически не сдерживает публичная критика, редко – научная экспертиза. В последнее время сдерживающим фактором является скорее тотальное распространение терроризма в западном мире, когда общество неожиданно, а теперь почти ежедневно сталкивается с насильственной смертью невинных людей, что выносит на поверхность совершенно иные, гораздо более глубокие вопросы. Но эта тема требует отдельного рассмотрения.

Подводя итог: после свержения Неподвластного – истины, которая существует всегда, в том числе вне человеческого восприятия – не начинается, как прежде надеялись, эпоха свободы от господства, а наступает новое господство под эгидой теорий и идеологий, которые подчиняют себе человека. А в демократическом конституционном строе это всегда означает следующее: человек должен подчиниться мнению и настроению большинства, вне зависимости от того, как и при каких обстоятельствах это большинство сложилось. Иными словами, он вливается в управляемую массу. Мнения, настроения и формы большинства меняются и, что еще хуже, подвергаются влияниям. Это же, в свою очередь, значит не больше и не меньше то, что человек, отходя от истины, подчиняется сильному миру сего и их общественному влиянию. То, что считалось освобождением от господства, на деле оборачивается новым угнетением.

Требование отказаться от вопроса о «бытии» было направлено на то, чтобы сбросить с себя опеку, которой люди опасаются, если бытие оказывается неподвластным нашему пониманию. Ведь тогда мы не можем формировать бытие в соответствии с собственной волей. В отрицании образа

мышления, исходящего из реального существования мира и человека, нашла свое отражение мечта о самосотворении человека как освобождении от довлеющего над ним бытия, о переходе к жизни во Второй реальности²³, которая обходится без изначально заданных рамок. Таков импульс, воспринятый – по этой причине, несколько раз здесь упомянутой – гендерной идеологией.

Сегодня мы видим, как эта мечта об освобождении подводит нас к кошмару нового порабощения. Попытка автономного самосотворения человека, в конечном счете, заканчивается гетерономным подчинением третьим лицам. Человек оказывается беспомощным и полностью зависимым от ожиданий других людей, если указание на то, что он именно такой, а не иной, не находит понимания и выхолащивается. Это хорошо видно на примере умирающих людей, утративших свою «полезность» для общества. Или взять совсем другой пример: не случайно первостепенная и официально заявленная цель обучения молодых людей в немецком обществе состоит сегодня не в том, чтобы они развивались и овладевали науками, а в том, чтобы они быстро научились «себя продавать», то есть производить «нужное» впечатление на будущих партнеров, быть подходящими для разностороннего использования в чужих интересах, быть полезными и подвластными для достижения всевозможных предпринимательских целей. Идя таким путем, мы подходим к финалу всякого самоопределения, после того как стремление к автономии соблазнило человека идеей аутопозса: мечта о самосотворении привела к отмене самоопределения.

Возрождение духа христианской религии означает сегодня борьбу за право на секулярность и светскость, против притязаний на господство со стороны религий и секулярных религий, то есть идеологий, борьбу за сохранение пространства свободы, в котором каждый человек в согласии со своей совестью – а значит, в согласии со своей убежденностью в истине – мог бы принимать решения и жить, не попадая под власть общественных доктрин, которые заставляют его действовать вопреки собственным убеждениям. Так, я считаю, следует ныне понимать теологию формирования мира, о которой я говорил вначале, ссылаясь на Пипера.

Примечания

¹ Я использую этот термин в современном смысле, в значении «светскость»; это значение достаточно новое, в «Немецком словаре» Якоба и Вильгельма Гриммов (Jacob und Wilhelm Grimm, Deutsches Wörterbuch, Bd. 8. Leipzig, 1893, переиздание: München, 1984. Bd. 14), например, оно еще отсутствует.

² Pieper J. Was heißt ‚Christliches Abendland?‘ // Idem. Tradition als Herausforderung. Aufsätze und Reden. München, 1963. S. 36 ff, здесь S. 40.

³ Ibid. S. 44.

⁴ Ibid. S. 45.

⁵ Ср. в этой связи многочисленные примеры, приведенные в интересной книге Ларри Зидентоппа: Siedentopp L. Inventing the Individual. The Origins of Western Liberalism. Harvard, 2014.

⁶ Brague R. Öffnen und Integrieren. Wie kann Europa eine Zukunft haben? // Europa auf der Suche nach sich selbst. Münster, 2010. S. 193ff, здесь S. 202.

⁷ Это размежевание между *civitas Dei* и *civitas terrena* четко прослеживается у Аврелия Августина, особенно в понимании столь важного для культуры того времени термина как *pietas*; римляне считали его фундаментом *civitas terrena*; Августин лишает его данного значения, превращая его в фундамент *civitas Dei*; ср.: Liegle J. Pietas // Römische Wertbegriffe. Darmstadt, 1967. S. 229ff, здесь S. 241.

⁸ Здесь и далее ср.: Brague R. Europa – seine Kultur, seine Barbarei. Exzentrische Identität und römische Sekundarität. Wiesbaden, 2012. S. 175 ff, S. 182f, S. 193; впечатляет позиция папы Иоанна Павла II по данному вопросу, изложенная в его речи в Европейском Парламенте 11 октября 1988 г., речь можно скачать по адресу: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/en/speeches/1988/october/documents/hf_jp-ii_spe_19881011_european-parliament.html (дата посещения – 12 июля 2016 г.)

⁹ Античные представления о Богочеловечестве сложены из совсем другого материала; Bieler L. ΘΕΙΟΣ ΑΝΗΡ. Das Bild des ‚Göttlichen Menschen‘ in Spätantike und Frühchristentum. Darmstadt, 1967. S. 150: В то время как «иудейская и классическая древность проводит четкую грань между божественным человеком и спустившимся на землю божеством, Христос являет собой и то, и другое: θεῖος ἀνὴρ в глазах эллинистических современников, θεὸς ἐπιφανεῖς в религии его паствы».

¹⁰ Brague R. Europa – seine Kultur, seine Barbarei. S. 182.

¹¹ Ср.: Böhr Ch. Die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft. Lord Acton über Freiheit und ihre Gründung in der Wahrheit des Gewissens – eine Vergegenwärtigung, in: Glaube, Gewissen, Freiheit. Lord Acton und die religiösen Grundlagen der liberalen Gesellschaft. Wiesbaden, 2015. S. 261ff.

¹² Послание к римлянам. 2, 14.

¹³ Там же.

¹⁴ Kant I. Kritik der praktischen Vernunft. 1788. A 288.

¹⁵ Ср.: Schaeffler R. Ontologie im nachmetaphysischen Zeitalter. Geschichte und neue Gestalt einer. Freiburg, München, 2008. S. 158: «Теория опыта как

диалога с сущим приходит... к пониманию, что... способность субъекта вести этот диалог уже должна быть ему "дана"... и что... источник этой способности отделен от всего сущего. Это целесообразное использование языка как источник способности оценивать сущее, наделять бытие названием».

¹⁶ Ср.: Böhr Ch. Freiheit zu aller Freiheit. Zum Grund der Gründung unseres zeitgenössischen Verfassungsdenkens // Logos i Ethos. Nr. 37 (2014). H. 2 S. 153–176.

¹⁷ Упомянем лишь две программные книги, представляющие это течение мысли: v. Foerster H., Pörksen B. Wahrheit ist die Erfindung eines Lügners. Gespräche für Skeptiker. Heidelberg, 1999; а также: v. Foerster H., v. Glasersfeld E. Wie wir uns erfinden. Eine Autobiographie des radikalen Konstruktivismus. Heidelberg, 1999; критический анализ см.: Böhr Ch. Der Imperativ erst schafft den Indikativ. Ein Postscriptum zu Rémi Brague // Zum Grund des Seins. Metaphysik und Anthropologie am Ende der Postmoderne. Rémi Brague zu Ehren. Wiesbaden, 2016. S. 215ff.

¹⁸ За антидискриминационной идеологией в Западной Европе следует инклюзивная идеология, согласно которой детей с разными способностями не полагается обучать по-разному, в соответствии с их разными дарованиями и предпосылками, а надо любой ценой учить их в школе совместно. Сорок лет назад проводилась прямо противоположная образовательная политика: считалось прогрессивным открывать спецшколы по каждому профилю дарования.

¹⁹ Этот термин я здесь использую и понимаю гносеологически, то есть так: высказывание претендует на статус обоснованного догмата веры.

²⁰ Здесь нет возможности перечислить литературу, посвященную радикальному конструктивизму, а также остановиться на «новом реализме», противопоставляющем себя этому течению.

²¹ Voegelin E. Realitätsfinsternis. Berlin, 2010. S. 95: «Существование в виде человека и существование в виде гомункулуса, выраженное соответственно как философия или как проектирование, находятся в конфликте друг с другом. Философия – это экзегеза человеческого существования в сопряжении с божественной основой; но этический разум – это язык, на котором собеседники общаются в истинной реальности... Цель проектирования Второй реальности состоит в том, чтобы затемнить действительность экзистенциальных напряжений. Если проектирование совершенствуется до уровня научной системы, то истина оказывается открытой раз и навсегда; и поскольку больше нет необходимости в дальнейшем исследовании порядка бытия, разговор заканчивается». Выделено в оригинале. Именно в этом – в завершении разговора – сокрыт авторитаризм западных учений о спасении.

²² Здесь стоит напомнить о не теряющей актуальности критике холистических социальных подходов со стороны Карла Раймунда Поппера: Popper K. R. Das Elend des Historizismus. Tübingen, 1965. S. 54ff.

²³ Voegelin E. S. 5, S. 106: «Усилением воображения человек может сократиться до своего собственного Я, которое обречено на то, чтобы быть

свободным». Для этого сокращенного или усохшего «Я», как мы это называем – «то есть для конструкции «Я», которая утратила экзистенциальную открытость по отношению к Богу, пережив процесс, ведущий к затемнению реальности» – «Бог умер, а современность представляет собой бегство из несущественной реальности собственного Я к тому, что таковой не является, будущее же являет собой поле возможного, на котором Я выбирает проект по ту сторону простого существования, свобода – это необходимость выбора, который определяет существование Я. Свобода сокращенного собственного Я – это проклятие Я, которое не в состоянии существовать в несвободе. Сокращение человеческого существования до собственного Я, которое заковано в свою самость, является характерной чертой так называемого «современного человека».

*Василий Львович Черноперов,
д.и.н., профессор, зав. каф. всеобщей истории и международных
отношений, Ивановский государственный университет*

К вопросу о месте человека в христианстве

Среди вопросов, вызывающих дискуссии внутри некоторых христианских деноминаций, – вопрос о месте человека в христианстве. При ответе на этот вопрос можно услышать следующее:

а) Человек – это центр мироздания, потому что в основе мироздания лежат незыблемые от сотворения и рождения права Человека, которые даны ему Богом, и в мире все должно быть сосредоточено на соблюдении этих прав.

б) Человек должен безупречно нести дарованное ему Богом положение центра мироздания, должен проявлять солидарность с близкими, нести ответственность за свои действия, признавать свои ошибки и исправлять их. И этот список можно продолжить. Лишь в этом случае Человек может справедливо занимать место центра мироздания, которое даровал ему Господь.

в) Государство как институт, созданный людьми, должно заботиться в том, чтобы человек достойно занимал место центра мироздания. Выполнение государством этой важнейшей функции вполне возможно потому, что оно отделено от общества и стоит над ним. Такое отделение необходимо, поскольку общество состоит из разных групп, которые в жизни преследуют исключительно корыстные интересы, собственную выгоду. Амбиции отдельных групп могут привести к анархии, гражданской войне или тотальному господству одной из них. Государство не должно этого допустить. Для этого оно должно быть сильным. Сильным, чтобы ограничивать проявления эгоизма и объединять людей для достижения общей цели и общего блага. В случае с христианством – для того, чтобы обеспечить Человеку место центра мироздания. При таком подходе лучшее место церкви – это стать частью государственного аппарата, чтобы лучше помогать государству по защите Человека и обеспечению ему места центра мироздания.

Как мы видим, приведенные выше размышления о месте человека в христианстве и мире, а также о роли государства, – логичны и на первый взгляд приемлемы. Ведь при таком подходе всё, включая силу государства и авторитет церкви, направлено на поддержание ведущего места Человека в христианстве и мире. Однако при более внимательном рассмотрении в отмеченном выше подходе обнаруживаются серьезнейшие изъяны, которые ставят под сомнение его христианское начало. В доказательство приведем следующие тезисы.

1. Если мы считаем себя христианами, то для нас в центре мироздания и мировоззрения находится не Человек как таковой, а Богочеловек, Иисус Христос. Человек же приближается к центру мироздания – Спасителю – лишь по мере уподобления Первообразу, лишь по мере восстановления того достоинства, которое Господь даровал первым людям Адаму и Еве до их грехопадения. Того грехопадения, которое тяжким бременем легло на весь человеческий род и которое оказывает свое влияние на всех рождающихся людей по сей день.

2. Восстановление дарованного Господом достоинства или обожения не может произойти действиями государства или иных институтов, созданных людьми. Если обратиться к Первой книге Царств Ветхого Завета (к диалогу Господа и царя Самуила), то становится видно, что земное государство как таковое возникло не как реальность, установленная Богом, а скорее как результат отторжения людьми Господа (1 Цар. 8, 7, 9). Государство – это, по сути, предоставление Богом для людей возможности выстраивать свою жизнь, исходя из своих интересов или воли. Причем главное предназначение государства сводится к тому, чтобы а) по возможности противодействовать мирскими средствами совершению людьми еще большего греха, б) способствовать исполнению ими Божьих заповедей и творению добрых дел (1 Цар. 12. 13–15; Рим. 13. 3–4):

Ни о каком спасении, ни об обожении Человека речи здесь нет и быть не может. Обожение Человека возможно лишь через его синергию с Богом. То есть через сотрудничество,

содействие, соучастие, сообщничество Человека и Господа. И эта синергия Человека и Бога, ведущая к обожению Человека, происходит не в каких-то государственных институтах, а в Церкви, которая, как и Царство Спасителя, не от мира сего (Ин. 18. 36).

3. Церковь установлена Богом, а не людьми. Это «тело Христово» (1 Кор. 12. 27) и «столп и утверждение Истины» (1 Тим. 3. 15). Церковь – это собрание верующих во Христа. И в это собрание Он призывает войти каждого. Только в Церкви соединяется во Христе «все небесное и земное». В своей таинственной сущности она не может иметь в себе никакого зла, ни тени тьмы. В христианстве верующий человек вне Церкви – это вещь не вполне логичная и мало-понятная. Ведь цель Церкви – не только спасение людей, а преобразование всего мира, восстановление его. И это возможно. Возможно благодаря тому, что Церковь – организм Богочеловеческий. Церковь связана с миром по своей человеческой, тварной природе. При этом она взаимодействует с миром не как сугубо земной организм, но во всей своей таинственной полноте. Именно эта богочеловеческая природа Церкви делает возможным благодатное преображение и очищение мира, совершающееся в синергии христиан и Христа, о чем говорилось выше.

4. Церковь как Богочеловеческий организм снимает проблему различия людей по расе, полу, возрасту, богатству и т.д. В ней, как говорил апостол Павел в послании колоссянам, «...нет ни Еллина, ни Иудея, ни обрезания, ни необрезания, варвара, Скифа, раба, свободного, но все и во всем Христос» (Кол. 3. 11). Преподобный Максим Исповедник, развивая эту мысль, учил: «Мужчины, женщины, дети, глубоко разделенные в отношении расы, народа, языка, образа жизни, труда, науки, звания, богатства,... – всех их Церковь воссоздает в Духе... В ней никто ...не отделен от общего, все как бы растворяются друг в друге простой и нераздельной силой веры»¹.

5. Приведенный выше тезис выводит на следующее утверждение: основа жизни христианина – верность Христу и его заповедям. Как ярко писал лютеранский пастор, участник

Сопротивления, принявший мученическую смерть Дитрих Бонхёффер в своем замечательном труде «Следуя Христу»: цена этого следования – посвящение и отдача Ему всей своей жизни, причем эту цену должно платить ежеминутно всю жизнь². Без верности Христу и его заповедям, без веры как таковой невозможно понять окружающий мир, определить в нем свое место, в том числе и для того, чтобы правильно приложить свои таланты для служения Богу и людям. Без веры для христианина невозможны также этика и мораль. Когда в обществе падает влияние религии, то в упадок приходит все, включая нравственность в политике. В итоге, кризис постепенно охватывает все институты государства, и оно со временем может исчезнуть или переродиться в нечто ужасное. Примеры хорошо известны: большевистская Россия и нацистская Германия – два тоталитарных режима, оставшиеся в памяти ответственными за миллионы убитых. И что важно, после ухода этих режимов с исторической сцены в России и Германии начался очень сложный и болезненный процесс восстановления. Восстановления не столько экономического, сколько духовного и нравственного.

6. Для того, чтобы не произошло больше трагедий, которые пережили в XX в. Россия и Германия, истинный христианин не должен уклоняться от тварного мира. Причем не только в подчинении государственным установлениям, о чем проповедовали апостолы Петр и Павел (1 Петр. 2. 13–16; Рим. 13. 1–7). Подчиняясь законам, истинный христианин, однако, не должен быть пассивным, но активно проявлять себя в окружающем мире. Как учил Иисус Христос своих учеников в Нагорной проповеди, быть «солью земли» и «светом мира» (Матф. 5. 13–16). В полной мере эти слова относятся и к общественно-политической жизни. Правда, активность верного Церкви христианина на поприще политики или общественной жизни должна строго основываться на принципах христианской нравственности и христианской морали. Здесь, правда, остается открытым вопрос об участии духовных лиц и мирян. Так, в «Основах социальной концепции Русской православной церкви» мирянам рекомендуется участие в политике, однако духовным лицам оно запрещается.

Христианин, следуя Священному писанию, априори является противником анархии или призывов к ней (Рим. 13. 2). При этом христианин-политик или государственный деятель должен ясно понимать, что мир, социум, государство являются объектом любви Божией, ибо предназначены к их преображению и очищению на началах богозаповеданной любви. При таком подходе участие христианина в политике или в управлении государством превращается в истинное служение промыслу Божию по преобразованию мира, в осуществление эсхатологической цели – прихода Царства Божия.

7. Только через Церковь как Богочеловеческий организм в мир могут придти политики и государственные деятели новой формации, близкие к идеалу. Те, о ком святой Иоанн Златоуст писал: «Поистине царь есть тот, кто побеждает гнев и зависть и сладострастие, подчиняет все законам Божиим, сохраняет ум свой свободным и не позволяет возобладать душою страсти к удовольствиям. Такого мужа я желал бы видеть начальствующим над народами, и землею и морем, и городами и областями, и войсками; потому что кто подчинил душевные страсти разуму, тот легко управлял бы и людьми согласно с божественными законами... А кто по-видимому начальствует над людьми, но раболепствует гневу и честолюбию и удовольствиям, тот... не будет знать, как распорядиться с властью»³.

Действительно, глубоко верующий политик-христианин или государственный деятель-христианин в своих поступках руководствуется не безнравственными и даже преступными корпоративными интересами, личным эгоизмом или так называемыми интересами государства, а Божиими заповедями. Такой политик или государственный деятель видит границы земной власти и далек от ее абсолютизации. Как верное чадо христианской Церкви, он, следуя Христу и его заповедям, ясно осознает: за греховное дело неминуемо придется отвечать после смерти (перехода в Вечность, и это, увы, не минует никого) на Суде Христовом. Именно тогда от твоих конкретных дел в земной жизни будет зависеть Спасение и обретение рая или, наоборот, вечная погибель и ад. И, осоз-

навая это, глубоко верующий политик-христианин или государственный деятель-христианин при решении вопросов всегда видит за скоротечным Вечность и свое место в ней.

8. Христианство позволяет решить очень сложную проблему отношения человека к патриотизму. Обыватель вправе поставить вопрос: Что выше – национальные чувства, готовность погибнуть за свой народ, вера в его силу и мудрость или следование по жизни за безнациональными христианскими заповедями? В действительности противоречия здесь нет. Христианство никогда не отрицало того, что верующий человек должен защищать Родину от внешних врагов, трудиться на ее благо, заботиться о ее развитии, участвуя в государственном управлении, помогать в сохранении и развитии национальной культуры, уважать историю своей страны. В то же время не может считаться христианином человек, проповедующий национальную или иную исключительность, вражду к другим народам или вероисповеданиям.

В завершении отметим следующее. Согласно христианскому взгляду на человека и мир в центре мироздания находится не Человек, а Богочеловек, Иисус Христос. Человек должен стремиться к нему, уподобиться его Первообразу, для чего следовать Ему и Его заповедям, неустанно бороться с собственным грехом и соработничать с Богом в лоне Святой Церкви. Именно об этом Человек-христианин должен, прежде всего, помнить. Все же остальное, включая активное проявление своих талантов в тварном мире, должно быть подчинено этой истинно великой цели.

Примечания

¹ Цит. по: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. Приложение к журналу «Трибуна». – <http://www.sedmitza.ru/lib/text/431958/> (дата посещения – 05.04.2016).

² См.: Бонхёффер Д. Следуя Христу. – <http://fanread.ru/book/8355115/> (дата посещения – 20.02.2016).

³ Иоанн Златоуст, св. Сравнение власти, богатства и преимуществ царских с истинным и христианским лобомудрием монашеской жизни. – http://hram-paraskeva.ru/main/Osnovi/IoannZl/01/Z01_1_03.htm (дата посещения – 12.09.2015).

*Д-р Вильям Хойе,
почетный профессор теологии,
Вестфальский университет Мюнстера (Германия)*

Христианские корни демократии

Свобода совести

Первый наш пример – свобода совести. Свобода совести представляет собой яркое воплощение толерантности. Если такое право человека как свобода совести должно иметь смысл, тогда оно явно касается заблуждающейся совести. Если индивидуум ведет себя так, как считает нужным общество, свобода совести становится излишней. Если совесть не включена в структуру истины, а представляет собой лишь усвоенные нормы, действующие в обществе, то есть определяется как некое Сверх-Я, тогда не имеет никакого смысла рассматривать свободу совести как неотъемлемое право человека, ведь права человека представляют собой права на самооборону.

Свобода совести основана не на чем ином как на соотношении совести и истины. Нигде более нельзя найти более однозначного подтверждения чрезвычайной значимости истины для демократии. В совести полностью проявляется субъективность индивидуального поиска истины. Уважение перед человеческим достоинством наиболее явно выражается в гарантии свободы совести.

Исторически понятие свободы совести возникло из понятия свободы вероисповедания, и мы рискуем утверждать, что и сегодня нет возможности объяснить достоинство заблуждающейся совести без привлечения религии.

В начале истории демократии в Северной Америке свобода совести и свобода вероисповедания совпадали по своему значению. Свобода совести определялась как «право или возможность исповедовать любую религию, в истинность которой человек искренне верит». В соответствии с этим свобода совести не упоминалась ни во французской «Декларации прав человека и гражданина» 1789 г., ни в американской «Декларации независимости» 1776 г., ни в «Билле о правах» 1689 г.

В качестве одного из базовых прав индивидуума свобода совести сегодня имеет широчайшую область применения. Член германского Федерального конституционного суда, специалист по государственному праву Эрнст-Вольфганг Бекенферде пишет: «Свобода совести содержит в себе принцип, который по праву считается основой современных прав и свобод личности и современного понимания свободы в целом»¹. Ничто иное не подчеркивает ценность демократического индивидуализма более ярко.

Вместе с тем сейчас в общественном сознании наблюдается неожиданная неспособность оправдать и даже объяснить достоинство совести. Если мы не желаем, чтобы этот краеугольный камень нового времени деградировал до обычного предрассудка, который в случае конфликта с другими ценностями, например, с солидарностью, миром в обществе или справедливостью не будет обладать внутренней силой, чтобы утвердить свое действие, то нам абсолютно необходимо иметь внятное обоснование для достоинства совести «как последней высшей инстанции автономной личности»². Ошибки и заблуждения способны подчеркнуть уникальность индивидуума гораздо более ярко, чем истины. Объективная истина действительна для всех людей, что же касается истины заблуждающейся совести, то она действует исключительно для данного индивида.

О ценности свободы совести достаточно точно высказал немецкий политик Роман Херцог: «Свободу совести как одно из основных прав следует рассматривать как краеугольный камень для всего нашего понимания государства»³.

Необходимо подчеркнуть, что, вопреки расхожему предрассудку идея заблуждающейся совести была открыта христианством. Этот предрассудок, в частности, сформулирован в словаре Брокгауза 1847 г. и звучит следующим образом: «Принцип толерантности, обоснованный свободой совести, принадлежит новому времени. Средневековье не знало толерантности, и все, кто отклонялся от линии господствующей католической церкви, попадали в руки инквизиции, преследовались как еретики и уничтожались»⁴.

Как можно объяснить, что совесть, стремящаяся к истине и ни к чему иному и не достигающая своей цели, тем не менее, не теряет своего достоинства? В этом вопросе открывается парадоксальная структура истины в демократии и в религии.

Официальное схематичное учение католической церкви не предлагает ответа на рассматриваемый вопрос. Однако не вызывает сомнения тот факт, что основным источником для поиска такого ответа является теология Фомы Аквинского (1224/25–1274 гг.). Таким образом, в поиске дальнейших объяснений имеет смысл обратиться к его сочинениям. В его теологии мы находим подробно разработанное учение о совести, вполне допускающее возможность заблуждений совести и соответствующее понятию совести, лежащему в основе демократии. В этой связи одновременно объясняется неотъемлемая уникальность личности. Таким образом, связь с Господом становится как бы оборотной стороной индивидуальности.

Для тех взаимосвязей, которые будут продемонстрированы ниже, характерен парадокс, состоящий в том, что, совершая объективно плохой поступок, человек как индивидуум может быть хорошим. Действует и обратное: при совершении объективно положительного поступка личность может быть порочной. Даже в ошибке способна проявиться истина. Не исключено, что человек считает ошибочное правильным, но, несмотря на это, продолжает поиск истины. Даже в том случае, когда совесть заблуждается, считая объективно ошибочное правильным, та воля, которая обращается к истине, в данном конкретном случае ища ее в ошибочном, сохраняет силу, но лишь до тех пор, пока она действует по зову совести. Что же касается характера личности, то есть ее достоинства, то важным становится не нахождение истины, а поиск ее.

Важный пункт при анализе достоинства заблуждающейся совести у Фомы Аквинского состоит в четком разделении между истиной в абстрактном и истиной в конкретном смысле. Сам Фома Аквинский использует различные понятия: *veritas* (или, точнее, *veritas prima*) и *verum*. В отношении совести эти два понятия не только отличаются между собой, но

и в случае заблуждения совести могут быть четко разделены. То есть совесть может заблуждаться в поиске *verum* и при этом полностью соответствовать *veritas*.

Важным для этого учения является наблюдение, состоящее в том, что совесть имеет особенность рассматривать все, что она распознает, с точки зрения истины, то есть как истинное (*ut verum*).

В этой связи можно было бы говорить об иронии истины. Это означает, что личность может иметь позитивное отношение к истине, при том что в сфере конкретных действий истина фактически теряется из виду. То есть не исключена ситуация, когда человек при конкретном рассмотрении живет в грехе, несмотря на то, что фактически он живет в истине. Таким образом, личность остается положительной, несмотря на то, что ее действия объективно отрицательны. Религиозный взгляд способен это осознать, поскольку он находится над уровнем социологического наблюдения.

Таким образом, *субъективное* следование истине для Фомы Аквинского остается при любых обстоятельствах критерием морали. Подход Фомы Аквинского в его предельном значении может быть повернут в субъективную сторону (что, конечно, не означает, что он в своем учении предусматривает абсолютную автономию субъекта), и именно в этой субъективности устанавливается (объективная) религиозная связь с Богом. Отправной точкой для Фомы Аквинского является свойство совести, которая воспринимает действительность как нечто истинное. То есть определяющим является угол зрения, а не объективное содержание. Как уже было сказано, решающее значение имеет разделение между объективной действительностью (*verum*), проявляющейся в реальности действия, и субъективным, происходящим в мышлении *formalitas* (*ut verum*). Даже в том случае, если совесть заблуждается и неверно оценивает действительность, результат этой оценки все равно воспринимается личностью как истинный и, исходя из этого, имеет божественную природу: «Заблуждающийся разум воспринимает свое суждение как истинное, и таким образом исходящее от Господа, от которого исходит истина в целом»⁵.

Мы можем резюмировать это следующим образом: объективная истина в конкретной ситуации принятия решения, конечно, является целью, к которой стремится совесть и, соответственно, хороший человек. Однако мораль, то есть характер воли, не зависит от реального успеха этого поиска истины. Он зависит от чистоты самого поиска, то есть от честности. То есть основным критерием является не истинность, а правдивость. Непосредственно речь идет о воле, опосредованно – о разуме. Иными словами, мы обязаны искать истину, но не обязаны найти ее в каждом конкретном случае. По этой причине, по мнению Фомы Аквинского, веление совести, в том числе и заблуждающейся, всегда имеет обязательный характер. Найденные истины представляют собой вещи этого мира, *сама же истина* – это Бог. В заблуждающейся совести может скрываться ошибочное отношение к миру, однако отношение к Господу будет правильным.

Свобода науки

Определение свободы науки, изначально восходящее к Аристотелю, было принято и развито средневековыми христианскими университетами. Сейчас оно во многом забыто, так что у нас есть чему поучиться у Средневековья.

Вмешательства государства в учебный процесс германских университетов в период высокого Средневековья не происходило. Первый подобный случай зафиксирован лишь в 1425 г. Тогда пять германских курфюрстов выступили против включения теологии святого Альберта Великого и Фомы Аквинского, которые в XIII столетии работали в Кельнском университете, в программу преподавания. Курфюрсты утверждали, что студенты таким образом будут введены в заблуждение. Интересна в этой связи реакция университета. Университет ответил, что он настаивает на сохранении за собой этой базовой свободы – *libertas primitiva* («zu lassen in unser yersten vryheit»)⁶. То есть здесь университет ссылается на нерушимость некой «изначальной» свободы. В чем же она состояла? В любом случае, становится понятно, что академическая свобода возникла значительно раньше эпохи Просвещения. В эпоху Просвещения как раз

имело место множество случаев вмешательства государства в деятельность университета (Вольф, Кант, Фихте).

Самое раннее известное нам подтверждение существования академической свободы содержится в документе одного из римских пап. В булле папы Гонория III, датированной 1220 г., мы находим понятие «схоластической свободы» [*libertas scolastica*]. Тот же самый папа тремя годами раньше использовал синонимическое понятие – свобода студентов [*libertas scholarium*]. Папа призвал Болонский университет к неповиновению городским властям, которые пытались запретить студентам клясться в верности уставу университета. Кроме того, город считал, что ректор университета должен был избираться не студентами, как это было принято, а только профессорами. Папа писал, что студенты «не должны позволить обезобразить чистоту университета», не должны отказываться от своей организации, что лучше было бы в знак протеста покинуть город⁷.

Еще один пример XIII в. дает нам Тулузский университет – первый университет, созданный самим папой. Этот университет восхвалял свободу, которая в нем господствовала: «Чего же не хватает вам? Схоластической свободы? Наверняка нет, поскольку вы пользуетесь вашей свободой, не подчиняясь никому»⁸.

В Париже канцлер Филипп, находившийся на этом посту с 1218 по 1236 гг., подвергся осуждению папы за критику, которую он высказал в адрес университета. В результате канцлер превратился в энергичного защитника академической свободы. Тех, кто пытался попираť академическую свободу, он называл «копытом свиньи, звероподобным человеком» («*pes pecoris, homo animalis qui conculcat scholasticam libertatem*»)⁹. После того как университет в знак протеста покинул город между 1229 и 1231 г., канцлер Филипп старался убедить его вернуться, гарантируя, что «его свобода останется неприкосновенной»¹⁰.

Конечно, папы не всегда были на стороне академической свободы. Тем не менее, важно отметить, что молодые университеты часто получали от пап защиту.

Свобода интеллектуального любопытства представляет собой педагогический принцип средневекового университета. Фундаментальное значение логики для преподавания в Средневековье подчеркивается в программном труде Пьера Абеляра (1079–1142 гг.) «Да и нет» [*Sic et non*]¹¹. Здесь закладывается основа для развившихся позже *quaestio* (диспутов). То, что в связи с догматическим вероучением научная свобода возникла именно в таком виде, соответствует интеллектуальному климату Средневековья. Для того, кто сам идентифицирует Господа с истиной, вполне естественно придавать поиску истины чрезвычайное значение. Так, Пьер Абеляр использует даже слова Иисуса в защиту своего учения: «Так говорит сама истина “ищите и обрящите” (Мф. 7:7)»¹². В той же связи он ссылается и на Аристотеля, «самого прозорливого из всех философов», чтобы ввести идеал сомнения в процесс поиска истины. Однако нигде, кроме как в прологе, Аристотель не цитируется. Труд содержит ссылки только на авторитетов вероучения, при том, что все они следовали идеям Аристотеля. В конце концов, языческая философия, таким образом, освещается светом истинной веры. Иисус, который представляет собой истину, приводится для обоснования необходимости поиска и сомнения.

Новое в методе «*Sic et non*» состоит в том, что книга включала в себя ссылки исключительно на авторитетов веры [*sententiae*], но при этом в ней явно присутствует научное мышление в форме логики. В XII столетии, непосредственно до возникновения университета, логика была парадигмой научности. С аристотелевской логикой строгая наука пришла в университет. В XII столетии логика была тем предметом, на котором студенты впервые сталкивались с радостями строгой интеллектуальной жизни. Знакомство с логикой входило в базовый курс подготовки для всех студентов. Связь логики с традиционным вероучением, которая устанавливается в рамках «*Sic et non*», можно было бы, таким образом, назвать началом университетской, или научной, теологии. С Абеляром вера через ворота логики вступает в царство науки.

Благодаря соединению веры с логикой путеводной звездой становится истина. На поставленные вопросы в каче-

стве ответов приводятся лишь высказывания авторитетов, а не аргументы разума, не толкования, не собственные высказывания Пьера Абеляра. Тем не менее, определяющую роль играет разум конкретного читателя, поскольку у Пьера Абеляра высказывания представлены в определенном порядке, причем не с точки зрения тематической принадлежности (как, например, в предложениях Петра Ломбардского), а в разделении на две группы. Одна группа отвечает на поставленный вопрос положительно, вторая – отрицательно, отсюда и название труда, поскольку здесь более чем явно выражен рудиментарный логический принцип противоречия. Читатель в конце концов как бы остается без ответа. С одной стороны, он принимает к сведению данный аспект вероучения, но логическая систематизация этого учения приводит к тому, что он вынужден мыслить самостоятельно, тем более что никто не способен считать истиной противоречие.

Тот, кто хочет достичь истины лишь через веру и последовательно реализует это намерение, в конце концов получает только противоречие и лишь собрание явных ошибок. Таким образом, вероучение само подрывает представление о том, что веру можно просто передать дальше. У того, кто хочет достичь истины лишь через авторитет вероучения, голова пуста, как пишет Фома Аквинский: «Если учитель предлагает решение вопроса, опираясь на голые авторитеты, тогда слушатель будет уверен, что это так и есть, однако он не получит ни знания, ни понимания, и уйдет пустым»¹³. Таким образом, авторитеты в вопросах веры подводят к сомнению и к освобождению мысли.

Композиция программного произведения Пьера Абеляра осознанно направлена на то, чтобы запутать молодых студентов. Обоснование для этого звучит следующим образом: «Мы собрали различные высказывания отцов церкви, <...> чтобы спровоцировать внимательного читателя к активным упражнениям в поиске истины, развивая, таким образом, его ум. Первый ключ к мудрости – это непрерывные и частые вопросы. <...> Благодаря сомнениям мы начинаем исследование, благодаря исследованиям видим истину. <...> Так что если здесь и приводятся разные

высказывания из научных трудов, то тем более они должны возбуждать читателя [*excitant*] и приглашать его к поиску истины [*provocent*], и тем более можно рекомендовать следовать авторитету данного труда»¹⁴. То есть речь здесь идет не об освобождении собственного разума от авторитетов, как это предполагалось в новое время, а об освобождении мышления через авторитеты.

Педагогическая идея Пьера Абеляра развивалась с течением времени. До сих пор сомнение остается характерной чертой настоящей науки. Томас Оттерман подтверждает это: «Важным элементом науки является методически обоснованные сомнения и знакомство с противоположными мнениями в рамках непрекращающегося поиска истины»¹⁵. Сомнение [*dubitatio*] быстро стало центральной чертой схоластической педагогики. Фома Аквинский подчеркивает: «Тот, кто ищет истину, не имея ранее сомнения, не знает, куда идет. Никто не может искать истину непосредственно, если ранее он не знал сомнения»¹⁶. Фома Аквинский выступает даже за «универсальное сомнение в истине» [*universalis dubitatio de veritate*]¹⁷. Невозможно освободиться от оков на одной из частей тела, если не знать об этих оковах. Столь же невозможно распознавать интеллектуальные решения, если ранее не знать о тех узлах, которые пришлось преодолеть разуму¹⁸.

Убедительная картина академической свободы в средневековом университете встает перед нашими глазами, если мы более подробно познакомимся со схоластическими *questio*. С распространением университетской науки связано возникновение так называемых *questio disputata*. Наряду с комментированием классических текстов [*lectio*] *questio disputata* стали самостоятельным заданием для профессора и для студента. *Questio disputata*, форма которых в особенности выкристаллизовалась в начале XIII столетия на теологическом факультете Парижского университета, к середине столетия представляли собой центр академической жизни *par excellence*. Эта форма распространилась быстро по всем факультетам всех университетов, а также во внеуниверситетской сфере, в частности, при папском дворе. В ходе *questio disputata* пун-

кты, по которым ведется диспут, возникают не на основании спорной традиции авторитетов, а из вклада самих участников в ведущуюся дискуссию. Таким образом, диспуты представляют собой события социального характера. Они проводятся более или менее открыто и представляют собой спор некоего сообщества об истине.

Для того чтобы обеспечить возможность проведения *questio*, обе стороны должны продемонстрировать хотя бы определенное правдоподобие, даже если их позиции противоречат друг другу. Необходимым условием для обсуждения некоего вопроса в рамках *questio* было сомнение в тезисе: «*Questio* – это высказывание, по которому может быть высказано сомнение» [*Questio vero est dubitabilis propositio*], – пишет Бозций¹⁹. Успех сомнения возможен только тогда, когда противоположная позиция способна убедительно претендовать на истину. «Противоречие – это не *questio*», – пишет Гильберт Порретанский (1080–1154 гг.). «В гораздо большей степени *questio* состоит в том, что обе стороны имеют возможность привести обоснование истины»²⁰. Еще один теолог того времени пишет: «Диспут представляет собой схоластическое мероприятие, при котором некто демонстрирует разумом свое намерение дойти до истины и всеми силами реализует его. Для оценки ученика нет ничего более ясного и целительного, чем этот процесс. Диспут выявляет истину, разгадывает загадки и осуждает ошибки и заблуждения»²¹. *Questio* начинается с аргументов «за» и «против» некоего ответа. Это либо содержательные аргументы, либо ссылки на авторитеты, будь то философы или отцы церкви. А разрешение *questio* [*determinatio*] должно соответствовать строгому принципу верификации. Противные же аргументы [*obiectioes*] должны лишь отвечать принципу правдоподобия.

У средневековой схоластики можно научиться двигаться в пределах заданной догматической традиции, не скатываясь в пагубный интеллектуальный конформизм мышления. Наряду с методом *questio disputata* схоластика, как уже было сказано, знала метод комментариев к классическим текстам. Как обходиться с авторитетами, которые уже являются частью

традиции? Нужно ли отказываться от авторитетов, выбрасывая кого-то из них за борт, если авторитеты противоречат друг другу? Люди того времени, приверженные авторитетам, весьма часто занимались соотношением авторитета и разума, причем их подход к этому совершенно не соответствовал нашему представлению о нем, основанному на предрассудках и клише. Они исходили из того, что можно соглашаться и с авторитетом, и с разумными доводами, сводя их воедино. Схоластика разработала метод, который был назван «толкованием».

В рамках традиции средневековый схоласт считал себя карликом в сравнении с гигантами прошлого. Однако эта метафора лишь на первый взгляд кажется нам консервативной. На самом деле она рисует образ прогресса, поскольку карлики – так выглядит вывод из этого сравнения – сидят на плечах гигантов и поэтому могут видеть дальше, чем гиганты²².

«Толкование», или «интерпретация», означает разрешение кажущегося конфликта между авторитетом и разумом. Фома Аквинский рисует этот процесс следующим образом: «Если кто-то желает привести в соответствие высказывания разных мыслителей, что, естественно, не является необходимостью, то здесь нужно сказать: авторитеты <...> нуждаются в толковании»²³. Этот процесс делает явное различие между формулировкой и значением некоего текста. Иными словами, язык может рассматриваться с двух точек зрения: как *чистый* язык или как язык *в аспекте понимания*.

Как и сегодня, в Средневековье был известен ряд историко-критических методов, которые позволяли разрешать кажущиеся противоречия между авторитетами. Пьер Абельяр, например, пишет: «Многие противоречия можно легко разрешить, если осознать, что одинаковые слова использовались разными авторами в разном значении»²⁴. Возможно, слова использовались в малоупотребительном смысле или в различных значениях. Или, может быть, данные высказывания рассматривались автором не как несомненная истина, а лишь как одно из возможных мнений. Иногда можно констатировать, что произведение не является подлинным или

текст был поврежден. Случается и так, что автор позже отказывался от своего более раннего высказывания (*retractationes*). Однако не все противоречия можно отнести к кажущимся. В том случае, если противоречащие друг другу высказывания не удастся свести воедино, нужно использовать «уважительное толкование», а при необходимости, как отмечает Альберт Великий, «применить силу»²⁵.

Средневековая теология не сдавалась и в том случае, если возникало противоречие между традиционной верой и самостоятельным разумом. При этом она придавала разуму не меньшее значение, чем авторитету. Средневековая теология вполне осознавала, что понимание текста основано на двух источниках, одним из которых признавалось мышление читателя. Кроме того, использовалась метафора двух написанных Господом книг. В соответствии с этим необходимо было использовать два источника [*loci*] откровения²⁶: книгу Священного Писания с точки зрения веры и книгу природы с точки зрения разума.

Как бы то ни было, благодаря развившейся герменевтике схоласты имели возможность обходиться с традицией совершенно иначе. Они старались интегрировать авторитетов в *questiones*. Ключ к данному обращению с научной традицией состоял в том, чтобы понять авторитетов с точки зрения герменевтики. Авторитет становился текстом, то есть вместо личности рассматривался языковой феномен²⁷. Иными словами, ссылка на авторитет представляла собой не ссылку на мыслителя или ее интерпретацию, а лишь ссылку на его письменное высказывание. Под авторитетами понимались тексты. Как основой демократии является текст, а именно написанная конституция, так же и для христианского мышления книга представляет собой некий базовый документ, своего рода конституцию²⁸. Таким образом, мыслители принимают форму сентенций [*sententiae*], то есть авторитетных мнений в краткой письменной форме, причем эти фразы отделялись и от намерения их автора, и от изначального контекста.

Схоластическая герменевтика исходит из того, что научное значение текста имеет связь с реальностью²⁹. Таким

образом, это значение не идентично намерению автора, являющегося человеком, поскольку, как пишет Фома Аквинский, никто не хотел знать, «что люди думали, гораздо важнее было понять истину реальности [veritas rerum]»³⁰.

Примером такого процесса может служить разбор вопроса из сферы астрономии: была ли небесная твердь создана во второй день творения, как это сказано в Священном Писании. В своем ответе на этот вопрос Фома Аквинский, ссылаясь на авторитет Августина, приводит следующие аргументы: «Как учил Августин, при обсуждении такого рода вопросов надлежит соблюдать два правила. Первое заключается в том, чтобы неукоснительно держаться [*inconscuse teneatur*] истины Священного Писания [*veritas Scripturae*]. Второе же связано с тем, что коль скоро Священное Писание может быть истолковано в различных смыслах, не должно излишне твердо прилепяться к какому-нибудь одному из них; по крайней мере, нужно быть готовым к тому, чтобы отказать от него в том случае, если более тщательное исследование истины [*certa ratione*] его ниспровергнет, иначе Писание может быть осмеяно неверующими, что может закрыть перед ними путь веры. Поэтому мы говорим, что сказанное о сотворении во второй день небесной тверди можно понимать двояко. Во-первых, это может быть понято [как сказанное] о небесной тверди, по которой движутся звезды, что требует различных объяснений, в зависимости от суждения различных авторов. <...> Другим возможным объяснением того, что должно понимать под небесной твердью, созданной согласно Писанию во второй день, является следующее: речь идет не о небе звезд, а об облачной части атмосферы, которая получила название тверди из-за своей плотности и густоты воздуха. <...> Если, таким образом, принять это истолкование, то оно не будет противоречить ни одному из вышеприведенных мнений»³¹.

Таким образом, с точки зрения Фомы Аквинского для правдоподобного толкования Священного Писания нужно следовать трем правилам. Во-первых, следует избегать предположения, что Священное Писание имеет лишь одно значение, поскольку Откровение содержит множество истин,

и единственно правильного значения вероучения не существует. Во-вторых, значение, приписываемое тексту, должно воплощаться в истине. И, в-третьих, предполагаемое значение должно соответствовать звучанию текста. Что же собственно имел в виду человек, являющийся автором текста, в данной герменевтике не имеет значения.

Средневековый метод толкования самими схоластами описывается как благочестивый [*pia*], или «почтительная интерпретация» [*reverencia interpretacio*]³². Тем не менее, такая интерпретация казалась предосудительной даже авторам того времени. К Алану Лильскому (†1202 г.) восходит следующая цитата: «У авторитета нос из воска, его можно повернуть в разных направлениях»³³. Этот образ был настолько распространен, что существует и немецкоязычная его версия конца XV в.: «Die heilige geschrift ist wie ein wachseni nas, man bügt es war man wil»³⁴. В Англии использовалась та же метафора: «Текст каждого авторитета подобен блуднице, он толкуется то в угоду тому, то в угоду этому намерению»³⁵. В связи с этим можно понять то, что столь категорично и априорно высказал ирландский философ Иоанн Скот Эриугена: «Авторитет не может спорить с разумом, и разум не может полностью опровергнуть авторитет»³⁶.

Нельзя не учитывать, что этот метод интерпретации должен действовать для буквального исторического значения. Речь здесь идет не об аллегорическом толковании, которое практикуется сегодня. Фома Аквинский имеет в виду именно буквальное значение текста, отмечая: «Сейчас считается, что буквальный смысл текста состоит в том, что имел в виду автор, но автором Священного Писания является Господь, Всеведущий в своем божественном познании. Таким образом, по Августину, совершенно естественно, что и в буквальном смысле один и тот же написанный текст имеет несколько значений»³⁷.

Так Фома Аквинский приходит к фундаментальному выводу, состоящему в том, что любое значение, которое составляет истину и не противоречит тексту, представляет собой божественное прямое значение текста Откровения: «Величие Священного Писания состоит в том, что за

каждой буквой его скрывается множество значений. Таким образом, оно гармонирует с разными мнениями, что приводит к тому, что каждый испытает удивление, обнаружив в Писании истину, до которой он дошел собственным разумом. Потому-то и легко защитить Писание от неверующих. Если одно из значений, которое можно распознать в Писании, оказывается ошибочным, можно обратиться к другому значению текста»³⁸. Иными словами, буквальное значение текста – это значение, связанное с реальностью³⁹, которое не обязательно имел в виду автор-человек. Фома Аквинский обосновывает этот подход следующим образом: «Если толкователи Священного Писания приспособливают к тексту истину, которую не имел в виду автор-человек, нет сомнения в том, что Святой Дух учитывал и эту истину, а ведь именно Он является первичным автором Священного Писания». И далее: «Каждая истина, которая подпадает под Священное Писание с сохранением его текста, *представляет собой* его значение»⁴⁰.

В XIV столетии Майстер Экхарт подвел итог в обосновании средневековой герменевтики в ее теологическом, то есть основанном на самой истине, измерении: «Поскольку автор Писания имел в виду именно прямое значение, но автором Священного Писания является Господь, как было сказано [у Фомы Аквинского], любое значение, соответствующее истине, представляет собой прямое значение, ибо ясно, что любая частная истина [*omne verum* (конкретная)] исходит из самой истины [*ab ipse veritate* (абстрактной)], что конкретная истина заключена в общей, абстрактной истине, выводится из нее и подразумевается в ней»⁴¹.

Ключом ко всем этим процессам является истина. Не множество истин [*vera*], но сама истина [*veritas*] освобождает мышление. Истины нетерпимы. За реальностью, о которой ведется дискуссия, участниками дискуссии признается догматическая функция. «Догматическую организацию жизни и мира» немецкий философ Юрген Хабермас, например, считает «необходимым условием для совершающего ошибки сознания участников дискуссии, даже хорошо обоснованное мнение которых может оказаться ошибочным»⁴².

«Ни одна дискуссия не способна устранить онтологические коннотации, которые мы связываем с констатирующим смыслом утверждения»⁴³. Хабермас здесь говорит о резистентности объективного мира⁴⁴. Поскольку *абсолютная истина* представляет собой абстракцию, не имеющую конкретного содержания, она действует антитоталитарно. Она защищает от абсолютизации определенных конкретных истин. Она обеспечивает открытость и незавершенность. Таким образом, свободный дискурс, по мнению Хабермаса, здесь недостаточен: «Определение дискурса истины не ложно, но недостаточно. Это определение не объясняет, что именно позволяет нам считать истинным высказывание, подтвержденное идеальными средствами»⁴⁵.

Суверенитет народов

Демократия основывается на двух столпах: на суверенитете народа и правах человека. Суверенитет народа способен разрушить демократию, если ему придается абсолютное значение и если он реализуется без учета прав человека.

То, что народ, как, например, колонисты в Серверной Америке в XVIII столетии, мог отделиться от монархии и объявить о своей самостоятельности, отнюдь не считалось само собой разумеющимся. Однако одна богословская доктрина сделала это возможным. Обоснование начала американской демократии состоит в пуританской экклезиологии, а именно в конгрегационализме. Структура церкви непосредственно переносится на государство.

Томас Хукер (1586–1647 гг.) покинул свою родину Англию, где он подвергался преследованиям за свои пуританские взгляды, нашел новую родину в Массачусетсе и основал Коннектикут – первое полностью независимое государство в Америке. Со своей общиной, насчитывавшей примерно сто человек, он продвигался по индейским тропам Ньютауна (сейчас Кембридж) вплоть до реки Коннектикут, на берегу которой были созданы первые поселения.

Однако христианское влияние при основании государства было не новым. По мнению Хукера весь исход в Америку имел религиозную мотивировку. До того как покинуть

Европу, он произнес обширную прощальную проповедь, в которой четко звучит мотив библейского исхода. Хукер описывал Англию как страну, настолько погрязшую во грехе, что Господь сам принял решение покинуть ее: «Господь уже пакует Свое Евангелие. <...> Господь уже отправляет Своих Ноев. <...> В новой Англии Господь видит прибежище для Своих Ноев, <...> прибежище, которое станет опорой и защитой для праведных Его»⁴⁶.

Таким образом, осознание собственной особой миссии не возникло в Америке в качестве некоей идеологической надстройки, оно появилось еще до эмиграции из Европы. Это европейская идея, которая была экспортирована и живет до сих пор.

После того, как община Хукера пережила трудную зиму, она в 1639 г. приняла письменный основной закон («*Fundamental Orders*»), основав, таким образом, государство, что было первым прецедентом такого рода и в Америке, и, вероятно, во всем мире.

Эта первая конституция Америки имеет явные христианские черты. Основной закон возводил свое существование к божественному провидению, что будет оставаться характерной чертой американской демократии в течение более чем двух столетий. Документ начинается словами: «Поскольку Господу всемогущему в мудром свершении Его божественного предвидения угодно было, чтобы мы, жители Виндзора, Хартфорда и Ветерсфилда...». В качестве цели будущего государства указывается следующее: «Чтобы сохранить чистоту и свободу Евангелия Господа нашего Иисуса Христа, признаваемого нами, а также учения церкви, распространяемого среди нас по истинности этого Евангелия». То есть свобода, которая имелась в виду, была свободой Евангелия. Обоснование было не теологическим, а чисто христианским⁴⁷.

Непосредственно перед принятием Основного закона Хукер произнес перед молодой общиной программную проповедь, которая после этого часто цитировалась. В ней он изложил принципы основываемого государства. Указывается три основных принципа. Первый принцип, который

обосновывает суверенитет народа с теократической точки зрения, звучит следующим образом: «Выбор государственных магистратов является делом народа с позволения Господа». Второй принцип состоит в том, что народ должен пользоваться своим избирательным правом не по собственному настроению, а в согласовании с волей и законом Господа. Наконец, в качестве третьего принципа приводится право народа определять и по необходимости ограничивать полномочия избранных магистратов. Как раз в этой идее состояло нечто новое в сравнении с ситуацией в соседнем Массачусетсе. В конституции, кроме того, записано, что граждане имеют право сами инициировать собрание граждан. Затем приводится обоснование для сделанных установлений. В качестве первого обоснования утверждается, что «основой для авторитета является свободная воля народа». В завершение Хукер подчеркнул важность свободы: «Я убежден, Господь дал нам свободу, чтобы мы взяли ее». И, наконец, приводится последнее, теологическое обоснование и призыв: «Поскольку Господь продолжил наши жизни и дал нам их в свободе искать Господа и совершать свой выбор во имя Бога и во славу Божию».

Обоснование Хукера для права народа на суверенитет ссылалось на средневековую аксиому, ее он процитировал на латыни: «*Quod ad omnes spectat, ab omnibus debet approbari*» («То, что касается всех, должно быть одобрено всеми»). Это принцип римского права, который был перенесен в церковное право нового времени⁴⁸ и стал расхожим обоснованием для парламентаризма.

Хукер пишет о власти, «которую мы дали народу в связи с нашим утверждением о независимости и о конгрегации церковей»⁴⁹. Эта власть должна непосредственно реализовываться политически. Это учение конгрегационализма о насилиии Хукер подробно, критически и в классической форме представил в своей книге «Обзор церковного устава»⁵⁰.

На этапе становления демократии это утверждение суверенитета народа легитимировалось исключительно теологически. Опровергая аргумент о том, что народ не способен к управлению, Хукер защищал народный суверенитет,

ссылаясь на обещание Господа сделать его возможным. Относительно внешнего царствия, то есть видимого царствия, Хукер учил, что терпение Божие допускает самоопределение народа как раз в эту эпоху: «Сейчас каждому дается больше свободы, чтобы защищать собственные интересы»⁵¹.

По его мнению, в результате народ сам имеет право избирать должностных лиц. Хукер строит свою аргументацию на божественных правах и на истине. В основе истины лежит свобода, если мы подчиняемся истине. «Быть побежденным истиной – это честь и победа истинно мудрого человека. И, позволяя истине взять себя в плен, он обретает высшую свободу»⁵².

В остальном необходимо подчеркнуть, что Хукер однозначно характеризовал свою позицию как «демократическую». «В отношении народа правление церкви – это демократическое правление»⁵³. «Народ божий – свободный народ»⁵⁴, – учил он. Эта теократическая связь обосновывает автономно народа. Община имеет право осудить любого из своих руководителей и лишить его власти, если он станет виновным в ереси. То есть последней инстанцией является народ. Высший авторитет находится в руках «общности народа» в соответствии с волей Господа. Так в XVII столетии зарождалась идея народного суверенитета.

Убеждения не представляют собой продукт развития вкуса. В выборе наших целей мы не можем быть полностью независимы от поиска истины. То, что разумный преступник избрал иные цели, чем большинство людей, никак его не извиняет. Без сомнения, существуют и чисто прагматические интересы. Однако бывают и интересы, которые были установлены не нами, но эти интересы мы воспринимаем как объективно правильные. Мы иногда подчиняемся истинам или хотя бы признаем их верными. Подобные идеалы не являются нашими изобретениями, в гораздо большей степени эти идеалы обращаются к нам. Они как бы притягиваются к нам, и иногда они вынуждают нас признать их. Хабермас говорит об устойчивости объективного мира: «Понятие объективности <...> распространяется, с одной стороны, на резистентность недоступного мира, который

упрямо сопротивляется нашим манипуляциям, с другой стороны, оно касается своеобразия нашего общего мира»⁵⁵.

Категорическое высказывание «достоинство человека неприкосновенно» основано на признании действительности. Эта фраза записана в конституции, потому что человек в действительности именно таков, а не потому, что он произвольно определил себя так. Стремление к истине управляется действительностью. Истинное, в отличие от правильного, в конце концов представляет собой не что иное как убеждение, включающее в себя действительность.

Ответственность

Понятие «ответственность» не относится к изначальному христианству, однако, оно все же восходит к христианской религии и практически не может быть понято без христианской основы. Это понятие олицетворяет собой секуляризацию христианских представлений в новое время.

Онтологическое происхождение понятия «ответственность» становится более ясным, если мы посмотрим на этимологию этого слова. Интересно и одновременно странно, что слово «ответственность» впервые появляется только в новое время. Это понятие отсутствует и в Библии, и в греческой философии. Ни в Античности, ни в Средневековье оно не было известно.

Удивительно, насколько поздно появляется немецкое слово «ответственность» (*Verantwortung*). В других европейских языках ситуация аналогична. Первое свидетельство о появлении этого понятия датируется по Оксфордскому словарю английского языка (*Oxford English Dictionary*) 1788 г. То, что история понятия «ответственность» в английском языке начинается именно тогда, подтверждается отсутствием его в других словарях⁵⁶.

Изначально слово «ответственность» восходит к латинскому понятию «жизнь по нормам права» и связано со словами *responcio* и *respondere* независимо от того, что существительного *responsabilitas* в латинском еще не было. Необходимым условием для возникновения понятия ответственности является возможность привлечь к ней. На человека,

совершившего определенные действия, может быть подан иск в суд. В юридическом смысле понятие «отвечать за что-то» означает «защищать что-то».

В основе всего этого процесса, в частности, в христианских представлениях лежит последний суд (Мф. 25:31–46): сам Господь как всеведущий судья судит всю жизнь человека, как внешнюю, так и внутреннюю. Соответственно, этот юридический образ охватывает собой всю мораль. Разбор этого мы находим у Иммануила Канта (1724–1804 гг.).

Таким образом, собственный автономный разум человека представляет собой ту инстанцию, перед которой человек несет ответственность. Христианский последний суд сокращается до объема собственной совести, при этом конечный суд подвергается определенной демифологизации. Осознание внутреннего суда человека («перед которым собственные его мысли обвиняют или оправдывают друга»), – пишет Кант, – это и есть совесть.

Таким образом, человек познает собственную совесть, будучи и обвиняемым, и обвинителем, и судьей одновременно. Для того чтобы не попасть в ситуацию противоречия, человек, по мнению Канта, должен представлять себе собственного судью как другую личность⁵⁷. Для Канта, однако, из этого вывода не обязательно следует, что судья должен быть реальной личностью. «Этот другой человек может быть либо реальной, либо идеальной личностью, созданной самим разумом»⁵⁸.

По мнению Канта, однако, недопустимо утверждать, что ответственность соответствует реальному судьбе, занимающему по отношению к человеку внешнюю позицию. Нельзя, конечно, отказаться от рассмотрения некоей ситуации морального выбора с точки зрения ответственности, однако это религиозное измерение совести не может претендовать на истинность⁵⁹.

«Такое идеальное лицо (уполномоченный судья совести) должно быть сердцеведом, ведь суд находится внутри человека; в то же время оно должно быть всеобязывающим, т. е. должно быть таким лицом или мыслиться как такое лицо, в отношении которого все обязанности вообще должны рассматриваться так же, как его веления, ибо совесть есть вну-

тренний судья над всеми свободными поступками. Но так как подобное моральное существо должно в то же время обладать всей властью (на небе и на земле), ибо иначе оно не могло бы (что ведь подобает судьбе!) придать своим законам необходимую им действенность, а такое моральное существо, имеющее власть надо всем, называется Богом, то совесть должна мыслиться как субъективный принцип ответственности перед Богом за свои поступки; понятие же ответственности (хотя и туманно) всегда содержится в моральном самосознании⁶⁰.

В идею ответственности анонимно внедряется моральная сила Господа. Рискнем предположить, что ответственность до сих пор черпает свой жизненный потенциал именно из этой силы в форме предрассудков.

Примечания

¹ Böckenförde E.-W. Das Grundrecht der Gewissensfreiheit // Idem. Staat, Verfassung, Demokratie: Studien zur Verfassungstheorie und zum Verfassungsrecht. Frankfurt a.M., 1991. S. 203.

² Ibid. S. 209.

³ Herzog R. Die Freiheit des Gewissens und der Gewissensverwirklichung // Deutsches Verwaltungsblatt. 15 September 1969. S. 719.

⁴ Schreiner K. Allgemeine deutsche Realencyclopädie für die gebildeten Stände. Conversations-Lexikon. Bd. 14. Leipzig, 1847. S. 327.

⁵ Thomas von Aquin. Summa theologiae. I–II. F. 19. Art. 5 zu 1.

⁶ Ср.: Classen P. Studium und Gesellschaft im Mittelalter. Schriften der Monumenta Germaniae Historica, 29. Stuttgart, 1983. S. 263–264.

⁷ Цит. по: Rashdall H. The Universities of Europe in the Middle Ages. Oxford, 1951. I, Appendix. S. 585.

⁸ Chartularium Universitatis Parisiensis. Paris, 1889. № 72. Bd. I. S. 131; ср.: Classen P. Op. cit. S. 241–242; Miethke J. Bildungsstand und Freiheitsforderung (12. bis 14. Jahrhundert) // Die abendländische Freiheit vom 10. zum 14. Jahrhundert. Der Wirkungszusammenhang von Idee und Wirklichkeit im europäischen Vergleich. Sigmaringen, 1991. S. 221–247, здесь 227.

⁹ Цит. по: Gabriel A. L. The Conflict between the Chancellor and the University of Masters and Students at Paris during the Middle Ages // Die Auseinandersetzungen an der Pariser Universität im XIII. Jahrhundert, Miscellanea Mediaevalia, X. Berlin, 1976. S. 106–154, здесь 143.

¹⁰ Ср.: Ibid. S. 144.

¹¹ Ср.: Abailard P. Sic et non. A Critical Edition. Chicago, London, 1976. Prologus. S. 103–104.

¹² Ibid.

¹³ Thomas von Aquin. Quaestiones quodlibetales. IV. F. 9. Art. 3, corpus.

- ¹⁴ Abailard P. Op. cit. V. 330–350.
- ¹⁵ Oppermann T. Op. cit. § 145. Rn. 2.
- ¹⁶ Thomas von Aquin. In *Metaphysicam*. B. 3. Lectio 1. № 3. «Если кто-то ранее не знал сомнения, разрешение которого – цель поиска, он не узнает, когда он обнаружит искомую истину». – Ibid. № 4.
- ¹⁷ Ibid. № 6.
- ¹⁸ Ср.: Ibid. № 2.
- ¹⁹ Boethius. In *Topica Ciceronis*. B. I // *Patrologia latina* 64, 1048D.
- ²⁰ Gilbert von Poitiers. *De trinitate*. Hg.: Häring, N. M. Tübingen, 1972. S. 37 // *Patrologia latina* 64, 1258D.
- ²¹ Guillelmus Wheatley. In *Boethii De scholarium disciplina*. Kap. 6 // *Thomae Aquinatis opera omnia*. Bd. 7: *Aliorum medii aevi auctorum scripta* 61. Stuttgart-Bad Cannstatt, 1980. S. 194.
- ²² Ср.: Johannes von Salisbury. *Metalogicon*, III, 4.
- ²³ Thomas von Aquin. In *II Sent. Distinktion* 2. F. 1. Art. 3 zu 1.
- ²⁴ Abailard P. Op. cit.
- ²⁵ Ср.: Albertus Magnus. In *III Sent. Distinktion* 15. Art. 10.
- ²⁶ В связи с данным средневековым взглядом см.: Cano M. *De locis theologicis*. I. Cap. 2.
- ²⁷ В соответствии с исследованиями М.-Д. Шенно слово «авторитет» (*auctoritas*) изначально означало репутацию, достоинство личности: кто-то пользуется авторитетом. Затем под этим словом стали понимать саму личность. Наконец, в позднем Средневековье понятие «авторитет» стало означать продукт деятельности личности, то есть созданный ею текст. Выражение «Авторитет святого Августина», например, подразумевало текст, высказывание, принадлежавшее Августину. Ср.: Chenu M.-D. *La théologie au douzième siècle*. Paris, 1976. *Études de philosophie médiévale*. S. 354–355.
- ²⁸ В отношении аналогии между учением и деятельностью Конституционного суда см.: Byron W. J. *The Nature of Academic Freedom and the Teaching of Theology* // *Issues in Academic Freedom*. Pittsburgh, Pennsylvania, 1992. S. 70–87.
- ²⁹ Ср.: Thomas von Aquin. *Summa theologiae*. I. F. 1. Art. 10, corpus.
- ³⁰ Thomas von Aquin. In *De caelo et mundo*. I. Art. 10. Lectio 22.
- ³¹ Thomas von Aquin. *Summa theologiae*. I. F. 68. Art. 1, corpus.
- ³² Ср.: Hugo von St. Viktor. *De sacramentis*. B. I. P. 1. Art. 2 // *Patrologia latina* 176, 187: «*pie interpretari*»; Thomas von Aquin. *Contra errores Graecorum*, prooemium: «*xponere reverenter*».
- ³³ Alanus ab Insulis. *De fide catholica*. I, 30 // *Patrologia latina* 210, 333.
- ³⁴ Geiler von Kaisersberg. Цит. по: Schmidt C. *Histoire littéraire de l'Alsace à la fin du XV^e siècle* (1879). I, 423; ср.: Wander K. F. W. *Deutsches Sprichwörterlexikon*. Aalen, 1963. Nr. 201.
- ³⁵ Adelard von Bath (XII Jh.) *Questiones naturales*, 6.
- ³⁶ Johannes Scotus Eriugena. *De divinis naturis*. I, 66. Ср.: Honorius. *Libellus VIII quaestionum*. Cap. 1 // *Patrologia latina* 172, 1185B.
- ³⁷ Thomas von Aquin. *De potential*. F. 4. Art. 1, corpus.

- ³⁸ Ibid. Применительно к аналогичному случаю: *Summa theologiae*, I. F. 68. Art. 1.
- ³⁹ Ср.: Ibid. F. 1. Art. 10, corpus.
- ⁴⁰ Thomas von Aquin. *De potentia*. F. 4. Art. 1, corpus.
- ⁴¹ Meister Eckhart. *Liber parab. Gen.*, n. 2 (LW I, 449).
- ⁴² Habermas J. *Richtigkeit vs. Wahrheit. Zum Sinn der Sollgeltung moralischer Urteile und Normen* // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 46 (1998). S. 179–208, здесь 193.
- ⁴³ Ibid. «Этот специфический человеческий разум, видимо, превосходит, например, возможности компьютера. Компьютер не обладает разумом в полном смысле, он лишь способен действовать логически последовательно. Это бинарное кодирование вопросов об истинности мотивировано онтологическим предположением об объективном мире, в котором мы, как акторы, должны ориентироваться». – Ibid. S. 206.
- ⁴⁴ «Понятие объективности <...> распространяется, с одной стороны, на резистентность недоступного мира, который упрямо сопротивляется нашим манипуляциям, с другой стороны, оно касается своеобразия нашего общего мира». – Ibid. S. 193.
- ⁴⁵ Ibid. S. 191.
- ⁴⁶ Hooker T. *The Danger of Dissertion, or, A Farewell Sermon of Mr. Thomas Hooker* (London, 1640). Цит. по: Bush S. *The Writings of Thomas Hooker. Spiritual Adventure in Two World*. Madison, 1980. S. 53.
- ⁴⁷ Когда стремление жителей Коннектикута получить собственную хартию от английского короля в 1662 г. увенчалась успехом, цель колонии была определена как «познание и послушание единственному истинному Господу и Спасителю человечества». В соответствии с этим все существование этой колонии происходило «в христианской вере, которая <...> представляла собой единственную путеводную цель этой плантации».
- ⁴⁸ Ср.: Lücking-Michel C. *Konkordanz und Konsens: Zur Gesellschaftstheorie in der Schrift «De concordantia catholica» des Nicolaus von Cues*. Würzburg, 1994. S. 124–125.
- ⁴⁹ A survey of the summe of church-discipline, printed by A. M. for John Bellamy, at the Three Golden Lions in Cornhill, near the Royall exchange, 1648; Джон Когтон, современник Хукера и известный пуританин из Массачусетса, в одном из своих писем отмечал, что церковь Хукера оказала заметное влияние на структуру государства. Ср.: Shuffelton F. *Thomas Hooker. 1586–1647*. Princeton, New Jersey, 1977. P. I. S. 35.
- ⁵⁰ Ibid. S. 226. Anm. 61.
- ⁵¹ Ibid. S. XII–XIII.
- ⁵² Ibid. S. XVI.
- ⁵³ «The Government of the Church, in regard of the Body of the people is Democratically». – Hooker Th. Survey. S. 206.
- ⁵⁴ Ibid. P. 1. S. 285–286.
- ⁵⁵ Ibid.

⁵⁶ Например, 26-е издание словаря так же, как и другие подобные издания, не содержит слова «responsibility»: Baileys N. An Universal Etymological English Dictionary. Edinburgh, 1789.

⁵⁷ «Эти изначальные интеллектуальные и (так как они представление о долге) моральные задатки, названные совестью, отличаются тем, что, хотя дело совести есть дело человека, которое он ведет против самого себя, разум человека вынуждает его вести это дело как бы по повелению некоего другого лица. Действительно, дело здесь есть ведение тяжбы (causa) перед судом. Но считать, что обвиняемый своей совестью и судья – одно и то же лицо, есть нелепое представление о суде, ведь в таком случае обвинитель всегда проигрывал бы. Следовательно, совесть человека при всяком долге будет не себя, а кого-то другого (как человека вообще) мыслить судьей его поступков, если она не должна находиться в противоречии с самой собой». – Kant I. Die Metaphysik der Sitten. Tugendlehre. § 13. VI 438.

⁵⁸ Ср.: Ibid. VI 439–440.

⁵⁹ «Это не значит, что благодаря идее, к которой совесть неодолимо ведет, человек вправе и тем более обязан допустить такое высшее существо вовне себя как действительное, ведь эта идея дана ему не объективно, не теоретическим разумом, а только субъективно, практическим разумом, обязывающим самого себя действовать сообразно этой идее; эта идея только по аналогии с законодателем всех разумных существ в мире наставляет человека лишь тому, чтобы представлять себе совестливость (которая называется также religio) как ответственность перед отличающимся от нас, но глубоко в нас находящимся святым существом (перед устанавливающим моральные законы разумом) и подчинять его волю правилам справедливости. Понятие религии вообще составляет здесь для человека лишь «принцип рассмотрения всех своих обязанностей как заповедей божьих». Ibid. VI 439–440.

⁶⁰ Ibid. VI 439.

ХРИСТИАНСТВО В ГЕРМАНСКОЙ ИМПЕРИИ И ВЕЙМАРСКОЙ РЕСПУБЛИКЕ

*Д-р Штефан Гербер,
зав. исслед. центра новейшей региональной истории
Тюрингии, Йенский университет (Германия)*

Христианство и церковь в кайзеровской Германии и Веймарской республике: тенденции развития и основные позиции

Ниже будут приведены социально-исторические и религиозно-социологические данные об основных направлениях трансформации роли христианства в социальной истории кайзеровской Германии и Веймарской республики, из которых будут выведены некоторые тезисы, которые, в свою очередь, могут лечь в основу более широкой дискуссии о роли христианства в Германии в XX в.

Если рассматривать ситуацию с религией в кайзеровской Германии и Веймарской республике, то невозможно характеризовать этот период как время линейной секуляризации в парадигме традиционной теории секуляризации, и недавние социальные и культурно-исторические исследования по истории религии это очень убедительно доказали. Напротив, необходимо проводить четкую границу между процессами отхода от церковной жизни, а также частичной дехристианизации, с одной стороны, и феноменом «рехристианизации», стабильности церковных институтов и даже некоторого «ре-воцерковления», с другой.

Если говорить о кайзеровской эпохе или о Веймарской республике, то в целом Германии подойдет ярлык «христианская страна», так как большая часть населения в период с 1871 по 1933 гг. формально входила в ту или иную церковную общину и не ставила свою религиозную принадлежность под сомнение. Стабильность церкви как института – которая, хоть и с конфессиональной и региональной спецификой, а также с учетом особого развития церкви в советской зоне

оккупации и ГДР, имела место вплоть до рубежа 1970-х гг. — подтверждается данными социальной статистики: во время последней переписи населения Германской империи 1910 г. 98,3% немцев принадлежали к одной из двух доминирующих конфессий (61,6% — к одной из евангелических земельных церквей и 36,7% — к католической церкви).

После реализации «малогерманского» пути объединения Германии страна стала преимущественно протестантской. Протестантизм доминировал в Северной, Центральной и Восточной Германии, а также был силен на юге и юго-западе страны, особенно во Франконии, Старом Вюртемберге и Пфальце. Католическое население после отделения в 1866 г. территорий Габсбургской монархии, ранее входивших в Германский союз, было сконцентрировано в первую очередь в Рейнской области, большей части Вестфалии, Старой Баварии, Верхней Силезии, а также в некоторых небольших анклавах с высокой плотностью населения — в восточно-пруссских Вармии и Мазурии, ольденбургском Мюнстерланде и Айхсфелде.

Как показывают переписи населения 1925, 1933 и 1939 гг. (с учетом изменения границ рейха), вплоть до прихода к власти национал-социалистов и даже до предвоенного времени картина принципиально не менялась, хоть и была небольшая тенденция к снижению числа христиан: в 1933 г. 62,7% немцев были евангелического вероисповедания, 32,5% — католики, в последующий период более 95% населения относились к одной из двух доминирующих христианских конфессий. Изменения в статистике связаны не с выходом из религиозных общин, а с тем, что после Первой мировой войны Германия потеряла именно католические области Эльзас-Лотарингию и — после восстаний и референдума — Верхнюю Силезию.

Выход из религиозных общин, который имел место как во времена Германской империи, так и во времена Веймарской республики, играл незначительную роль. Выход из религиозной общины с гражданско-правовой точки зрения в принципе стал возможным в землях Германской империи только после создания соответствующих законодательных

актов 1870-х и 1880-х гг. (имеется в виду выход из общины как таковой, а не переход из одной общины в другую).

Движение по выходу из религиозных общин исходило, в первую очередь, от социал-демократов, особенно в 1870-х гг., и достигло пика в 1878 г. Ведущие партийные функционеры, такие как Август Бебель и Вильгельм Либкнехт, демонстративно вышли из своих евангелических общин. Позднее председатель партии и первый президент Веймарской республики Фридрих Эберт, католик, также совершил подобный шаг. Чем больше СДПГ интегрировалась в структуры Германской империи, тем менее выражена была подобная агитация, но полностью от нее не отказывались. Возможно, Эберт даже сожалел о своем шаге — по крайней мере, в разговорах с Эудженио Пачелли, нунцием папы в Германии, а позже и папой Пием XII он называл себя «католиком». Кампании социал-демократов за выход из церковных общин в Германской империи в целом были не очень успешными, хотя наиболее высокие показатели по выходу наблюдались среди представителей организованного рабочего класса. Например, в Берлине, где этот вопрос подробно исследован и где уже в 1870-е гг. у СДПГ была обширная электоральная база, не было установлено реального долгосрочного эффекта от антиклерикальных кампаний. То же самое можно сказать об агитации со стороны кружков и групп нерелигиозных вольнодумцев в Германском рейхе, которую развернула, например, Лига монистов, основанная биологом и дарвинистом из Йены Эрнстом Геккелем.

И в Германской империи, и в Веймарской республике из религиозных общин выходило значительно больше протестантов, чем католиков — как в числовом, так и в процентном соотношении. В первые годы Веймарской республики (1919–1921 гг.), когда общие показатели выхода росли (как и в период 1936–1939 гг., который рассматривался национал-социалистическим режимом как успешные предвоенные годы правления), 86–87% выходивших из церковных общин были протестантами.

Не имея возможности более подробно остановиться на проблеме выхода немцев из религиозных общин, хотелось бы

сделать еще одно замечание: мотивы выхода или невыхода имели не только религиозный характер, но часто сдерживались и налагаемым после такого шага ярлыком безбожника или опасениями в дискриминации на учебе или в профессиональной жизни. Социолог Адольф Левенштайн, который в 1907–1911 гг., на заре социологии как науки, проводил столь любимое многими анкетирование среди более 8000 немецких рабочих, в первую очередь шахтеров и металлургов Рура и Саара, нередко отмечал названную мотивацию. Вот характерный пример: один опрошиваемый признается, что не верует, но не выходит из церковной общины, «чтобы у сына не было сложностей в школе»; другой отвечает, что выйдет, «если сможет уговорить свою супругу».

Если вопрос формальной принадлежности к той или иной церкви в Германской империи и Веймарской республике для большинства как таковой не стоял, то в сфере религиозной практики картина значительно более дифференцированная. Здесь получили своё развитие тенденции, берущие свое начало еще в XIX в. И дело не только в заметной почти во всех социальных слоях и во всех конфессиях «феминизации» религии: по сути, женщины стали носителями религиозной практики и звеном передачи религиозных знаний; мужчины в этой сфере были задействованы в значительно меньшей степени.

Речь также идет о других параметрах, с помощью которых исследования по истории религии и истории церкви пытаются описать религиозные практики. Существует подход, согласно которому воцерковленность и близость к церковным практикам среди протестантов оценивают по участию в таинстве причастия, которое фиксируется церковной общиной. Количество прихожан на службах, где происходило таинство причастия, во всех евангелических земельных церквях значительно сократилось, когда в начале XIX столетия в ходе медленного становления конституционного и паритетного государства везде было отменено право церкви судить не соблюдавших религиозные обряды и государственные церковные уставы прихожан.

По старым законам прихожане обязаны были принимать участие в таинстве причастия в важные церковные праздники,

а при непосещении богослужения наказывались денежным штрафом. В 1862 г. доля причащавшихся на территории всех евангелических церквей будущей Германской империи (в границах 1871 г.) ещё составляла 58,5%, в 1880 г. – 45,5%, на рубеже веков (1900 г.) – 40,3%, а в XX в. сокращалась еще быстрее. В 1933 г., на закате Веймарской республики, данный показатель составлял лишь 25,4%. Говоря простым языком, многие прихожане евангелических земельных церквей после отмены закона вообще не причащались, что совсем не означало, что они не посещают богослужений, т. к. служба в евангелических земельных церквях не всегда подразумевала таинство причастия. Но, так или иначе, это все равно является показателем воцерковленности. Если наложить этот признак на неминуемые региональные и социальные особенности, то можно отметить явную тенденцию.

Среди немецких католиков проходили схожие процессы, но, так же как и при выходе из церковных общин, они были менее выраженными, чем у протестантов, и значительно более медленными. При всех тенденциях к сокращению германский католицизм имел прочную основу и в Германской империи, и в Веймарской республике, и даже в ФРГ. Такая преемственность, сохранявшаяся, несмотря ни на какие изменения политического режима, неожиданно и стремительно сошла на нет в ФРГ только в 1970-е гг. Количество прихожан в церкви на воскресных богослужениях – гораздо более важный показатель для католиков, чем для протестантов; это связано с центральным значением воскресной мессы в духовной жизни католика. Количество прихожан на воскресном богослужении подсчитывалось в Веймарской республике два раза в год и давало стабильную картину: например, в 1927-м году почти 50% германских католиков принимали участие в воскресном богослужении, 57,6% причащались на Пасху. Посещаемость церкви сильно зависела от региона; показатели разнились от почти 19% в северогерманских общинах (Мекленбург, Ганзейские города, некоторые регионы северо-западной Германии) до 71% в Оснабрюкской епархии; похожая ситуация складывалась и в отношении таинства причастия. Подобные региональные отличия сохранялись и позже, при этом в первые

годы правления национал-социалистов наблюдалась мобилизация католиков с точки зрения отправления церковных практик; в 1933 г. средний показатель посещаемости воскресных богослужений составлял 53%, а средний показатель по причастию на Пасху – даже более 61%.

Если обобщить приведенные выше данные за период Германской империи и Веймарской республики, а также вывести из них некие тезисы, то получается следующее:

Стабильной с формальной точки зрения воцерковлённости населения в первой половине XX в. следует противопоставить разрозненные, с трудом различимые процессы секуляризации. Для описания секуляризации необходимо рассматривать её процессы в отдельно взятых регионах, конфессиях и социальных слоях населения: городская среда была затронута сильнее, чем сельское население или население малых городов; протестантский Север, Восток и Центр Германии были сильнее затронуты, чем преимущественно католический Запад и Юг страны; протестантизм был в целом значительно сильнее подвержен секуляризации, чем католицизм; промышленный рабочий класс – сильнее, чем буржуазный средний класс.

Секуляризация не обязательно означала дехристианизацию: отход от отправления церковных обрядов или в вообще отказ от принадлежности к церкви как к институту не повлиял в начале XX в. на тот факт, что многогранные социальные формы католического и евангелического христианства продолжали быть доминирующей точкой отсчета для общества, культуры и политики Германии. Само поле, однако, и спектр принятия обществом данных социальных форм стали гораздо более многообразными, чем в XIX столетии: с политической точки зрения это спектр простирался от различных типов основанного на христианстве консерватизма (приверженцами которого были так называемые «справые католики» периода Веймарской республики и который находился в напряжённых отношениях с консервативно-революционными и националистическими движениями) через протестантский в основе своей правый и левый либерализм, относительно стабильный консервативный политический католицизм и вплоть до социал-католицизма

и социал-протестантизма и даже небольшого лагеря решительных адептов «христианского социализма».

Тенденции социокультурной секуляризации и отхода от церкви в «кризисные годы классического модерна» (Детлев Пойкерт) едва ли привели на тот момент к утрате церковью как институтом своей роли весомого общественного и социально-политического актора. Это, в первую очередь, касалось католической церкви, которая с окончанием эпохи Германской империи смогла значительно усилить свои позиции в Веймарской республике, и это несмотря на дискуссии о том, насколько оправдан католический прагматизм в рамках нового строя. Конкордаты, которые Папский Престол заключил с Баварией в 1924 г., с Пруссией в 1929 г., с Баденом в 1932 г. и, наконец, со всем рейхом в 1933 г., также – несмотря на всю их противоречивость – укрепили позиции католицизма в Германии. Но и протестантские земельные церкви сохраняли свое влияние, хоть и оказались в институциональном кризисе после церковной реформы 1918/1919 гг., в ходе которой были разделены духовная и светская власть, а суверены перестали быть *Summus Episcopus*, т.е. главами соответствующих евангелических земельных церквей.

Шаг в первую германскую республику дался католикам легче, чем протестантской Германии. Католики имели достаточно стабильное социокультурное окружение, в первые два десятилетия кайзеровской эпохи были мобилизованы «культуркампфом», вплоть до 1918 г. достаточно скептически относились к национал-протестантскому порыву Германской империи, несмотря на тенденцию к интеграции. Из этого лагеря, конечно, также раздавалась критика в адрес революционных истоков Веймарской республики, например, со стороны епископов. Но благодаря ведущей роли политического католицизма в лице партии Центра в партийной системе Веймарской республики, католицизм в значительной степени приблизился к государству. Корреляция между воцерковлённостью и поддержкой партии Центра, несмотря на некоторые корректировки в сторону понижения, среди католиков Веймарской республики оставалась достаточно ярко выраженной.

*Наталья Васильевна Ростиславлева,
д.и.н., профессор кафедры всеобщей истории,
Российский государственный гуманитарный университет
(РГГУ, Москва)*

Христианский этос в размышлениях Макса Вебера о России

Для Макса Вебера (1864–1920 гг.), величайшего немецкого социолога, экономиста, религиоведа, политика, характерно тонкое понимание важнейших событий современного ему мира. На протяжении жизни мыслителя в фокусе его творчества находились разные аспекты событий и явлений как прошлого, так и настоящего. Макс Вебер был продуктом своего времени и обстоятельств. Он указывал: «Не существует абсолютно «объективного» анализа культурных или социальных явлений, не зависящих от индивидуальных или пристрастных взглядов, в соответствии с которыми они (явления) – явно или скрыто, сознательно или бессознательно – выбираются, анализируются, организуются для их объяснения»¹. По Веберу то, что считается «стоящим изучения и понимания», зависит от ориентации исследователя. Как отмечал немецкий историк Вольфганг Моммзен, в политической системе ценностей Вебера главную роль играли нация, власть, культура², которые должны определять причины его интереса к тем или иным событиям. Однако в последнее время появился новый взгляд на интерпретацию восприятия Вебером России. Так, в одной из недавних монографий немецкого историка Иоахима Радкау «Макс Вебер. Страсть мысли» жизненный путь и творчество Вебера рассматриваются сквозь призму сексуальности.

В главе «Юг – Север – Запад – Восток» книги Радкау затрагивается вопрос о работах Вебера, посвященных русской революции 1905 г. Интерес мыслителя к России автор сравнивает с «иррациональным прыжком в неизвестность» и полагает, что Вебер обратил свой взор на Восток потому, что был сильно измотан работой над «Протестантской этикой и духом капитализма». В своей редакторской деятельности он, по мнению Радкау, хотел чего-то нового, чтобы все начать

с начала³. Эта точка зрения была озвучена историком во время его доклада, состоявшегося в сентябре 2014 г. в Германском историческом институте в Москве. В книге он также подчеркивает, что только с точки зрения рациональности объяснить интерес Вебера к России невозможно. И. Радкау сделал новую попытку расколоть мир Макса Вебера на примерах его отношения к России, которая не во всем является бесспорной.

В историографии интерпретация размышлений М. Вебера о России поражает разнообразием. Российский социолог А. Б. Рахманов утверждает, что «Вебер рассматривает события революции как результат противоречий между классами крупных полуфеодалных землевладельцев (помещиков), буржуазии, крестьянства и рабочего класса», что в изучении этих сюжетов Вебер близок к материалистическому пониманию истории Маркса и Энгельса⁴ и не рассматривает религию в качестве детерминанты общественной системы, в чем Рахманов видит главное отличие его работ о России от «Протестантской этики и духа капитализма». «Возникает ощущение, что эти работы написаны разными людьми»⁵, – отмечает автор. А. С. Кустарев по поводу штудий Вебера о России пишет: «На примере России Вебер оценивает возможности зарождения идеологии и практики «свободы не в сфере религиозного переживания, как это было в Европе в эпоху раннего модерна, а в сфере политической программы и политического процесса», а также обращает внимание на переход Вебера в его оценках от осторожного оптимизма к пессимистическим тонам»⁶.

В опубликованной в ФРГ на немецком языке книге российских исследователей Юрия Давыдова и Пиамы Гайденок «Россия и Запад», в частности, в очерке Ю. Давыдова «Шансы свободы в России. Взгляд Макса Вебера на проблемы революции 1905 г.» утверждается противоположное: работы Вебера о России 1906 г. плодотворно рассматривать в контексте социальной философии Вебера, основные черты которой проявились уже в серии статей 1906 г. По мнению Давыдова, Вебер задумывал их как часть «Протестантской этики и духа капитализма», и именно это обстоятельство

нашло выражение в веберовской хронике русской революции⁷. Немецкий историк Дитмар Дальманн рассматривает работы М. Вебера о первой русской революции в контексте поражения России в русско-японской войне и связывает возможности распространения свободы с потенциалом свободного экономического развития, противопоставляя ему «авторитарный характер европейского капитализма»⁸. Автор во многом следует логике самого М. Вебера, указывавшего на роль военных поражений в движении к свободе. Дальманн также обращает внимание на связь работы «Протестантская этика и дух капитализма»⁹ с изучением и представлением Вебером событий русской революции 1905 г.

Пуританские ценности занимают центральное место в одной из последних биографий М. Вебера, написанной немецким автором Юргеном Каубе¹⁰. Представляется, что биографический подход позволит определить реальные импульсы углубления М. Вебера в «русские сюжеты».

Предкам Макса Вебера и по линии матери, и по линии отца была присуща протестантская религиозность. Религиозной являлась семья деда Макса по линии отца, билефельдского торговца полотном. Бабушка по линии матери была гугенотского происхождения. Она являлась глубокой и незаурядной женщиной, незаурядностью отличались и все ее пять дочерей, включая мать Вебера Елену (1844 г. р.). Елена стремилась развить в сыне христианское благочестие¹¹. На сильную религиозность Елены обращает внимание и И. Радкау и добавляет, что она, по его мнению, не имела монашеской окраски¹².

После трехсеместрового обучения в Гейдельбергском университете, где юноша изучал юриспруденцию, экономику, средневековую историю, философию и римское право, 21-летний Макс Вебер оставил университет и поступил на военную службу в Страсбурге. Здесь проживала семья его дяди Германа Баумгартена, мужа сестры матери. Макс попал под сильное влияние своего дяди, который остался верен «неомраченному либерализму своей юности»¹³. Также сильное влияние на него оказали бескомпромиссные религиозные принципы его тетки Иды¹⁴. Позже, когда Вебер

женится на Марианне, она, как и его мать, была для Вебера опорой и прочно стояла на страже пуританских ценностей.

Стала ли приверженность М. Вебера к пуританизму этосом, т. е. стабильным комплексом подходов, определяющим черты характера и мировосприятие ученого, совокупностью регулятивных идей, влияющих на активность личности?

Немецкий социолог Дирк Кэслер полагает, что в период выхода Вебера из депрессии, которая последовала после кончины отца, он нашел для себя две большие темы – индивидуальное и коллективное значение религии и всеобъемлющий процесс универсальной рационализации. Историк отмечает интерес Вебера к конфуцианству, даосизму, индуизму, буддизму, иудейству, исламу¹⁵.

Формирование Вебера как личности, как исследователя позволяет объяснить, почему события первой русской революции так сильно заинтересовали ученого. В 1905 г., после возвращения в Гейдельберг из Гарварда, ученым была опубликована «Протестантская этика и дух капитализма», а за ней последовали исследования о развитии политических событий в России. Это его работы «Исторический очерк освободительного движения в России и положение буржуазной демократии» (более известна под названием «К положению буржуазной демократии в России») и «Переход России к мнимому конституционализму»¹⁷. Обе работы были опубликованы в журнале «Архив социальной науки и социальной политики», редактором которого Вебер являлся вместе с Вернером Зомбартом и Эдгаром Яффе.

Хронологическая близость в публикации этих произведений и издание их в одном печатном органе косвенным образом указывают на определенную преемственность между ними. В «Протестантской этике и духе капитализма» Вебер, рассуждая о духе капитализма, указал на «философию скупости», под которой он понимал не только идеал добропорядочного кредитоспособного человека, но и выражение некоего этоса, он добавлял, что «именно в таком аспекте данная философия нас и интересует»¹⁸. Поэтому главный аргумент И. Радкау о разрыве веберовских штудий о России и «Протестантской этики и духа капитализма»

не совсем доказателен. Немецкий историк утверждает, что само обращение Вебера к России было вне присущей протестантизму бережливости и экономии усилий. Вебер не знал русский язык, было плохо с информацией, но он стал изучать язык (что потребовало невероятных усилий), добывал информацию через друзей, и все это, по мнению историка, было подтверждением отсутствия преимущества между этими произведениями¹⁹.

В работе Вебера «К положению буржуазной демократии» был представлен анализ проекта русской конституции, выработанной группой «Союз освобождения»²⁰. В ней одобряется требование коренной реформы всего политического строя и жизни России, утверждается, что обновление должно быть проведено на основе демократического принципа, учета исторических данных об особенностях русской национальной жизни и содержать руководящие идеи опыта западноевропейских государств²¹. Как им оцениваются перспективы этой коренной реформы?

Сразу встает вопрос, что являлось для Вебера основой в интерпретации русской революции – русские крестьяне или либеральная интеллигенция, точнее, присущий русскому крестьянству общинный дух или индивидуализм русской интеллигенции? И. Радкау полагает, что важнее для Вебера были русские крестьяне. Однако Вебер не случайно позитивно высказывался о проекте конституции партии кадетов на страницах работы «К положению буржуазной демократии в России». По его мнению, этот проект «является симптомом определенного политического образа мыслей наиболее деятельных русских идеалистов-патриотов, лично которым принадлежат все наши симпатии, безотносительно к конечным результатам их труда»²². Вебер отмечал влияние лидера русского либерализма, руководителя «Союза освобождения» П. Б. Струве «на умы буржуазной демократии в самом широком значении этого слова». Вебер подчеркивал, что Струве хорошо известен читателям журнала «Архив социальной науки и социальной политики» и добавлял, что тот избавился от иллюзий относительно марксизма и эволюционировал к идее прав человека, к христианскому

и этическому национализму Владимира Соловьева, но основательно понимал и капитализм²³.

Классическое выражение свободы в протестантском духе принадлежит эпохе раннего капитализма, в свою очередь зрелый капитализм объективирует эту свободу в формальные и бюрократические структуры, когда капитализм перестает быть способом свободного решения личности. Но свободе требуется также творческое напряжение, благодаря которому Запад являлся классической манифестацией свободы выбора и самостоятельности действия, подлинного демократического порядка общественной жизни²⁴. Действительно, Вебер отмечал реальность формализации и бюрократизации общественно-политических отношений в России и писал в работе «К положению буржуазной демократии»: «Все экономические знаки указывают на направление растущей несвободы»²⁵. Таким образом, свобода и капитализм – противоположности по Веберу, и давление зрелого капитализма на демократические институты и на свободную личность повышается.

Ю. Каубе отмечает, что главный тезис «Протестантской этики и духа капитализма» Вебера звучит так: «Строго аскетичные протестанты, которые не признают каждое обращение к миру как акту божественного творения, вызвали к жизни в XVI–XVII вв. тот стиль, без которого современный капитализм не мог бы возникнуть»²⁶. Он утверждает, что для Вебера индивидуализм, образование, наука, городская жизнь являются наследием Реформации. В начале XX в. все это стало в Германии элементом исторической традиции, а индивидуализм интерпретировался, прежде всего, как свобода выбора.

В России другая традиция. Вебер задается вопросом: «А что же собственно в настоящей России «исторического»? «Исключая церкви и крестьянской общины, ... может быть, еще абсолютная власть царя, воспринятая от татарских времен, которая в настоящее время после распада всех органических форм, определивших Россию XVII–XVIII столетий, висит в воздухе и стала совершенно неисторичной», – размышлял Вебер. Он полагал, что страна, которая своими учреждениями едва ли более чем столетие

назад представляла собой сильное сходство с империей Диоклетиана, не могла в действительности предпринять никакой исторически обоснованной и при этом все же жизнеспособной реформы²⁷.

Вебер обращал внимание на этико-религиозную особенность русских политических задач. Он полагал, что «существует возможность борьбы лишь за право или за священное самоотречение, если осознана эта позитивная обязанность, то все другие этические ценности вытекают из нее и бессознательно вступает в силу библейский закон, проникший в душу Толстого и русского народа – “не сопротивляйся злу”»²⁸. Л. Н. Толстой имел для Вебера особое значение. Как утверждает И. Радкау, именно он подсказал немецкому мыслителю этику убеждения в противоположность этике ответственности, которая проникнута духом рациональности и, следовательно, протестантизма. Однако Вебер видел в сознательности и рациональности проявление этоса протестантизма²⁹.

В анализируемом Вебером проекте группы «Союз освобождения» не сказано ни одного слова об отношении к церкви, но этот проект обещал свободу и терпимость по отношению к религии в пределах существующего порядка. Звучало требование «освобождения церкви от государства и государства от церкви». Вебер отмечал сложность этого вопроса и разглядел его двойственность. Он писал: «Но так как проект предусматривает присягу императора конституции при святейшем Синоде, то этим самым он непосредственно признает даже этот цезарепапистский³⁰ институт»³¹. Вебер вопрошал: «Как церковь отнесется к конституционному движению и как будет держать себя внутри конституционного государства, которое начинает складываться?»³². Звучит неприкрытый скепсис Вебера в отношении православной церкви. Он полагал, что она не в состоянии проявить себя защитницей свободы против власти полицейского государства. Таким образом, по его мнению, никакая перестройка не приблизит православную церковь к потенциалу римской церкви в плане защиты свободы. Идею «третьего Рима» Вебер оценивал как порождение цезарепапизма и полагал,

что православная церковь не удовлетворится парламентским цезарепапизмом наподобие греческой или румынской церкви³³.

Поскольку в западной традиции христианство неразрывно связано со свободой выбора, то Вебер ищет пути привлечения православной церкви к такому христианскому этосу и задается вопросом, какие силы в состоянии развить православную церковь, что было необходимо в силу глубокого неуважения крестьян к попам как к личностям, какое значение могло бы иметь для царизма появляющееся христианско-социалистическое и христианско-демократическое движение среди священников. Но Вебер сомневался в том, что русские либералы сумеют внести свою лепту в развитие православной церкви, в утверждение в ней принципов самоуправления и в ее эмансипацию от бюрократии. Он вспомнил цитату кадета П. Н. Милюкова, утверждавшего, что «история воспитала образованного россиянина не как француза – врагом своей церкви, не как англичанина – приверженцем своей церкви, но абсолютно безразличным»³⁴, поэтому русские либералы не в состоянии оценить указанные здесь возможности. В свою очередь, царь в условиях либерального режима должен, по мнению Вебера, освободить православную церковь от чиновничества и дать ей патриарха.

Вебер убежден, что политический «индивидуализм» западноевропейских прав человека в том виде, в каком его защищал Струве, был «идеально» обусловлен религиозными убеждениями, которые в России, безусловно, отвергались. Оптимистическая вера в естественную гармонию интересов свободных индивидуумов по Веберу в начале XX в. в России подрывалась капитализмом, который уже вступил в индустриальную стадию, вызвал усиленную бюрократизацию и вел к несвободе³⁵.

Историк Ю. Давыдов назвал ситуацию в годы Первой русской революции «драмой свободы», «трагедией опоздавшей свободы» и подчеркивал ее антитезу к экономической необходимости³⁶. Вебер отмечал: «В русском обществе действуют импортированные новейшие силы крупного

капитала, тогда как это общество все еще покоится на фундаменте архаического крестьянского коммунизма. Из истории России были исключены все те стадии развития, на которых сильные экономические интересы собственников служили буржуазному движению за свободу... Нигде борьба за свободу не велась в таких трудных условиях, как в России. Нигде она не велась с таким самопожертвованием, и немцы, сохранившие еще какие-то остатки идеализма наших отцов, должны испытывать естественную симпатию к этой борьбе»³⁷.

Эта борьба стала очень трудной, так как существование в современной Веберу России социально-политического напряжения, прежде всего, между крестьянством и либеральной интеллигенцией, которые по-разному относились к религии, скептическое отношение Вебера к возможности трансформации православия заставляют вновь обсуждать вопрос о процессе достижения свободы в России на примере интерпретации великим социологом событий первой русской революции и вопрос о роли христианского этоса в нем.

Примечания

- ¹ Цит. по: Козер Л. А. Мастера социологической мысли. Идеи в историческом и социальном контексте. М., 2006. С. 73.
- ² Mommsen W. Max Weber und die deutsche Politik. 1890–1820. Tübingen, 1974. S. 90-96, 132-133.
- ³ Radkau J. Max Weber. Die Leidenschaft des Denkens. München, 2013. S. 362.
- ⁴ Рахманов А. Б. Социальная философия Макса Вебера. Метаморфозы и кризисы. М., 2012. С. 173.
- ⁵ Там же. С. 183.
- ⁶ Кустарев А. Предисловие // Вебер М. О России. М., 2007. С. 7. См. также: Кустарев А. Макс Вебер, русская революция, вестернизация // Космополис. № 3 (13) (2005).
- ⁷ Davydov J., Gaidenko P. Russland und der Westen. Frankfurt a. M., 1995. S. 73.
- ⁸ Dahlmann D. Einleitung // Weber M. Gesamtausgabe. Bd. 10. Abteilung I. Tübingen, 1989. S. 2–3.
- ⁹ Ibid. S. 4–5.
- ¹⁰ Kaube J. Max Weber. Ein Leben zwischen den Epochen. Berlin, 2014.
- ¹¹ Вебер М. Жизнь и творчество Макса Вебера. М., 2007. С. 35.
- ¹² Radkau J. Op. cit. S. 52.
- ¹³ Козер Л.А. Указ. соч. С. 98.

¹⁴ См.: Там же. С. 98.

¹⁵ Kaesler D. Max Weber. München, 2011. S. 40, 42.

¹⁶ Weber M. Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland // Weber M. Gesamtausgabe. Bd. 10. Abteilung I. Tübingen, 1989. Русский перевод: Вебер М. Исторический очерк освободительного движения в России и положение буржуазной демократии (далее – К положению буржуазной демократии). Киев, 1906.

¹⁷ Weber M. Russlands Übergang zum Scheinkonstitutionalismus // Weber M. Gesamtausgabe. Bd. 10. Abteilung I. Tübingen, 1989.

¹⁸ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избранное. Протестантская этика и дух капитализма. М., 2014. С. 28.

¹⁹ Radkau J. Op. cit. S. 362.

²⁰ Русские конституционалисты-демократы.

²¹ Вебер М. К буржуазной демократии. С. 1.

²² Там же. С. 8.

²³ Там же. С. 11.

²⁴ Davydov J. Op. cit. S. 74.

²⁵ Weber M. Zur Lage der bürgerlichen Demokratie in Russland // Weber M. Gesamtausgabe. Tübingen, 1989. Bd. 10. S. 270.

²⁶ Kaube J. Op. cit. S. 175.

²⁷ Вебер М. К положению буржуазной демократии. С. 21.

²⁸ Там же. С. 31.

²⁹ Вебер М. Протестантская этика... С. 32.

³⁰ Цезарепапизм – подчинение церкви государству. Согласно цезарепапизму, церковь, прежде всего, выполняет требования государства, в меньшей степени уделяет внимание духовному воспитанию граждан.

³¹ Вебер М. К положению буржуазной демократии. С. 52.

³² Там же. С. 53.

³³ Там же. С. 55.

³⁴ Там же. С. 58–60.

³⁵ Там же. С. 61.

³⁶ Davydov J. Op. cit. S. 75, 76.

³⁷ Вебер М. Переход России к псевдоконституционализму // Вебер М. О России. М., 2007. С. 103–104.

*Сергей Владимирович Кретинин,
д.и.н., профессор исторического факультета,
Воронежский государственный университет*

Германская социал-демократия и христианские конфессии (конец XIX – начало XX в.)

Германская социал-демократия практически с самого начала своей самостоятельной политической деятельности столкнулась с вопросом об отношении к христианству и христианским конфессиям. Еще Ф. Энгельс в 1882 г. признавал, что от религии нельзя просто и быстро отделаться, объявив ее бессмыслицей, а «необходимо прежде суметь объяснить ее происхождение и ее развитие, исходя из тех исторических условий, при которых она возникла и достигла господства»¹. Другой идеолог социал-демократии Ф. Меринг указывал, что рабочий в борьбе за свои права инстинктивно использует формулировки христианского коммунизма, «охотно вспоминает о первобытном христианстве»².

Таким образом, социал-демократам было необходимо объяснить воспитанным в религиозном духе рабочим суть и смысл своей антицерковной, атеистической позиции.

Другим важным фактором, определившим отношение социалистов к христианству, была необходимость оценить последствия «культуркампфа» Бисмарка 1872–1876 гг., в результате которого значение католической церкви усилилось, а не уменьшилось, как рассчитывал Бисмарк.

Поэтому одной из задач социал-демократии стало подведение теоретического базиса под политику партии в религиозном вопросе. Этой работой занялся ведущий теоретик СДПГ Карл Каутский, который в начале XX в. опубликовал брошюру «Социал-демократия и католическая церковь»³. На ее основе им был создан фундаментальный труд «Происхождение христианства», который, в свою очередь, должен был стать первой частью целой серии публикаций по истории христианства и раннекоммунистических учений и течений – «предшественниках новейшего социализма».

Каутский детально проанализировал исторические обстоятельства возникновения христианства и его эволюцию: от ранних общин к признанной государством религии. Он справедливо указывал на изначальный демократизм новой религии, ее «пролетарский характер», подразумевая под пролетариями совокупность низших слоев римского общества (но без рабов). В одной из своих статей, вышедших до «Происхождения христианства», Каутский вообще писал, что «массовым носителем раннехристианского коммунизма был люмпен-пролетариат»⁴. При этом он отметил, что новая религия не могла стать основой для возникновения нового, более прогрессивного социального строя. Но он признавал, что христианство дало новую общественную идеологию, которая многое заимствовала из философии периода Римской империи, в частности – растерянность, легковерие, лживость, безнадежность⁵.

Налицо было, таким образом, двойственное отношение социал-демократии к христианству: с одной стороны, в нем видели истоки современного социализма. С другой – критиковали чисто религиозную составляющую христианских конфессий (не разделяя четко католицизм и протестантизм).

К числу важнейших постулатов исторической концепции СДПГ можно отнести тезис о том, что происхождение и ранняя история христианства могут быть объяснены независимо от вопроса об историческом существовании Иисуса Христа. Тот же Каутский достаточно часто оговаривался, что не существует стопроцентных доказательств жизни и деятельности Христа, что Евангелия вполне могли описывать вымышленные события и пр.

При этом следует обратить внимание на еще один знаковый аспект: социал-демократические теоретики подчеркивали, что христианство возникло в период кризиса и разложения античного общества, в частности – в Палестине. Таким образом, за христианством признавалась определенная революционная составляющая. Но тут же социалисты возвращались к исходному тезису Маркса о реакционной сущности христианской церкви. Впрочем, тот же Энгельс признавал, что между первоначальным христианством

и I Интернационалом было много общего, что рабочее движение по мере своего развития должно, подобно христианству, создавать «профессиональную бюрократию» для нужд социал-демократической партии и профсоюзов и т. п. Стало быть, социал-демократию ожидала судьба христианства, во главе которого встала церковная аристократия во главе с иерархами?

Социал-демократы возражали: между современным рабочим движением и христианством есть существенные отличия, связанные с качественными отличиями между современным индустриальным пролетариатом, на плечах которого покоится все общество, и незначительным и паразитировавшим античным пролетариатом. Каутский подытоживает, что «социал-демократия ни в коем случае не может повторить путь, по которому шло развитие христианства, и что нет никаких оснований опасаться, будто из рядов социал-демократии выйдет новый класс господ»⁶.

Тем самым в начале XX в. у СДПГ определился четкий тренд по отношению к христианству: с одной стороны, подчеркивать изначальное сходство социалистической и христианской идеологии, не навязывать рабочим атеизма и т. п. С другой – акцентировать внимание на недостатках церковной организации, на том, что христианская церковь превратилась в инструмент в руках правящих кругов Германии. В частности, в программных документах СДПГ указывалось в числе первоочередных задач: введение всеобщего избирательного права, политических свобод, отделение церкви от государства, учреждение народной школы.

Для более узких кругов партийцев, которые обладали достаточным уровнем образования (интеллектуалов), ведущие издания СДПГ публиковали исследования по истории христианской церкви, в частности, раннекоммунистических и еретических течений и учений. В одной из своих статей Каутский писал, что изучение «раннего коммунизма» позволяет лучше понять сущность коммунистического общества будущего, что именно в ранней истории коммунистических представлений социалистический исследователь касается тех вопросов, которые являются

актуальными⁷. В традиционном для социал-демократии духе практически во всех расколах внутри католической церкви, в ранней Реформации, сектах видели проявления классовой борьбы.

Например, Каутский за точку отсчета истории социализма принял античный коммунизм. Затем шел древнехристианский коммунизм, относимый к библейским временам и периоду Римской империи. Применительно к эпохе Средневековья Каутский выделял монастырский коммунизм и еретический коммунизм, который он противопоставлял папству и верховному католическому духовенству. К представителям еретического коммунизма он относил различные секты и ранние реформационные движения (вальденсы, беггарды, лолларды, табориты, анабаптисты и др.).

Среди прочего, одной из главных задач своих исторических работ Каутский считал защиту раннекоммунистических учений и движений от несправедливых, по его мнению, нападок и обвинений в развешивании террора, внедрении многоженства и пр. Наибольшее внимание Каутского привлекала история Реформации, а наиболее крупными представителями утопического коммунизма он считал Томаса Мора и Томаса Мюнцера, которые представляли, по его мнению, «две части социалистического движения» того времени: Мор квалифицировался им как коммунистический идеолог-утопист, а Мюнцер – как социалист-практик, один из первых революционеров⁸.

При этом роль Лютера в Реформации для социалистов была чуть ли не ниже, нежели роль Мюнцера. Последний предстает как революционный вождь и выразитель пролетарских тенденций, но возглавлял он крестьянское движение. А. Бебель писал, что «Мюнцера можно считать истинным вождем революционных слоев народа, крестьян и низших классов городского населения»⁹.

Бебель акцентировал внимание на том, что Реформация в Германии имела длительную предысторию в виде различных еретических течений и объединений, в частности, в гуситском движении в Чехии. «Гус и гуситы во многих отношениях являются прообразом Реформации», – писал Бебель.

Он подробно описал события 1525 г. в германских землях, подчеркивая, что идеи Реформации были лишь лозунгом широкого антифеодального движения. Оно охватило всю Германию, за исключением Баварии. Бебель объяснял это тем простым фактом, что в баварских землях не было крепостничества в тех формах, что в других районах страны, а баварцы не испытывали такого налогового гнета, как в других регионах.

В 20–30-е гг. XX в. идеологи СДПГ продолжали изучать проблематику, связанную с историей христианства. Так, Каутский считал гуситское движение войной чешских и германских коммунистов времен Реформации. Особое внимание он уделил Мюнстерской коммуне. Он отмечал, что чешские табориты, немецкие анабаптисты и другие сторонники Реформации часто применяли «насильственное воздействие»¹⁰. Это же явление он видел, например, и в Английской революции середины XVII в., где, характеризуя деятельность различных религиозных сект (квакеров и др.), Каутский особо останавливался на движении дигтеров. «Эта неудача «дигтеров», – писал он, – четко демонстрирует, что решительная коммунистическая практика невозможна в государстве, в котором господствуют собственники»¹¹.

Христианство и его церковная организация рассматривались СДПГ не только применительно к Германии, но и к общеевропейским проблемам. И здесь германская партия была настроена куда более определенно. В частности, борьба против клерикализма и позиций католической церкви считалась СДПГ важной для международной социал-демократии, в частности, для Франции. Применительно же к Ирландии большинство германских социал-демократов не видели причины бед в засилье католической церкви или «фанатизме протестантов»¹² и считали, что религиозное противостояние в начале XX в. утратило свою остроту.

Еще один любопытный нюанс в религиозном вопросе состоял в отношении к менее развитым странам, в частности, к России. Здесь социалисты критиковали славянофилов и панславистов за призывы к консервации патриархальных отношений, «основанных на экстенсивном, отсталом сельском хозяйстве нищих и невежественных мужиков, задавленных суеверием греческой церкви и абсолютистской властью»¹³.

Крайне актуальный для СДПГ польский вопрос привнес в ее ряды раскол: часть считала, что обретение Польшей независимости является исторически обусловленным прогрессивным актом (Каутский). При этом именно в католической церкви видели идеологический базис для борьбы за независимость. Их оппоненты (Люксембург), напротив, считали католическую церковь оплотом реакции.

Отношение к христианской церкви для СДПГ имело ряд практических аспектов, в частности, в плане профсоюзного движения. Германские свободные профсоюзы (СДПГ) были крупнейшей экономической организацией рабочих, насчитывавшей к 1913 г. около 2 млн 550 тыс. членов. При этом христианские профсоюзы имели 350 тыс., и около 76 тыс. членов состояло в польских национальных союзах (в массе своей католики). Поэтому для СДПГ было важно не отталкивать рабочих от совместных акций.

Помимо официальной позиции СДПГ по отношению к христианским церквям существовала и позиция левой группы во главе с Р. Люксембург и К. Либкнехтом. Она отличалась радикализмом и атеизмом.

Таким образом, следует отметить традиционный разрыв между теорией и практикой СДПГ: в квартирах обычных рабочих портреты Маркса висели рядом с портретом кайзера и христианскими символами.

Примечания

- ¹ Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е изд. Т. 19. М., 1961. С. 307.
- ² Мering Ф. История германской социал-демократии. М., 1907. Т. 4. С. 134.
- ³ Kautsky K. Die Sozialdemokratie und die katholische Kirche. Berlin, 1902.
- ⁴ Die Neue Zeit. 1903/1904. Bd. 2. S. 261.
- ⁵ См.: Kautsky K. Die Ursprung des Christentums. Berlin, 1908. S. 112–113.
- ⁶ Ibid. S. 279.
- ⁷ См.: Die Neue Zeit. 1893/94. Bd. 2. S. 251.
- ⁸ Kautsky K. Sozialisten und Krieg. Ein Beitrag zur Geschichte des Sozialismus von den Hussiten bis zum Volkerbund. Prag, 1937. S. 37.
- ⁹ Бебель А. Крестьянская война в Германии. М., 1906. С. 222.
- ¹⁰ Kautsky K. Op. cit. S. 9.
- ¹¹ Ibid. S. 11.
- ¹² Ibid. S. 7.
- ¹³ Bauer O. Werkausgabe. Wien, 1976–1980. Bd. 1. S. 196.

*Ирина Викторовна Алферова,
д.и.н., профессор кафедры отечественной истории,
Брянский государственный университет*

Христианские ценности в женских движениях России и Германии в конце XIX – начале XX вв.

Движение за освобождение женщин, которое формировалось на протяжении XIX–XX веков и сейчас существует в разнообразных формах и традициях, в своей идейной основе исходило из основополагающей посылки – идеи равенства полов и вообще идеи равенства. Так, уже в «Декларации прав женщины и гражданки» (1791 г.) Олимпии де Гуж, которая является первым концептуальным изложением взглядов поборниц женского равноправия, провозглашалось: «Женщина рождена свободной и равной в правах мужчине. Социальные различия объясняются только соображениями целесообразности».

Уже сама по себе эта сентенция демонстрирует глубинное идейное единство женского стремления к равноправию (получившего позже названия феминизм) и христианского учения о человеке, отрицающего какую-либо дискриминацию «ибо во Христе нет ни иудея, ни язычника, ни раба, ни свободного, ни мужского пола, ни женского» (Гал. 3:28). Не случайно именно христианские идеалы были положены в основу принципов гуманизма и демократии, в число которых входят и признание прав и достоинства женщин.

В задачи данной статьи не входит анализ причин, по которым христианская церковь в своей практической деятельности в какой-то момент своей истории отошла от первоначального догмата¹. Основной целью сообщения является показать, что социально-политические учения, посвященные эмансипации женщин, зачастую не являются оппозицией христианским ценностным установкам (в отношении предназначения женщин, семьи и пр.), а органично развивают их.

В своей статье я ограничусь интерпретацией взглядов представительниц женского социал-демократического движения России и Германии в конце XIX – начале XX вв., что

не является случайным. Именно социализм по своим задачам, а возможно и по историческому происхождению, по мнению многих исследователей, восходит к христианскому учению. Однако именно социалисты принципиально позиционировали свое неприятие традиционных (в том числе христианских) ценностей, выступая за разрушение основанного на них «старого» мира и стремясь к созиданию мира принципиально нового. Тем не менее, именно социалистки, отрицающие борьбу за равноправие в рамках организаций, сформированных по половому признаку (о чем ниже), по нашему мнению, более последовательно следовали христианскому идеалу общечеловеческого равенства и братства, достоинства женщины.

Женское социал-демократическое движение Германии в указанный период было сильнейшим в Европе. Заслуга в этом принадлежит, прежде всего, Кларе Цеткин. Она определила его цели и перспективы. Именно благодаря ее инициативам в рамках европейской социал-демократии стало оформляться особое направление, ориентированное на политическое просвещение и организацию женщин-работниц. В идеологическом аспекте именно ее опыт работы служил образцом, в том числе для лидеров РСДРП, когда возникала потребность в работе с женским населением. Каковы же основные идеи К. Цеткин, которыми она руководствовалась в своей деятельности? Рассмотрим только ключевые моменты.

Первый раз с программной речью по женскому вопросу «За освобождение женщин!» К. Цеткин выступила в 1889 г. на конгрессе II Интернационала. В докладе, прежде всего, отмечалась прогрессивность в исторической перспективе процесса все большего втягивания женщин в сферу производительного труда, который социалистами рассматривался как необходимое условие освобождения женщины. Кроме того, по-видимому, играло роль ветхозаветное изречение – «в поте лица твоего будешь есть хлеб» (Быт. 3:19), которое обязывало тех же относиться социалистов к труду как к священной обязанности и предназначению человека, и женщины в том числе.

«Социалисты должны знать, – говорила она, – что при современном развитии экономики женский труд является необходимостью... И те, кто на своем знамени начертали лозунг освобождения человечества, не могут обречь половину его на политическое и социальное рабство, определяемое его полной экономической зависимостью. Так же, как рабочий угнетается капиталистом, женщина порабощена мужчиной; и она останется порабощенной до тех пор, пока не станет независимой экономически. Необходимым же условием ее экономической независимости является труд»².

В 1891 г. по ее настоянию социал-демократическая партия Германии в Эрфуртской программе сформулировала требование полного экономического, политического и правового равноправия мужчин и женщин.

Знаковыми для женского движения в исторической перспективе оказались и размышления К. Цеткин по поводу «новой женщины». Думается, что при ближайшем рассмотрении женский образ, предложенный К. Цеткин, разочаровал бы радикальных феминисток, и не только из-за идеологических и политических разногласий.

Так, в своем пространном докладе «Интеллигентный пролетариат, женский вопрос и социализм», прочитанном на публичном студенческом собрании в январе 1900 г., она выступила категорически против той «новой Евы», которая «презирает все специфически-женское как недостойное человека, отказывается от всех чисто женских задач как от чего-то унижающего и стремится развить в себе только человека»³. К. Цеткин признавала, что на начальном этапе становления женского движения за равноправие было уместным акцентировать внимание на идее: «женщина – человек». Однако же в реальной жизни женщина может полностью реализоваться, считала К. Цеткин, если «человеческое» и «женское» будут в ней «гармонично развиваться одно подле другого»⁴, и никак иначе.

Другими словами, женщина будущего в представлении К. Цеткин должна быть гражданкой, профессиональной работницей, но при этом отдавать долг семье, которая при

социализме «образует собою чисто нравственное целое и покоится на правовом равенстве мужчин и женщин»⁵.

На протяжении многих лет К. Цеткин продолжала развивать подобные идеи на страницах журнала «Равенство». Так, например, статья «Захолустье», опубликованная в газете 22 марта 1905 г., была направлена против публикации Э. Фишера, ограничившего сферу женской деятельности традиционными «детьми, кухней, церковью», и содержала развернутое описание идеала женщины.

Основой независимости женщины, ее общественной пользы, в очередной раз подчеркивала К. Цеткин, является работа по специальности. Только благодаря ей «женщина выступает как полностью равноправная с мужчиной и может целиком включиться в общественную жизнь, сознательно в ней участвовать, развивать свой характер, волю, талант»⁶. Видимо, идея полного равноправия в производственной сфере предопределила отношение К. Цеткин к женской воинской службе. Она была сторонницей военного образования женщин и привлечения их в случае войны не только в качестве медсестер, но и в военную промышленность, в мирное время видела целесообразным использование их для службы в милиции и «тайной полиции».

При этом социалистическая агитация, указывала К. Цеткин, ни в коей мере не должна была отвлекать «женщину-пролетарку от ее обязанностей матери и супруги». Наоборот, «она должна побуждать женщину выполнять эти обязанности лучше, чем прежде, – в интересах пролетариата. Чем лучше отношения в семье, чем деятельнее женщина у себя дома, тем энергичнее она в борьбе. Чем больше внимания она может уделить своим детям как их воспитательница, формирующая их характеры, тем лучше она может их просвещать, добиваться того, чтобы они с таким же энтузиазмом и самопожертвованием продолжали в общем строю борьбу за освобождение пролетариата»⁷.

Таким образом, К. Цеткин буквально вменяла в обязанность «пролетарской» женщине быть «физическим производителем умственно и нравственно здорового пролетариата». Она не выступала открыто против аборт, но не была

сторонницей ограничения рождаемости и считала, что наличие 6–8 детей в пролетарских семьях никак не может мешать женщинам принимать активное участие в политической жизни. В то же время «пролетарская» женщина должна была быть готовой, по ее мнению, отказаться от эгоистического материнского чувства в любой момент и «подарить детей революционному движению»⁸.

Женщина в интерпретации К. Цеткин должна быть и хорошей хозяйкой, уметь создать «чистый, удобный и уютный дом», чтобы мужчина «предпочитал проводить время в нем, а не в трактире», где он мог бы «отдохнуть и освежиться».

Не каждая женщина, считала К. Цеткин, могла стать революционеркой, но каждая должна быть самоотверженной помощницей мужчине-борцу (образцовыми женами в этом смысле были для нее Ж. Бебель и Н. К. Крупская). Только в этом случае женщина станет для «пролетария» не просто женой, а «товарищем и соратницей в борьбе», «воспитательницей его детей, готовящей их к будущим боям»,⁹ – резюмировала К. Цеткин, представляя идеальный образ (гендер) «новой женщины».

В статье «Захолустье» К. Цеткин уделила внимание и такому интимному чувству в межличностных отношениях мужчины и женщины, как любовь. «Половая любовь современных людей, – писала она, – все больше отличается от любви наших предков. Из чувства скорее всеобщего она превращается в чувство индивидуальное. Поэтому для полного счастья в любви наряду с физическим влечением приобретают духовно-нравственные качества мужчины и женщины»¹⁰.

К. Цеткин, сама преданная жена и ответственная мать, в отличие от большинства авторов социальных утопий не выступала против брака, и если и пророчила «отмирание» последнего, то только брака буржуазного. «Слепое, низменное сексуальное желание», считала она, необходимо «умственно и нравственно» сдерживать и дисциплинировать, а пропаганду «свободного брака» называла «большой глупостью». В то же время гражданский союз, пролетарский брак, по мнению К. Цеткин, должен был стать нерушимым

и моногамным для обоих супругов. Развод в рамках таких высокодуховных отношений виделся ей только в исключительных случаях¹¹.

Так, с 1905 г. в специальном приложении к журналу «Равенство» для матерей и домашних хозяек она печатала много статей, содержащих сведения из области здравоохранения и гигиены, советы по уходу за больными и грудными детьми, кулинарии и пр. На страницах приложения, например, она выступала против модных в то время, но вредных для здоровья корсетов, плотного белья, длинных, пышных юбок¹². В журнале активно обсуждались различные способы облегчения положения женщин: развитие общественного питания, создание широкой сети прачечных, гладилен и т. д.

Более того, не только в периодической печати, но и в публичных выступлениях разного уровня К. Цеткин активно выдвигала требования по охране здоровья матери и ребенка¹³, предполагая, что в будущем социалистическом государстве забота о детях возьмет на себя государство.

Именно ее организационные наработки, а в дальнейшем и некоторые «оригинальные» идеи по эмансипации женщин были с энтузиазмом восприняты российскими социал-демократическими лидерами. Думается, Н. К. Крупская была искренна, когда по прошествии времени, имея в виду политику в отношении женщин уже в Советском Союзе, написала: «Наша работа идет по пути, проложенному Кларой»¹⁴.

Первое обращение к «женскому вопросу» происходит у лидеров российского социал-демократического, а именно его радикального крыла – большевизма, в 1900 г., когда В. И. Ленин вместе с Н. К. Крупской набросал план брошюры «Женщина-работница», которая впоследствии при его помощи была написана ею и опубликована в 1901 г. типографии «Искра» за границей.

Речь в работе, прежде всего, шла опять-таки о необходимости вовлечения женщин в производительный труд, который ими также мыслился как необходимая предпосылка равенства. В брошюре об этом написано так: «...Самостоятельная работа и самостоятельный заработок женщины не могли не отразиться на отношениях между

мужем и женой. Жена перестает быть работою мужа, а делается равноправным членом семьи»¹⁵.

Вторая тема, которую развивала Н. К. Крупская – это необходимость «общественного воспитания», специфический подход к которому касался не только женщин, но и определил уже в советское время своеобразие воспитательной и образовательной систем, формирующих «нового человека». Речь не шла об экстремальных приемах в виде «принудительной социализации детей», которой пугали женщин противники большевиков и спекулируют некоторые современные исследователи. «Отнимать детей от родителей никто и никогда не собирался, – писала Н. К. Крупская и поясняла, – когда говорят об общественном воспитании детей, то под этим понимают то, что забота о содержании детей будет снята с родителей, и общество обеспечит ребенку не только средства к существованию, но будет заботиться о том, чтобы у него было все, что необходимо для того, чтобы он мог полно и всесторонне развиваться»¹⁶.

Программа, принятая на II съезде РСДРП в 1903 г., уже призывала к равенству женщин в гражданской, политической и образовательных сферах, но и касалась вопросов охраны женского труда и требовала «воспреещения женского труда в тех отраслях, где он вреден специально для женского организма», охраны материнства, освобождения женщин от работ в течение 4 недель до и 6 недель после родов с сохранением заработной платы в обычном размере¹⁷.

Из российских социал-демократов всерьез на уровне теоретических обобщений, а затем и практической деятельности первой начала заниматься женским вопросом А. М. Коллонтай. По поводу ее интерпретации решения «женского вопроса» до сих пор существует немало спекуляций не только на бытовательском уровне, но и в академической среде. При этом обращение к действительному теоретическому наследию А. М. Коллонтай помогает избавиться от многих из них.

Так, в 1908 г. в преддверии Первого Всероссийского съезда женщин она начинает работу над фундаментальным трудом «Социальные основы женского вопроса», в котором

доказывает, что «действительно свободной и равноправной женщина сможет стать только в преобразованном на новых общественных и производственных началах мире»¹⁸, т. е. в социалистическом обществе. Тогда же, по ее мнению, должен будет разрешиться семейный конфликт, который обозначился с переходом женщины к профессиональному труду. «Когда семья перестанет существовать как хозяйственная единица и ее место займет семья как моральный союз, женщина сможет развивать свою индивидуальность как равноправная соратница мужчины, занятая той же работой, имеющая те же цели, идущая вместе с ним вперед, и одновременно она сможет наилучшим образом выполнять свои задачи как супруга и мать»¹⁹, – рассуждала Коллонтай, отрицая традиционную семью и провозглашая для будущего новую форму совместного существования мужчины и женщины.

Находясь долгие годы в эмиграции, А. М. Коллонтай продолжала работу над теоретическим осмыслением проблем, так или иначе относящихся к «женскому вопросу». Знаковыми публикациями на «женскую» тему являются статья «Новая женщина» (1913 г.) и 600-страничная монография «Общество и материнство» (1916 г.), в которой она предложила свой проект охраны материнства и младенчества, который позже уже в 1917 г. она будет пытаться реализовать, став министром первого советского правительства.

В основе предложенного ею проекта лежала следующая «логическая» посылка, почерпнутая А. М. Коллонтай у «классиков»: забота о новом поколении должна лежать на том социальном сообществе, которое в этом поколении нуждается. Так как семья при капитализме перестала быть основной народно-хозяйственной ячейкой, так как человек «получает все необходимое не от нее, а от более широкого коллектива, попечение о младенцах и забота о рожаящих их матерях должна была бы ложиться также на этот коллектив»²⁰. Это могли быть государственные, частные организации, государство же выступает при этом гарантом, принимая соответствующее законодательство, основанное на принципе «широкого и всестороннего обеспечения материнства».

Проект «обеспечения материнства» А. М. Коллонтай был весьма обширен и включал в себя несколько составляющих. Он предусматривал и создание здоровой обстановки для рождения ребенка, и возможность для матери самой ухаживать и кормить младенца в первые недели после рождения, «не рискуя лишиться при этом заработка». Предлагала она создание своеобразных «убежищ» для кормящих и беременных, врачебных консультаций для матерей и младенцев, выдачу бесплатного молока и детского приданого, организовать широкую сеть яслей, детских садов и очагов, «куда работающая мать могла бы со спокойной душой отдавать младенца»²¹.

Государственное социальное законодательство, кроме этого, должно было согласно ее проекту обеспечить должную охрану труда для девушек и женщин, а именно установить короткий рабочий день, часы перерыва для кормящих матерей, укороченный день для подростков, запретить работу женщин на вредном производстве и т.д. Только при этих условиях, подчеркивала А. М. Коллонтай, «отношения между полами в рабочей среде очистятся от той буржуазной накипи, которые их сейчас засоряют; только тогда облегчится процесс выявления новой морали в общении между мужчиной и женщиной, каких требует движение: рост товарищеских чувств между полами при полной экономической независимости друг от друга»²².

Марксистско-классовое обоснование социальных процессов, которого строго придерживалась А. М. Коллонтай, определило ограничение проблем материнства только классом наемных рабочих. Тем не менее, ее проект был безусловно прогрессивен. Многие его положения остаются актуальными до сегодняшнего дня. Можно согласиться с Т. Осипович, которая указывает: «Главная заслуга Коллонтай не только в критике условий современного ей фабричного труда женщин, сколько в выводах, которые она из этого делает. Ее предшественники, как правило, заявляли о несовместимости женского труда и материнства. Коллонтай считала, что подобное совмещение возможно и необходимо»²³.

Более того, следует еще раз подчеркнуть: профессиональную реализацию женщины как обязательное условие ее эмансипации рассматривали не только марксисты, но и представители широкой западной и российской либеральной общественности, начиная с середины XIX в. Однако именно А. М. Коллонтай в своем проекте сделала акцент на необходимости изменения характера женской производственной деятельности, поставила перед государством задачу не разовой, а перманентной охраны здоровья женщины, матери и ребенка, предложила всестороннее решение этой проблемы.

Более того, обязав государство «присматривать за детьми» во время производственной занятости матери, она пыталась снять противоречие, не теряющее остроту для большинства женщин на уровне идентичности до сегодняшнего дня: противоречие между профессиональной реализацией и материнским долгом.

Многие предложения А. М. Коллонтай выглядят утопичными в антураже российской действительности начала XX в., а тем более послереволюционного времени. Многие предложения казались и кажутся спорными, особенно для сторонников идеи «традиционного» предназначения женщин (дети, домашний очаг). Однако необходимо признать, что именно А. М. Коллонтай единственная из социал-демократических лидеров рассматривала решение женского вопроса не просто как набор формальных мероприятий. Она попыталась разобраться в психологической составляющей проблемы. Отсюда такое внимание с ее стороны на протяжении длительного времени к основным характеристикам «новой женщины», именно в психологического аспекте, — той женщины, которой предстояло создавать «новое» общество и жить в нем.

Статья с красноречивым названием «Новая женщина» (1913 г., переиздана в сборнике «Новая мораль и рабочий класс» в 1919 г.), как раз посвящена описанию такого идеала, который А. М. Коллонтай в общем определяла — «холостая женщина». Однако это определение вовсе не означало категорическое отрицание брака, речь шла об особенностях

самореализации «новых героинь», которым приходилось «сбрасывать с себя эту воспитанную веками, сотней веков способность в женщине ассимилироваться с человеком, которого судьба выбрала ей во властелины, как трудно ей убедить, что и для женщины грехом должно считаться отречение от себя, даже в угоду любимого, даже в угоду любви»²⁴. Для А. М. Коллонтай идеальная женщина – это личность, самоценный человек, со своим собственным внутренним миром, «протестующая против всестороннего порабощения женщин в государстве, в семье, в обществе»²⁵.

Она выступала против тех психологических характеристик, которые традиционно приписывались женщинам и которые, по ее мнению, мешали им отстаивать у жизни «новозавоеванные права». Не украшают женщину, считала А. М. Коллонтай, и такие типичные свойства как ревность, подозрительность, нелепая бабья «месть»: «в новой женщине “ревнивую самку” все чаще и чаще побеждает “женщина-человек”»²⁶, – надеялась она.

Новая женщина в трактовке А. М. Коллонтай ценит личную, в том числе материальную самостоятельность. Любовь в ее жизни начинает занимать подчиненное место, как и у мужчин, истинным же содержанием жизни для нее является «социальная идея, наука, призвание, творчество...»²⁷.

Новой интерпретации любви, а в связи с этим и новой морали, посвящена следующая часть сборника «Новая мораль и рабочий класс» (статья была написана еще до революции). Она так и называется – «Любовь и новая мораль» – и является переложением идей немецкой социалистки Г. Мейзель-Хесс, со многими соображениями которой А. М. Коллонтай выражала солидарность. Например, она вполне уважительно относилась к попытке Г. Мейзель-Хесс «привести в соответствие сексуальную мораль с задачами “расовой гигиены”», а тем самым защитить молодое трудящееся поколение, матерей и детей, искоренить проституцию²⁸. Принимала она и общий вывод автора, которая считала, что «более любовные, более близкие, а следовательно, и более счастливые отношения между полами» возможны только лишь при коренном изменении психики или

при «обогащении ее любовной потенцией». Последнее же в свою очередь возможно только при радикальных преобразованиях социально-экономических отношений, при переходе к коммунизму²⁹.

Г. Мейзель-Хесс, а вместе с ней и А. М. Коллонтай, не отрицали брачный союз, «основанный на глубоком проникновении друг в друга, на гармоничном созвучии душ и тел», считали, что он «останется и для будущего человечества идеалом»³⁰.

В данной статье представлены только основные моменты (возможно – узловые), которые характеризуют взгляды лидеров женского социал-демократического движения России и Германии. Некоторые из них нуждаются в более подробном изложении и дополнительных комментариях. Однако уже из изложенного очевидно, что представительницы радикального на тот момент времени политического движения совсем не стремились «извратить женскую сущность» (в чем их не раз обвиняли и обвиняют оппоненты). Наоборот, в своих теоретических построениях, порой утопических, они стремились воссоздать образ женщины – гармоничной личности, не забывающей о своем женском предназначении, но в то же время реализующейся полноценно как человек.

Примечания

¹ Этот вопрос активно дебатруется феминистской теологией.

² Цит. по: Дорнеманн Л. Заседание рейхстага объявлено открытым. Жизнь и деятельность Клары Цеткин. М., 1976. С. 66.

³ Цеткин К. Интеллигентный пролетариат, женский вопрос и социализм. (Доклад, зачитанный в публичном собрании в Берлине в январе 1900 г.). Петроград, 1918. С. 8.

⁴ Там же. С. 9.

⁵ Там же. С. 26.

⁶ Дорнеманн Л. Указ. соч. С. 156.

⁷ Цит. по: Дорнеманн Л. Указ. соч. С. 154.

⁸ Puschnerat T. Clara Zetkin: Bürgerlichkeit und Marxismus, eine Biographie. Essen: Karltext-Verl., 2003. S. 144.

⁹ Дорнеманн Л. Указ. соч. С. 154.

¹⁰ Там же. С. 155.

¹¹ Puschnerat T. Op. cit. S. 155.

¹² Дорнеманн Л. Указ. соч. С. 157.

¹³ Puschnerat T. Op. cit. S. 141.

¹⁴ Российский государственный архив социально-политической истории (РГАСПИ). Ф. 12. Оп. 1. Ед. хр. 48. Л. 6.

¹⁵ Саблина (Крупская) Н. К. Женщина-работница. Искры, 1901. С. 20.

¹⁶ Крупская Н. К. Указ. соч. С. 30.

¹⁷ Программа Российской социал-демократической рабочей партии, принятая на втором съезде партии. 1903 г. // КПСС в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. М., 1954. Ч. 1. С. 40.

¹⁸ Там же. С. 64.

¹⁹ Коллонтай А. М. Введение к книге «Социальные основы женского вопроса» // Коллонтай А. М. Избранные труды и речи. М., 1972. С. 78.

²⁰ Коллонтай А. Общество и материнство. Петроград, 1916. С. 13.

²¹ Там же. С. 19–20.

²² Там же. С. 21.

²³ Осипович Т. Коммунизм, феминизм, освобождение женщин и Александра Коллонтай // Общественные науки и современность. 1993. № 1. С. 177.

²⁴ Коллонтай А. Новая женщина // Новая мораль и рабочий класс. Петроград, 1919. С. 13.

²⁵ Там же. С. 5.

²⁶ Там же. С. 19.

²⁷ Там же. С. 24.

* Здесь «расовая гигиена» – наука, которая исследует процессы отбора, процессы, которые происходят внутри каждого народа и могут вести к биологическому прогрессу или вырождению.

²⁸ Коллонтай А. Любовь и новая мораль // Новая мораль и рабочий класс. Петроград, 1919. С. 37.

²⁹ Там же. С. 38.

³⁰ Там же. С. 44–45.

*Александр Александрович Турыгин,
к.и.н., доцент кафедры истории,
Костромской государственной университет*

Пангерманский вариант проекта «Los von Rom»: к вопросу о выборе политической тактики

На протяжении XIX века вопросы религии и национального самосознания были тесно связаны, так как от их постановки и специфического решения зависел ход европейской истории. Если о нациях и национализме написано немало трудов¹, то о религии, отчасти ставшей «признаком национальной идентичности»², чаще умалчивают. Причиной такого сознательного редуционизма является, возможно, «фолькшпистская семантика» религиозного, так как помимо сугубо богословской тематики дискурс национализма формировался под влиянием эзотерической ариософии, божественного предопределения, представления о высших силах, взятых из религиозного контекста и нашедших отражение в деятельности многочисленных националистических объединений и общественных движений.

Религиозно-политическое движение «Прочь от Рима» (*Los-von-Rom-Bewegung*), возникшее в Австро-Венгерской империи на рубеже XIX–XX вв., представляет собой пример сравнительно быстрой трансформации от преимущественно религиозного протеста к политической борьбе³. Его транснациональная специфика состоит в том, что австрийское происхождение не помешало движению обрести поддержку и обнаружить сторонников в Германии, где его идеи начинают широко артикулироваться оппозиционными политическими силами.

Своими корнями движение «Прочь от Рима» уходит в религиозную политику просвещенного монарха, императора Иосифа II (1765–1790). Его указ о веротерпимости 1781 г. и последующие реформы фактически подчинили господствовавшую прежде в Австрии Римско-католическую церковь государству. Императорский указ подрывал господство Римско-католической церкви в Австрии, предоставляя возможность открыто переходить из католичества в протестантизм. Целью

императорской политики и ее сторонников изначально становится создание условий для свободного перехода от римско-католического вероисповедания к протестантскому.

Дальнейшее распространение носифизма, лежащего в основе движения⁴, было связано с критикой и попытками ограничения деятельности подведомственных Риму организаций – ордена иезуитов, редемптористов и лигуориан⁵. К середине 50-х гг. XIX в. идея избавления от контроля со стороны римской курии нашла поддержку в революционном движении. Именно тогда возникло название «Прочь от Рима», которое по одной версии впервые использовал в своей речи политически ангажированный католический священник из Вены Герман Паули. Авторство приписывается также австрийскому врачу Горгу Ракусу⁶, который так высказался по поводу католической церкви: «Там, где пути нашего народа пересекаются с Римом, где он встречается на пути живого потока, он всегда стремится своей рукой сдвинуть его корень. Такая римско-католическая политика, которая проводится сегодня, неизбежно ранит и без того уже источенное сознание немцев. Она взбудоражила немецкий народ от центра до самых удаленных окраин, позволив ему сплотиться под лозунгом «Прочь от Рима». Немецкий народ сам берет на себя ответственность за свое будущее перед Богом, ибо, как гласит немецкая поговорка, «Бог не оставит немцев»⁷.

Революционный натиск удалось на время сдержать соглашением с Ватиканом, подписав конкордат (1855), но конфликт снова обострился на I Ватиканском соборе, когда австрийские епископы демонстративно присоединились к оппозиции.

Идеи разрыва с Римом высказывались не только решительно и пронационалистически настроенными католиками, но и протестантами. На учредительном собрании «Евангелического союза защиты интересов немецких протестантов» (1886–1887) с антиримскими идеями выступил лидером союза протестантский теолог и богослов Пауль Браунлих.

Во второй половине XIX в. движение политизируется, попав в фокус деятельности представителей общественных движений и объединений. Политизация движения связы-

валась с вариантами объединения Германии: сторонники австрийского (католического), великогерманского варианта объединения выступали против прусского (протестантского) малогерманского варианта. Так стремление разорвать связь с Римом стала политической задачей немецких национально-радикальных движений, выступавших за возрождение национального самосознания и самобытности. Так политические идеи движения постепенно просачиваются на почву пангерманизма, сначала австрийского, затем немецкого. После победы прусского варианта объединения (а для пангерманцев идея государства вообще ставилась в зависимость от идеи жизненного пространства) критика австрийского пангерманизма Георга фон Шёнераера пангерманцами Эрнста Хассе решала скорее вопрос первенства, борьбы за власть. К этому можно добавить явную неудачу пангерманизма в Австрии, когда из-за антисемитской критики и нападок на редакцию газеты «*Neues Wiener Tagblatt*» Шёнераер был приговорен к тюремному заключению (1888).

Религиозную тематику движения пангерманцы восприняли по-своему, с позиций национализма, стремясь обрести поддержку новых сторонников, в то время как «политический католицизм»⁸ стал частью повседневности. Объект критики был сформулирован очень осторожно, чтобы не отвернуть от себя всех католиков. Здесь важно помнить, что Пангерманский союз по большому счету состоял из протестантов (о «национально-протестантском акценте» пангерманцев высказывался его лидер Эрнст Хассе)⁹. Объект критики не был персонифицирован, т. к. под ним понимались все политические оппоненты пангерманцев. Настоящей целью критики было ослабление позиций партии Центра в рейхстаге через раскол в её рядах. Для этого в качестве объекта нападков были выбраны католики-ультрамонтаны, а их публичное разоблачение должно было способствовать «перетягиванию» на сторону пангерманцев оставшихся католиков. Делать это предполагалось на фоне публичных заявлений о своей лояльности церкви, вопросам веры и культа, не допуская излишних раздражений со стороны католиков Центра.

В «Декларации» пангерманцев, опубликованной на страницах *«Alldeutsche Blätter»* в 1918 г. говорилось: «как и раньше в прессе иногда появляются упоминания о том, что Пангерманский союз враждебно настроен по отношению к католической церкви, подрывает её авторитет, призывает к возрождению движения «Прочь от Рима», а в стремлении к власти выступает врагом христианской веры... Мы же верные сторонники католической церкви... Настоящие немцы, присоединившиеся к Союзу, во имя процветания нашего народа получают возможность выступить в защиту немецких традиций, образа мыслей и сознания. Как члены Пангерманского союза мы не желаем знать ничего, что расходилось бы с этим суждением. На основании причастности к Пангерманскому союзу и осознании цели своей деятельности мы желаем засвидетельствовать, что он с должным уважением относится к христианской вере (не противопоставляя конфессии), что он не рассматривает католическую церковь как враждебную организацию...»¹⁰.

Критика ультрамонтанства¹¹, представлявшего собой учение о подчинении римскому папе национальных католических церквей и жесткой регламентации их деятельности на службе Ватикана, фактически содержала в себе хорошо завуалированную критику партии Центра.

Примат «религиозного» над «национальным»

Подобно средневековому спору об универсалиях пангерманцы настойчиво критиковали принцип преобладания религии над государством, конфессионального над национальным сознанием. Слова католического священника, декана епархиального совета Шпайера д-ра Филиппа Хаммера «Католический – значит, козырный!», позже запечатленные в карикатуристике колодой карт, пангерманцы расценили как ущемление национальных интересов в угоду Ватикану. Для самих католиков они означали фактически программное требование, основанное на том, чтобы понимать всё «католическое как преобладающее», а «всё иное как подчиненное»¹². В качестве «преобладающего» рассматривалось не что-то абстрактное, а вполне конкретная реальность.

Так, в опубликованном в 1911 г. в Берлине пособии по ультрамонтанству содержалось несколько его существенных характеристик, данных историком церкви Францем Краусом (1840–1901):

Ультрамонтан – тот, кто ставит понятие «церкви» выше религии;

Ультрамонтан – тот, кто олицетворяет римского папу с церковью;

Ультрамонтан – тот, кто в духе средневекового куриялизма¹³ считает папскую власть неограниченной, установленной апостолом Петром во всемирной юрисдикции выше князей и народов;

Ультрамонтан – тот, кто думает, что религиозные убеждения поддерживаются материальными силами, иначе они недолговечны;

Ультрамонтан – тот, кто готов пожертвовать собственной совестью во имя чужого авторитета¹⁴.

Принцип приоритета «конфессионального» над «национальным», по мнению лидера пангерманцев Генриха Класса, являлся неприемлемым для Германии, так как шёл вразрез с политикой Бисмарка и его преемников, направленной на возрождение национального самосознания, а также превращал народ в средство политической борьбы Ватикана, стремившегося вернуть утраченные в ходе войны с объединенным итальянским королевством территории Папской области¹⁵.

Задачи внешней политики и колониализм

Кроме того, что Ватикан стремился использовать немецких католиков и их партию Центра для решения собственных территориальных споров с объединенной Италией, ультрамонтаны, движение которых нашло поддержку во Франции, активно транслировали реваншистские идеи (Фриц Хартунг, Флориан Шмидт-Фолькмар)¹⁶. Эти идеи вступали в открытое противоречие с задачами «национального возрождения» пангерманцев.

От критики ультрамонтан в области внешней политики пангерманцы постепенно перешли к критике католиков Центра в области колониальной политики, которая казалась им

«нерешительной и оборонительной»¹⁷. Католики опасались чрезмерных финансовых затрат, которых требовало проведение колониальной политики, потому выступали против её проведения (Франк Оливер Зобих)¹⁸. Немецкий юрист и политик Август Райхеншпергер (1808–1895), бывший членом парламентской фракции партии Центра, заявил, что его нападки на сторонников активной колониальной политики связаны с необходимостью «значительно укрепить флот». Он ссылался на то, что не все знают, «каковы действительные расходы на содержание сухопутной армии и каких жертв потребует еще и строительство флота... Чтобы заниматься колониальной политикой, нужны значительные средства. Содействие обогащению государства требует от нас недопущения высасывания из народа всех соков, поэтому партия Центра против колониальной политики»¹⁹.

При наличии у католиков явного скепсиса по отношению к активной колониальной политике пангерманцев, которым пропаганда и популяризация колониальных идей принесла всеобщую известность, постулировали «содействие ей» и как «достижение практических целей немецкого колониализма» в качестве программных заявлений²⁰. Имея в виду борьбу за колонии, один из теоретиков пангерманизма Карл Петерс писал, что того требуют «политические и экономические интересы Германии»²¹.

Еврейский вопрос

Авторитетный член Пангерманского союза с 1911 по 1918 г. прусский генерал-лейтенант Август Кайм выступил с критикой католиков по «еврейскому вопросу», обвинив правительство и депутатов рейхстага в том, что те проводили политику не в немецких, а «римско-иудейских» интересах²². По мнению Д. Блэкберна, нападки на католиков по еврейскому вопросу были связаны с тем, что политический католицизм трактовал национальную идею с позиций большей толерантности, чем национально-радикальные силы²³.

После Эрфуртского съезда 1912 г. пангерманцами были определены основные направления расовой политики. Суть эрфуртских тезисов пангерманцев, которые сразу после

съезда были опубликованы в «*Alldeutsche Blätter*», сводилась к следующему: 1) удаление из армии проходящих в ней службу туземцев или полукровок; 2) запрет на смешанные браки в немецких колониях; 3) отказ в получении немецкого гражданства детям, рожденным в смешанных браках²⁴.

Годом спустя на страницах «*Alldeutsche Blätter*» были опубликованы обобщающие статьи Фрица Флитнера о том, как «расовый вопрос привлек основное внимание» в обществе Карла Феликса Вольфа, что «попытка рассмотреть мир с расово-политической точки зрения позволяет увидеть», что всеобщая история есть и всегда была «историей борьбы между господствующими расами за новые и новые территории», и как Рим стремился использовать эту борьбу в своих собственных интересах²⁵.

Можно полагать, что проект «Прочь от Рима» как институционально оформленное движение позволил пангерманцам сформулировать задачи в отношении немецких католиков, воспринимая их как политически активных субъектов. Неудачи австрийского проекта «Прочь от Рима» привели пангерманцев к пониманию выработки осторожной стратегической линии: с одной стороны, оплот католиков, партия Центра, позиционировала себя как оппозиция, что в определенной степени сближало её с оппозиционным Пангерманским союзом. Пангерманцы стремились получить поддержку католиков, что нашло отражение в формулировке Класа «пангерманские католики»²⁶. Эта поддержка дала бы пангерманцам необходимое количество голосов в парламенте, позволив влиять на принятие политических решений. Союз с католиками позволил бы пангерманцам успешнее реализовать проект создания «национального фронта» в годы Первой мировой войны. С другой стороны, католики Центра являлись конкурентами пангерманцев, выступая гомогенной, сплоченной группировкой, предлагая немцам собственный вариант национально-политического развития. Не желая привлекать внимание и выступить с открытой критикой Центра, пангерманцы содействовали учреждению Антиультрамонтанского имперского союза (*Antiultramontanen Reichsverband*), который существовал с 1906 по 1925 г.

Примечания

¹ Андерсон Б. Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. М., 2001; Геллнер Э. Нации и национализм. М., 1991; Хобсбаум Э. Нации и национализм после 1780 г. СПб., 1998; Хюбнер К. Нация: от забвения к возрождению (Das nationale). М., 2001.

² Renan E. Was ist eine Nation? In: Was ist eine Nation? Und andere politische Schriften. Wien, 1995. S. 53–55.

³ Lothar A. Nationalismus und Protestantismus in der österreichischen Los-von-Rom-Bewegung um 1900. (Phil. Diss.) Köln, 1953; Trauner K.-R. Die Los-von-Rom-Bewegung. Gesellschaftspolitische und kirchliche Strömung in der ausgehenden Habsburgermonarchie. Wien, 2006; Smith H. W. German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870–1914. Princeton, 1995.

⁴ Иосифизм – религиозно-политическое учение, названное в честь императора Иосифа II, основанное на идеях подчинения Римско-католической церковной организации в Австрии светской власти. Привел к конфликту Вены и Рима, закончившемуся временным компромиссом (конкордат 18 августа 1855 г.). После его заключения противоречия возобновились (I Ватиканский собор, 1869–1870), закончившись разрывом отношений с Римом.

⁵ Редemptористы (лигуориане) – католический монашеский орден, основанный Альфонсом де Лигуори в 1732 г. для проповедей и укрепления веры среди самых беднейших и отверженных христиан, социальных низов.

⁶ Trauner K.-R., Zimmermann B (Hg.) 100 Jahre evangelischer Bund in Österreich: Probleme und Chancen in der Diaspora-Arbeit. Göttingen, 2003.

⁷ Цит. по: Gottas F. Die Geschichte des Protestantismus in der Habsburgermonarchie. In: Wandruszka A., Urbanitsch P. (Hg.) Die Habsburgermonarchie 1848–1918. Bd. IV. Konfessionen. Wien, 1985. S. 588.

⁸ Brüggemann A. Roms Kampf um den Menschen Grundlagen katholischer Politik im ausgehenden 19. Jahrhundert. München, 1939; Conway M. Catholic politics in Europe, 1918–1945. London-New York, 1997.

⁹ Albertin L. Nationalismus und Protestantismus in der Österreichischen Los-Von-Rom-Bewegung um 1900. Köln, 1953.

¹⁰ Alldeutsche Blätter. XXVIII. 22.6.1918. № 25.

¹¹ Leute J. Der Ultramontanismus in Theorie und Praxis. Berlin: Bermühler, 1911; Strötz J. Der Fels der Kirche. Ultramontane Kirchenlehre im 19. Jahrhundert, dargestellt am Beispiel des Eichstätter Bischofs Franz Leopold Freiherrn von Leonrod (1827–1905). Hamburg, 2003.

¹² Ibid. S. 368.

¹³ Курриализм – религиозно-политическое учение, согласно которому власть римского папы признается неограниченной.

¹⁴ Leute J. Der Ultramontanismus. S. 370–371.

¹⁵ Einhard (Class) H. Deutsche Geschichte. Leipzig, 1912. S. 284–286.

¹⁶ Hartung F. Deutsche Geschichte 1871–1919. Stuttgart, 1952; Schmidt-Volkmar E. Der Kulturkampf in Deutschland 1871–1890. Frankfurt, 1962.

¹⁷ Loth W. Zentrum und Kolonialpolitik // Die Verschränkung von Innen, Konfession! – und Kolonialpolitik im Deutschen Reich vor 1914. Schwerte, 1987. 67ff.

¹⁸ Sobich F. O. «Schwarze Bestien, rote Gefahr». Rassismus und Antisozialismus im deutschen Kaiserreich. Frankfurt a.M., 2006. S. 261–272.

¹⁹ Цит. по: Löppenberg I. «Wider Raubstaat, Großkapital und Pickelhaube». Die Katholische Militarismuskritik Und Militaerpolitik des Zentrums 1860 bis 1914. Frankfurt a.M., 2009. S. 83.

²⁰ Alldeutsche Blätter. 4. Jahrgang. №1. S. 1. Цит. по: Fricke D. u.a. (Hg.) Lexikon zur Parteiengeschichte. Die bürgerlichen und kleinbürgerlichen Parteien und Verbände in Deutschland (1789–1945). Bd. 1. S. 16.

²¹ Leipziger Zeitung. 11.04.1891.

²² Hering R. Konstruierte Nation: der Alldeutsche Verband 1890 bis 1939. Hamburg, 2003. S. 433.

²³ Blackbourn D. Roman Catholics, the Center Party and Antisemitism in Imperial Germany // Kennedy P, Nicholls A. (ed.) Nationalist and racialist movements in Britain and Germany before 1914. London, 1981. P. 106–129.

²⁴ Alldeutsche Blätter. 22. Jahrgang. № 37 (14. September 1912). S. 313–333; Alldeutsche Blätter. 22. Jahrgang. № 38 (21. September 1912). S. 337–343.

²⁵ Alldeutsche Blätter. 23. Jahrgang. № 38 (20. September 1913). S. 322–325; Alldeutsche Blätter. 23. Jahrgang. № 50 (13. Dezember 1913). S. 434; Alldeutsche Blätter. 23. Jahrgang. № 35 (20. Juni 1913). S. 283–285.

²⁶ Class H. Wider den Strom. Vom Werden und Wachsen der nationalen Opposition im alten Reich. Leipzig, 1932. S. 178–181.

Леонтий Владимирович Ланник,
к.и.н., ассоциированный научный сотрудник,
Европейский университет (Санкт-Петербург)

Великая война как «проверка на христианство»

Великая (Первая мировая) война, став войной нового типа, а именно войной глобальной, должна была затронуть все сферы жизни общества, а потому очень быстро превратилась в противостояние на всех фронтах, в том числе и религиозном. Тем самым возникла угроза отказа от войн, привычных в вестфальской системе международных отношений, то есть едва ли не возвращения к межконфессиональным конфликтам. Это было достаточно активно использовано в пропаганде обеих воюющих сторон уже в августе-сентябре 1914 г. применительно к действиям германских войск в Бельгии и относительно обвинений в адрес бельгийского католического духовенства. Последнее было чрезвычайно болезненно для страдавшей от старых распрей партикуляристской Германии, где католическая солидарность Баварии и Рейнланда с Бельгией могла оказаться куда сильнее симпатии к боруссианскому единению Второго рейха. За этим последовали сюжеты о расстреле Реймского собора, о погромных призывах православных священников в русской армии, а затем попытались использовать и лозунг «священной войны», объявленной турецким султаном и халифом.

Характерно, что исследования по пропаганде в Великой войне редко специально останавливаются на религиозном мотиве в листовках, публицистике и открытках¹. Избранная тема тем более актуальна, что при всех параллелях между мировыми войнами XX в. как раз в данном аспекте – преломления христианского самосознания и ценностей в ходе тотального конфликта – аналогии просматриваются далеко не везде, хотя преемственность и последствия для повседневности 1939–1945 гг. Первой мировой войны, куда более важной именно в этом отношении, налицо.

В массовом сознании долгое время принято было рассматривать Великую войну как крах прежнего «благопристойного» и вполне христианского (внешне) довоенного

общества. Предполагалось, что ужасы позиционной войны и успехи социалистической пропаганды среди мужчин среднего и молодого возраста способствовали развитию едва ли не пренебрежения к христианской религии, прежде всего, к священникам различных ее ветвей. Более того, помимо убежденных атеистов, циников и пацифистов из окопов домой возвращались будто бы и те, кто под влиянием бойни и порожденных ею суеверий обратился чуть не к неоязыческим², милитаристским культам, романтикой которых веет от произведений Э. Юнгера, а сложившиеся в годы войны мифы о сражениях³ (Лангемарк, Верден, Сомма, Фландрия 1917 г.); специфические мифы, определявшие повседневность тыла, привели к триумфу новых взглядов на смысл жизни человека и правила поведения в обществе, весьма далеких от христианских идеалов. Исследователи весьма убедительно прослеживали позднейшее развитие этой тенденции в эстетике и мифологии ультраправых организаций, вплоть до СА и СС.

На первый взгляд, такой взгляд на Великую войну как на потрясение для преобладавшего в Европе христианства выглядит вполне логичным, да и в примерах из литературы недостатка нет – Я. Гашек, Э. Хэмингуэй, Э.-М. Ремарк, А. Барбюс и т.д. Однако такое масштабное явление как Великая война не было и не могло быть однозначным процессом, тем более в какой-либо одной сфере⁴. Напротив, эффект от психологического и социального потрясения всегда амбивалентен, поэтому при всех испытаниях, выпавших на долю христианских церквей и их служителей в годы войны, наличествовал и обратный эффект – обращения к вере, нового осмысления ее, перехода от с трудом изображаемых ритуалов к истовому поиску своей идентичности, в том числе и религиозной.

Например, в германском описании кануна штурма Новогоргиевска в августе 1915 г. мы читаем: «...На позициях германской пехоты и артиллерии царило своеобразное, почти торжественное настроение, охватывающее людей, обаянных через несколько часов пойти в атаку не на жизнь, а на смерть, то настроение, в котором мысли обращены

в прошлое, когда перед мысленным взором военнотружущих встают картины Родины, а на молитву руки складывают даже те, кто учился этому только в детстве...»⁵. Разумеется, подобный вариант можно трактовать как одну из составляющих практик выживания, однако вовсе необязательно полагать, что это и был единственный или последний этап переосмысления своих отношений с религией и церковью у фронтовиков. Особой опорой христианские убеждения становились для фронтовых офицеров⁶, тех, кто вел людей в атаку личным примером. Достаточно вспомнить твердое решение Б. Лиддел-Гарта быть в предстоящем сражении на Сомме, окончившемся кровавой бойней, в первую очередь христианином⁷.

Конечно, можно было бы сравнительно легко найти массу фрагментов с религиозной фразеологией и патетическими призывами в письмах⁸, дневниках, мемуарах, приказах и газетных статьях из всех христианских стран-участниц Великой войны, однако вряд ли количественный анализ или длинная вереница примеров способны доказать какую-либо версию о воздействии Великой войны на христианское самосознание ее участников. Достаточно сложно разграничить традиционные речевые обороты, пропагандистские штампы, привычные с детства образы, глубоко впитавшиеся в народную культуру псевдохристианские практики и ассоциации⁹, а тем более отделить от них философские размышления. Поэтому общий объем ссылок на Евангелие или обращений к Господу, сильно зависевший и от возраста автора, и от особенностей среды, в которой он вырос, вряд ли может однозначно свидетельствовать о резком укреплении веры. Разумеется, некоторое значение могла бы иметь статистика участия в полевых богослужениях или отчеты об участии в иных религиозных обрядах, однако при всей показательности отказа от них, столь хорошо известного на примере Русской императорской армии (в записках ее последнего протопресвитера Шавельского¹⁰), обратный вариант с поголовным и регулярным участием в службах демонстрирует скорее уровень организации и дисциплины, нежели масштабы религиозного воодушевления.

Проверкой веры Великая война несомненно стала и для самого духовенства, вынужденного принять на себя невиданный со времен крестовых походов объем психологической работы с солдатами и командирами, а также призванного поддерживать высокий боевой дух и «благословлять на врага» даже вопреки своему внутреннему убеждению. Выяснилось, что военное духовенство в подавляющем большинстве своем попросту не было подготовлено к работе в условиях фронта, не умело приспособиться к деформациям восприятия солдат, наконец, попросту слишком обывательски вело себя там, где требовался личный пример¹¹.

Все попытки изобличить в ереси, отступничестве и мракобесии противника порой приводили к абсурдным и карикатурным образам врага, встречавшим недоверие и резкий протест с целью доказать обратное – отсюда феномен рождественских и пасхальных перемирий и братаний. Несмотря на стремление современных историков представить последнее явление лишь как форму выживания в рамках общего фронтового закона («живи и дай жить другому»), вряд ли возможно отрицать и имевшийся среди солдат христианский пафос идеи о бессмысленности бойни между единоверцами или о ничтожности поводов к вражде на фоне общехристианских торжеств, позволявший, например, не считать немцев «гуннами», то есть людьми за рамками христианской морали, а самим немцам признавать важность православной Пасхи для людей, которых пропаганда пыталась обвинить во всем, включая людоедство.

У ощущения трагедии межхристианской розни и необходимости почти экуменического единения был и побочный эффект: резкое возмущение тем, что противник привлекает для «честной войны» между христианами людей, не способных соответствовать ее правилам – в первую очередь, колониальные войска, многочисленные туземные иррегулярные части и т.д. По тем же закономерностям (двойных стандартов в восприятии) выстраивалась и реакция на применение противником технических инноваций – бомбардировку городов цепелелинами и авиацией, неограниченную

подводную войну и судна-«ловушки»¹², отравляющие газы, огнеметы, минные поля и пр.

Особую проверку на прочность христианских убеждений и готовность их отстаивать проходили и те, кто волею судеб сталкивался с наиболее тяжелыми проявлениями использования религиозных убеждений в политических целях. Нельзя не отметить мужество германских чиновников и офицеров, резко противившихся геноциду христианского населения и еврейским погромам на территории Османской Турции¹³, не вспомнить о пассивном, а то и активном сопротивлении военнослужащих австро-венгерской армии попыткам их использования в карательных целях в Сербии и Македонии, о местных священниках на различных оккупированных территориях, вынужденных на тот или иной период времени стать заменой рухнувшей или бежавшей государственной власти и буфером между отчаявшимся населением и оккупационными войсками. Мало изученной страницей остается позиция солдат и офицеров Центральных держав и Антанты, столкнувшихся в 1918 г. на территории бывшей Российской империи с террором против священнослужителей различных христианских конфессий со стороны ультралевых радикалов¹⁴.

Великая война, вне сомнения, стала началом возрождения к новому периоду духовного величия и политического влияния для римской курии. Неслучайно, что после того, как потерпели крах попытки завязать переговоры традиционными для европейских войн дипломатическими средствами и фактически все виды посредничества, к воюющим народам обратился тот, кто мог призвать их к миру с помощью аргументов, от которых нельзя отмахнуться, – папа римский Бенедикт XV¹⁵. И пусть его миссия также не увенчалась успехом, однако ни один из исследователей дипломатии эпохи Великой войны не сможет обойти ее вниманием.

Конечно, христианские идеалы также стали инструментом в сложной борьбе за симпатии нейтралов и в рамках лицемерных попыток выставить себя обороняющимися и миролюбивыми, предпринимаемых обеими сторонами, однако, представляется, что папе римскому, даже на фоне

очевидных симпатий курии к апостолической двуединой монархии, удалось соблюсти необходимую непредвзятость по отношению к обеим воюющим сторонам. Миссия католической церкви в годы Великой войны отмечена особым трагизмом в том числе потому, что именно для католиков Первая мировая стала особенно ярко выраженным конфликтом единоверцев, ведь сражались французы, итальянцы, ирландцы, бельгийцы против немцев-католиков, австрийцев, венгров, словенцев, хорватов. Трагически расколотыми между армиями оказались поляки, чехи, словаки, латыши, литовцы, украинцы, немцы и др. Бои против единоверцев были и у православных (однако в основном на Балканах, где конфессиональная сторона была сильно потеснена ярко выраженным национализмом и эхом недавних конфликтов) и до некоторой степени у протестантов, однако в гораздо меньшем масштабе, нежели у католиков.

Вполне возможно, одной из важнейших причин становления этнического принципа как базового при проведении границ в самых различных измерениях, в межвоенный период драматически вытеснившего едва ли не все прочие, но в первую очередь господствовавший до того конфессиональный, стало то, что для расколотых фронтами единоверцев оказалось очень сложно мотивировать себя к идейному противостоянию, как того требовала государственная машина, и к возможной консолидации вопреки схватке великих держав, что было крайне важно для тех народов, для которых Великая война стала долгожданным шансом на новый этап внеимперского развития.

Наконец, проверкой на принадлежность к христианскому сообществу для многих военнослужащих и гражданских лиц стали плен, эмиграция и эвакуация¹⁶. Многим пришлось воспользоваться возможностями церковных благотворительных организаций, миллионы людей в плену получили возможность по-новому переосмыслить свою принадлежность к церкви или же вникнуть в детали межконфессиональных дискуссий. Священники стали источниками психологической поддержки и мобилизации для тех, кто с неизбежностью оказался в глубокой депрессии

из-за непредсказуемых сроков заточения в лагерях для военнопленных и перемещенных лиц (достаточно вспомнить творчество Э. Двингера¹⁷). В условиях военной цензуры и всестороннего надзора для предотвращения побегов, при отвращении к пропаганде противника религиозное просвещение и литература получили своего рода монополию на досуг многих пленных, к тому же на фоне многочисленных нарушений международного гуманитарного права свобода совести и право на получение духовного утешения в рамках своей конфессии воюющими странами соблюдались неукоснительно.

Это способствовало и тому, что наряду с Красным крестом, вокруг деятелей которого возник настоящий культ¹⁸, христианские церкви получили возможность по-настоящему продемонстрировать триумф своих идеалов в рамках борьбы за смягчение участи пленных, ухода за больными, организации возвращения на родину инвалидов, открытия питательных пунктов и приютов и т. д. Нет сомнения в том, что весьма скептическое отношение многих солдат и офицеров к церкви до войны теперь пришлось скорректировать под давлением лично наблюдаемых фактов и на основе соответствующего позитивного опыта. Более того, в связи с тем, что и после войны церковные организации продолжали вести огромную работу по помощи беженцам и эмигрантам¹⁹, можно предположить, что Великая война поставила на новый уровень практическую социальную работу церквей²⁰, вывела их за рамки мелких межконфессиональных дразг, муниципальных границ и в основном просветительской деятельности. Тогда же церковь вынуждена была существенно эволюционировать и политически, фактически будучи поставлена перед выбором между основной массой паствы и верностью сложившимся за века паттернам взаимоотношений с государственными органами, в частности, с институтами монархии.

Кроме того, весьма неутешительный для подавляющего большинства участников финал Великой войны, ее результаты, неудовлетворительные даже для формальных победителей, также дали толчок к новому витку эсхатологических

представлений, а в проигравших странах, где поражение было увенчано революцией, и вовсе стали увязывать крах с отходом от Господа, от истинно-христианских ценностей, фактически вернувшись к классическим консервативным концепциям восприятия социальных потрясений как следствия безверия и упадка влияния церкви. Например: «...Большого человек сделать не в силах. Все прочее – в руках Господа. Мы знаем, что над нами есть Господь, на которого и уповаем. Он нас не оставил – это мы оставили его. Вернемся мы к нему, и он будет с нами. Так было и с теми, кто был под Новогоргиевском»²¹. Из-за этого и феномен вспышки послевоенного насилия в различных странах²², быстрое распространение гражданских войн на периферии Европы сопровождалось попытками придания конфликтам религиозной окраски, причем порой это получало официальное сочувствие (энциклика Бенедикта XV о поддержке Польши в 1920 г., религиозные белогвардейские организации 1920–30-х гг., массовые антирелигиозные и антицерковные кампании советских властей и т. д.).

Разумеется, Великая война не могла быть войной столь же религиозной, как и конфликты эпохи Возрождения, хотя ассоциации эпохи тотальных войн с войной Тридцатилетней, также далеко выходящей за рамки межконфессионального конфликта, далеко не случайны. Тем не менее, при комплексном воздействии Первой мировой войны на все сферы жизни сотен миллионов затронутых ею людей недооценивать ее эффект и последствия для истории христианского вероучения и христианских церквей нет никаких оснований. Последовательное интегрирование данного аспекта в магистральные направления исследований давало и может еще дать определенные результаты. Появление масштабных работ, где в фокус рассмотрения поставлена трансформация христианства (в самом широком смысле этого понятия) в условиях тотальной войны, может открыть целый ряд новых полей исследования, поиск которых является едва ли не главной задачей современной историографии.

Примечания

¹ См., например: Koch C. Giftpeile über der Front. Flugschriftpropaganda im und nach dem Ersten Weltkrieg. Essen, 2015.

² Определённым показателем глубокого кризиса христианской идентичности у людей, для которых война к 1919 г. стала стилем жизни, является фраза из воззвания германских фрайкоров осени 1919 г. «Воззвания к немецкому Отечеству и всем культурным народам Земли»: «Тогда мы здесь станем последними, кто из великой войны, сокрушившей весь мир и его мораль, вышел, сохранив свое чувство чести и долга перед человечеством! И ведь есть еще бог на свете, который на нашей стороне!» См.: Darstellungen aus den Nachkriegskämpfen deutscher Truppen und Freikorps. Bd. 3. Die Kämpfe im Baltikum nach der zweiten Einnahme von Riga, Juni bis Dezember 1919. В., 1938. S. 193.

³ По этому вопросу вышла целая серия специальных монографий, однако, достаточно указать лишь на сборник статей, положивший начало оживлению исследований в данном направлении: «Keiner fühlt sich hier mehr als Mensch ...»: Erlebnis und Wirkung des Ersten Weltkriegs. Frankfurt a.M., 1996.

⁴ Тенденция к демонстрации этого прослеживается в новейших общих работах по истории Великой войны, см., например: Leonhard J. Die Büchse der Pandora: Geschichte des Ersten Weltkriegs. München, 2014.

⁵ Bettag F. Die Eroberung von Nowo Georgiewsk. В., 1926. S. 46.

⁶ В последнее время после долгого увлечения повседневностью солдат вышло несколько важных работ по фронтовой и штабной повседневности офицерства, см. Например, о германском и австро-венгерском: Meteling W. Ehre, Einheit, Ordnung: preußische und französische Städte und ihre Regimenter im Krieg, 1870/71 und 1914–19. Baden-Baden, 2010; Schmitz M., Als ob die Welt aus den Fügen ginge: Kriegserfahrungen österreichisch-ungarischer Offiziere 1914–18. Paderborn, 2016; Schaar S. Wahrnehmungen des Weltkrieges : Selbstzeugnisse königlich sächsischer Offiziere 1914 bis 1918. Paderborn, 2014.

⁷ Примеров религиозного восприятия Великой войны и его отражения в литературе, например, британской, достаточно в культовой монографии П. Фассела, см.: Фассел П. Великая война и современная память. СПб., 2014.

⁸ Публикации и комментированные обзоры продолжают до сих пор см., например: Письма с войны 1914–1917. М., 2015; Ziemann B. Gewalt im Ersten Weltkrieg: Töten – Überleben – Verweigern. Essen, 2013.

⁹ Весьма яркие примеры (хотя и только британские) приводит в своей книге П. Фассел, достаточно указать лишь на миф о «распятом канадце (британце, американце etc.). См.: Фассел П. Указ. соч. С. 159–208.

¹⁰ Шавельский Г. И. Воспоминания последнего протопресвитера Русской армии. Нью-Йорк, 1954.

¹¹ Немало точных указаний на причины падения влияния священников у того же Г. Шавельского, см.: Шавельский Г. Указ. соч. Т. 2. С. 89–108.

¹² См., например: Granier G. Pirat oder Kriegsmann? Die aktive Teilnahme von Handelsschiffen am Seekrieg von 1914 bis 1918 und die Fälle der Kapitäne Fryatt und Blaikie // Militärgeschichtliche Zeitschrift. 62 (2003). S. 459–470.

¹³ Конечно, многие германские публикации об этом были явно пропагандистскими, см., например: Lepsius J. Deutschland und Armenien 1914–1918. Potsdam, 1919. Однако очень многое осталось за рамками внимания исследователей, ведь конфликты между военными инстанциями Германии и Османской империи, например, действия Э. Фалькенгайна в Палестине осенью 1917 г., старались не предавать огласке обе стороны.

¹⁴ При этом разнообразные межконфессиональные и внутрицерковные интриги, разумеется, также стали предметом забот оккупационной администрации, например, на Украине, см.: Ereignisse in der Ukraine 1914–1922, deren Bedeutung und historische Hintergründe. 4 Bde. Philadelphia, 1968–1969.

¹⁵ До сих пор усилия римской курии, как правило, рассматривались в рамках чисто политических расчетов, вплоть до теорий заговора о попытке папы спасти особенно важную для него империю Габсбургов. См., например: Fischer F. Griff nach der Weltmacht. Düsseldorf, 1977. S. 356–361.

¹⁶ О каритативных практиках церкви существует необозримая литература, зачастую полупропагандистского характера, хотя и с богатыми статистическими выкладками.

¹⁷ См.: Вурпер Г. Россия глазами Эвина Эриха Двингера // Россия и Германия в XX веке. Том 2. М., 2010. С. 568–595.

¹⁸ Достаточно вспомнить огромное количество публицистики вокруг пользовавшейся репутацией ангела Э. Брендптрём.

¹⁹ Так, например, эмигрантам из России в Германии в 1920-е гг. помогали католические (!) организации, см.: Volkmann H.-E. Die russische Emigration in Deutschland 1919–1929. Würzburg, 1966. S. 18–25.

²⁰ Именно поэтому история церкви неотделима от социальной истории каждой страны в отдельности, хотя и не исчерпывается ею. Классический пример подобного подхода: Wehler H.-U. Deutsche Gesellschaftsgeschichte: 5 Bde. Bd. 4. München, 2003. S. 435–449.

²¹ Bettag F. Die Eroberung von Nowo Georgiewsk. В., 1926. S. 9.

²² См., например: Герварт Р., Хорн Дж. Война во время мира. Военизированные конфликты после Первой мировой войны 1917–1923. Сб. ст. М., 2014.

*Сергей Викторович Артамошин,
д.и.н., профессор, декан факультета истории
и международных отношений,
Брянский государственный университет*

Христианские ценности в системе политических взглядов представителей «консервативной революции»

Эпоха нигилизма, начавшаяся во второй половине XIX в., поставила под сомнение значимость христианских ценностей в общественной жизни Германии. Активное развитие естествознания, распространение индивидуалистической идеологии, рост антирелигиозных представлений в виде атеизма, спиритуализма, мистицизма бросали вызов устоявшимся ценностям христианского мира. Крушение монархической системы существенно подорвало доминирование христианских ценностей в сфере государства. Конечно, нельзя говорить о том, что христианская мораль в республиканское время подверглась притеснению в германском обществе. Здесь можно указать на то, что современность бросала вызов существующему порядку вещей, требуя от общества принятия решения о том, насколько формирующийся мир способен сохранить христианские ценности в своей основе, насколько он способен быть христианским.

Консерватизм стремится сохранить то, что поддается сохранению, неся в себе способность к обновлению. В годы Веймарской республики германский консерватизм представлял собой именно такое движение. Являясь частью революционной эпохи, консерватизм, известный в историографии как движение «консервативная революция», сочетал в себе идею преемственности и изменения будущего, создания нового германского рейха. В какой мере христианские ценности лежали в основе политических размышлений консервативных революционеров?

Консервативные революционеры оказались между либеральным и коммунистическим вариантом развития Германии в условиях окончания Первой мировой войны. Их проект представлял собой вариант «третьего пути», который

не следовал в рамках либерально-демократических ценностей формирующейся Веймарской республики и тем более не представлял собой агрессивно марширующие колонны мировой революции марксистско-большевистского коммунизма. Путь «консервативной революции» — это путь немецкого национализма, с которым связывалось возрождение германской нации и германского государства.

Насколько в нем сохранялись христианские ценности? Следует указать на то, что консервативный проект представлял собой ответ духу 1789 г., что само по себе было обращением к основам христианского миропорядка, т. к. либеральные принципы предполагали разум и знание, критическое восприятие божественного. «Консервативная революция» стремилась подчеркнуть преемственность с германской историей и германским духом, что предполагало и опору на христианские основы. Выдвигая идею будущего рейха, консервативные революционеры видели его отличным от существовавших форм политических режимов послевоенной Европы, прежде всего тем, что Третий рейх будет немецким рейхом, основанным на национальном чувстве и германском национализме, это будет империя немцев. Следует также отметить еще одну деталь, которая подчеркивает, что консервативные грезы о немецком будущем имели христианскую основу и поэтому вписывались в христианскую традицию секуляризированной эпохи. Далеко не все консервативные революционеры подчеркивали это в своих сочинениях, специально отмечая роль и место христианских ценностей в будущем государстве, но их слияние с германской традицией государственности и германской культурой подчас не требовало особого упоминания. Это представлялось само собой разумеющимся. У представителей консервативной революции, у кого больше, у кого меньше, это присутствует в теоретических сочинениях. Важным является также то, что в работах консервативных революционеров нет призывов к отрицанию ценности христианских положений или призывов воинствующего атеизма. Это позволяет сделать вывод о том, что представители консервативной революции считали необходимым строить государство будущего на основе

традиционных германских ценностей, важнейшим компонентом которых было христианство.

Христианские и теологические мотивы наиболее ярко представлены в творчестве Карла Шмитта¹. Исследователь творчества К. Шмитта Генрих Майер отмечал, что он осуществил соединение «...теоретической основы в тесное объединение с политическим. Карл Шмитт закутал основу своей мысли в сумрак, так как центром его мысли была вера»². Антилиберализм К. Шмитта опирался на католицизм и произрастал из трех католических источников: контрреволюционной политической философии Жозефа де Местра, Луи де Бональда и Хуана Доносо Кортеса; антилиберальной полемики папы Пия IX и его «*Syllabus*» от 1864 г.; французского и немецкого католического Возрождения. Гюнтер Машке отмечал, что «слова секуляризация, самоинтронизация людей, отрицание грехопадения и тезис сатанизма, что человек «добр», по меньшей мере, совершенен, и что он, благодаря автономному разуму, являющимся только препятствием, которое должно быть устранено, делает свободу и счастье достижимым. Последствия этих идей культивируются Шмиттом в нигилистическое разрушение мира, чистейшее всегда-снова-вперед, доверие к экономике и технике, гуманистической морали и дискуссиям, в которых можно прийти к ясным политическим и этическим претенциозным решениям, что приведет, в конце концов, к хаосу и гражданской войне»³.

В противоположность политическому хаосу партийного государства либеральной эпохи должно выступить нечто универсальное, стоящее над конфликтом национальных, партийных или экономических интересов. К. Шмитт видел этот универсализм в католической вере и католической церкви. Он отмечал, что «римско-католическая церковь как исторический комплекс и административный аппарат продолжает универсализм Римской империи»⁴. Универсализм католической церкви выражается в том, что она в религиозно-политическом плане представляет собой единство. Страх перед ним являлся не только причиной антиклерикальной политики европейских государств, нацеленной на

ослабление позиций католической церкви в государственной и общественной жизни, но и в стремлении их заменить веру, духовную жизнь человека экономическими ценностями: деньгами, экономическим успехом, выгодой.

В условиях смены духовных ценностей, происходившей на рубеже XIX–XX вв., К. Шмитт считал, что только католицизм сохраняет свое духовное значение и остается неподверженным вторжению политических сил извне. Протестантизм, все больше сближаясь с государством, оказался не способным противостоять наступлению рационалистического и механистического века. Католицизм оставался единственным бастионом духовности против разрушительных тенденций современности. В нем «ищут спасения от бездушия рационалистического и механистического века. Соизволив быть не чем иным, как полюсом душевности в противоположность бездушности, церковь забыла бы себя самое»⁵.

Современное индустриальное общество выступало противоположностью католической идеи. Основанное на индивидуализме и получении экономической выгоды, оно подменяло духовную идею экономическим мышлением. То, что не приносило экономической отдачи, в представлении современных людей индустриальной эпохи вряд ли заслуживает какого-либо внимания, да и вообще, вряд ли существует. «Рационализм экономического мышления, – писал К. Шмитт, – привык считаться с определенными потребностями и видеть только то, что он может “удовлетворить”. Он выстроил для себя современный большой город – здание, где все происходящее поддается калькуляции»⁶.

Католическая идея не материальна, а духовна. Она не приносит увеличения состояния граждан, расширения производства или увеличения производительности труда. В отличие от промышленности и техники она не стремится овладеть материей с тем, чтобы придать ей полезность, получить от нее экономическую отдачу. К. Шмитт писал, что «у церкви – своя особая рациональность. <...> Этот рационализм заключен в институциональном и имеет сущностно юридический характер; его великое достижение состоит

в том, что он делает священство должностью, но опять-таки совершенно особенным образом. Папа – не пророк, а наместник Христа»⁷. Католическая идея стоит вне экономической борьбы, которая является важной составляющей современного политического противоборства. «Владение нефтяными источниками земли может, пожалуй, оказаться решающим в борьбе за мировое господство, но в этой борьбе наместник Христа на земле участия принимать не будет»⁸.

Современное буржуазное общество стремилось к установлению приоритета экономических ценностей, опирающихся на капиталистические отношения, и индивидуалистических ценностей, выходящих из основных положений либерального мировоззрения. Человек буржуазного общества следует себе, и, стремясь репрезентировать тип, репрезентирует самого себя, если это вообще имеет место быть. К. Шмитт видел в основе буржуазного общества «всеобщий дуализм», имеющий четкие полярные стороны: «на одной стороне буржуа, на другой – ничто, человек богемы, который в лучшем случае репрезентирует сам себя»⁹.

К. Шмитт полагал, что эволюция гештальта XVIII в. и XIX в. в условиях современного общества значительно изменилась, приобрела четкое техническое очертание. Если в эпоху Просвещения гештальтом выступал ученый, противостоявший церкви и борющийся с христианской верой пользу рационалистического знания, а «торговец был духовной величиной лишь как пуританский индивидуалист», то с наступлением индустриальной эры они сохраняются, но изменяется их место в обществе. С утверждением господства техники, где ключевую роль играет машина, «оба они все больше становятся обслугой огромной машины»¹⁰. Их особенностью является то, что, во-первых, ученый и торговец в современных условиях нацелены на обслуживание предприятия. Во-вторых, сам процесс обслуживания машины делает их необходимым элементом в машинном производстве, что приводит к стиранию индивидуальных черт, лица, превращая их в анонимные существа, которые подлежат замене в силу их износа. Анонимность и заменяемость лишают их репрезентативности.

Антимодернизм и антиурбанизм К. Шмитта позволял увидеть в католицизме духовную альтернативу наступающей машине. Индустриальный мир с помощью техники менял окружающий мир, также изменяя и человека. К. Шмитт видел в рационализме и в техническом мышлении общее. Их объединяет чуждость социальным традициям. Он подчеркивал, что «машина не имеет традиций»¹¹. Этот разрыв современного мира с традицией воспринимался католиками с ужасом, оживляя в их сознании образ Страшного суда. Католическое мышление К. Шмитта позволило ему соединить наступление индустриальной эпохи с господством безличного, с образом антихриста¹². Генрих Майер отмечал, что в представлении К. Шмитта господство антихриста противоположно политическому и находит свое выражение в стремлении добиться отрицания враждебности. «Борьба “за” или “против” враждебности для него, как мы видим, была важнейшим политико-теологическим критерием»¹³. Католическая церковь в представлении К. Шмитта дает внутреннюю идею противодействия экономическому духу и его политической форме. Для победы нужна вера, и католицизм в состоянии ее предоставить. В этом союзе К. Шмитт видел основу для преодоления либеральных ценностей и создания мощного бастиона духовного возрождения Европы.

Христианские ценности как обязательный компонент будущего рейха присутствуют в сочинении Э. Ю. Юнга. Государство выступало «высшей правовой формой, выражающей дух народа и управляемой разделением интересов»¹⁴. Э. Ю. Юнг, вслед за О. Шпанном, придерживался идеи сословного государства, рассматривая государство как «высшее историческое сословие»¹⁵. Государство символизировало собой идею единения народа. Структура политической власти строилась не по принципу жесткой централизации «сверху вниз», а на основе сплочения народной общности «снизу вверх».

В этой системе ключевая роль отводилась сословиям, которые выступали как инструмент регулирования общества. Э. Ю. Юнг создавал политически идеализированную картину «нового Средневековья», основанного на принципах

средневекового города или княжества. Не разделяя концепции монархии и демократической республики, он создал идею «органичного государства», основанного на традиции и воле народа. Отличительной особенностью данного государства был его сословный характер. Профессиональные сословия, составляющие сердцевину государственной системы будущего, позволяют людям в большей степени проявить свои способности, чем постулирование всеобщего равенства. Дух сословий позволит избежать конкуренции современного общества и установит политическое единство.

Управление обществом будет возложено на «новое дворянство», которое выступит как духовная аристократия, происходящая из профессиональных сословий¹⁶. Осуществление идеи «органичного государства» приведет к образованию нового рейха¹⁷. Э. Ю. Юнг определял идею Третьего рейха как основание будущей германской революции. Он писал, что «Третий рейх есть миф германской революции»¹⁸, который должен родить новое государство, которое заменит «господство неполноценных» Веймарской республики истинным национальным господством. Причем Э. Ю. Юнг считал, что будущий рейх должен иметь религиозное основание. «Он будет германо-христианским или никаким»¹⁹.

Таким образом, представители «консервативной революции» видели в сохранении христианских ценностей германского общества мощный фундамент основания будущего германского рейха. Строительство нового общества предполагало следование христианским ценностям. Антихристианский аспект не был чертой консервативного движения.

Примечания

- ¹ Mehring R. Carl Schmitt zur Einführung. Hamburg, 1992. S. 40.
- ² Meier H. Carl Schmitt, Leo Strauss und «Der Begriff des Politischen»: zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart, 1988. S. 77.
- ³ Maschke G. Drei Motive im Anti-Liberalismus Carl Schmitt // Carl Schmitt und die Liberalismuskritik. Opladen, 1988. S. 56.
- ⁴ Шмитт К. Римский католицизм и политическая форма // Шмитт К. Политическая теология. М., 2000. С. 104–105.
- ⁵ Там же. С. 114.
- ⁶ Там же. С. 119.

- ⁷ Там же. С. 117.
- ⁸ Там же. С. 124.
- ⁹ Там же. С. 127.
- ¹⁰ Там же. С. 126.
- ¹¹ Там же. С. 137.
- ¹² Там же. С. 119.
- ¹³ Meier H. Die Lehre Carl Schmitt: vier Kapitel zur Unterscheidung politischer Theologie und politischer Philosophie. Stuttgart, 1994. S. 207–208.
- ¹⁴ Jung E. J. Die Herrschaft der Minderwertigen. Ihre Zerfall und ihre Ablösung durch ein Neues Reich. Berlin, 1930. S. 131.
- ¹⁵ Ibid. S. 29.
- ¹⁶ Ibid. S. 342–344.
- ¹⁷ Jung E. J. Reichsreform // Deutsche Rundschau. 1928. (55). November. S. 107–108.
- ¹⁸ Neurohr J. Der Mythos von Dritten Reich: Zur Geistesgeschichte des Nationalsozialismus. Stuttgart, 1957. S. 13.
- ¹⁹ Petzold J. Konservative Theoretiker des deutschen Faschismus. Jungkonservative Ideologen in der Weimarer Republik als geistige Wegbereiter der faschistischen Diktatur. Berlin, 1982. S. 155; Jenschke B. Zur Kritik der konservativ-revolutionären Ideologie in der Weimarer Republik. Weltanschauung und Politik bei Edgar Julius Jung. München, 1971. S. 134.

ХРИСТИАНСТВО И ЦЕРКВИ В ТРЕТЬЕМ РЕЙХЕ

*Д-р Карл-Йозеф Хуммель,
почетный профессор церковной истории,
Эрфуртский университет (Германия)*

Приспособление, дистанцирование или альтернатива? Католическая церковь и Третий рейх¹

В истории современности всегда немало спорных моментов. К истории церквей в Третьем рейхе это относится в особой степени – причем больше к католикам, чем к протестантам. В результате, именно современная история церкви неожиданно стала одной из наиболее исследованных областей современной истории.

У католической церкви было три возможных варианта поведения перед лицом революционного движения национал-социализма: она могла принимать в нем участие, она могла выступить против него или же полностью отстраниться от политики, заняв пассивную позицию христианства, не выходящего за пределы ризницы. Фактически же нашли свое воплощение все три варианта.

Однако прежде чем выносить поспешные и бескомпромиссные суждения, следует ответить на вопрос: а что, собственно, представляла собой *эта самая* католическая церковь? Кто представлял *эту* церковь в те времена? Епископат? Тогда какое крыло епископата: Бреслау или Мюнхен, Берлин или Майнц? Какую роль играли миряне? Говорим ли мы о немецкой церкви или же о Ватикане, а если о последнем, то о ком именно в Ватикане: о конгрегации доктрины веры, о государственном секретариате или о папе римском собственной персоной?

Смена эпох 1933 г.

В начале 1930-х гг. мир пришел в движение. Ощущение преддверия «смены эпох», наступления динамичных измене-

ний на многих важных уровнях испытывали тогда многие, не умея при этом ориентироваться в них или предугадать верное направление².

Для многих немецких католиков старшего поколения болезненный опыт политики «Культуркампа» в Германской империи определял остроту восприятия ими событий современной истории вплоть до Третьего рейха. Немецкие католики, составлявшие около трети населения рейха, не хотели снова остаться в стороне от общественной и политической жизни. Ставший позднее епископом города Лахен Йоханнес Йозеф ван дер Вельден, бывший в 1933 г. генеральным директором Народного союза за католическую Германию, побуждал верующих участвовать в общественной жизни: «Кто действительно понимает знаки времени и ту смену эпох, которую мы переживаем, тот должен настроить себя позитивно. Не унижительно напрашиваясь, но активно желая участвовать в созидании. [...] Католицизм располагает силами настолько ценными, что при строительстве более счастливого будущего нашего народа мы не сможем без них обойтись. Перед нами стоит задача принять участие в этом созидательном процессе»³. И нас не должен удивлять тот факт, что в ответах зачастую звучали разные голоса. Ответы были настолько же разными, насколько разными были католики и их церковь.

Срочно требовали прояснения самые разные вопросы: могут ли католики быть национал-социалистами? Могут ли национал-социалисты исповедовать католическую веру? В сентябре 1930 г. из гау НСДАП Гессена обратились к генеральному викарию Майнца с вопросами: «Может ли католик быть зарегистрированным членом партии Гитлера? Может ли католический пастор разрешить членам этой партии корпоративное участие в церковных погребениях или иных мероприятиях? Может ли католик, признающий себя сторонником принципов этой партии, быть допущен к святым таинствам?»⁴ Ответ из Майнца был лаконичен и однозначен: «На это мы должны ответить отрицательно»⁵.

В пасторском наставлении от 10 февраля 1931 г. восемь баварских архипастырей пришли к следующему выводу:

«Национал-социализм содержит в своей культурно-политической программе ересь. [...] Ведущие представители [...] ставят расу выше религии. Они отвергают откровения Ветхого завета и даже десять заповедей Моисея. Они не признают первенство папы в Риме [...] и обсуждают идею бездогматичной немецкой национальной церкви»⁶.

Историк из Мюнстера Ганс Ульрих Тамер в 1986 г. в работе под названием «Соблазн и насилие» интерпретировал подъем и успех национал-социализма в том числе и как историю ошибочных оценок: «Ни один политический лагерь, ни одна социальная группа, ни одна конфессия не убереглась от подобных ошибок и неверных толкований»⁷.

Самое позднее с момента сенсационного успеха НСДАП на выборах 14 сентября 1930 г. Гитлер со своей партией стал политическим игроком, с которым приходилось дискутировать, но которого еще надеялись суметь «обуздать», если направить «это движение в нужное русло»⁸, как выразился рейхсминистр обороны Грёнер.

В работе «Соблазн и насилие» точно подмечен полицентрический двойной характер национал-социалистического движения, противоречивость и двусмысленность идеологии, которая еще до внесения закона о предоставлении полномочий от 23 марта 1933 г. ослепляла и вводила в заблуждение при помощи идеи «позитивного христианства»: «Национальное правительство, – обещал тогда Адольф Гитлер, – видит в обеих христианских конфессиях важный фактор сохранения нашей национальной уникальности. [...] Национальное правительство предоставит и обеспечит христианским конфессиям полагающееся им влияние в школе и воспитании. [...] Также правительство рейха, видящее в христианстве непоколебимые основы нравственной и моральной жизни нашего народа, придает огромное значение продолжению и развитию дружественных отношений с папским престолом»⁹.

28 марта 1933 г., всего пять дней спустя, конференция католических епископов в Фульде, безусловно впечатленная этой речью Гитлера, решила сделать поспешное, не согласованное с Ватиканом заявление, которое могло трактоваться

как полный отказ от предшествовавших предостережений в адрес национал-социализма как политического движения, даже если в точном тексте это буквально и не подразумевалось. В совместном пастырском послании, выпущенном к Троице 1933 г., первая стадия «захвата власти» была обозначена лишь в общих словах, чем епископы только усилили всеобщее замешательство, заявив, что уж теперь никто не должен оставаться в стороне. «Выжидательное отстранение или даже враждебность церкви по отношению к государству могут иметь трагические последствия как для церкви, так и для государства»¹⁰. Мы уповаем на то, что народное сообщество – это не просто результат внешнего принуждения и временных настроений, а результат самоотверженного, радостного и продолжительного организационного процесса; мы уповаем на то, что «справедливость будет великодушно гарантирована тем, которые ранее терпел невыразимые страдания из-за катастроф, потрясений и притеснений, и заслуживает нашего самого искреннего сострадания»¹¹. Тем самым шанс на сохранение дистанции между государством Третьего рейха и церковью был упущен в самом начале их взаимодействия.

В этом же контексте можно вспомнить и недавно обнаруженный совет предшественника Пачелли на должности государственного секретаря Святого Престола Пьетро Гаспарри (июнь 1933 г.) – распустить католическую партию Центра и перевести ее членов в НСДАП. Папский престол и католические иерархи, по словам Гаспарри, должны были прекратить проклинать партию Гитлера, католики должны иметь возможность свободного выбора – быть приверженцами этой партии или нет, ведь итальянским католикам дозволено вступать в фашистскую партию: «Я считаю, что партия Гитлера соответствует в Германии национальным чувствам. Поэтому политически-религиозной борьбы в Германии из-за гитлеризма следует всячески избегать»¹².

Личный секретарь Пачелли, баденский иезуит Роберт Лайбер, 17 августа 1933 г. счел необходимым проинформировать государственного секретаря Святого Престола о стремительно меняющейся ситуации в Германии: «Самая

большая сложность для всех – это мировоззренческое замешательство, в которое были повергнуты католики и в которое их вовлекают в связи с конкордатом. Не подлежит сомнению, что со стороны национал-социалистов делается все для того, чтобы внедрить в сознание католического народа убеждение в том, что и по вопросам мировоззрения между национал-социализмом и католической церковью найден компромисс»¹³.

Но смятение умов затронуло тогда не только немецких епископов, но и таких авторитетных теологов как Михаэль Шмаус, Йозеф Лортц и Карл Адам, которые в 1933 г. вполне допускали «точки пересечения между католическим христианством и национал-социалистическим мировоззрением» или «католический подход к национал-социализму». Лортц тогда писал: «Либо это движение совершит прорыв к спасению, либо мы окажемся в хаосе. Никто уже не отрицает этого неизбежного вывода. Но хаос означал бы уничтожение нации и гибель немецкой церкви»¹⁴.

Однако справедливости ради следует также упомянуть о том, что и среди католических журналистов и теологов были те, кто предостерегал об опасности заранее – например, Йоханнес Маазен, Фритц Михаэль Герлих, Алоис Демпф. В совместном воззвании различных католических союзов перед выборами в рейхстаг 5 марта 1933 г. было недвусмысленно сказано: «В Германии объявлена смена эпох. [...] То, что происходило с середины марта прошлого года в нашей стране – это гибель нации. [...] Германию нельзя отдавать радикалам; ни правым, ни левым. Спаситься можно, только действуя в духе сильного, самобытного и созидательного центра»¹⁵.

1933–1937 гг.: Имперский конкордат и равноудаленность

Парадокс заключается в том, что немецким епископам пришлось взять на себя политическую ответственность именно в тот момент, когда в имперском конкордате был согласован конец «политического духовенства», а политический инструмент немецкого католицизма, католическая партия Центра, самораспустилась. После 30 января 1933 г. речь

уже не шла о позиции католиков в отношении партии, конкурирующей с партией Центра, вопрос был в том, должны ли (или даже обязаны ли) католики (и каким образом) действовать в интересах нового государства, основатели которого однозначно являлись их безусловными идейными противниками.

Папа Пий XII в целом поддерживал позицию политического воздержания духовенства. В адрес Германии папа уже вскоре после своего избрания заявил, что качество отношений между государством и церковью определяется не формой правления; церковь не призвана «вставать на ту или иную сторону в чисто мирских делах и вопросах уместности разных систем и методов, которые могут использоваться для решения острых проблем современности»¹⁶. С другой стороны, эта позиция не обесценивала принципы его предшественника, который заявлял, что он, если встанет вопрос о спасении хотя бы одной души, осмелится вступить в переговоры хоть с самим дьяволом¹⁷.

Католики и государство

Отношение католиков к государству поначалу определяло общее требование оказывать представителям государственной власти надлежащее повиновение (Послание к Римлянам, гл. 13). Пачелли, будучи еще государственным секретарем Святого Престола, в 1934 г. заверял немецкого посла фон Бергена: «В области государственной политики верующие католики будут проявлять свою верность и готовность к самопожертвованию всегда, когда от них этого будут правомерно ожидать. Если они отказывают в поддержке таким течениям, которые под государственно-политической маскировкой преследуют идейно-нерелигиозные цели, то они делают это не потому, что не хотят отдавать государству то, что ему принадлежит, а потому, что у них перед глазами стоит священное повеление из священного писания: Нужно повиноваться Богу более, чем людям»¹⁸. (Деяния апостолов, 4, 18).

До 1939 г. Пачелли направил не менее 55 нот протеста на немецком языке в Берлин. В этих дипломатических нотах Ватикан раз за разом угрожал тем, что при продолжении

нарушений конкордата больше не захочет публично молчать. Требование публичного противостояния сопровождало дискуссии и среди самих католиков уже с 1933 г.

Один пример из дискуссии про публичное молчание – это вышедшая в Швейцарии после путча Рёма в 1934 г. работа обращенного в новую веру эмигранта Вальдемара Гурриана «Амвросий и немецкие епископы»: «30 июня 1934 г. без суда и без оказания ими какого-либо сопротивления государственной власти по указанию Адольфа Гитлера было убито неизвестное до сих пор количество людей. Германский рейхсканцлер недвусмысленно объявил, что в этот день он счел себя высшей судебной инстанцией нации. Обнародованный три дня спустя кабинетом министров рейха имперский закон задним числом объявлял все, что произошло в этот и на следующий день, законным. В число жертв входили и католики. Назовем только Клаузенера, председателя партии «Католическое действие» в Берлине. [...] Немецкие епископы публично промолчали о событиях 30 июня. Не известно ни об одном заявлении, в котором они высказали бы свою позицию по отношению к ним. [...] Это молчание угрожает привести к ужасному кризису доверия. Ведь верующие ждут слова церковной власти, для которой нет ничего опаснее перед Богом и ничего постыднее перед людьми, чем не высказывать свободно собственное мнение. [...] Церковь – это не союз, который приспособляется к тем или иным властям, она – блюститель и хранитель нравственного порядка для всех людей и для всех народов. Церковь должна говорить, если мирская власть угрожает этому порядку и ломает его. Это доверие испытывают к ней не только ее верующие, но и многие из тех, кто внешне не относит себя к этой вере. Ведь не католикам, несмотря на всю критику и полемику, тоже известно о том, что церковь – это моральный авторитет, что ее устами говорит неподвластная времени совесть, которую нельзя презрительно игнорировать. Молчание епископов, пожалуй, ужаснее всего остального, что произошло 30 июня. Ведь молчание разрушает последний моральный авторитет в Германии, оно привносит неуверенность в ряды верующих, оно угрожает привести

к отчуждению между епископами и народом, который уже перестал понимать это молчание. [...] Он жаждет услышать голос, который спокойно и твердо скажет простую истину – безжалостно, но без политики. Голос, который говорит, что убийство остается убийством, и что государство имеет право не на все то, что оно может себе позволить. Голос, напоминающий о том, что исповедование позитивного христианства, если оно делается всерьез, не может служить только пропагандистским целям и оправданию существующего порядка, но налагает обязательства и обязанности. Голос, который отваживается точно так же призвать к ответу за пролитую кровь человека, осмелившегося провозгласить себя высшей судебной инстанцией нации, как святой Амвросий – Феодосия Великого»¹⁹.

После четырех лет выжидательной тактики терпение немецких епископов и курии явно подошло к концу. Летом 1936 г. продолжать оглядываться на правительство рейха казалось уже неуместным. Ватикан считал дипломатические возможности исчерпанными, за это время состоялось достаточно безрезультатных встреч, и от вечного ожидания все устали²⁰.

Но проблема молчания заключалась не только в обдумывании полезности папского слова, она затрагивала также и вопрос о том, в какой форме должен высказаться папа, чтобы его слова вообще дошли до немецких католиков в условиях существующей в Германии цензуры. Мюнстерский епископ в 1937 г. писал в памятной записке: «Мы не должны упускать ничего, что могло бы укрепить и усилить этот христианский фронт: ваша верность и стойкость, вероятно, приведут к переменам. И уже по этой причине возникнет необходимость, чтобы немецкий епископат в скором будущем единодушно и публично пробил эту стену молчания, которая противопоставляется папскому слову»²¹.

Конфликт мировоззрений

Обратимся теперь ненадолго к Риму. Там столкновения по трем вопросам – мировоззрения, церковной политики и пасторства – отражались на отношениях между Священной

канцелярией, государственным секретариатом и инициативными активистами-одиночками, такими как ректор училища для священников Санта-Мария-дель-Анима в Риме Алоис Худаль.

Худаль в октябре 1934 г. предложил папе Пию XI официально осудить идею тоталитарного государства, которое подавляет ценность личности отдельного человека, радикальную расовую идею, которая разрушает единство человеческого рода, и радикальный национализм, который вследствие исключительного действия позитивного права отрывается от естественного права²². Эти лжеучения, по его мнению, полны противоречий с христианской религией и обрушат ее основы, если с ними энергично не бороться²³. Гитлер еще в 1933 г. заявил в Кёльне: «Если церковь хочет борьбы, то она ее получит, но вестись эта борьба будет не как в 1870-е гг., а до уничтожения»²⁴. «Это борьба за то, останется ли Христос религиозным лидером Германии или же его заменит другой, – борьба на обожествление нации, расы и партии»²⁵.

Заявление в Конгрегацию доктрины веры о внесении «Мифа 20-го столетия» Альфреда Розенберга в список запрещенных книг также было подано Худалем. «Мы как христиане не можем разделить мнение Розенберга о том, что религиозная истина обусловлена биологически, то есть расово. Учение о том, что в зависимости от местности, климата, крови и расы должно существенно меняться и религиозное мировоззрение – это материализм, который в своих заключениях должен приводить к отрицанию духовной природы души и единства человеческого рода и к необходимости принятия идеи о том, что существует душа расы»²⁶.

Ходатайство Худала серьезно перепроверялось в течение двух лет. На основе заключения, которое два немецких иезуита Франц Хюрт и Йоханнес Б. Рабенек совместно со своим канадским монашествующим собратом Луисом Шаньоном представили в марте и мае 1935 г., к октябрю 1936 г. был создан актуальный «*Syllabus errorum*» с 25 догмами, из которых шесть были направлены против «гиперационализма», три против тоталитаризма и по восемь – против расизма и коммунизма²⁷.

В германском народе, по Худалю, объединились эти три ереси, которые в ходе последующих лет будут составлять для христианской и в особенности для католической религии серьезную опасность²⁸. Чтобы «очистить мою совесть, да разрешат мне предложить, чтобы эти три современных ереси – раса и кровь как основы религии (мировоззрения) и тоталитаризм – были осуждены Святым престолом в любой форме, будь то энциклика или новый Силлабус в форме написанного папой Пием IX»²⁹.

18 ноября 1936 г. кардиналы пришли к мнению, что Святой отец должен в «торжественном акте», в «спокойной, предметной, позитивной, объективной форме» противопоставить распространенным заблуждениям синтез центральных положений католицизма. Если же имели место убедительные причины, которые делали папское слово неуместным, то и Священная канцелярия тоже должна была молчать. Конгрегация впоследствии решила не предавать гласности свои выводы и отложила обсуждение на неопределенный срок.

1937 г.: энциклика «С огромной обеспокоенностью»

После многолетней политики жалоб и ходатайств, которую ни по содержанию, ни по тону нельзя назвать политической умиротворения, и после постоянной борьбы церкви за основы католического жизненного уклада, за прессу, школу, молодежь все большее количество епископов – при всех разногласиях между ними – укреплялось во мнении, что на долгосрочную перспективу такие взаимоотношения между церковью и Третьим рейхом невозможны. «Тактика переговоров за закрытыми дверями была верной, пока можно было надеяться найти в правительственных органах реальную волю к миру и уважение к справедливости. Такая надежда более не имеет под собой оснований»³⁰.

Осуществлять пасторскую деятельность становилось сложнее с каждым днем. Неоднородная политика в адрес церкви в Третьем рейхе приводила к тому, что риск быть привлеченным к ответственности мог очень сильно различаться от региона к региону. Тактика объявлять криминальными те виды деятельности, без которых в принципе

не могли обойтись священники в своей службе, затрагивала все более широкий круг лиц. Резко выросло количество католиков, вышедших из церкви: с 34.300 в 1935 г., 46.000 в 1936 г. до 108.000 в 1937 г. Кризис обострялся и требовал резкого публичного ответа, дать который Ватикану удалось 27 марта 1937 г.

По каналам дипломатической почты несколько изданных в Риме экземпляров энциклики «С огромной обеспокоенностью» были переправлены в Германскую империю, там децентрализованно напечатаны в количестве более 300.000 экземпляров, разосланы по всем приходам и в Вербное воскресенье 27 марта 1937 г. целиком зачитаны на богослужениях. Гестапо узнало об этом только через 12 часов. Циркулярное письмо папы Пия XI, единственная изданная в оригинале на немецком языке энциклика, начинается с ретроспективного сравнения 1937 и 1933 гг. и подводит итоги отношений между двумя партнерами. В 1933 г. по инициативе правительства рейха они заключили международно-правовой договор, чем взяли на себя обязательство укреплять и поддерживать дружественные отношения, однако за это время стали ярыми противниками.

Первый, больше проповеднический проект энциклики были издан кардиналом Фаульхабером, работавшим над ним по ночам, во время пребывания различных немецких епископов в Риме, и переработан в курии, в первую очередь Государственным секретарем Святого Престола Пачелли. Евгению Пачелли совершенно намеренно не уполномочил на выполнение этой задачи председателя конференции епископов кардинала Бертрама. С Фаульхабером Пачелли связывали личные дружеские отношения еще с тех времен, когда он был нунцием в Мюнхене, а кардинала из Бреслау нунций, напротив, считал посредственностью.

«С огромной обеспокоенностью и растущим недоумением, – писал Святой отец, – наблюдаем Мы вот уже длительное время тот путь страданий, по которому идет церковь. [...] Наглядные уроки прошлых лет проясняют, кто за что в ответе. Они разоблачают махинации, которые с самого начала не имели другой цели, кроме боя на уничтоже-

ние. [...] Никто в этом мире уже не сможет сегодня сказать “вина лежит на церкви и ее главе”»³¹. Не называя напрямую немецкое правительство, энциклика вела публичную лобовую атаку, описывая, почему с точки зрения католической церкви в отношениях между Ватиканом и Германским рейхом и в самом Германском рейхе возникали непрерывные конфликты по вопросам мировоззрения, церковной политики и пасторства.

Ключевые положения энциклики непосредственно связаны с вышеупомянутыми консультациями, которые изначально должны были привести к составлению нового Силлабуса, но он так и не появился. В энциклике говорится: «Кто возводит расу, или народ, или государство, или частную форму государства, или власть имущих, или иную какую-либо фундаментальную ценность человеческого общества – как бы необходимы и почетны ни были их функции в мирских делах, – кто возводит эти понятия превыше принадлежащего им достоинства и обожествляет их до степени идолопоклонства, тот искажает и извращает мировой порядок, замысленный и сотворенный Богом»³².

Отказ от старой тактики борьбы за культуру и усиление давления на национал-социалистический режим со стороны общественности привели к ошеломляющим последствиям, в первую очередь, к возобновлению пропагандистских процессов против духовенства по обвинениям в нарушениях валютного законодательства и преступлениях против нравственности. Запланированная на долгосрочную перспективу концепция дальнейшего увеличения давления на власть имущих в Германии при помощи согласованных на международном уровне мер не была реализована в связи с протестом кардинала Фаульхабера. Он опасался, что в этом случае произойдет раскол церкви в Германии на тех, кто, сохраняя твердость веры, выдерживал давление, и тех, кто ежедневно искал компромисса, поскольку не хотел больше подвергаться давлению сам или подвергать ему свою семью. На вопрос об ответственности за то, что немецкие католики были поставлены в такую ситуацию, требовавшую принятия решения, мюнхенский кардинал ответил, что не

считает возможным взять его на себя. Специальная энциклика на расовую тему, написать которую поручил еще Пий XI, до его смерти так и не появилась. Вместо нее в 1938 г. вышел так называемый «Расовый Силлабус» – с формальной точки зрения гораздо менее важный акт конгрегации католического образования³³.

Церковь во время войны

Тематическая передача, вышедшая на немецком телевизионном канале ARD 20 июля 2000 г., исследование для которой по журналистским стандартам было проведено на уровне явно ниже среднего, спровоцировала интенсивный поиск доказательств использования принудительного труда в церковных учреждениях и дала старт крупнейшему на данный момент проекту по исследованию современной истории церкви. Как в условиях военных лет можно было наилучшим образом обеспечить деятельность католических учреждений? Подобного рода вопросы открыли перед специалистами по истории XX в. целый ряд исследовательских проблем, выходящих за рамки изучения роли и деятельности конкретных лиц, и вывели их на центральную, до сих пор почти не изученную область – историю церковных предприятий.

На примере лазаретов в монастырях можно убедительно проиллюстрировать, что здесь имеется в виду³⁴: в рамках договоренностей с вермахтом о так называемых «лазаретах на подраде» представители церкви брали на себя единоличную ответственность за текущую деятельность лазарета – за персонал, техническое оснащение и управление хозяйством. Услуги были зафиксированы в договоре и стабильно оплачивались вермахтом. Более чем для 50 лазаретов миссионерского ордена специальная Миссионерская управляющая компания (MVG) в рамках так называемой «лазаретной помощи» брала на себя приобретение и установку санитарной и медицинской техники и оборудования на средства, полученные от пожертвований. Они поступали из излишка пожертвований папской миссионерской организации на распространение веры, возникшего благодаря национал-социалистической системе строгого валютного контроля.

Деньги, таким образом, «переводились» в материальные ценности, при этом не оборудованные под лазареты здания получали возможность соответствовать дополнительным медицинским требованиям, предъявлявшимся к лазаретам вермахта. Вермахту же в свою очередь было удобно пользоваться таким «комплексным решением» вопроса управления хозяйством лазаретов при помощи церковных учреждений и церковного персонала. Церковные организации сохраняли за собой «верховенство» в вопросе участия членов ордена, а соответствующее учреждение было сравнительно защищенным от возможных нападков тайной полицией.

Для нас как людей, не живших в ту эпоху, с моральной точки зрения не представляется допустимым критиковать такие формы сотрудничества с режимом как католический «эгоизм для сохранения своей среды», да еще и в контексте материальных условий войны, не учитывая того, какими были реальные альтернативы перед лицом агрессивной национал-социалистической религиозной политики, в наибольшей степени направленной против католической церкви. Вопреки некоторым надеждам среди епископов и несмотря на патриотическую готовность церкви к действиям религиозная и церковная политика Гитлера, в том числе и в годы войны, ни в Германии, ни в Европе не была нацелена на «гражданский мир» с христианскими церквями. В Австрии, где не действовала защита имперского конкордата (а еще очевидней во включенном в состав Третьего рейха польском «Вартегау»), было продемонстрировано, каким может быть финал борьбы церкви за существование – «разгромом всего христианства».

Г. Гиммлер, Р. Гейдрих и М. Борман использовали предоставленную им Гитлером свободу действий в области церковной политики для беспощадных наступлений, прежде всего, на ненавистную католическую церковь³⁵. По указанию Гиммлера между 1940 и 1942 гг. по всему рейху было экспроприировано без компенсации более 300 монастырей и католических учреждений. Более 10.000 членов ордена были выселены из своих жилищ («штурм монастырей»). Гестапо и СС до конца войны интернировали в специально

созданный блок для священников концлагеря Дахау (декабрь 1940 г.) в общей сложности 2.720 священнослужителей, из которых 1.780 были родом из Польши и 447 (411 католических, 36 протестантских) из Германии. Более 40% (1.034) из них не пережили террор и насилие, которыми сопровождалось заключение в концлагере.

Точно описать общепринятыми понятиями этот период церковного прошлого не представляется возможным. Для того чтобы подобающим образом оценить поведение католической церкви в обществе времен войны, понятия «коллаборационизм» столь же недостаточно, как и понятия «сопротивление». Церковные учреждения, духовенство, члены монашеских орденов и католики не только занимали однозначную позицию против тоталитарной диктатуры и идеологии национал-социализма, но и были частью радикализирующегося общества в условиях войны. При таком, более широком взгляде на вопрос на первый план выходят такие аспекты как роль духовенства на родине и на фронте, военно-церковная служба, последствия миграции, переселения, эвакуация детей, бегство и изгнание. И тогда предмет исследования «церковь» предстает перед нами в самых разных ипостасях: разумеется, и как религиозный институт со своими служителями, учреждениями, организациями, но также и как коллективная система толкования религиозных норм, учений и традиций – это тот аспект, который имел значение именно для лояльности церкви во время войны.

История общества, в свою очередь, рассматривает «церковь» как общины, союзы, ограниченные рамками конфессий сообщества и их отдельные ответвления. Наконец, для отдельно взятого человека церковь – это место субъективной набожности и религиозности. Конфессиональные вариации «церкви» у европейских народов порой существенно различаются. Если к тому же учесть, что гитлеровская война на уничтожение в Европе разделила нации на оккупированные, сотрудничающие с оккупантами и нейтральные государства, и каждое из них со своими церковными традициями, включая Ватикан, то становится ясно, насколько разными должны оказаться исторические ответы на вопрос

о «коллаборационизме» и «сопротивлении» католической церкви, ее епископов и прихожан.

Коллективный антагонизм

Если вкратце описать итоги недавних исследований, то формулировки, объединяющие противоположные точки зрения в золотую середину, стоят гораздо ближе к реальности. Особенно это касается военных лет, поскольку дискурс мирных лет скрывает в себе риск поспешно увязать вместе лишь на первый взгляд схожие явления или же возвести единичные, индивидуальные случаи Сопротивления в ранг долгосрочной стратегии всего общественного института. Католическая церковь и католики были тесно сплетены с национал-социалистическим обществом военных лет, но тем не менее, опираясь на христианское видение мира, дистанцировались от расистских преступлений основанной на тоталитарном мировоззрении диктатуры.

Католическая церковь разработала дифференцированную, тройную стратегию выживания. Во-первых, в плане мировоззрения католики четко держали дистанцию, в первую очередь они убедительно отвергали расизм. Во-вторых, в области церковной политики они находились в перманентной ситуации борьбы, чтобы спасти хотя бы проповеднические возможности непубличного, «ризничного» христианства. В-третьих, степень повседневной вовлеченности католической церкви в общественную действительность военных лет ограничивалась мировоззренческой дистанцией и влиянием церковно-политических конфликтов. Католическая церковь не вела совместно с национал-социалистическим режимом войны против атеистического большевизма, это национал-социалистический режим боролся против Советского Союза и обязывал к этому, в том числе, и католических солдат. Церковь как таковая оборонялась одновременно и против атеистического большевизма, и против нетвердо «верующего» национал-социализма, крест боролся против свастики и против советской звезды.

При беглом рассмотрении, однако, может возникнуть иллюзия взаимной поддержки (по крайней мере, частичной)

национал-социализма и католической церкви, поскольку со стороны режима в военные годы по тактическим соображениям не была начата операция по ее уничтожению, ранее запланированная и предрешенная. Адольф Гитлер при возникновении кризисных ситуаций каждый раз откладывал сведение счетов с католической церковью и собирался сделать это после окончательной победы, а до тех пор предоставлял проведение подготовки Гиммлеру, Борману или Геббельсу, придерживавшимся радикальных религиозно-политических взглядов.

Видимость сотрудничества могла возникнуть также и потому, что церковь не делала акцент на принципиальных различиях, например, в понимании верности и чести, нации, отечества или же антибольшевизма, не подчеркивала их на уровне общественных институтов путем столь же явной дистанции, какую она поддерживала в вопросах мировоззрения и церковной политики. Таким образом, требования пастырского послания в отношении любви к отечеству, верности и готовности к самопожертвованию укрепляли обязательства, традиционно действовавшие по отношению к легитимной государственной власти, в том числе и по отношению к государству, которое своей расистской войной на уничтожение полностью утратило право на них претендовать.

Но принципиальная разница заключалась не в средствах, она распространялась и на цели. Цель католической церкви заключалась не в поддержке войны, как бы ни была сильна (по национальным причинам) надежда на победу в ней, а в самосохранении, вплоть до решения «быть или не быть». Временное принятие общих позиций с идейным противником было не самоцелью, а средством для того, чтобы сохранить необходимые для заботы о спасении душ условия на уровне общественных институтов и уберечь немецких католиков от необходимости делать выбор между государством и церковью. Название этой стратегии – «коллективный антагонизм» – описывает и взвешивает доли общего и противоположного лучше, чем ранее предложенные термины.

Примечания

¹ В изданной Карлом-Йозефом Хуммелем и Михаэлем Кисенером книге карманного формата те вопросы и проблемы, которых здесь удастся лишь коснуться, рассматриваются подробно и с учетом последних исследований: Hummel K.-J., Kießner M. Die Katholiken und das Dritte Reich. Kontroversen und Debatten. 2. Auflage. Paderborn, 2010.

² Вот лишь некоторые примеры: Jaspers K. Die geistige Situation der Gegenwart (1931); Pieper J. Die Neuordnung der menschlichen Gesellschaft (1932); Idem. Grundformen sozialer Spielregeln (1933); Kleineidam E., Kuss O. Die Kirche in der Zeitenwende (1934).

³ Цитата из выступления перед Католическим торговым объединением в Мёнхенгладбах, цит. по: Bericht der Westdeutschen Landeszeitung. Nr. 76. 17. März 1933 // Klein G. Der Volksverein für das katholische Deutschland 1890–1933. Paderborn, 1996. S. 315.

⁴ Послание руководства НСДАП из гау Гессен-Дармштадт (в свое время опубликовано в: Ecclesiastica. 43 (1930). S. 421) вместе с ответом главного vicaria от 30 сентября 1930 г. переиздано в книге: Gruber H. Katholische Kirche und Nationalsozialismus 1930–1945. Ein Bericht in Quellen. Nr. 1 und 2. Paderborn, 2006. S. 1–4.

⁵ Gruber H. Op. cit. Nr. 2. S. 4.

⁶ Указания баварских епископов клиру об их позиции относительно национал-социализма от 10 февраля 1931 г. см.: Gruber H. Op. cit. Nr. 4. S. 6–8, здесь S. 6.

⁷ Thamer H.-U. Verführung und Gewalt. Deutschland 1933–1945. Berlin, 1986.

⁸ Цит. по: Schüddekopf O. E. Das Heer und Hitler. Quellen zur Politik der Reichswehrführung 1918 bis 1933. Hannover, Frankfurt, 1955. S. 329.

⁹ Правительственное заявление рейхсканцлера Адольфа Гитлера при выведении закона о чрезвычайных полномочиях на голосование рейхстага 23 марта 1933 г., цит. по: Gruber H. Op. cit. Nr. 19. S. 34f.

¹⁰ Hirtenbrief des deutschen Episkopats vom 3. Juni 1933 // Stasiewski B. Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945. Mainz, 1968. Bd. I: 1933–1934. S. 239–248, здесь S. 247.

¹¹ Ibid. S. 247.

¹² Handschriftliche Notiz vom 30. Juni 1933, цит. по: Wolf H. Papst & Teufel. Die Archive des Vatikan und das Dritte Reich. München, 2008. S. 197f. Ср. Также: Godman P. Der Vatikan und Hitler. Die Geheimen Archive. München, 2004. S. 23f.

¹³ P. Robert Leiber SJ in einem Schreiben an Kardinalstaatssekretär Pacelli am 17. August 1933 // Volk L. Das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933. Mainz, 1972. S. 247.

¹⁴ Lortz J. Katholischer Zugang zum Nationalsozialismus. Kirchengeschichtlich gesehen // Reich und Kirche. Eine Schriftenreihe. Münster, 1933. S. 26.

¹⁵ Aufruf von 13 katholischen Verbänden und Organisationen zur Reichstagswahl vom 5. März 1933, 17. Februar 1933 // Stasiewski B. Op. cit. S. 3–6.

¹⁶ Botschafter Diego von Bergen an das Auswärtige Amt, 5. März 1939 // Akten zur Deutschen Auswärtigen Politik 1918–1945 (ADAP). Serie D (1937–1945). Bd. IV: Die Nachwirkungen von München Oktober 1938 – März 1939. S. 522f. Папа Пий XII цитировал при этом свои слова из речи перед Евхаристическим конгрессом 1938 г. В Будапеште. Ср. также: Besier G. Der Heilige Stuhl und Hitler – Deutschland. Die Faszination des Totalitären. München, 2004. S. 301f.

¹⁷ Äußerung von Papst Pius XI. gegenüber Lehrern und Schülern des Kollegs von Mondragone in der Audienz vom 15. Mai 1929 // *L' Osservatore Romano*. Nr. 114. 16. Mai 1929. S. 3; Bellocchi U. (Ed.) *Tutte le Encicliche e i Principali Documenti emanati dal 1740*. Vol. 9/1 (Pio XI., 1922–1939, Vatikanstadt 2002, 308–311. Об этом см. также: Brechenmacher Th. Teufelspakt, Selbsterhaltung, universale Mission? Leitlinien und Spielräume der Diplomatie des Heiligen Stuhls gegenüber dem nationalsozialistischen Deutschland (1933–1945) im Lichte neu zugänglicher vatikanischer Akten // *Historische Zeitschrift*. Bd. 280 (2005). S. 591–645.

¹⁸ Promemoria des Kardinalstaatssekretärs Pacelli vom 14. Mai 1934, Albrecht D. *Notenwechsel I*. Anlage zu Nr. 29. S. 127; Verhör Bernhard Lichtenbergs durch die Gestapo am 25. Oktober 1941, цит. по: Ogiemann O., Lichtenberg B. S. 139–144.

¹⁹ Цит. по: Gruber H. *Op. cit.* Nr. 87. S. 190–193.

²⁰ Об этом в папской рождественской речи от 24 декабря 1944 г., цит. по: Utz A. F., Groner J. F. *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII*. Bd. 1. Freiburg, 1954. S. 1771–1788.

²¹ Gedanken zur kirchlichen Lage in Deutschland, 11. April 1937 // Volk L. *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*. Bd. IV. 1936–1939. Nr. 369. S. 208. См. также уже в марте 1936 г. вышедшую памятную заметку, цит. по: Volk L. *Akten Michael Kardinal von Faulhabers 1917–1945*. Bd. II: 1935–1945. Mainz, 1978. Nr. 528. S. 109–116.

²² См. запись об этом событии у Алонса Худалья: *Römische Tagebücher. Lebensbeichte eines alten Bischofs*. Graz, Stuttgart, 1974. S. 120–126; Nationalismus – Blutehre – Totalität des Staates. Memorandum für den Sekretär des Heiligen Offiziums Monsignore Canali vom 15. Oktober 1934 (Abgabe am 18. Oktober 1934) // *Archiv Santa Maria dell' Anima Rom (ASMA)*. NL Hudal K 74. Fol. 202–208.

²³ ASMA. NL Hudal K 16. Fol. 5–16, здесь fol. 9.

²⁴ ASMA. NL Hudal K 16. Fol. 5–16, здесь fol. 10.

²⁵ ASMA. NL Hudal K 16. Fol. 5–16, здесь fol. 7f.

²⁶ Hudal A. *Rom, Christentum und Deutsches Volk*. Innsbruck, 1935. S. 16. Ср.: Burkard D. *Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts*. Paderborn, 2005.

²⁷ Цит. по: Godman P. *Op. cit.* S. 276–281.

²⁸ ASMA. NL Hudal K 74. S. 25–31. Ср. также: Godman P. *Op. cit.* S. 87.

²⁹ ASMA. NL Hudal K 74. S. 207.

³⁰ Denkschrift Bischof Clemens August Graf von Galens // Volk L. *Akten deutscher Bischöfe über die Lage der Kirche 1933–1945*. Bd. IV. 1936–1939. Nr. 528 (Anfang März 1936). S. 109–116, здесь S. 115. См. в этой связи о

непрерывных, участившихся жалобах со стороны церкви из-за постоянного нарушения договора государством: Albrecht D. *Der Notenwechsel zwischen dem Heiligen Stuhl und der Deutschen Reichsregierung*. Bd. I: Von der Ratifizierung des Reichskonkordats bis zur Enzyklika «Mit brennender Sorge». Mainz, 1965; Bd. II: 1937–1945. Mainz, 1969.

³¹ Enzyklika «Mit brennender Sorge». 14. März 1937 // AAS 29. 1937. S. 145–167; см. сравнение черновика кардинала Фаульхабера с окончательным текстом: Albrecht D. *Notenwechsel I*. S. 402–443.

³² Ibid.

³³ Инструкция папы Пия XI католическим университетам и семинариям отбросить смехотворные догмы от 13 апреля 1938 г. О тексте Силлабуса и различных публикациях в СМИ см.: Wolf H. *Op. cit.* S. 2f.

³⁴ Höller S. *Das Päpstliche Werk der Glaubensverbreitung in Deutschland 1933–1945*. Paderborn, 2009.

³⁵ Mertens A. *Himmlers Klostersturm. Der Angriff auf katholische Einrichtungen im Zweiten Weltkrieg und die Wiedergutmachung nach 1945*. Paderborn, 2006.

*Наталья Сергеевна Майорова,
к.и.н., доцент кафедры истории,
Костромской государственной университет*

Церковь в тоталитарном государстве: сравнительный анализ религиозной политики Гитлера и Сталина

Тоталитарный режим отличает идеологический абсолютизм – наличие единственной господствующей идеологии, из чего совершенно естественно вытекает необходимость ликвидации всех других ранее существовавших идеологий. Религиозное мировоззрение и христианство как комплекс идей и ценностей расценивались партией власти как наиболее опасный противник. Следовательно, борьба с церковью, антирелигиозная составляющая государственной политики выступали одной из характерных черт тоталитарного режима. Цель статьи – попытаться осуществить сравнительный анализ религиозной политики при тоталитарных режимах в СССР и национал-социалистической Германии. Главная же задача – выявить особенности политики тоталитарного государства в отношении религии и церкви. Имея в виду поликонфессиональный характер и советского, и германского общества, наиболее серьезные усилия партии власти – ВКП(б) и НСДАП направляли на борьбу с христианской церковью – русской православной в СССР и римско-католической и протестантской в Германии. И при некотором различии в деталях система мер в отношении церкви в обоих государствах поражает своей идентичностью.

Хронологические рамки анализируемых процессов и явлений охватывают 1933–1945 гг. – время одновременного существования тоталитарных режимов в СССР и Германии. Однако, поскольку в Советской России антирелигиозная политика осуществлялась с 1917–1918 гг., уделим внимание целому ряду исторических событий за пределами выделенной хронологии. Учитывая более протяженный временной период существования тоталитаризма в СССР, а также условия внутреннего и внешнего мира, следует отметить большую планомерность, методичность и эффективность советской

антирелигиозной политики. С другой стороны, для гитлеровской Германии в кратковременном мирном периоде характерна высокая деятельностная активность и показная поддержка идеи «одна нация – один народ – одна церковь». В условиях Второй мировой войны Гитлер все больше и больше видел в церкви противника нацизму. Росли антифашистские настроения как среди католического, так и среди протестантского духовенства, проповеди содержали обличающие режим факты.

Так, епископ Мюнстерский Клеменс Август фон Гален в своей проповеди против эвтаназии 3 августа 1941 г. говорил: «И первая заповедь: “Да не будет у тебя других богов перед лицом Моим!” Вместо единого, истинного, вечного Бога делают себе по сердцу своему идолов, чтобы им поклоняться: природу, или государство, или народ, или расу. А как много тех, чей бог, по слову апостола Павла (Фил. 3:19), – чрево, собственное благополучие, которому они приносят в жертву все, даже честь и совесть, или чувственные удовольствия, опьянение деньгами или властью! Так можно попытаться присвоить себе и божественную власть, сделать себя господином над жизнью и смертью других людей»¹. Это и подобные ему действия обусловили и ужесточение преследований священнослужителей и верующих, аресты и казни некоторых из них.

С началом Великой Отечественной войны православная церковь заняла патриотическую позицию и оказывала значительную моральную поддержку государственной власти на фронте, в тылу и даже на оккупированных территориях. Хотя расчеты гитлеровского руководства были совсем иными. В приложении к плану «Барбаросса» подчеркивалось: «В русских людях, не являющихся большевиками, национальное сознание переплетается с глубокими религиозными чувствами. Радость и благодарность за избавление от большевизма часто будут находить свое выражение в религиозной форме. Не следует препятствовать или мешать проведению благодарственных молебнов и других богослужений»². В годы войны с одобрения и при определенной поддержке И. В. Сталина происходило оживление церковной жизни,

православные священнослужители и часть епископата освобождались из лагерей и возвращались к «нормальной» жизни в своих епархиях. Тенденции развития государственно-церковных отношений в СССР становились прямо противоположными германским, что не в последней мере определялось и целями их политических лидеров: стремление к утверждению мирового господства в одном случае и разгром врага и освобождение Европы от фашистских орд в другом.

Условно может быть выделено несколько характерных черт религиозной политики гитлеровского и сталинского режимов: постановка в качестве сверхзадачи уничтожения христианства как устаревшего мировоззрения; использование церкви при определенных условиях в интересах государственной власти; ликвидация ранее существовавших церковно-управленческих структур; утверждение государственного контроля над деятельностью церкви; выдвижение властью требования лояльности церкви к государству; репрессии против духовенства и верующих; создание «собственной» религии и церкви. Представляется уместным использовать их в качестве критериев для сравнения.

Цель – уничтожение религии и церкви

Антирелигиозная политика советской власти базировалась на двух ленинских тезисах: «религия – опиум народа» и «православная церковь – “служанка самодержавия”». Первый тезис определял разрушительное влияние религиозных представлений, в первую очередь христианства, на сознание пролетариата и крестьянства, и расценивал религию как препятствие на пути построения социализма. Второй тезис увязывал церковь с отжившей, поверженной монархией и, как следствие, утверждал необходимость свержения и разрушения Русской церкви. С практической точки зрения предполагалось: во-первых, отделение церкви от государства; во-вторых, лишение церкви собственности – национализация храмов, монастырей, церковной собственности и храмового имущества; в-третьих, дискредитация и физическое уничтожение духовенства; в-четвертых, раскол РПЦ изнутри.

И если первые шаги в этом направлении – национализация собственности и отделение церкви от государства – были осуществлены в 1917–1921 гг., но при участии И. В. Сталина, входившего в состав партийно-государственной элиты, то следующие мероприятия проводились при его непосредственном участии, а в дальнейшем и руководстве.

«Фюрер отрицал христианство как религию, уводящую от реальной жизни и реальных радостей в потусторонний мир, расслабляющую человека, делающую его пассивным, лишаящую воли к жизни... Поэтому, вещал фюрер, «либо мы – либо церковь. Никакого сосуществования быть не может. Одно исключает другое, что одна вера, что другая – все равно. У них нет будущего. По крайней мере, в Германии»³. Геббельс и Борман рассматривали борьбу с церковью как политическую необходимость.

Католическая церковь с ее претензиями на мировое господство ставилась в один ряд с другими соперниками – евреями и коммунистами, и была обречена. Протестантскую церковь, традиционно тесно связанную с государством, Гитлер предполагал включить в состав государства, унифицировать и все-таки уничтожить – заменить новой национальной религией с Мессией-Гитлером в центре.

Использование церкви в интересах государственной власти

Заинтересованность власти в христианской церкви проявилась в двух тенденциях: в 1933 г. нацисты были заинтересованы в том, чтобы придать благовидность утверждаемому режиму; сталинизм в годы Второй мировой войны стремился посредством церкви обеспечить достижение внешнеполитических целей.

Правое крыло Католической партии центра оказало поддержку нацистам не только в завоевании власти, но и в придании ей демократического облика. Один из лидеров Католической партии Франц фон Папен вошел в состав первого кабинета Гитлера в должности вице-канцлера, а председатель партии Людвиг Каас выразил желание сотрудничать с правительством и высказался в поддержку закона о предоставлении правительству чрезвычайных полномочий.

Поддержка была получена, но гарантии, столь щедро обещанные Гитлером, забыты, католические партии – распущены.

На следующем этапе Гитлер воспользовался еще более весомым авторитетом – Ватиканом. Официально выстроенные с папским престолом контакты были необходимы национал-социалистическому режиму для того, чтобы «обрести respectable цивилизованный облик и соответствующий имидж среди других стран европейского континента. Установления нормальных отношений требовала и задача усиления влияния нацистского режима на католический епископат в Германии – несмотря на поддержку им ряда политических акций правительства Гитлера сосуществовать с этой аудиторией диктаторскому режиму было непросто»⁴.

Заинтересованность в контактах с Гитлером проявлял в свою очередь и Ватикан. Конкордаты с рядом государств Западной Европы обеспечивали легитимность деятельности католической церкви на их территории. Конкордат Ватикана и Германии был заключен 20 июля 1933 г. и гарантировал права и границы деятельности католической церкви в рейхе. Стороны достигли соглашения и извлекли определенные выгоды: Гитлер – международное признание, Рим – гарантии для католической церкви в Германии.

Несколькими годами ранее аналогичную цель преследовал и местоблюститель патриаршего престола митрополит Сергей (Страгородский). Под давлением главы VI отдела ОГПУ Е. А. Тучкова, по мнению некоторых историков – при его непосредственном авторстве, митрополит издал «Декларацию». В документе высказывалась надежда на нормализацию внутрицерковной жизни, создание прочной основы для отношений государства и Русской церкви. Принципиальное различие двух документов состояло в том, что конкордат был двусторонним договором с взаимными обязательствами договаривающихся сторон, «Декларация» же выражала одностороннюю позицию, ввиду чего РПЦ не только не получила гарантий со стороны государства, но этот шаг расценивался как вынужденная уступка – условие сохранения церкви в СССР. В годы Великой Отечественной

войны изменение вектора государственно-церковных отношений было обусловлено как патриотической позицией РПЦ, так и потребностью в обеспечении основ для взаимодействия стран антигитлеровской коалиции и успешного исхода переговоров об открытии второго фронта. К концу войны церковь рассматривалась как средство усиления влияния СССР в мире.

Лояльность христианской церкви к государственной власти

В своих посланиях патриарх Тихон (Белавин) неоднократно говорил о невмешательстве церкви в политические дела и ее нейтральности к государству. Однако преследование патриарха, в том числе и уголовное, базировалось на его якобы контрреволюционной позиции непримиримого борца с советской властью. Патриарх Тихон выступил в 1923 г. с «Заявлением», в котором говорил о лояльности по отношению к власти. Аналогичное содержание имела и «Декларация» митрополита Сергия, который любой удар и агрессию против страны расценивал уже как удар по РПЦ. Осуждению со стороны главы Русской церкви подвергались и «враги» государства, в частности «карловчане» – представители зарубежной православной церкви. Выступления митрополита Сергия в 1929–1930 гг. отрицали факты гонений на церковь в СССР, хотя истинная ситуация была прямо противоположной. В условиях набирающих оборот репрессий, которым подвергались и епископат, и священнослужители, и верующие, нависла реальная угроза гибели церкви. Лояльность как принцип отношений церкви с государством, сформулированный митрополитом Сергием, был тактическим ходом для сохранения церковного организма.

Отношение церкви к национал-социалистическому режиму было неоднозначным. С одной стороны, церковные верхи «к фашизму, как движению лавочников, маргиналов, как силе, враждебной христианству, относились критически. Подходы национал-социализма к проблемам морали и нравственности ими отвергались. Но вместе с тем, классовый инстинкт вынуждал их считаться и с другой особенностью фашизма – его способностью (в которую все больше и больше

немцев верило) стабилизировать ситуацию и в экономике, и в политической сфере, навести порядок в стране. Церковникам импонировал также откровенный антикоммунизм гитлеровского режима⁵. В коммунизме и католическая, и протестантская церковь видели серьезную опасность, определяемую религиозной политикой в СССР, в рамках которой церковь оказалась на краю гибели. Антикоммунистическая направленность нацистского режима воспринималась как гарантия сохранения христианской церкви в Германии.

В то же время многочисленные священнослужители видели в Гитлере «спасителя нации», вступали в национал-социалистическую партию и вели активную профашистскую пропаганду среди своих прихожан. Пренебрежение Гитлером условиями конкордата – роспуск конгрегаций, процессы против католических священников и др. – привели к появлению знаменитой энциклики Пия XI «*Mit brennender Sorge*» («С огромной обеспокоенностью») и скорой смерти папы Римского. Его преемник Пий XII неоднократно подчеркивал свою прогерманскую позицию и воздерживался от резких заявлений против национал-социализма, выступал в роли миротворца, преследуя цель сохранения авторитета католической церкви в мире.

Фактически ни в СССР, ни в Германии церкви не предъявляли власти политических требований и не выступали с лозунгами свержения режима. На веру принимались многочисленные, отнюдь не выполнимые, обещания властей. Позицию церкви можно оценить как «духовную оппозицию». Отсутствие призывов к открытым выступлениям объяснялось существованием реальной угрозы разгрома христианской церкви, потери каналов общения с народом и утраты церковью ее общественного служения. Официальные церковные структуры заверяли Гитлера в преданности режиму. Католический епископат принес клятву верности стране, фюреру и рейху.

Создание собственной религии и церкви

Идея создания «карманной» церкви нашла свое воплощение в СССР в рамках кампании по изъятию церковных

ценностей в 1922 г. Обновленческое движение должно было внести внутренний раскол в РПЦ, была предпринята попытка отстранения от власти патриарха Тихона и избрание разрешенным властями Поместным собором легитимных органов церковного управления. Обновленцы действовали весьма активно, большинство храмов перешло под их контроль, провозглашаемые ими основы церковной жизни вполне соответствовали изменениям общественного сознания. Патриарх Тихон находился под арестом, и успех обновленчества был оцутим. Однако глава РПЦ занял твердую позицию и вынужденно пошел на ряд уступок, которые отразились в его «Заявлении» о лояльности. Необходимость в обновленцах отпала. Советская власть постепенно дистанцировалась от этого движения, предоставив его собственной судьбе.

В Германии реализовывалась идея «нацистского христианства». В июле 1933 г. рейхстаг одобрил указ о новой, имперской церкви, которую возглавил Людвиг Мюллер, ставший первым имперским епископом. Богословское обоснование новой церкви разработал профессор Эрнст Бергманн. Иисус Христос трактовался как нордический мученик и воин, задача которого – спасти мир от евреев, Гитлер же позиционировался как новый мессия.

Лозунг Мюллера «один рейх – один народ – один вождь – одна церковь», казалось, выражал дух протестантизма, но содержал при этом скрытую угрозу католицизму, с одной стороны, и христианам не арийского происхождения, с другой. Так, в решении объединения «Немецкие христиане» от 13 ноября 1933 г. было зафиксировано: «Долговременное согласие [с церковью] может быть достигнуто только путем перевода или отстранения от должности всех тех пасторов, которые не желают или не способны быть в первых рядах участников религиозного возрождения нашего народа и совершенствования реформации в духе национал-социализма. Мы ожидаем от нашей земельной церкви, что она незамедлительно и строго... будет следовать требованиям арийского параграфа. Мы ожидаем, что наша земельная церковь, будучи немецкой народной церковью, освободится

от всего ненемецкого в богослужении и вероисповедании, в особенности от Ветхого завета и его иудейской морали воздаяния»⁶. Движение и его идеология не получили широкой поддержки ни верующих, ни пасторов.

Контроль над деятельностью церкви

В системе органов государственной власти, а также внутри партии и в СССР, и Германии были созданы специальные структуры, осуществлявшие выработку постановлений и инструкций по религиозным вопросам, руководство и надзор за их исполнением на местах, а также связь с иерархами и руководящими органами церкви. Так в Советском союзе в разное время действовали: VI ликвидационный отдел ОГПУ, Антирелигиозная комиссия при ЦК ВКП(б), Совет по делам Русской православной церкви при Совете министров.

28 сентября 1935 г. в Германии был установлен контроль над деятельностью протестантской церкви, отнесенный к компетенции особого министерства – специального имперского ведомства по религиозным вопросам. Контроль осуществляло министерство по делам церкви (Церковное министерство), Имперский комитет по делам евангелической церкви и НСДАП («сектор» М. Бормана), опекали спецслужбы и гестапо.

И коммунизм, и национал-социализм основывались на вере в сакрализованного вождя и в некотором роде были идейно-политическими учениями с элементами религиозности, своеобразной государственной религией – псевдорелигией. Историками делается вывод о несостоятельности религиозной политики Гитлера и невозможности «отменить» тоталитарной властью укоренившиеся традиции и обычаи, административно насаждать и утверждать новые принципы и нормы духовной жизни. Этот вывод может быть если не опровергнут, то подвергнут уточнениям «значительными» успехами советской религиозной политики. Необоснованно утверждать, что православие было вытравлено из общественного сознания, а Русская церковь уничтожена как социальный институт. Христианские традиции обществом были утрачены, повсеместно распространились насажден-

ные советские принципы и формы духовной жизни. И тоталитарная власть сыграла в этом процессе совсем не последнюю роль.

Столь разный эффект антирелигиозной политики в СССР и Германии мог быть обусловлен временными рамками (двенадцать лет национал-социалистического и четверть века сталинского режима), но пожалуй еще более – политическим вектором. Сталинский курс на построение социализма в одной отдельно взятой стране максимально аккумулировал усилия внутренние: достижение экономической стабильности, идеологическое единообразие и борьба с «внутренними врагами», в число которых входила и церковь. С октября 1917 г. коммунизм, по мнению ряда философов, постепенно превращался в религию. Стремление Гитлера к мировому господству и достижению-сохранению чистоты арийской расы распялали ресурсы и не дали желаемого результата в утверждении «нацистского христианства».

Примечания

¹ http://www.unavoce.ru/library/von_galen_euthanasia.html

² Из приложения 3 проекта особого распоряжения к Директиве № 21 (план «Барбаросса»). 19 мая 1941 г.) // История Германии: учебное пособие в 3 т. Т. 3. Документы и материалы. М., 2008. С. 405.

³ Бровко А. Н. Августин Рёш. Иезуиты и национал-социализм // Религии мира. М., 2003. С. 103–133.

⁴ Гарнов В. А. Церковь в Третьем рейхе: роль в обществе и взаимоотношения с фашистским режимом Гитлера (1933–1945 гг.). Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1998. С. 14.

⁵ Там же. С. 13.

⁶ История Германии. Т. 3. Документы и материалы. С. 394.

Владимир Анатольевич Всеволодов,
к.и.н., профессор отделения военной истории,
Академия военных наук (Москва)

Между идеологией и верой: осуждение преступлений режима и действий вермахта немецкими военнопленными в СССР

«...И пришли для них страшные дни и ночи, когда им определено встретить возмездие здесь, среди холодных развалин, во тьме, без воды, глодая конину, прячась от солнца и дневного света под жестокими звездами русской декабрьской ночи»¹.

Спустя более семьдесят лет после окончания войны вряд ли в России нужно доказывать то, что еще и сегодня так остро обсуждается в Германии, а именно – была ли война Германии против СССР войной на уничтожение или это была обычная «нормальная война». Очередные этапы на пути восхождения германского общества к признанию вины и ответственности за развязанную Гитлером войну ознаменовали передвижная выставка «Война на уничтожение. Преступления вермахта 1941–1944 гг.», первый показ которой для широкой германской общественности состоялся в марте 1995 г.², и вышедшая в 2011 г. книга Найтцеля Зёнке и Вельцера Харальда «Солдаты вермахта. Подлинные свидетельства боёв, страданий и смерти»³. В очередной раз германское общество становится перед выбором между теми, кто следовал долгу, и теми, кто действовал по велению совести; в очередной раз определяет «предателей» и «патриотов». И хотя признание фактов соучастия вермахта в преступлениях нацизма и не приобрело характер общественного консенсуса, то, по крайней мере, задало новые нормативно-этические конвенции в немецком общественном дискурсе.

Следует сказать, что тема религии (веры) как основы поведения в жизни пленных Второй мировой войны в специ-

фической лагерной среде, в целом, обойдена исследователями. Однако попытки определить масштабы причастности к вере в среде военнопленных, содержание религиозной жизни и деятельности в лагерях все же предпринимались⁴.

Вместе с тем, среди германских исследователей нет общепринятого взгляда на религиозную жизнь в лагерях военнопленных в СССР. Вопрос «какую роль играла религия/вера в лагерной жизни?» остаётся дискуссионным. И если Альбрехт Леманн говорит о том, «что религия в лагере – это не тема»⁵, то Рихард Дёлер утверждает обратное. По мнению последнего такая материя как религия/вера является существенным элементом стратегии выживания и занимает 6-е место (11,4%) из 12 в рейтинге параметров выживания⁶.

Среди исследований германских авторов следует особо выделить работы Беаты Ильме-Тухель. Они посвящены деятельности военнопленных священников – членов антифашистской организации Национальный комитет «Свободная Германия» и «Союза немецких офицеров» (далее – НКСГ и СНО). Автор фокусирует внимание на мотивах, задачах и целях, которые ставили перед собой военнопленные-представители церкви, вступая на путь борьбы против Гитлера и нацизма; дает оценку их деятельности и др.⁷

Ставшая «литературной» сенсацией книга Найтцеля и Вельцера «Солдаты» рисует картину моральных патологий, показывает то, что происходит с людьми, потерявшими нравственные ориентиры и пренебрегавшими христианскими постулатами. Немецкие военнопленные в американском плену говорили о совершённых преступлениях как о чем-то само собой разумеющемся, бравировали военными «подвигами», раскаяние и угрызения совести как нравственные категории были ими забыты. При этом, по мнению авторов, говорить о том, что вермахт полностью отказался от моральных критериев, было бы неверным. Война не отменяет моральных норм, но меняет сферу их применения. Пока солдат действует в рамках, признанных необходимыми, он считает свои действия легитимными, даже если они предполагают крайнюю жестокость⁸.

В отличие от германской историографии, в отечественной историографии тема религии/веры в лагерях военнопленных только начинает вычлениваться. Это стало логичным результатом многолетнего изучения проблемы плена, бурный рост которого приходится на конец XX – начало XXI вв. Но пока тема религии/веры «вплетается» в более общую проблему лагерного социума, лагерной культуры и быта, политической культуры иностранных военнопленных в СССР⁹.

Одной из причин неразработанности темы в отечественной историографии является ограниченность источникового корпуса, «распыленность» информации, которая в силу отсутствия прямых указаний по этому вопросу УПВИ/ГУПВИ НКВД-МВД СССР не подвергалась этим ведомством целенаправленному обобщению и анализу. Поэтому документы по интересующей нас тематике не отложились в виде отдельного фонда в российских архивах, несмотря на то, что, например, отчеты о политикоморальном состоянии контингента военнопленных были постоянными участниками документооборота советских инстанций, а регистрация пленных по признаку вероисповедания проводилась всю войну. Так, стандартный опросный лист – главный документ личного дела военнопленного – содержал этот вопрос о принадлежности к вере («Вероисповедание») под номером 12 и следовал за графой «Партийность».

Между тем, материалы по теме, в том числе фотографии, присутствуют как в документах отдельных лагерей, так и самого Управления по делам военнопленных и интернированных. Сегодня их можно обнаружить как в центральных российских архивах, так и архивах «местных» МВД и ФСБ¹⁰. Кроме того, о наличии такого аспекта лагерной жизни как религия свидетельствуют и исторические артефакты: тексты проповедей, предметы церковного обихода, сделанные руками пленных, и другие работы пленных на религиозные темы. Многие из этих материалов составляют собрания не только архивов, но и музеев¹¹.

Источниковую лагуну проблемы отчасти закрывают многочисленные воспоминания пленных. Но они, как и полагается источнику этого вида, «грешат» субъективностью. С их помощью если и можно восстановить картину религиозной жизни в лагерях, то научно интерпретировать «лоскутное одеяло» фактов и мнений представляется достаточно сложным¹².

В представленной работе мы попытаемся определить роль религии/веры в лагерях военнопленных и ее влияние на процесс «прозрения» пленных; осветить деятельность и раскрыть задачи его участников; показать процесс раскаяния и осуждения пленными преступлений вермахта, представить формы раскаяния и искупления «грехов»; выявить результаты этого процесса¹³.

Следует отметить, что во время войны в дни апокалиптических явлений и событий обращений к богу становится больше. Религиозность функционирует в прикладном варианте, проявляется в форме обращений к всевышнему о защите и спасении, прежде всего, тела, нежели души, и менее всего является основой поведения в условиях фронта. Пребывание немецких солдат и офицеров в аду фронтовой повседневности приводило порой к прорыву человечности, к проблескам религиозного сознания, в основе которых лежали общехристианские ценности.

Образ Мадонны, принадлежащий руке пастора и врача 16-й танковой дивизии Курта Ройбера, является, пожалуй, ярким примером подобного озарения. В момент божьего откровения в рождественскую ночь 1942 г. в Сталинграде Ройбер обратился к истинным христианским ценностям в формуле трех «L»: «Licht. Leben. Liebe» («Свет. Жизнь. Любовь» – эти слова были написаны им на самодельной иконе. – *Примеч. авт.*).

Оставляя в стороне характеристику германского общества периода нацизма, отметим только то, что все население Германии в 1939 г. составляло 86 600 000 человек. Отношение к религии по немецким данным на 1933 г.¹⁴ имели 96,8% населения Третьего рейха, включая Австрию, или 72 790 000 человек. Из них:

Категории	Всего	Мужчины
Евангелисты всех церквей	40 865 157	19 535 430
Римские католики (включая униатов)	21 172 087	10 297 043
Другие христиане	34 927	18 295
Не принадлежащие к общинам	2 437 053	1 474 251
Не определившиеся в отношении (не указавшие)	56 409	34 031

Таким образом, накануне Второй мировой войны Германия относилась к одной из самых набожных стран мира. Однако масштабы причастности к религии/вере населения страны не помешали национал-социалистическому руководству Германии не только развязать войну, вести ее с нарушениями законов и обычаев, но и осанять действия «новых крестоносцев» девизом «С нами Бог!». Религия была вплетена в систему идеологии рейха. В версии «позитивного христианства» она занимала важную роль в системе координат жизненных ценностей. В армейской среде ее поддерживала система военных капелланов. Только в сухопутной армии (без люфтваффе и флота) состояло 2,9 млн солдат. Согласно нормам их должно было обслуживать 148 кадровых и 428 призванных на время войны священников евангелической веры и столько же католиков¹⁵. Они заботились не столько о нравственном здоровье солдат и офицеров вермахта, сколько выполняли идеологическую функцию, а в период войны (боев и сражений) и компенсаторную, отпуская грехи и наставляя воинов на «путь истинный».

Усилиями нацистов правоверные христиане – добропорядочные бюргеры – превратились в орудие войны на уничтожение, в «идеальных солдат» «без страха и упрека», готовых выполнять преступные приказы нацистского руководства, пренебрегать законами и обычаями войны. «Идеальный солдат» находился между клятвой фюреру, воинской традицией, редуцированной верой и бытовым вульгарным христианством, в тисках между армейской службой спасения души и имперской службой безопасности рейха – СД. За время войны под ружье было поставлено около 20 млн мужского населения рейха в возрасте от 18 до 45 лет. Около 11 млн немцев находились в плену стран антигитлеровской

коалиции в период войны и после капитуляции Германии. Из них 3,15 млн военнопленных, интернированных и мобилизованных немцев оказалось во власти СССР.

Как известно, Советский Союз не подписал Женевскую конвенцию «Об обращении с военнопленными» 1929 г.¹⁶ Более того, в своих внутренних документах, касающихся пленных, таких как, например, «Положение о военнопленных» от 1 июля 1941 г., этот аспект и вовсе был обойден вниманием. При этом советское конституционное право свободы религиозных отправлений приходило в противоречие с партийной установкой, в которой религия определялась как реакционное мировоззрение. Атеистический Советский Союз не терпел религиозных практик, однако, неясность вопроса ставило его решение в зависимость от позиции руководства лагерей военнопленных. Документы лагерей и воспоминания бывших пленных представляют разноречивую и пеструю картину происходящего.

Так, например, группа российских исследователей, изучающих историю лагерей военнопленных на европейском севере СССР, сообщает, что религиозные служения, мессы, молитвы, которые расценивались как антисоветская агитация, строжайше запрещались. Табу было наложено на проведение и католических праздников, а к военным капелланам лагерная администрация относилась с особой подозрительностью, считая их непримиримыми идеологическими противниками¹⁷. Германская исследовательница Б. Ильме-Тухель, знакомая с документами так называемых «образцовых» лагерей военнопленных, обрисовывает ареал мест, где церковные мероприятия были введены в ранг официальных и постоянных. К их числу относились, прежде всего, офицерские лагеря, например, Елабужский (в Татарии), Оранский (в Горьковской области), Суздальский (во Владимирской области) и Особый лагерь № 27 в Красногорске под Москвой. Несмотря на запреты, ликвидировать все проявления религиозной жизни в лагерях не удавалось. Религиозная активность пленных даже там, где это строжайше запрещалось, была возможна уже в силу интимного характера веры. Для душевительной беседы с глазу на глаз

достаточно было и нескольких минут. Подобная беседа священника Мартина Пройса и подполковника Конрада фон Вангенхайма состоялась по дороге от барака до лагерных ворот в момент перевода последнего в другой лагерь в начале 1953 г.¹⁸ Военнопленные нелегально отмечали Рождество и даже исполняли церковные песни в лагерях, где действовал тотальный запрет. В то же время прагматический подход лагерного руководства к представителям церкви основывался на негласном признании их авторитета. Отмечены случаи, когда при отсутствии офицерских кандидатур на управленческие должности в лагерях назначались пасторы¹⁹.

Водораздел в смене отношений советских властей к религиозной жизни пленных, военнопленным-священникам и их деятельности связан с созданием двух антифашистских организаций: Национального комитета «Свободная Германия», объединившего в своих рядах немцев из числа военнопленных и политэмигрантов, и «Союза немецких офицеров», в состав которого вошли пленные – представители офицерского корпуса вермахта. Так, например, уполномоченным НКСГ обер-ефрейтору Герберту Генерсароферу и рядовому Карлу Беккеру, прибывшим в июле 1944 г. в лагерь № 158 из Красногорска для проведения богослужения, были оказаны особые почести. Последний был оставлен в качестве постоянного священника лагеря и поселен в офицерский барак, а политотделению лагеря было предписано всемерно содействовать организации богослужений среди обитателей лагерных бараков²⁰.

С 1943 г. фактор «религия» и немецкие армейские священники были включены в арсенал средств политической работы среди военнопленных и военной пропаганды на фронте.

Пик актуальности темы религии/веры с точки зрения использования ее представителей в качестве участников борьбы против фашистской идеологии приходится на 1944 г. – время создания и деятельности комиссии по делам церкви при НКСГ, игравшей роль своеобразного синода. Все члены комиссии проводили утренние богослужения и проповеди по радио²¹, готовили пропагандистские материалы по вопросам религии и ее места как в текущих событиях, так и в бедствующей Германии, посещали лазареты.

После роспуска НКСГ и СНО официальная и направляемая деятельность священников продолжалась вплоть до окончания массовой репатриации немецких пленных из СССР. После войны среди главных проблем, предлагаемых лагерной пастве к совместной проработке, были: участие пленных в производительном труде по восстановлению страны, возмещение ущерба как форма раскаяния и расплаты.

Следует сказать, что деятельность пленных-священников контролировалась постоянно. Каждая проповедь лагерных священников изучалась оперотделом на предмет выявления «антисоветских призывов». Так, в лагере № 437 в канун Рождества 1948/49 г. состоялась церковная служба, организованная профессором католической теологии И. И. Штельценбергером. Основное содержание его проповеди сводилось к изучению изречения: «Германия должна жить, даже если мы умрем». Пленным было сказано, что, несмотря на окружающий мрак, наступит светлое время, которое принесет счастье им и их близким. В аллегориях рождественской молитвы оперативники усмотрели «призывы к реваншу», а также «клевету на жизнь военнопленных в СССР». Штельценбергер был взят под стражу, но попытки привлечь к уголовной ответственности священника закончились провалом из-за недостаточности улик²².

В сложной недвусмысленной ситуации разрешенной деятельности представителям церкви удавалось вносить в лагерный мир пленных идеи добра через благую весть и слово Божие.

Душеспасительная деятельность священников в лагере была востребована. Потребность в духовном утешении и поддержке остро чувствовалась в тяжёлых условиях плена. Попадав в лагерь, вчерашний солдат или офицер испытывали шок. Такое состояние вызывалось исчезновением или искажением привычных понятий и представлений, которые служили им для объяснения окружающего мира. Следствием шока становился душевный кризис и тотальная апатия. «Военнопленный Юнгникель, – отмечалось в одной из докладных записок по лагерю № 193, – стал ко всему безразличен, ибо думает лишь о родине и о том, когда придет конец

пленению. Каким будет конец, ему все равно»²³. Уныние, определяемое религиозной традицией в качестве одного из грехов, становилось лейтмотивом лагерной жизни, особенно в начальный период советского плена. Потеря привычных жизненных ориентиров оборачивалась состоянием психологического дискомфорта. С другой стороны, противоречие между воинским долгом и потребностью выжить приводило к внутрличностным и межличностным конфликтам.

Корпоративность пленных, один из последних бастионов в попытке сохранить хотя бы видимость прежних основ и ориентиров, вскоре тоже пала. Она не выдерживала давления объективных обстоятельств и вмешательства извне. (Одной из задач советских спецорганов было разрушение корпоративного духа. – *Примеч. авт.*). В следствие этого, по мнению А. Леманна, в лагерях военнопленных потерпела крах немецкая формула «фронтового товарищества»: слово «товарищ» было полностью вытеснено обращением «коллега»²⁴. Оставаясь наедине со своими мыслями, военнопленные вновь и вновь возвращались к увиденному, пережитому или совершенному. Так, в докладной оперативно-чекистского отдела лагеря № 158 зафиксировано заявление осведомителя о том, что «...военнопленного Тимзига каждую ночь посещают кошмары, связанные с его участием в карательных акциях против партизан. Он жалуется, что его память хранит сцены, как в пылающих домах горят тела, надуваются и лопаются человеческие головы. Другой осведомитель сообщал, что солдату Вилли Бауэру не дают покоя воспоминания о расстреле евреев в Польше, участником которого он являлся»²⁵.

Несмотря на душевные муки, военнопленные всячески стремились подчеркнуть свою непричастность к преступлениям немецкой армии, называя себя «легковерными», поддавшимися пропаганде Геббельса и т.п. Даже после цикла лекций и докладов о массовых злодеяниях гитлеровцев на оккупированных территориях, в которых использовались материалы Нюрнбергского процесса, в одном из офицерских лагерей большинство слушателей заявляло о том, что они впервые слышат о гигантских масштабах преступлений

против мира и человечности и нацистских планах уничтожения «неполноценных рас». По мнению лагерных работников, «большая часть военнопленных не хотела раскрывать этих страшных тайн. Ибо слишком многие немцы были замешаны в этих черных делах»²⁶. Лишь немногие признались в своем участии в карательных акциях и прочих военных преступлениях. Боязнь расплаты за содеянное в роли побежденного было ожидаемым итогом. О судебных процессах над военными преступниками и их пособниками в СССР пленным было известно уже с 1943 г.

Борясь с нацистской идеологией в среде военнопленных, используя их религиозность, советские спецорганы инспирировали и направляли процесс смены жизненных ориентиров пленных (начальник 7-го отдела Глав ПУ РККА подполковник И. М. Бурцев назвал этот процесс «прозрение». – *Примеч. авт.*). Советское руководство поддерживало все начинания военнопленных в вопросах осуждения преступлений фашистского режима на советской территории. «Первопроходцами», начавшими выступать против Гитлера и его войны, были социально близкие военнопленные, представители рабочего класса, члены коммунистической, социал-демократической партии Германии. Вот лишь некоторые из них:

1. Фритц Вильгельм Юлиус, 1910 г.р., закончил народную школу, женат, имеет троих детей, призван в декабре 1939 г., дослужился до ефрейтора, пленен в августе 1941 г. около г. Старая Русса, участвовал в обсуждении и подписании «Обращения 158», участник 1-й конференции военнопленных; поставил свою подпись под резолюцией протеста против зверств германской армии, указанных в ноте Молотова в январе 1942 г., активно выступал за присоединение к борьбе против Гитлера, за новую Германию²⁷.

2. Декерт Карл Карл, 1908 г.р., беспартийный, торговец, закончил народную школу, женат, имеет троих детей, призван в августе 1939 г., ефр., пленен под Смоленском 30.8.42 г.²⁸

3. Хохретер Карл Петер, 1911 г. р., обучался в народной, потом в городской школе, женат, имеет одного сына, до прихода Гитлера к власти был членом социал-демократической партии, призван в 1940 г., ефр., пленен 4.8.42 г.²⁹

4. Мюллерринг Клаус Генрих, 1921 г.р., до призыва проходил обучение в школе иностранных языков, призван в армию в 1941 г., ефр., пленен под Ржевом в конце августа 1942 г., подписал письмо к солдатам германской армии об ответственности за издевательства над местным населением от 23 октября 1942 г.³⁰

5. Гилькерт Карл Конрад, 1891 г.р., евангелист, закончил высшую торговую школу, до призыва в 1939 г. работал учителем, женат, имеет троих детей, капитан, попал в плен под Витебском 26.6.44 г., в плену закончил антифашистские курсы лагеря № 150, в августе 1944 г. вступил в «Союз немецких офицеров», член почетного суда³¹.

К противникам вышеназванных, к тем, кого советская сторона определяла как реакционно настроенных офицеров, представителей католического духовенства, участников зверств и буржуазно-помещичьей части военнопленных, был отнесен военнопленный Альфонс Бюкль, католический священник, содержащийся в одном из лагерей на территории Латвийской ССР, говоривший следующее: «Бог мне никогда не простит, что я собрал на собрание всего 8 чел., но наказаны будут и агитаторы, вовлекшие наших людей в дьявольские объятия большевиков»³².

Формирование диаметрально противоположной национал-социализму политической культуры, активизация работы сознания военнопленного в нужном советской стороне направлении вызывали в среде военнопленных противодействие. Многие бывшие солдаты и офицеры вермахта свято верили в правильность фашистской доктрины. Их разум отказывался признавать моральную несостоятельность идеологии, выстроенной на идее насилия. Так, пленный Иоганн Каузелъ после прибытия в лагерь № 193 на политинформации заявил: «Я член национал-социалистической партии и останусь верен присяге Гитлера. Напрасны старания привить мне новое мировоззрение. Я не верю в победу России, Гитлер и Германия непобедимы». Его слова были встречены громом аплодисментов³³.

Проведенные в 1943 г. среди пленных исследования на предмет выявления причин массовой популярности фашизма

показали следующую картину. Более 5% офицеров и 95% солдат в анонимной анкете указали, что они были увлечены идеей национального величия, а 25% офицеров и 18% солдат – идеей реванша. Кроме того, от 50 до 60% респондентов одобрили ликвидацию безработицы, осуществленной правительством Гитлера. 68% офицеров и 18% солдат в анкете написали, что их привлекала расовая теория нацистов. Наконец, страх перед возможными репрессиями, покорность и конформизм в качестве основной причины называли 65–70% офицеров и 61–67% солдат вермахта³⁴.

Советские политработники делили военнопленных по их политическим пристрастиям на три группы. К первой группе («фашисты») относились пленные, занимавшие позиции продолжения борьбы с СССР доступными им способами и средствами (побег, саботаж, вредительство, сбор разведывательных сведений и т. д.). Вторую группу («антифашисты») составляли пленные, лояльные к лагерной администрации и склонные к сотрудничеству с советскими политорганами. В третью группу, самую многочисленную («конформисты»), входили военнопленные, занимавшие нейтральную позицию. Эти лица, как правило, старались выжить в плену, избегая конфликтов как с лагерным подпольем, так и с лагерной администрацией³⁵. Первая и вторая группы вели упорную борьбу за влияние над третьей группой.

Апогей процесса противоборства двух начал – «долга» и «совести» – в сознании немецких солдат и офицеров приходится на период плена. До этого момента их рассуждения о моральной стороне происходящего и его осуждение доходят лишь до определенной границы. Пример подобной ситуации описан бывшим послом Ульрихом фон Хасселем в его дневниковой записи от 18 августа 1941 г. «...Война на Востоке ужасна, всеобщее одичание, – записал фон Хассель. – Один молодой офицер получил приказ уничтожить согнанных в большой сарай 350 гражданских лиц, среди которых были женщины и дети. Сначала он отказался это делать, но ему было сказано, что это невыполнение приказа, после чего он попросил 10 минут на размышление и, наконец, сделал это, направив вместе с некоторыми другими

пулеметные очереди в открытую дверь сарая – в толпу людей, а затем добил еще живых из автомата. Он настолько был потрясен этим, что, получив позднее легкое ранение, твердо решил не возвращаться на фронт»³⁶. Как видно, пойти наперекор присяге, воинской дисциплине и другим довлеющим факторам и причинам для него, как и для других военнослужащих вермахта, было невозможно³⁷. Отказ от выполнения приказа или дезертирство в этом случае являлись максимально возможными формами противодействия³⁸.

Между тем, разрушение пропагандистских и идеологических стереотипов национал-социализма в среде военнопленных было связано с ходом войны на советско-германском фронте. Первым серьезным ударом по устоям нанес крах «блицкрига». Уже тогда начали вырисовываться контуры двух главных тенденций поведения в среде пленных. Одни следовали признанию вины и соучастия в преступлениях нацизма, на основе принципов морали формировали «комплекс вины». Для других главенство «долга» было непререкаемым.

Один из первых документов, фиксирующих начало процесса прозрения пленных, относится к 1941 г. В документе с заголовком «Воззвание к немецкому народу», подписанном 158 военнопленными лагеря № 58 и изданном ГлавПУ РККА в 1941 г. в виде брошюры и листовки общим тиражом 3 000 000 экз., мы найдем лишь одну фразу, отражающую отношение военнопленных к преступлениям: «Как хозяйничают гитлеровские бандиты на оккупированных территориях Советской России..., нельзя передать словами. Гитлер хочет свалить свои позорные преступления на немецкий народ и внушить ему, что судьба немецкого народа неотделима от его судьбы»³⁹. Это воззвание стало примером первой попытки в общих чертах наметить объекты (цели) осуждения, направления и границы критики того, что является повседневным явлением во время войны. Из приведенного примера видно, что критике подвергаются только оккупационные власти, а не действия вермахта.

В 1941 – начале 1942 г. благодаря усилиям советских политработников в лагерях произошли события, которые

ознаменовали собой важный сдвиг в сознании пленных. Был преодолен знаковый психологический рубеж, началась консолидация единомышленников открытого протеста. С этого момента конфликт морали и долга стал достоянием масс пленных.

Настоящим прорывом, откровением стало публичное выступление военнопленного немецкой армии командира 2-й батареи 152-го артиллерийского полка капитана вермахта Эрнста Хадермана. Уроженец г. Касселя, ветеран Первой мировой войны, школьный инспектор, он попал в плен осенью 1941 г., будучи тяжело раненым. Десять месяцев, проведенных в плену, понадобились ему для того, чтобы открыть для себя истину. Результатом многотрудной внутренней работы сознания и души стало его публичное осуждение гитлеровского режима. (Бывший вице-президент Национального комитета «Свободная Германия» граф фон Айнзидель назвал Хадермана первым немцем, осмелившимся поднять восстание совести. – *Примеч. авт.*) «Слово чести немецкого офицера», произнесенное им 21 мая 1942 г.³⁹ перед немецкими военнопленными в лагере № 95, стало обвинительной речью не только в адрес Гитлера и зачинщиков войны, но и ее рядовых участников⁴⁰. В нем вопросы морали войны, нравственности поступков в военное время впервые сформулированы в конкретном виде; поставлена проблема виновности всех участников происходящего; названы основополагающие проблемы моральных и нравственных «метаний» немецких военнопленных; подвергнуты критике пропагандистские стереотипы нацистской идеологии и теории «позитивного христианства»⁴¹; подчеркнут тот факт, что осознание вины и ее принятие – болезненный и сложный процесс, вызывающий раскол в среде военнопленных.

Речь капитана Хадермана апеллировала к истинным человеческим чувствам и качествам, к духовным началам немецкой культуры. «Ради наших идей, – говорил Хадерман, – ради наших задач мы решили бороться. Эта борьба началась со споров здесь, в нашем лагере. Она вызывала среди нас много разногласий, разъединила нас, разрушила наше фронтовое содружество. Я лично воспринял это

болезненно. Надо, однако, считаться с тем, что будущее нашего народа выше корпоративного духа, и нам не страшно, что мы сейчас представляем небольшую группу. Скоро все будет иначе. Сейчас нас 20 офицеров, но скоро нас станет 40 и 60, наконец, весь лагерь будет на нашей стороне. И то, что происходит здесь, в лагере, начинает уже набирать силу в основной массе немецкого народа, которая внутренне уже отказалась от Гитлера»⁴². Следующее высказывание Хадермана могло бы стать эпиграфом ко всей статье, так как оно выражает существо рассматриваемой нами проблемы. Вот эти слова: «Хочу обратить внимание гуманистов на одно изречение, которое заставляет нас с содроганием вернуться к безумию, совершаемому Гитлером. Оно выражено в одной греческой трагедии тремя следующими словами: *hybris* – *ate* – *nemesis*, что в переводе означает: самоуверенность – ослепление – возмездие или кара Господня»⁴³. Речь военнопленного капитана стала ярким примером победы вновь сформировавшегося на основе общечеловеческих ценностей сознания, морали и нравственности. Пророческими оказались слова Хадермана относительно тенденций процесса осознания истинного характера и причин войны, осознания греха, а также усиления дифференциации в среде военнопленных.

Следует отметить, что проблема идентификации себя либо как сторонника, либо как противника процесса смены жизненных ориентиров послужила главной причиной начавшейся между военнопленными «войны за колючей проволокой»⁴⁴. Её острота объясняется широтой спектра настроений и ориентации военнопленных: от крайне правых – и это, прежде всего, противники НКСГ – до крайних левых, от стопроцентных национал-социалистов до коммунистических лево-уклонистов, от аполитичных «всего лишь солдат» до активных противников Гитлера⁴⁵.

Эволюция взглядов военнопленных, усиление степени откровенности в процессе признания вины и готовности к наказанию отражены в документах учредительных конференций НКСГ и СНО. Говорит майор Г. Штёслеин: «...Особенно важно психологически преодолеть барьер

присяги. Присяга связывает солдата до тех пор, пока для этого есть предпосылки. ...Настоящая солдатская честь заключается в том, что никакая сила и никакое господство не могут заставить благородного и свободного человека совершить самому или помочь совершить кому-то что-то гадкое и несправедливое»⁴⁶.

Слово берет полковник Штайдле: «...Никогда еще нравственное огрубление и опустошение всех правовых понятий не распространялось с такой разрушительной силой во всех слоях нашего народа, как в этой войне. Не заставляйте меня приводить примеры, но отдайте сами себе честно в этом отчет»⁴⁷.

Генерал-лейтенант Латтман еще более решителен в словах. «Мы, – говорит он, – достаточно честны и не боимся сказать, что у нас в суровые дни последних бесперспективных боев за Сталинград, да и в плену, встречалось немало “нестойких” солдат. Мы попытаемся показать им правильный путь к реабилитации, исключая случаи, связанные с криминальными преступлениями, позорящими человеческое достоинство и солдатскую честь»⁴⁸.

Студент теологии, член «святого ордена Сердца Иисуса» ефрейтор Якоб Эшборн, призвав к единению всех сил в борьбе против Гитлера, заявляет: «Мы хотим свободы совести и религии, возвращения всех отнятых прав – мира, справедливости, свободы, новой единой Германии»⁴⁹.

Интересна, на наш взгляд, одна деталь. В обращениях антифашистов к солдатам на фронте их прямота и откровенность осуждений преступных действий сильнее, чем на конференции. Это отличие от документов, ориентированных на военнопленных, особенно ярко выражено во фронтовой листовке НКСГ под заголовком «Черт возьми, это “почетное звание”», изданной в ноябре 1943 г. на I-м Украинском фронте. Автор листовки – военнопленный Бернт фон Кюгельген. Текст этой листовки приведем почти полностью:

«Сегодня мне удалось побеседовать с лейтенантом Герхардом Штиллером из 23-го артиллерийского полка, приданного 183-й пехотной дивизии. Он попал в плен в середине октября 1942 г. Он-то и рассказал мне, что у вас распространено

“почетное звание” для характеристики 183-й пехотной дивизии – ее все называют “Дивизией убийств и поджогов”.

Это прозвище говорит о многом. Убийствами и поджогами отмечала ваша дивизия свой путь, отступая от Брянска до Киева. Убийства и поджоги – это убитые гражданские люди, бессмысленно сожженные деревни, взорванные города, бесцельно застреленный скот и сожженный на полях урожай. Убийства и поджоги – это уже не война. Это криминальные преступления, это – бандитизм, иначе и не назовешь. Какой позор! Я, немецкий офицер, сгорал от стыда, когда мне приходилось быть свидетелем подобных подлых преступлений, которые совершили немецкие офицеры и солдаты.

Любой великий немец, будь это Фихте или Арндт, Гете или Кант, Мольтке или Клаузевиц, с полным отвращением отвернулся бы от такой армии, солдаты и офицеры которой совершили такие ужасные злодеяния.

Вы отступаете теперь на Запад. После вашего ухода остаются развалины разрушенных городов, остается население, полное ненависти, отвращения и презрения против злодеев, которые говорили о “немецкой культуре”, а поступали, как варвары. После вашего ухода оставались воспоминания об убийцах и поджигателях, о немецкой “дивизии убийств и поджогов”. Черт возьми, это “почетное звание”!

К этому необходимо добавить еще одно. Вы хорошо знаете, войну Германия проиграла, таким образом, любое отдельное из этих злодеяний ведет к тому, что наше поражение будет вдвойне тяжелее. После войны мы должны отвечать за все, творимое нами сейчас.

Солдаты и офицеры 183-й пехотной дивизии! Подумайте, ваше “почетное звание” – признак несодатского поведения, это позорное клеймо на наши вооруженные силы. Оно указывает на вашу совинность в ужасных злодеяниях, совершаемых по приказу Гитлера.

Начиная с сегодняшнего дня – надо прекратить это!

Как член Национального комитета “Свободная Германия” я обращаюсь ко всем вам: Воспрепятствуйте тому, чтобы поражение Германии из-за творимых разрушений

стало еще хуже. Дайте по рукам тем, кто еще убивает и поджигает, но дайте как следует. Не позволяйте поджигать деревни и созревающий урожай. Если получите такие приказы, то не исполняйте их! Берите на заметку фамилии и войсковые части, в которых формировались “команды поджигателей и убийц”. Докажите, что вы не хотите иметь с ними ничего общего. Сообщите вашим начальникам и товарищам о плохих последствиях этих преступлений.

Советский Союз очень хорошо умеет проводить различие между немецким народом и виновниками войны, жаждущим разрушений гитлеровским правительством.

Помогайте все тому, чтобы Россия не отождествила народ и правительство⁵⁰.

И если осознание вины в приведённых выше текстах является лейтмотивом, то тема покаяния стала главной доминантой в выступлениях военнопленных-священников на 10-м пленарном заседании НКСГ 14–16 июня 1944 г. Существование проблемы морального выбора с позиции церкви раскрыли в своих выступлениях военные священники – члены НКСГ. Так, дивизионный пастор Фридрих Вильгельм Крумахер говорил о «нравственной катастрофе и о ее преодолении» и рассказывал о массовом захоронении в Бабьем Яре под Киевом, которое ему довелось увидеть собственными глазами. Как и другие участники заседания, он выступал против «требования покорности» верующих, следовавшего из «Послания римлянам» апостола Павла (гл. 13 – «Всякая душа да будет покорна высшим властям»). Он говорил: «Хотя и редко, но в истории уже бывало, как сейчас в Германии, а именно: власть предержавшие не являются больше властью, действующей на благо народа, поскольку они подвели немецкий народ к последней черте, будь то область политики, экономики, культуры или морали. Она больше не действует во имя жизни, а ведет народ к гибели. Поэтому они перестали быть Божьими слугами (К римлянам, гл. 13, 4). Мы, христиане, поэтому сознательно призываем с чистой совестью к народному восстанию против Гитлера»⁵¹.

Католический пастор Йозеф Кайзер говорил о тех усилиях, которые должны предпринимать представители

церкви. Он уповал на чувство гуманности, живущее в людях, но нуждающееся в духовной подпитке. Это было главным мотивом для Й. Кайзера при его вступлении в члены НКСГ. Основываясь на религиозных постулатах, он призывал не проводить деления военнопленных на «фашистов» и «антифашистов» и тем самым высказывал позицию церкви по отношению к «войне за колючей проволокой»⁵².

Документы, авторами которых являлись пленные священники, участники антифашистского движения, особенно эмоциональны и содержательны. Воззвание «К христианам на фронте и родине» от 16 июня 1941 г. является одним из таких документов (по мнению Ильме-Тухель это наиболее богатый по содержанию документ, когда-либо издававшийся НКСГ. – *Примеч. авт.*). В нем говорилось: «Всей силой нашей веры сопротивляйтесь чувству отчаяния и упадническому настроению, сражайтесь с молитвой в сердце, со словами свободы на устах и решительными действиями во имя скорейшего воцарения мира, свободы и спасения нашего народа. От вас зависит, чтобы приговор, который вынесет Гитлеру весь мир, не стал приговором немецкому народу. Вы должны проложить путь немецкому народу в новое будущее, свергнув Гитлера!»⁵³.

Характерно, что главное предназначение своей деятельности (служения) члены комиссии видели прежде всего в своем церковном призвании, в организации душевспасительной деятельности в лагерях военнопленных.

Участие военнопленных в антифашистской организации – Национальном комитете «Свободная Германия» – следует рассматривать как переход в осуждении преступлений вермахта и гитлеровского режима на качественно новый уровень – к посильной расплате за содеянное.

Пропагандистская деятельность членов антифашистских организаций среди военнопленных и на фронте была призвана мотивировать процесс смены жизненных установок солдат и офицеров вермахта. В центральном органе НКСГ и СНО – газете «Свободная Германия» № 23 от 19.12.1943 г. – была опубликована статья члена правления СНО майора Бернгарда Бехли под названием «Приказы

Гитлера». В ней, в частности, говорилось: «До настоящего дня я молчал о своих переживаниях в высших инстанциях, в силу создавшегося положения я считаю своим долгом нарушить молчание. Зверства, творимые над русскими военнопленными и над гражданским населением, о которых все время приходят сообщения из оккупированного тыла, а также из прифронтовой полосы, вызвали возмущение во всем мире. Виновником этого нечеловеческого способа ведения войны, за который должен расплачиваться весь немецкий народ, является сам Гитлер. Да, если бы все шло согласно его указаниям, то неистовства, творимые с самого первого дня похода в Россию, достигли бы еще гораздо больших размеров. Это утверждение я могу доказать фактами, известными мне из моих собственных переживаний. Заявляю как офицер, что мои показания соответствуют действительности...»⁵⁴.

С продвижением советского фронта на Запад в среде военнопленных становилось все больше тех, кто повиновался голосу разума, кто не хотел пассивно наблюдать, как Гитлер ввергает Германию в пропасть, и вставал на сторону осуждения гитлеровского режима и его действий. Характеризуя политико-моральное состояние военнопленных одного из лагерей УПВИ НКВД СССР, Уполномоченный Национального комитета «Свободная Германия» в своем отчете о работе в лагере в ноябре 1944 г. писал: «Общее политико-моральное состояние военнопленных лагеря значительно лучше, чем это имело место в прошлом месяце. В основном военнопленные довольны. Но наряду с этим следует отметить некоторое беспокойство, как и прежде, которое непосредственно связано с тем фактом, что война разыгрывается на германской земле. С другой стороны, это обстоятельство породило политическую активность целого ряда военнопленных, которые “стремятся получить политическое образование”...». И далее: «Число военнопленных, присоединившихся к антифашистскому движению “Свободная Германия”, составляет 3424 человека»⁵⁵.

За период пребывания в плену численность «сторонников совести» – «дипломированных антифашистов», т. е.

тех, кто закончил антифашистские школы и курсы, составила 48 090 чел.⁵⁶ Германские и российские исследователи говорят о том, что убежденные антифашисты составляли от 10 до 15% от общего числа противников гитлеровского режима⁵⁷. Вместе с тем, общее число тех, кто в период 1941–1950 гг. присоединился к движению «против», в том числе и из-за конъюнктурных соображений, например, подписывал пропагандистские документы (листовки, воззвания, обращения), благодарственные письма, участвовал в судах совести и пр., в ком «прорыв» совести состоялся, нами оценивается в несколько сот тысяч.

Важным показателем степени личного раскаяния военнопленных и полноты самоосуждения является их отношение к официальному советскому судопроизводству – судам над военными преступниками, т.е. к процессуальной, формальной стороне дела.

Как уже отмечалось, солдат и офицеров вермахта, запятнавших себя насилием в отношении советского мирного населения и военнопленных, привлекали к уголовной ответственности. Следственные дела на лиц, чья преступная деятельность была доказана и задокументирована в соответствии с требованиями Уголовно-процессуального кодекса РСФСР, направлялись на рассмотрение в военные трибуналы войск НКВД-МВД. Основанием для привлечения к судебной ответственности в данном случае служил Указ Президиума Верховного Совета СССР от 19 апреля 1943 г. «О мерах наказания для немецко-фашистских злодеев, виновных в убийствах и истязаниях советского гражданского населения и пленных красноармейцев». Уже на 1 апреля 1945 г. Чрезвычайной комиссией по расследованию преступлений было учтено 6572 гитлеровских военных преступника и 489 их пособников, которые изобличались 10 279 актами о злодеяниях⁵⁸. Всего было привлечено к ответственности и осуждено более 37 тыс. бывших солдат и офицеров вермахта. На процессах 1945–1947 гг. приговор был вынесен 10 748 чел., в 1949–1950 гг. 26883 чел.⁵⁹

Реакция военнопленных относительно этих процессов в разные периоды плена была различной. В годы войны боль-

шинство военнопленных, будучи морально готовыми к расплате и наказанию, считали судебные процессы оправданной мерой, а суровость приговоров – адекватной не только тяжести содеянного ими, но и соответствующей военному времени. Позиция раскаяния также прослеживается в решении фельдмаршала Ф. Паулюса и генерала медицинской службы В. Шрайбера выступить на судебном заседании в Нюрнберге в качестве свидетеля обвинения. Однако следует отметить, что к процессам и наказанию за военные преступления, а также преступления против мира и против человечности в Нюрнберге и на двенадцати последующих процессах главных военных преступников военнопленные в целом остались, скорее, безучастны. По их мнению, в Нюрнберге «восторжествовало право, т.е. юридическая сторона вопроса»⁶⁰. Такая позиция военнопленных объясняется тем, что они согласились с персонализацией обвинений и дистанцировались от преступлений. Решения Нюрнбергского суда формально закрывали вопрос о военных преступлениях и расплате. Личные счета оставались глубоко личным делом.

Отношение же военнопленных к послевоенным судебным процессам, включая решения «троек», а также других внесудебных органов, особенно в период массовой репатриации, совершенно другое. Оно однозначно негативно. Причина тому – поставленные на поток судебные процессы, их молниеносность (судьба военнопленного решалась в течение 5–10 мин. – *Примеч. авт.*) и однотипные приговоры по статье 58, предусматривавшей, как правило, стандартный приговор – 25 лет исправительно-трудовых лагерей. Глубина негодования военнопленных, их сарказм по поводу происходящего отразились в лагерном лексиконе. Для обозначения и характеристики приговора военнопленными использовалось русское слово «норма».

По-своему уникален случай с католическим войсковым пастором доктором Аллоисом Людвигом. Будучи членом НКСТ, он был приговорен к смерти заочно имперским военным трибуналом. В 1950 г. священник был приговорен советским трибуналом к смертной казни, заменённой сразу

25-ю годами заключения, а в 1953 г. досрочно освобожден и репатриирован в Западную Германию.

Думается, что большинство осужденных в 1949–1950 гг. полагали, что время пребывания в плену (5–8 лет) и работа в СССР уже являются достаточным и адекватным наказанием, а также приемлемым вариантом расплаты. Неприятие процессуальных действий советской стороны в отношении немецких военнопленных порождало обратный эффект наказаний. Озлобленностью пронизаны высказывания военнопленных – обитателей сталинградских режимных лагерей 1950–1951 гг. «Мои нервы совсем расплываются, – сообщает один из осужденных. – Попадись мне сейчас русский под руку, я бы его убил. Нас лишили свободы на 25 лет... Если это будет продолжаться и дальше, то придется что-то предпринимать, но перед этим я должен буду отомстить десяти русским по заслугам за полученные 25 лет. Все мы получили этот срок наказания без основания, все то, в чем нас обвиняют – это ложь. Надо поставить вопрос: куда нас относят – к немецкому народу или же к гитлеровским фашистам, на которых направлена месть русских? По их мнению, мы являемся преступниками, а у нас нет возможности доказать обратное». И еще один пример: «...Если я когда-нибудь вернусь в Германию, то всю свою дальнейшую жизнь посвящу борьбе против Советского Союза потому, что я ненавижу коммунизм и советских людей. Я жалею, что во время войны мало расстреливал русских...»⁶¹.

Кроме выплеска негативных эмоций были и другие ответные действия военнопленных на «явные признаки вмешательства политики»⁶². Разнообразие спектра ответных действий военнопленных, среди которых жалобы, побеги и самоубийства, зависели от степени осознания военнопленными вины и свершившегося самоосуждения и самонаказания. Такая ситуация вполне объяснима, если учесть, что продолжительность пребывания в плену к этому времени уже приближалась к 10 годам, что само по себе воспринималось военнопленными как наказание. Осуждение, иногда повторное и даже троекратное, однозначно определялось военнопленными как незаслуженное, жестокое и беспричинное.

Масштабы подобных настроений представить нетрудно, принимая во внимание данные о численности осужденных немецких военнопленных. Так, к началу 1949 г. на учете в МВД находилось 47137 немецких военных преступников; на февраль 1950 г. в системе ГУПВИ МВД содержалось 13515 осужденных, а на 1 сентября 1955 г. в СССР было 9626 человек.

В отечественной историографии год 1956 (по нашему мнению, это был 1958 г. – *Примеч. авт.*) принят как год окончания репатриации немецких военнопленных из СССР.

После освобождения и репатриации у бывших солдат и офицеров вермахта появилась возможность реализовать свои желания и амбиции, открыто высказывать позиции, в том числе сформировавшиеся у них в лагере. Так, при анонимном анкетировании пленных из лагеря № 150, проведенного в январе 1948 г., к сторонникам СЕПГ отнесли себя 395 чел., 241 чел. выступали за ХДС, 152 – за ЛДП, 160 – за СДПГ, 78 – за другие партии, 304 принадлежали к блоку беспартийных и 248 воздержались. Высказались пленные и в отношении германского вопроса. За советский вариант решения германского вопроса высказалось лишь 1000 пленных из 2047»⁶³.

Первое время по возвращении в разные зоны Германии бывшие пленные были аполитичны, но жизнь заставляла их становиться активными участниками политического, экономического, духовного и культурного возрождения новой Германии на новых демократических началах (с оговоркой о разных вариантах этой демократии в двух германских государствах) и электоральной базой новых демократических партий и организаций. Их лагерный опыт не мог не иметь последствий. Не без участия бывших пленных в послевоенной Западной Германии отчетливо проявилась тенденция, которая заключалась в сплочении всех граждан на основе христианских представлений об общечеловеческих ценностях в большой демократической партии, которая импонировала бы всем слоям общества. Стремление не допустить повторного возникновения системы насилия привело к решительной готовности немцев совместно взять на себя

политическую ответственность в демократическом восстановлении Германии. Настроения «нового начала» через утверждение парламентской демократии и прав человека исходили из религиозной этики.

Однако груз прошлого продолжал преследовать бывших пленных на протяжении всей их жизни, вновь ставя в рамки выбора между «долгом» и «совестью». В Западной Германии в 1940–50-е гг. в общественном сознании немцев возобладал стереотип, определявший противников Гитлера не иначе как изменников и нарушителей присяги. Подобные настроения в обществе появились не без участия ХДС/ХСС, ведущей политической партии в Западной Германии, а с 1949 г. – правящей коалиции. К руководству ХДС/ХСС пришли правоконсервативные деятели, которые в силу своих взглядов и убеждений относились к «плену» и «военнопленным» с позиции верности присяге и воинскому долгу. В этом отношении можно сослаться на мемуары Ф.-Й. Штрауса, воевавшего на Восточном фронте, чудом избежавшего плена под Сталинградом, который ценил «опыт войны» и «фронтовое братство»⁶⁴. Отголоски этого мнения слышны и сегодня. На то, чтобы в Германии тема НКСГ и его члены были удостоены внимания и заняли свое место в пантеоне борцов с нацизмом, понадобилось более 40 лет⁶⁵.

Сегодня можно констатировать, что поколение участников войны практически сошло с исторической сцены. Как в России, так и в Германии они оставили тысячи томов воспоминаний, книг, рассказывающих об ужасах войны, о страданиях и переживаниях, душевных метаниях, надеждах. Книг, которыми они напутствовали и предостерегали от ошибок прошлого идущие им на смену поколения. Труды, принадлежащие перу бывших военнопленных, являются своеобразной формой общественной терапии, формой общественной (мирской) исповеди, которая требовала присутствия бумажного посредника. Что происходило в душах верующих в общении с Господом, так и останется тайной. Можно лишь утверждать, что процесс прозрения, раскаяния и осуждения военных преступлений, начавшийся в среде военнопленных в период 1941–1956 гг., продолжался

и после возвращения их в послевоенную Германию. Плен был не столько стартом процесса прозрения, сколько его подготовительной фазой.

Василий Гроссман в романе «Жизнь и судьба» так охарактеризовал изменения в настроении немцев: «Но имелись особые изменения, начавшиеся в головах и душах немецких людей, окованных, зачарованных бесчеловечностью национального государства, они касались не только почвы, но и подпочвы человеческой жизни, и именно поэтому люди не понимали и не замечали их. Этот процесс ощутить было так же трудно, как трудно ощутить работу времени. В мучениях духа, в ночных страхах, в ощущении надвигающейся беды медленно и постепенно началось высвобождение свободы в человеке. Кто из гибнущих и обреченных мог понять, что это были первые часы очеловечивания жизни многих десятков миллионов немцев после десятилетия тотальной бесчеловечности!»⁶⁶. Был ли это процесс «очеловечивания» завершен к концу жизни бывших солдат и офицеров вермахта прошедших через лагеря? Это вопрос, который также останется открытым. Между тем, проблемы межпоколенческого диалога на тему войны в Германии уже в третьей послевоенной генерации свидетельствуют о том, что афишировать военные грехи и публично покаяться смогли лишь немногие. Для подавляющего большинства бывших пленных тема преступлений вермахта оставалась табу. Остается надеяться, что причина этому – осознание содеянного греха.

Примечания

¹ Гроссман В. Сталинградская битва. М., 1946. С. 77–78.

² См., например: Кауганов Е. А. Выставка «Преступления Вермахта» 1995–1999 гг. и ее вклад в немецкую культуру памяти о нацистском прошлом // Журнал исследований социальной политики. Выпуск № 3. Т. 13. 2015. – <http://cyberleninka.ru/article/n/vystavka-prestupleniya-vermahta-1995-1999-gg-i-ee-vklad-v-nemetskuyu-kulturu-pamyati-o-natsistskom-proshlom#ixzz4GMOB0HAW>

³ См.: Neitzel S., Welzer H. Soldaten. Protokollen vom Kämpfen, Töten und Sterben. Frankfurt a.M., 2011.

⁴ См., например: Böhme K. W., Maschke E. (Hrsg.) Zur Geschichte der Deutschen Kriegsgefangenen des Zweiten Weltkrieges. Wissenschaftliche

Kommission für deutsche Kriegsgefangenengeschichte. Bde. 1–22. Bielefeld, 1962–1974; Hilger A. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion, 1941–1956. Kriegsgefangenenpolitik, Lageralltag und Erinnerung. Essen, 2000.

⁵ Lehmann A. Gefangenschaft und Heimkehr. Deutsche Kriegsgefangene in der Sowjetunion. München. 1986. S. 111–112. Австрийская исследовательница Барбара Штёльцль также не выделяет эту тему при рассказе о буднях лагеря военнопленных № 99 (Спасозаводск). См.: Stelzl B. Alltag in Karaganda: Zur Geschichte des Kriegsgefangenenlagers 99 Spasozavodsk // Проблемы военного плена: история и современность. Вологда, 1997. Ч. 1. С. 202–225.

⁶ Daehler R. Die japanischen und deutschen Kriegsgefangenen in der Sowjetunion 1945–1956. Vergleich von Erlebnisberichten. Zurich, 2006. S. 116–117. Вместе с тем, так называемая «клизнеспособность» есть изменчивое сочетание названных параметров, варьирующиеся не только в зависимости от лагеря, периода плена, но и в рамках более коротких временных отрезков, вплоть до нескольких дней.

⁷ Ильме-Тухель Б. Комиссия по делам церкви при НКСГ // Национальный комитет «Свободная Германия» и «Союз немецких офицеров». Красногорск, 1996. С. 57–71.

⁸ См.: Neitzel S., Welzer H. Op. cit.

⁹ Лаптева М. П. К вопросу о политической культуре немецких военнопленных // Проблемы военного плена: история и современность. С. 116–117; Кузьминых А. Л., Старостин С. И., Сычев А. Б. «Теперь я прибыл на край света». Из истории учреждений для содержания иностранных военнопленных и интернированных в Вологодской области (1939–1949 гг.). Т. 1. Вологда, 2009.

¹⁰ Например: Архив УВД Вологодской области, Архив ФСБ по Волгоградской области и др.

¹¹ См., например: Мемориальный музей немецких антифашистов (Красногорск). КП 1157/17, 1126, НВФ 1570/64; Чтобы выжить / Um zu überleben. Творчество военнопленных. 1942–1950. М., 2000. С. 20.

¹² См., например: Bach D. Gottendienst in Lager; Golwitzer H. Pfingstgottesdienste am 12. Mai 1945 // «Ich habe geweint vor Hunger». Deutsche und russische Gefangene in Lagern des Zweiten Weltkrieges. Wuppertal, 1993. S. 114–118.

¹³ Впервые тема была представлена автором данной статьи на конференции, организованной Научно-исследовательским центром «Восток-Запад» Кассельского университета (ФРГ) в июне 1998 г. Однако текст доклада в изданный сборник материалов конференции на русском языке не вошел. См.: Истребительная война на Востоке. Преступления вермахта в СССР. 1941–1944. М., 2005.

¹⁴ См.: «Schlag nach!» Wissenswerte Tatsachen aus allen Gebieten. Leipzig, 1939. S. 86.

¹⁵ Пленков О. Культура на службе вермахта. М., 2011.

¹⁶ Глава 4 ст. 16 Конвенции предусматривала следующее: «Военнопленным предоставляется полная свобода религиозных отправлений и раз-

решается присутствовать на богослужениях при условии ненарушения правил порядка и общественной тишины, предписанных военными властями. Военнопленный – служитель культа, каков бы он ни был, может отправлять свои обязанности среди единоверцев».

¹⁷ Кузьминых А. Л., Старостин С. И., Сычев А. Б. Указ. соч. С. 33.

¹⁸ Карель П., Бедакер Г. Немецкие военнопленные второй мировой войны. 1939–1945. М., 2004. С. 435.

¹⁹ Кузьминых А. Л. Иностранцы военнопленные Второй мировой войны на европейском севере СССР. Вологда. 2004. С. 202.

²⁰ Там же. С. 221–222.

²¹ Ильме-Тухель В. Указ. соч. С. 63.

²² Кузьминых А. Л. Указ. соч. С. 233.

²³ Там же. С. 206.

²⁴ Lehmann A. Op. cit. S. 40.

²⁵ Кузьминых А. Л. Указ. соч. С. 207.

²⁶ Кузьминых А. Л., Старостин С. И., Сычев А. Б. Указ. соч. С. 70.

²⁷ РЦХИДК. Ф. 465. Д. 59497.

²⁸ Там же. Д. 84893.

²⁹ Там же. Д. 50794.

³⁰ Там же. Д. 67244.

³¹ Там же. Ф. 465ю. Д. 462796.

³² ГУПВИ НКВД-МВД СССР. Указ. соч. С. 858.

³³ Кузьминых А. Л. Указ. соч. С. 221.

³⁴ Там же. С. 230.

³⁵ См., например: РЦХДНИ. Ф. 495. Оп. 10-а. Д. 473. Л. 1–2.

³⁶ См.: Война Германии против Советского Союза 1941–1945 гг.: Каталог выставки. Берлин, 1994. Текст 37. С. 60.

³⁷ См., например: Кром Э.-Г. Немецкий солдат в противоречии между субъективным пониманием чувства долга и преступлением // Трагедия плена. Красногорск, 1996. С. 141–143.

³⁸ См., например: Auslander F. (Hrsg.) Verräter oder Vorbilder? Deserteure und ungehorsame Soldaten im Nationalsozialismus. Bremen, 1990.

³⁹ См.: «За Германию против Гитлера!» Документы и материалы о создании и деятельности Национального комитета «Свободная Германия» и «Союза немецких офицеров». М., 1993. С. 46.

⁴⁰ См., например: 1-я конференция пленных младших командиров немецкой армии // Правда. 19 марта 1942 г.; 1-я конференция военнопленных австрийцев-солдат германской армии // Правда. 27 мая 1942 г. и др.

⁴¹ (фон) Айнзидель Г. Национальный комитет – 50 лет спустя // Трагедия плена. С. 19–20.

⁴² «За Германию против Гитлера!». С. 71.

⁴³ Там же. С. 81.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ См.: Frieser K.-H. Krieg hinter Stacheldraht. Die deutsche Kriegsgefangenen in der Sowjetunion und Nationalkomitee «Freies Deutschland». Mainz, 1981.

⁴⁶ Фризер К.-Х. Национальный комитет «Свободная Германия»: «Война за колючей проволокой в лагерях военнопленных» // Вторая мировая война. Дискуссии, основные тенденции. Результаты исследований. М., 1996. С. 585.

⁴⁷ «За Германию против Гитлера!». С. 141–142.

⁴⁸ Там же. С. 201.

⁴⁹ Там же. С. 214.

⁵⁰ Там же. С. 146–148.

⁵¹ Там же. С. 257–258.

⁵² Цит. по: Ильме-Тухель В. Указ. соч. С. 59.

⁵³ «Freies Deutschland». № 27/28 (1944).

⁵⁴ Цит. по: Ильме-Тухель В. Указ. соч. С. 60. Ср. текст вызывания: «За Германию против Гитлера!». С. 320.

⁵⁵ ЦАМО. Ф. 32. Оп. 11309. Д. 200. Л. 200–206.

⁵⁶ ЦАМО. Ф. 4/п. Оп. 4. Д. 13. Л. 15–16.

⁵⁷ Военнопленные в СССР. 1939–1956. М., 2000. С. 917.

⁵⁸ См., например: Фризер К.-Х. Указ. соч. С. 584; Lehmann A. Op. cit. S. 49; Кузьминых А. А. Указ. соч. С. 229.

⁵⁹ Епифанов А.Е. Ответственность гитлеровских военных преступников и их пособников в СССР (историко-правовой аспект). Волгоград, 1997. С. 144.

⁶⁰ Конасов В. Б. Судебное преследование немецких военнопленных в СССР. М., 1998. С. 19.

⁶¹ Примечательно при этом также то, что почти 80% населения послевоенной Германии оценивали саму процедуру как честную, 55% сочли приговоры справедливыми, а 21% приговоры показались слишком мягкими. «И, тем не менее, большинство немцев отнеслись к этому, т. е. к ходу процессуального разбирательства, скорее безучастно». См.: Шрайбер Г. Некоторые размышления об итогах войны // Россия и Германия в годы войны и мира (1941–1945). М., 1995. С. 337.

⁶² Епифанов А. Е. Указ. соч. С. 68.

⁶³ Крупенников А. А. О некоторых судебных процессах против военных преступников в конце 1940-х – начале 1950-х годов // Проблемы военного плена: история и современность. Указ. соч. С. 101–118; Конасов В. Б. Судьбы немецких военнопленных в СССР. Вологда, 1996.; Епифанов А. Е. Организация и деятельность советских карательных органов по уголовному преследованию нацистских преступников в период массовой репатриации военнопленных вермахта на родину (1948–1950 гг.) // Проблемы военного плена: история и современность. Вологда, 1997. С. 120–121.

⁶⁴ Кузьминых А. А. Указ. соч. С. 229.

⁶⁵ См.: Штраус Ф.-Й. Воспоминания. М., 1991.

⁶⁶ См.: Всеволодов В. А. Феномен НКСГ: с высоты пройденного. 70 лет Национальному комитету «Свободная Германия». Сб. мат. М., 2014. С. 9.

⁶⁷ Гроссман В. Жизнь и судьба. М., 1989. С. 550–551.

ГЕРМАНИЯ ПОСЛЕ ВТОРОЙ МИРОВОЙ ВОЙНЫ: «ЧАС НОЛЬ»

*Д-р Гюнтер Рютер,
почетный профессор политологии и социологии,
Боннский университет (Германия)*

Германия после окончания войны: «час ноль»

Понятие «час ноль» родилось в головах интеллектуалов. Оно обозначало явление, которого в реальности никогда не было, и явило собой призрачную надежду на будущее без истории.

1945 г. стал переломным не только для Германии, но и для всей Европы. Однако для немцев и германского государства, в отличие от держав-победительниц, этот год представлял собой моральный крах, утрату территорий и разрушение политических структур. Вопреки опасениям многих современников, история германского народа на этом не закончилась. Но завершилась история германского государства того времени – Германского рейха.

Неизвестно, когда именно после окончания войны понятие «час ноль» впервые появилось в общественном дискурсе. Собственно, это выражение пришло из армейского языка, где оно означает время выступления для своевременного достижения цели. Однако в этом контексте словосочетание «час ноль» в первые послевоенные годы не имело смысла. Плана на ближайшее будущее у немцев тогда не было. Скорее это понятие описывало страшный конец диктатуры национал-социализма и начало чего-то нового после тотального военного поражения. Выражение «час ноль» должно было означать, что после 8 мая 1945 г. ни политической, ни духовной связи с Третьим рейхом больше не существует. Многие интеллектуалы считали, что такой связи нет и с потерпевшей крах Веймарской республикой. В этом смысле понятие «час ноль» стало слоганом послевоенного времени.

Германии как государства больше не существовало. Страна управлялась державами-победительницами. Потерпев

тотальное поражение, германский народ утратил политический суверенитет. Удастся ли ему обрести его вновь, когда и в какой форме, при каких условиях – тогда все это было совершенно неизвестно. Народ без государственности, лишившийся национального достоинства, искал новые ориентиры. Ясно было только, что ценности Третьего рейха потеряли значение, а будущего на горизонте пока видно не было. Многие из того, что в течение двенадцати лет рассматривалось как однозначно правильное и приветствовалось, с этого момента стало считаться преступным или как минимум спорным.

Так возникло ощущение *tabula rasa*. Казалось, что все предстояло создать заново: в политике, в обществе, в духовной сфере. Поэтому ничего удивительного не было в том, что интеллектуалы использовали это понятие в качестве метафоры, чтобы подчеркнуть необходимость радикального духовного перерождения. Так оно вошло в интеллектуальные дискурсы: в литературу, в искусство, в театр и кино. Вначале, вероятно, это понятие появилось в связи с литературой послевоенного периода (литературой «часа ноль») в стремлении провести четкую границу, отделив ее от нацистской литературы, литературы внутренней эмиграции и творчества писателей-эмигрантов, то есть от всего того, что все еще можно было причислить к современной литературе. Эта литература создавалась, прежде всего, молодыми авторами, сначала практически неизвестными. Именно они во многом определили развитие послевоенной литературы и духовного самосознания того времени.

Таким образом, это выражение уже использовалось в первые послевоенные годы, когда в 1948 г. Роберто Россolini, кинорежиссер с мировым именем, снял свой известный фильм «Германия, год нулевой», ставший документом эпохи. Этот фильм сильно способствовал распространению понятия «час ноль». Немцы с удовольствием подхватили его, оно нашло отклик в политике, культуре и дискуссиях того времени о новейшей истории. Как это можно объяснить?

Благодаря понятию «час ноль» у немцев возникло фатальное ощущение того, что в момент, когда все начинается

с начала, взгляд назад теряет значение. Открылась возможность провести четкую границу между сегодняшним днем и тем, что было раньше. Национал-социализм и Третий рейх, Холокост и война все больше отодвигались на задний план. Осознание того, что все нужно начать сначала, укрепляло общество в мысли, что под прошлым подведена черта, и, если оно и существует, то только в памяти, не имея значения для будущего. Так что нет ничего удивительно в том, что «час ноль» многие рассматривали как иллюзию кажущегося освобождения от национальной вины.

После начала холодной войны уже и державы-победительницы все меньше стремились выносить обсуждение вины немцев в центр общественной дискуссии послевоенного времени. Нюрнбергский процесс был трудным, но верным сигналом со стороны союзников, который подчеркивал необходимость юридического и политического осуждения преступлений национал-социализма. Тем не менее, он был воспринят скорее как новое начало, а не как мост между прошлым и настоящим. Дальнейшее проведение денацификации державы-победительницы во многом предоставили самим немцам. Представители оккупационных сил считали, что в большинстве случаев им самим слишком сложно установить, было ли конкретное лицо соучастником или лишь попутчиком, то есть крупным или мелким нацистом. Таким образом, решения о невинности принимались при участии немцев. Часто это происходило при поддержке так называемых авторитетов, которые были заведомо невинновы. Иногда в этой роли оказывались и бывшие нацисты, которым удалось успешно скрыть свое прошлое и остаться неузнанными. Общая судьба, сплотившая германское общество во время ночных бомбежек германских городов, продолжала оказывать свое влияние.

Советская военная администрация разочаровалась в подобном подходе к вопросу денацификации, она не готова была закрывать глаза на преступления национал-социалистов и оправдывать вероятных преступников. Поэтому было принято решение об увольнении всех членов НСДАП с государственной службы. Тем не менее, во всех оккупационных

зонах скоро стало понятно, что управлять оккупированной территорией страны без старых элит невозможно. Таким образом, многим нацистам удалось вернуться на свои прежние посты. В конце концов, все партии, в том числе КПП и СЕПГ, стали принимать бывших членов НСДАП в свои ряды. Во всех оккупационных зонах ключевым условием считалось то, насколько эти люди готовы были активно участвовать в восстановлении послевоенной Германии. Сколь абсурдно это ни звучало, именно они, за некоторыми исключениями, стали для политики держав-победительниц стабилизирующим фактором, а после создания двух германских государств верно служили делу восстановления страны. Конечно, во взгляде назад, на прошлое они были заинтересованы меньше всего.

В ГДР процесс денацификации был завершен уже в 1948 г. Как антифашистское государство Германская демократическая республика в меньшей степени, чем любое другое, чувствовала свою ответственность за критическое осмысление прошлого. После основания ГДР в 1949 г. строительство социализма окончательно вышло на первый план не только в политике и экономике, но и в искусстве и литературе. Именно оно, а не национал-социалистическое прошлое должно было стать основной темой художественного творчества.

В ФРГ, напротив, восстановление страны рассматривалось, прежде всего, с политической и экономической точки зрения. В литературе и искусстве эта тема играла лишь второстепенную роль. Здесь в первую очередь критиковались последствия восстановления экономики: быстро растущее благосостояние, ведущее к духовной стагнации и делающее жизнь слишком удобной. Лишь в конце 1950-х гг. тема преступлений национал-социализма снова вышла в ФРГ на передний план. Это вылилось в новую дискуссию о национальной вине и определило духовных климат 1960-х и 1970-х гг. «Час ноль» играл при этом все меньшую роль. Таким образом, по-настоящему западногерманское общество обратилось к своему прошлому с опозданием, лишь в 1960-е гг., но сделало это с неожиданной энергией.

Церкви также были замешаны в преступлениях национал-социализма и несли на себе часть ответственности. При этом евангелической церкви это касалось в большей степени, чем католической, которая как вселенская церковь была лучше защищена от отравления национал-социализмом. Евангелическая же церковь, напротив, со времени своего основания в XVI столетии Мартином Лютером считала себя к близкой к государству. Эта позиция сыграла свою роль в период национал-социалистической диктатуры. Тем не менее, и в католической, и в евангелической церкви оказывалось сопротивление попыткам нацистов превратить церковь в политический инструмент. Евангелический пастор Мартин Нимёллер сформулировал духовную катастрофу человека при национал-социализме следующим образом:

«Когда нацисты пришли за коммунистами, я молчал – ведь я не был коммунистом.

Когда они пришли за социал-демократами, я молчал – ведь я не был социал-демократом.

Когда они пришли за профсоюзными активистами, я молчал – ведь я не был членом профсоюза.

Когда они пришли за мной, заступиться за меня было уже некому».

Для католической и евангелической церкви 1945 г. также не стал «часом ноль». В отличие от многих других участников событий, они еще летом 1945 г. признали свою вину, что достаточно рано позволило церковным институтам начать все сначала. Однако и им не удалось сразу порвать с нацистским прошлым, поскольку и среди священников, и среди прихожан в первые послевоенные годы продолжало действовать ослепление нацистской идеологией. Духовные и религиозные позиции, так же как реакционные формы мышления и модели поведения, не исчезли в одночасье. Однако раннее покаяние – всего через несколько месяцев после окончания войны – поставило правильность этих позиций под сомнение. Благодаря покаянию и стремлению к очищению священники и прихожане, замешанные в деятельности национал-социализма, лишились возможности

приукрашать нацистское прошлое или приуменьшать значение преступлений нацизма. Признание вины ускорило процесс обновления в церквях, несмотря на то, что многим христианам в первые послевоенные годы это давалось нелегко.

Указывая на прошлое, на преступления нацизма, покаяние церквей поставило под вопрос понятие «часа ноль». Однако когда поиски преступников прекратились и многие бывшие нацисты были объявлены невиновными, это признание утратило конкретное содержание. Возможно, вопреки желанию его инициаторов, оно даже укрепило представление о том, что признание вины позволяет подвести черту под прошлым, и подкрепило иллюзию «часа ноль».

Большим сюрпризом для немцев летом 1945 г. стало разрешение политических партий. Меньше всего на это рассчитывали в советской оккупационной зоне. Однако именно там это произошло быстрее всего. Партии вернулись в политическую жизнь и обратились к своим корням, уходившим в историю кайзеровской империи. Лишь НСДАП была запрещена союзниками. Правда, в лице ХДС/ХСС возникло новое межконфессиональное партийное образование. Однако и у него были предшественники в Веймарской республике. Во вновь созданных в 1945 г. партиях особенно явно прослеживается личная преемственность. Все партии возглавлялись политическими деятелями, которые занимали высокие посты еще до прихода нацистов к власти. С объединением КПП и СДПП в 1946 г. возникла классовая партия, которая вела свою традицию от рабочего движения XIX столетия. Новое, однако, состояло в том, что СЕПП рассматривала себя как марксистско-ленинскую партию, выражающую интересы всего рабочего класса. При этом СЕПП претендовала на монополию власти и смогла ее осуществить.

Новые конституции, которые вступили в силу с образованием двух германских государств в 1949 г., так же как и партии, воссоздавали традиции Веймарской республики. Они цитировали большие куски Веймарской конституции, хотя слабые места, способствовавшие приходу к власти нацистов, подверглись соответствующей коррекции. Одна

конституция ГДР с самого начала была направлена на построение коммунистического общества. Таким образом, в ней из краха Веймарской республики был сделан совершенно иной вывод, чем в конституции ФРГ, декларировавшей стремление к открытому обществу.

Сегодняшний наблюдатель заметит, что наряду с понятием «часа ноль» еще один лозунг оказал влияние на общественную дискуссию и сознание немцев послевоенного времени. Речь идет о понятии «восстановления» («Wiederaufbau»), которое стало для послевоенной Германии еще одним ключевым словом. Как оно согласовывалось с представлением о «часа ноль»?

Сначала под «восстановлением» понимали разбор развалин и возведение зданий, мостов и дорог, то есть всей разрушенной инфраструктуры. Однако уже в начале 1950-х гг. «восстановление» означало больше, чем технический и организационный процесс, необходимый для возвращения к нормальной жизни. С началом экономического чуда в это понятие было включено и духовное измерение. «Восстановление» стало метафорой нового самосознания, которое (полностью в духе концепции «часа ноль») освобождалось от груза прошлого. Едва избежав ожидаемого полного краха, немцы переворачивали темную страницу собственной истории. Экономическое чудо показывало им путь в будущее.

При этом Третий рейх в восприятии немцев уменьшился и стал лишь эпизодом германской истории, ошибкой, которая, к счастью, уже скоро будет полностью преодолена. В ГДР также происходило организационное и техническое восстановление. Шло оно, правда, не столь быстрыми темпами, как на Западе, однако и здесь оно способствовало возникновению и укреплению нового самосознания. С созданием мифа о женщинах, разбиравших развалины («Trümmerfrauen») восстановление получило символ, который сохранил свое значение и поныне. В то время как в Западной Германии восстановление связывалось с экономическим чудом, в ГДР к сходным результатам привел превозносившийся антифашизм. Несмотря на совершенно разные идеологические основы, содержание и цели, у обеих моделей осмысления было нечто общее:

они выносили за скобки недавнее прошлое, подчеркивали стремление начать все сначала и, таким образом, укрепляли позиции пророков «часа ноль».

«Часа ноль» в Германии 1945 г. не было. Ведь в истории не бывает радикальных переломов ни после войн, ни после революций. Люди – это носители памяти, они не живут в рамках бинарных оппозиций. У них нет переключателя, позволяющего мгновенно переместиться из одного мира в другой. Они десятилетиями хранят в памяти то, что пережили и узнали, и передают это следующим поколениям. Поэтому в каждом новом начинании присутствует элемент прошлого.

1945 г. был плавным переходом в новое время. Старое продолжало жить, новое прибавилось. Это касалось и национал-социалистических идей, и соответствующих настроений. Переход от старой эпохи к новой, несмотря на аналогичную исходную ситуацию, в двух германских государствах происходил по-разному. На Западе он шел медленнее, чем на Востоке. В ГДР распоряжение о переходе в новую эпоху было спущено сверху, в ФРГ люди должны были осуществить этот переход сами. Демократизация и выстраивание свободного общественного порядка потребовали времени, поскольку демократия – это не только форма государственного устройства, но и форма жизни. Она должна была вырасти и не могла возникнуть в один момент. Для этого демократическая традиция в Германии была слишком слаба. XIX в. с буржуазной революцией 1848 г. был давней историей. Кроме того, та революция потерпела поражение, так же как и Веймарская республика. В этой связи становится понятным, почему лишь в 1985 г., через 40 лет после национальной катастрофы, впервые началась общественная дискуссия, имел ли место «час ноль» и было ли 8 мая для Германии днем освобождения. Инициатором этой дискуссии был федеральный президент Рихард фон Вайцзеккер.

В отличие от Западной Германии, в советской оккупационной зоне немцы уже с 1945 г. говорили об освобождении Германии Красной армией. Но здесь, как правило, речь шла лишь о формуле, а не о внутреннем осознании. Независимо

от того, где они жили, немцы не могли тогда адекватно оценить недавние события. Лишь немногие из них были способны и сейчас могут понять значение, которое Великая Отечественная война до сих пор имеет для самоидентификации жителей Советского Союза и сегодняшней России. В этом вопросе до настоящего времени практически ничего не изменилось. «Парады памяти» в объединенной Германии рассматриваются, прежде всего, как демонстрация силы. Конечно, это и есть демонстрация силы, но не только она. Это еще и «демонстрация памяти» о пережитых страданиях и преступлениях и выражение гордости за героическое сопротивление, оказанное врагу. Что скрывается за этими словами, могли осознать в Германии 1945 г. лишь очень немногие немцы. Позже на их взгляд повлияла холодная война, последствия которой ощущаются до сих пор.

Хотя немцы в советской оккупационной зоне и были освобождены от нацистской диктатуры, точно также как и их соотечественники на Западе, они, в отличие от жителей западной части Германии, не чувствовали себя свободными. За одной диктатурой для них последовала другая. Их опыт можно выразить формулой «*tertium non dabitur*» («третьего не дано»). Этого «третьего» они ожидали до 1989 г., когда произошло практически невозможное – объединение Германии в мире и свободе в рамках общего европейского дома. Чудо судьбоносного 1945 г. состояло не в «часе ноль», а в том, что Германия после двух проигранных войн получила от держав-победительниц второй шанс и сумела его использовать.

Роман Юрьевич Балдырев,
к.и.н., доцент кафедры всеобщей истории,
Северный (Арктический) фед. университет
(Архангельск)

Политика Советской военной администрации в Германии в отношении христианских церквей, 1945–1949 гг.

В религиозном отношении Восточная Германия представляла собой весьма пеструю картину, в ней действовало две крупные церкви – евангелическая (протестантская) и католическая, и несколько мелких – православная, иудейская и мусульманская, а также множество «свободных церквей» и сект. По данным переписи населения 1946 г. из 17,3 млн жителей советской оккупационной зоны (СОЗ) 81,6% были лютеранами, 12,2% – католиками, 5,5% – атеистами. По сравнению с довоенным периодом религиозный состав населения претерпел существенные изменения: в связи с притоком беженцев и переселенцев из Померании и Силезии, а также Судетской области более чем в два раза (на 1,15 млн чел. или на 120,5%) выросла численность католической общины. Число лютеран тоже увеличилось более чем на 1 млн за счет переселенцев из Восточной Пруссии, но в процентном соотношении это не дало такого существенного роста в сравнении с католиками. Зато настоящая катастрофа постигла иудейскую общину – в связи с гитлеровской политикой Холокоста ее численность сократилась на 86,1%, т. е. до 2,1 тыс. чел. Число официально зарегистрированных атеистов составляло 955 тыс. чел. и осталось практически неизменным¹.

Их отношения с государством во все времена складывались непросто. Евангелическая церковь со времен Реформации состояла в тесном союзе с властью и фактически являлась государственной церковью в Пруссии (большая часть СОЗ). Католики со времен бисмарковского «культуркампфа» находились в оппозиции. Непросто складывались отношения между духовенством и нацистами. Сначала многие священники поддержали Гитлера, выступавшего за возрожде-

ние империи и борьбу с евреями, однако затем, испугавшись карательных мероприятий нацистов, перешли в оппозицию к нему. Несмотря на подписанный с Ватиканом конкордат, Гитлер проводил в целом антирелигиозную политику, при нем школа фактически была отделена от церкви.

В Союзном контрольном совете согласованной политики в области религиозных отношений выработать не удалось. Западные союзники не без оснований полагали, что церковные институты после разгрома нацизма вновь должны занять свое традиционное место в жизни немецкого народа, включая образовательную и духовную сферы, социальное призвание (благотворительность), а также имущественные отношения. Советские оккупационные власти были склонны рассматривать церковь лишь как некую полупубличную организацию, замкнутую «на самое себя», не имеющую влияния на основные социально-политические процессы в жизни зоны, не обладающую собственностью и полностью зависящую от оккупационных властей и бюджетного финансирования. В течение 1945–1947 гг. в рамках Союзного контрольного совета союзники пытались договориться об общих принципах в разрешении религиозных вопросов в Германии, но безуспешно².

В результате пришлось руководствоваться Потсдамскими соглашениями, в соответствии с которыми деятельность религиозных объединений на территории Германии не должна была быть направлена против оккупационных властей и нарушать постановлений и распоряжений последних или быть антидемократической, то есть не должна была быть направлена против демократической формы управления, демократических реформ, способствовать возрождению нацизма, милитаризма, нацистской расовой теории и т. п. в любых их проявлениях³.

После войны союзниками вновь была разрешена деятельность всех церквей, сект и религиозных обществ, за исключением носивших нацистский и расистский характер, возобновлена деятельность теологических факультетов во всех университетах, религиозных средств массовой информации (издательства, газеты, журналы и радио)⁴. Работа церкви и религиозных организаций резко активизировалась⁵.

Разрабатывая собственную политику по отношению к церкви, командование Советской военной администрации в Германии (СВАГ) в первую очередь обратилось к уже имеющемуся советскому опыту в этой области. В СССР государство и церковь были не просто отделены друг от друга, советский государственный аппарат жестко контролировал практически все стороны внутрицерковной жизни. Церковные конфессии и религиозные объединения фактически были лишены юридических и имущественных прав, включая и право на самостоятельную экономическую деятельность, что означало их полную зависимость от государства⁶.

СВАГ вскоре осознала необходимость установления контроля над церковью и усиления борьбы с ней по нескольким причинам: 1) церковь являлась объединяющей силой для различных слоев общества, различных возрастных групп; 2) она обладала в глазах населения высоким нравственным авторитетом, участвовала в движении Сопротивления; 3) она была едва ли не последним общегерманским институтом, к тому же неподконтрольным СВАГ; 4) в идеологическом плане католики выступали против коммунистов, а протестанты ориентировались на западные ценности, и те, и другие выступили с критикой проводимых советскими властями реформ; 5) секты контролировались иностранными организациями, штаб-квартиры большинства из которых находились в США; 6) церковные иерархи установили тесные контакты с руководством буржуазных партий, прежде всего Христианско-демократического союза (ХДС). Церковь выступала за свободу личности, правовое государство и неприкосновенность частной собственности, что противоречило складывающейся в СОВЗ социально-экономической и политической системе⁷.

Единый орган, который ведал бы вопросами религии в рамках СВАГ, не был создан. Между тем, в повседневной деятельности возникала масса вопросов, так или иначе касающихся церкви: церковная собственность, контроль над деятельностью теологических факультетов вузов, издание религиозной литературы, благотворительная деятельность, производство свечей и вина для церковных нужд, связи

немецких церквей с заграницей и различными политическими партиями, вопросы денацификации сотрудничавших с гитлеровским режимом священников. В результате работа расплылась между различными учреждениями СВАГ, и единой линии по отношению к церкви в СОВЗ не проводилось, что провоцировало различные проблемы⁸. Только феврале 1946 г. в составе Управления информации СВАГ был создан реферат (подотдел) по делам церкви⁹. Однако и его работа подверглась критике, т. к. в нем трудился только один референт, который не мог охватить все направления деятельности церкви и осуществлял лишь слабый контроль над церковными иерархами¹⁰.

Анализ сохранившегося массива документов СВАГ свидетельствует о том, что большую их часть занимают документы отчетного характера, созданные в системе Управления (отделов, отделений) информации СВАГ (УСВА провинций и земель, военных комендатур). Директивно-распорядительные документы также издавались Управлением информации, приказы Главноначальствующего СВАГ и начальника УСВА провинций и земель единичны и касались в основном календаря праздников или запрета деятельности конкретных религиозных объединений¹¹.

На первом этапе (1945–1947 гг.) СВАГ обеспечила в целом свободу вероисповедания в зоне, разрешив деятельность практически всех церквей и религиозных объединений. Однако говорить о том, что в СОВЗ была предоставлена полная свобода в решении церковных вопросов, нельзя. Перспективной целью СВАГ было создание такой ситуации, когда немецкие церкви стали бы, по аналогии с положением церкви в СССР, маловлиятельным элементом общественной жизни, изолированным от основных тенденций общественного развития и притока свежих сил, бесправным и полностью зависимым в материальном, финансовом и административном отношении от «немецкого государства рабочих и крестьян». Для этого необходимо было не только установить контроль над церковью, но и развернуть среди населения массовую антирелигиозную пропаганду. Переход к новому курсу в церковной политике был осуществлен в 1948–1949 гг., когда раскол страны стал практически неизбежен¹².

Директива Управления информации СВАГ от 11 февраля 1949 г. ставила задачу организации массовой антирелигиозной работы: «Следует организовать ее таким образом, чтобы она, подрывая основы религиозной идеологии и разоблачая ее фантастический и ненаучный характер, не выступала бы открыто против религии и церкви и тем самым не давала бы повода реакции для организации политической кампании против СВА и СЕПГ (Социалистическая единая партия Германии). Поэтому центр тяжести этой пропаганды в настоящее время должен лежать в распространении среди немецкого населения естественнонаучных знаний, дающих основы научно-материалистического мировоззрения и опровергающих самим своим содержанием положения религии. С этой целью необходимо уже сейчас организовать выпуск популярных брошюр, передачу докладов по радио, доклады для населения, выставки и т. п. Ко всем этим мероприятиям должны быть привлечены видные ученые и квалифицированные специалисты, которые в случае возникновения дискуссий с церковниками могли бы дать им хорошо аргументированный ответ. Руководство научно-просветительской пропагандой рекомендовано возложить на специальную секцию Культурбунда под непосредственным контролем отделов пропаганды и агитации СЕПГ»¹³.

Реализация этих принципов на практике осуществлялась органами СВАГ старыми и давно апробированными в политике методами. Прежде всего, ставка была сделана на так называемую «прогрессивную часть духовенства», т. е. часть клира, поддерживавшую основные социально-политические и экономические мероприятия в СОЗ. Правда, найти ее удалось преимущественно в евангелической церкви, представлявшей собой сложный конгломерат различных течений протестантизма. Активно использовалось движение за обновление и социализацию церкви, широко распространенное в Германии после войны, представители которого более лояльно относились к проводимым коммунистами мероприятиям и потому попали в разряд «прогрессивных». Их старались провести на руководящие церковные посты, с помощью частичных уступок их требованиям поднять

их авторитет в массах¹⁴. В качестве основных форм работы с клиром использовались беседы с церковными иерархами, предоставление бумаги для церковной прессы, которая была в большом дефиците, приемы церковных деятелей в Управлении информации, участие советских сотрудников в церковных конференциях и съездах¹⁵. Чтобы усилить просветски настроенную фракцию среди духовенства, предлагалось даже отпустить из лагерей для военнопленных содержавшихся там антифашистски настроенных священников¹⁶. А вот с католической церковью СВАГ потерпела неудачу: закрытый характер этой церкви, жесткая субординация среди клира исключали возможность для ведения закулисных интриг с целью продвижения наверх «прогрессивных» священнослужителей¹⁷.

Определившись с временными попутчиками в рядах самой церкви, СВАГ также выработала основную линию поведения в отношении той части духовенства, которая критически относилась к деятельности советских оккупационных властей. Борьба с ними велась посредством лицензирования и цензуры СМИ: разрешения на печать выдавались только «прогрессивным» священнослужителям, запрещались многочисленные конференции, под предлогом дефицита бумаги ограничивался тираж церковных плакатов и брошюр, сотрудники СВАГ старались разжечь противоречия между католиками и протестантами, между высшим духовенством и сельскими священниками¹⁸.

Настоящей головной болью для советских оккупационных властей стала секта «Свидетели Иеговы», последователи которой жестоко преследовались еще нацистским режимом за антигосударственные взгляды. В советской зоне оккупации многочисленные объединения иеговистов были вновь легализованы. Однако их отношение к власти не изменилось. Одним из исторических центров этого сектантского движения в зоне являлась земля Саксония. Практически в каждом городе земли имелись общины «Свидетелей Иеговы». Например, в январе 1948 г. в г. Дрездене действовала 21 группа иеговистов, в которых насчитывалось 3000 постоянных членов. Кроме того, 18 иеговистских групп действовали

в уезде (сельском районе) Дрезден. В мае 1949 г. в Дрездене насчитывалось уже 6–7 тыс. постоянных членов секты, а в Дрезденском уезде действовали 28 местных групп иеговистов. Иеговисты призывали к неповиновению советским властям и полиции, неучастию в выборах, открыто противостояли марксизму-ленинизму и распространяли изданную на Западе религиозную литературу, поэтому в итоге их деятельность в СОЗ была запрещена¹⁹.

Тактические задачи СВАГ в отношении церкви заключались в денацификации священнослужителей, минимизации влияния церкви на все сферы жизни СОЗ (особенно образования, здравоохранения и социальной защиты), минимизация влияния церкви на молодежь и молодежные организации, контроль за связями священнослужителей с представлявшей интересы церкви партией ХДС, разрыв обеих церквей Восточной Германии с вышестоящими органами в западной части страны и создание в СОЗ собственных церковных управленческих структур²⁰.

Католическая церковь редко открыто выступала против советских властей, только берлинский кардинал граф фон Преизинг позволял себе в публичных речах критиковать мероприятия в СОЗ. В то же время представители католического духовенства активно занимались политикой, солидаризовались с ХДС. Евангелическая церковь после войны оказалась в сложном положении. Большая часть руководства оказалась в американской оккупационной зоне, в Штутгарте, и занимала англо-американскую позицию. В противовес им архиепископ Берлинский и Бранденбургский Дибелиус стремился наладить нормальные отношения со СВАГ, не выступал против отделения школы от церкви, хотя и продолжал отстаивать преподавание религии в школе. На конференции духовенства СОЗ в Берлине 2–3 апреля 1946 г. было принято решение о роспуске всех молодежных и женских церковных организаций. Кроме того, евангелическая церковь поддержала земельную реформу в Саксонии, Мекленбурге и Бранденбурге. Приближающиеся выборы вызвали раскол в рядах клира, одна часть из которого выступала против ведения церковью политиче-

ской деятельности, а другая решительно выступила за союз с ХДС. Евангелические священники требовали свободы личности, построения правового государства, гарантии частной собственности, защиты семьи и всеобщего мира²¹.

Как видно, обе немецкие церкви в своей политической работе выступали за сотрудничество с ХДС, которая еще в своем первом обращении к населению СОЗ высказалась за свободу совести, воспитание молодежи в почтении к Богу, привлечение ее к осознанию нравственных ценностей, свободное развитие науки и искусства на основах гуманизма²². В своей предвыборной программе 1946 г. ХДС выдвинула требования введения преподавания религии как обязательного школьного предмета²³. В связи с коммунальными выборами в органы самоуправления церковь развернула активную пропагандистскую работу с населением, уделяя главное внимание молодежи и женщинам. Ее главными лозунгами стали свобода личности, единство страны, расширение участия церкви в политической жизни, гарантия частной собственности, скорейший возврат военнопленных, против денацификации и наказания военных преступников²⁴.

В принятых в декабре 1946 – январе 1947 г. земельных конституциях представителям ХДС и церкви удалось отстоять некоторые свои требования. Во всех землях СОЗ дети получили право выбора вероисповедания с 14–15 лет, в Саксонии-Анхальт и Тюрингии было предусмотрено право преподавания религии в школе, в Саксонии-Анхальт преподавателям было запрещено задевать религиозные чувства верующих, родителям было разрешено принуждать детей к посещению церкви и соблюдению религиозных обрядов, в конституции Бранденбурга не было зафиксировано право выхода из религиозной общины²⁵.

Главным предметом конфликта СВАГ и церкви стала реформа образования. Советские оккупационные власти официально поставили задачу отделения церкви от государства и школы от церкви еще осенью 1945 г.²⁶ В августе 1945 г. в Галле состоялось совещание представителей управлений народного образования всех провинций и земель СОЗ, на котором обсуждался вопрос о будущем немецкой народной

школы и об основах школьного учебного плана. При формировании учебных планов школы религия не была включена в них как учебный предмет²⁷. В июне-июле 1946 г. был принят закон о демократизации немецкой школы, в котором преподавание религии было объявлено делом церкви²⁸.

Сложнее обстояло дело с высшим образованием. В 6 университетах СЗ существовали теологические факультеты. Их деятельность была возобновлена уже в 1945–1946 гг. Число студентов этих факультетов неуклонно росло: если в 1945–1946 гг. к учебе приступили 220 человек, то в 1948 г. – уже 410, в 1949 г. число первокурсников было сокращено до 215²⁹. Желая окончательно переломить ситуацию в свою пользу, Отдел народного образования СВАГ решил обрушиться на теологические факультеты вузов, которые были главным проводником влияния буржуазных партий ХДС и ЛДП (Либерально-демократической партии) среди студенчества, противником изменения учебных планов, преподавания социально-политических и гуманитарных дисциплин в марксистском духе. Чтобы снизить «отрицательное влияние» теологических факультетов на немецкие вузы, был поставлен вопрос о создании для теологов отдельного изолированного учебного заведения³⁰.

Серьезная конфронтация с руководством церкви возникла по вопросу о влиянии на молодежь. Дело в том, что, пользуясь содействием американских оккупационных властей, в районах СЗ, ранее находившихся под оккупацией войск США, были созданы молодежные организации евангелической церкви³¹. Аналогичные попытки предпринимала и католическая церковь. Чтобы не допустить воссоздания церковных молодежных организаций, которые до установления нацистской диктатуры объединяли около 1,6 млн молодых людей и девушек, СВАГ решила сыграть на опережение: 7 марта 1946 г. было разрешено создание новой молодежной организации, объединяющей всю молодежь СЗ – Свободная немецкая молодежь (ССНМ)³². Не желая сдавать свои позиции среди молодежи, церковь развернула свою деятельность сразу в двух направлениях: во-первых, через своих представителей в самой ССНМ (например,

пастора Ланге, члена Центрального секретариата ССНМ, представителя католической молодежи); во-вторых, через евангелические организации «Молодых общин»³³, объединяющие молодежь при церквях.

Церковь рассматривала их как обычные общины, в которых наряду с молодежью состояли верующие и других возрастных категорий. Советские оккупационные власти по вполне понятным причинам утверждали, что организация «Молодые общины» и ее структуры на местах – это чисто молодежные религиозные организации, сам факт существования которых противоречит приказам СВАГ. Члены «Молодых общин» проводили собрания, конференции, устраивали вечера, экскурсии, походы, организовывали дома отдыха с тем, чтобы попытаться отбить молодежь от ССНМ³⁴. В 1948–1949 гг. линия на максимальное ограничение влияния церкви на молодежь приняла совершенно отчетливый характер. Так, в директивном указании начальника Управления информации СВАГ полковника С. И. Тюльпанова начальникам отделов информации УСВА земель от 8 февраля 1949 г. говорилось следующее: «В отношении контроля необходимо усилить информационную службу о деятельности церкви, особенно среди молодежи., не допускать возникновения каких-либо самостоятельных церковных молодежных организаций., в случаях нелояльного поведения отдельных священников и нарушения распоряжений местных властей вызывать церковных руководителей и обращать их внимание на эти факты, требуя наказания виновных; публиковать в печати все факты нелояльного поведения церкви с разоблачением реакционного духовенства»³⁵. В 1949 г., после III Парламента ССНМ в Лейпциге, представители евангелической и католической церквей были исключены из Центрального совета ССНМ и потеряли тем самым возможность влиять на его решения³⁶.

Одним из важнейших для церковной политики СВАГ вопросов стало создание единой евангелической церкви Германии и перенос высших органов ее управления в Берлин. Уже 31 августа 1945 г. представители почти всех протестантских конфессий на церковной конференции в г. Трейза

учредили Совет евангелической церкви Германии, «который будет руководить евангелической церковью как временное правительство». Из 12 членов Совета двое представляли земельные церкви Советской зоны оккупации – епископ О. Дибелюс от евангелической церкви провинции Бранденбург и Берлина и епископ Г. Хан от евангелическо-лютеранской церкви земли Саксония. Одновременно активно пропагандировалась идея объединения лютеранских церквей в единую церковь, во главе которой должен был стоять лютеранский совет³⁷. 11–14 июля 1948 г. в Айзенахе проходил общегерманский съезд евангелической церкви. Работа съезда была примечательна по трем причинам: во-первых, на ней было завершено объединение трех протестантских конвентов (течений) – лютеранского, реформаторского (кальвинистского) и унифицированного – в единую евангелическую церковь Германии; во-вторых, это привело к повышению влияния евангелической церкви и в СОВ, и в общегерманском масштабе; в-третьих, проведение объединительного съезда именно в советской оккупационной зоне дало необходимый пропагандистский эффект³⁸.

Процесс объединения евангелическо-лютеранских церквей Германии был завершён в январе 1949 г. В г. Бетеле под Билефельдом (британская зона оккупации) состоялось заседание первой сессии Генерального синода евангелической церкви Германии (ЕКИД) и был избран новый Совет объединённой церкви. Президентом Совета был избран епископ Берлина – Бранденбурга Отто Дибелюс, а общегерманским центром евангелической церкви стал Берлин, чего так долго добивались советские оккупационные власти.

2 февраля 1949 г. состоялась его встреча с политическим советником СВАГ В. С. Семеновым. На ней глава евангелической церкви попросил помощи у СВАГ в облегчении сообщения церковным иерархам через межзональные границы в связи с переносом центра управления в Берлин. На следующий день он получил в подарок от Главного начальника СВАГ маршала В. Д. Соколовского автомобиль BMW. Дибелюс просил не закрывать церковные школы по подготовке медсестер. Также он ходатайствовал об облегче-

нии работы священников с заключёнными³⁹. В дальнейшем его отношения с советскими властями стали портиться, одной из причин тому стало его вступление в ХДС Западного Берлина. В своих письменных выступлениях он стал характеризовать Советский Союз как тоталитарное государство, проводя аналогии с гитлеровским режимом⁴⁰. 7 сентября 1949 г. он отслужил торжественное богослужение, посвящённое открытию бундестага в Бонне. Несмотря на решительную критику правительства ГДР, он оставался представителем евангелической церкви по переговорам с властями ГДР вплоть до 1956 г.⁴¹

* * *

Взаимоотношение с религиозными организациями не относилось к приоритетным направлениям деятельности СВАГ, но тем не менее, оказывало существенное влияние на общественно-политическую жизнь СОВ. В самой политике по отношению к церкви в 1945–1949 гг. можно выделить два этапа. До 1948 г. советские оккупационные власти практически не чинили препятствий деятельности евангелической и католической церквей, рассматривая ее как часть общедемократического возрождения страны после периода национал-социализма. В связи с нарастанием «холодной войны» и усилением раскола Германии в 1948–1949 гг. отношение СВАГ к церкви заметно ухудшилось. Обе немецкие церкви выступили против мероприятий по форсированной советизации Восточной Германии, замены руководства ХДС на лояльных СВАГ деятелей, превращения СЕПГ в партию сталинского типа, установления в стране новой диктатуры, что фактически превратило их в единственного серьёзного оппонента советской власти.

Поэтому Управлением информации СВАГ был взят курс, с одной стороны, на вытеснение церкви из всех сфер жизни немецкого общества, а, с другой, на неприкрытый нажим на иерархов церкви с целью добиться их лояльности. Перед руководством немецких церквей встала необходимость сделать выбор: идти на очередной компромисс с властью, смириться с маргинальным положением церкви в обществе

или начать бескомпромиссную борьбу с коммунистическим режимом в Восточной Германии.

Немецкие церкви выбрали первый путь, рассчитывая сохранить свое влияние на умы и души людей, не поступившись своими основными христианскими принципами. Церкви в условиях советской оккупации и последовавшего за ней периода существования ГДР сумела отстоять свою идентичность и по мере сил выполняла свой долг по сохранению христианского мировоззрения и гуманистических традиций среди населения Восточной Германии.

Примечание

¹ Statistische Praxis. № 3 (1949). Karteiblatt.

² Захаров В. В. Между властью и верой: религиозные конфессии Восточной Германии в годы советского оккупационного режима, 1945–1949 // СВАГ и религиозные конфессии Советской зоны оккупации Германии. 1945–1949: Сб. док. М., 2006. С. 45–47.

³ Протокол Берлинской конференции трех великих держав, 1 августа 1945 г. // Советский Союз на международных конференциях периода Великой Отечественной войны, 1941–1945 гг.: Сб. док. Т. 6. Берлинская (Потсдамская) конференция руководителей трех союзных держав – СССР, США и Великобритании (17 июля – 2 августа 1945 г.). М., 1980. С. 431–432.

⁴ Государственный архив Российской Федерации (далее ГАРФ). Ф. 7317. Оп. 19. Д. 1. Л. 242.

⁵ Обзор «Политическое положение в Берлине». 8.10.1945 // Российский государственный архив социально-политической истории (далее РАГСПИ). Ф. 17. Оп. 125. Д. 321. Л. 145.

⁶ Захаров В. В. Указ. соч. С. 48–49.

⁷ РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 153. Л. 119–121.

⁸ А. А. Соболев – Г. К. Жукову, 26 января 1946 г. // СССР и германский вопрос. Т. 2. С. 349–351.

⁹ СССР и германский вопрос. Т. 2. С. 773.

¹⁰ О работе Управления пропаганды в церковном вопросе. 26.09.1946 // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 153. Л. 117–118.

¹¹ СВАГ и религиозные конфессии Советской зоны оккупации Германии. С. 26.

¹² Захаров В. В. Указ. соч. С. 50–51.

¹³ ГАРФ. Ф. 7077. Оп. 1. Д. 254. Л. 39–41.

¹⁴ ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 19. Д. 1. Л. 241–245; Тюльпанов – Соколовскому. Положение в церкви в Германии и политика СВАГ в церковном вопросе в связи с предстоящими выборами // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 153. Л. 119–123.

¹⁵ ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 19. Д. 1. Л. 245.

¹⁶ О работе Управления пропаганды в церковном вопросе. 26.09.1946 // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 153. Л. 117–118.

¹⁷ ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 19. Д. 1. Л. 241.

¹⁸ ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 19. Д. 1. Л. 241–245; Тюльпанов – Соколовскому. Положение в церкви в Германии и политика СВАГ в церковном вопросе в связи с предстоящими выборами // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 153. Л. 119–123.

¹⁹ О секте «Свидетелей Иеговы» в Саксонии // ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 3. Д. 4. Л. 136–138.

²⁰ Информационное письмо С. И. Тюльпанова начальникам Отделов пропаганды УСВА провинций и земель о церковной жизни современной Германии. 22.05.1947 // ГАРФ. Ф. 7077. Оп. 1. Д. 220. Л. 55–59.

²¹ Тюльпанов – Соколовскому. Положение в церкви в Германии и политика СВАГ в церковном вопросе в связи с предстоящими выборами // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 153. Л. 119–120.

²² Обращение ХДС. 26.06.1945 // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 791. Л. 232–236.

²³ Итоги выборов в берлинские органы самоуправления (справка) // Архив внешней политики Российской Федерации (далее АВПРФ). Ф. 082. Оп. 30. Пап. 133. Д. 53. Л. 39–40.

²⁴ Сапожников – Сулову. Программные требования и лозунги буржуазных партий накануне предвыборной кампании. 19.06.1946 // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 148. Л. 245–249.

²⁵ АВПРФ. Ф. 082. Оп. 34. Пап. 152. Д. 64. Л. 69–71, 212–216.

²⁶ Стенограмма заседания секретариата и руководителей агитпропа в Берлине. 28.09.1945 // РАГСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 792. Л. 117–204.

²⁷ Сборник материалов по истории Отдела народного образования СВАГ. Т. 2 // ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 54. Д. 2. Л. 16.

²⁸ Закон о демократической школе // ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 54. Д. 2. Л. 169.

²⁹ Захаров В. В. Указ. соч. С. 87.

³⁰ Русских – Шикину. О положении в высших учебных заведениях советской зоны оккупации Германии. 29. 07.1948 // ГАРФ. Ф. 7317. Оп. 3. Д. 1. Л. 41–59.

³¹ Запись беседы К. Н. Тархова с Х. Кесслером и Э. Хонеккером. 17.10.1945 // СССР и германский вопрос. 1941–1949: Документы из Архива внешней политики Российской Федерации. Т. 2: 9 мая 1945 г. – 3 октября 1946 г. М., 2000. С. 267.

³² SARMO-VArch., NY4090/514. Вл. 48. Подробнее о создании и деятельности ССНМ см.: Болдырев Р. Ю. Деятельность детских и молодежных организаций в советской оккупационной зоне Германии // Вестник Поморского университета. Серия «Гуманитарные и социальные науки». 2010. № 2. С. 7–11.

³³ «Молодая община (Junge Gemeinde)» – собирательное название для различных форм работы с молодежью евангелической церкви (группы, рабочие содружества, кружки и т.д.). Все контакты между церковью

и ССНМ были прерваны после III Парламента ССНМ в 1949 г. В последующие годы «Молодая община» была обвинена в антигосударственной деятельности и подверглась преследованиям. Подробнее см.: Junge Gemeinde // Zimmermann H. (Hg.) DDR-Handbuch. Köln, 1985. S. 694.

³⁴ А. Г. Русских и С. И. Тюльпанов – В. Г. Григорьяну. 21.07.1949 // СССР и германский вопрос. 1941–1949: Документы из российских архивов. Т. 4. 18 июня 1948 г. – 5 ноября 1949 г. М., 2012. С. 500–502.

³⁵ ГАРФ. Ф. 7133. Оп. 1. Д. 281. Л. 47–49.

³⁶ Herbst A., Ranke W., Winkler A. (Hg.) So Funktionierte die DDR. Bd. 1: Lexikon der Organisationen und Institutionen der DDR. Hamburg, 1994. S. 450.

³⁷ Захаров В.В. Указ. соч. С. 61–62.

³⁸ РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 128. Д. 567. Л. 1–12.

³⁹ Запись беседы В.С. Семенова с О. Дибелнусом. 10.02.1949 // СССР и германский вопрос. Т. 4. С. 355–358.

⁴⁰ М. Г. Грибанов – И. И. Ильичеву // СССР и германский вопрос. Т. 4. С. 488–489.

⁴¹ Baumgartner G., Hebig D. (Hg.) Biographisches Handbuch der SBZ/DDR, 1945–1990. Bd. 1. München, 1996. S. 120; Barth B.-R. (Hg.) Wer war wer in der DDR? Bonn, 2000. S. 775.

*Татьяна Александровна Некрасова,
к.и.н., старший научный сотрудник,
зам. зав. кафедрой новой и новейшей истории
исторического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова*

Христианство в политической риторике христианского демократа «первого часа» Петера Альтмайера

Нет ничего удивительного в том, что христианские заветы проникли в Германии глубоко в политическую сферу, став одной из главных тем послевоенного периода. Развенчание всеохватной национал-социалистической идеологии, которая предлагала готовые ответы на любые вопросы, оставило в политическом пространстве зияющую пустоту. Традиционные партии, воссоздававшиеся под контролем оккупационных властей, могли заполнить ее лишь частично. «Молодым» германским политикам, взявшим на себя трудную задачу воссоздания государства, предстояло найти те основы, которые способны повести за собой уставшее от политики общество. И если христианским церквям и отдельным церковным деятелям можно было выставить упрек в местах чересчур лояльном отношении к Третьему рейху, сама христианская идея не потеряла искомую чистоту. Она могла предложить тот масштаб, с которым соотносилось ключевое понятие в построении общества – справедливость его законов.

Особенно любопытно взглянуть на политические начинания тех политиков, которые оказались за пределами партийного мейнстрима и потому, по крайней мере, в первое время, вынуждены были выстраивать систему взглядов без согласования с единомышленниками за пределами земли или зоны. Из анализа региональных особенностей мы можем оценить, насколько синхронным было общественно-политическое развитие в Германии после 1945 г. В качестве примера рассмотрим выступления христианского демократа из земли Рейнланд-Пфальц Петера Альтмайера, начинавшего свою политическую карьеру во французской

зоне оккупации Германии. Оккупационная администрация не приветствовала здесь контакты местных политиков с коллегами из других зон – как раз для того, чтобы позволить им самостоятельно выбрать свой путь, выстраивая основы будущего германского государства «снизу вверх»¹.

Петер Альтмайер родился в 1899 г. в Саарбрюккене и с детства жил в Кобленце – том городе, о котором ему предстояло заботиться в должности министра-президента земли Рейнланд-Пфальц после окончания войны. В Первую мировую войну ему довелось послужить солдатом, после чего он выучился на коммерсанта и работал в сфере свободной торговли. Определенный политический опыт из межвоенного времени у него был: в 1929 г. Альтмайер выдвинулся в городской совет Кобленца от молодежной организации партии Центра. После 1933 г. его удалили со всех занимаемых в городской администрации должностей в связи с установлением национал-социалистической диктатуры, и он остался работать в торговле, устранившись от всякой политической деятельности. Как пишет немецкий историк Карл Мартин Грасс во введении к изданию речей Альтмайера, «в конфессиональном окружении родного Кобленца, соблюдавшем дистанцию по отношению к диктатуре, продолжать существование ему, несмотря на серьезные трудности, вероятно, было легче, чем в любом другом месте»². И все же он едва избежал ареста в связи с покушением 20 июля 1944 г., скрывшись в последнюю минуту благодаря предупреждению друзей³.

Как противник национал-социализма и бывший член партии Центра Альтмайер был одним из первых, кто устремился после 1945 г. в политику. Уже в 1945 г. он создал ячейку ХДС в провинции Рейнланд-Гессен-Нассау, а с 1947 по 1966 г. занимал должность председателя ХДС новой земли Рейнланд-Пфальц. Его административное возвышение началось с должности главы правительства города Монтабаур (апрель 1946 г.). Ответственность, прагматизм и знание местной экономики быстро вывели его на первый план среди управленцев. С ноября 1946 г. он участвовал в подготовке земельной конституции Рейнланд-Пфальца, а в июле

1947 г. встал во главе земельного правительства Рейнланд-Пфальца. На посту министра-президента Альтмайер оставался вплоть до 1969 г. Пиком его карьеры считается созыв 8–10 июля 1948 г. конференции министров-президентов западных зон в Кобленце, посвященной принятию Основного закона. Умер Петер Альтмайер в 1977 г. в Кобленце после долгой болезни.

Опубликованные речи Альтмайера раскрывают начальные установки местной ячейки ХДС, а также эволюцию его собственных взглядов с 1946 по 1951 г., т.е. с момента первых выступлений, когда ему приходилось спонтанно опираться на свое политическое чутье, до первых лет существования ФРГ. В комментариях к изданию особо подчеркивается, что одной из основных его задач было «внедрение своего христианского понимания политического устройства в политическую практику»⁴. Функциональная потребность в христианской этике видна хотя бы по тому, в каком контексте ее использует Альтмайер. Первая задача – это преодоление национал-социалистического наследия: «...За дело взялись политические силы, построившие свою политическую волю на основании горького опыта своего прошлого, проникнутые обязанностью собрать все христианские силы нашего народа...»⁵.

Упоминания о христианской вере начинаются в речах Альтмайера с противопоставления национал-социализму: «Час восстановления пробил во всем мире. Это обязывает нас мобилизовать все наши знания и умения, все демократические и социальные, но, прежде всего, наши духовные силы»⁶. Духовные силы эти, по мнению Альтмайера, были христианскими, поскольку «народ новой земли Рейнланд-Пфальц в корне своем христианский. Как христианский народ шел он своим путем в истории»⁷.

О национал-социализме говорится как об ошибочном пути германской истории⁸, соблазне («позволили захватить себя утонченной национал-социалистической пропаганде»⁹), болезни («носители вируса фашистской эпидемии»¹⁰), что почти всегда подразумевает внешнюю природу национал-социалистического влияния. Тем самым национал-социализм

выводится за рамки немецкого народа как чуждый ему элемент, во власти которого оказались простые люди – те христиане, к которым взывает в своих речах Альтмайер. Этой же цели служит указание на насильственную природу национал-социализма: он «пренебрегал» правами человека и «исключал» их¹¹, накликнул «преступную руку войны»¹², за которую несет ответственность «преступная группировка вокруг фюрера»¹³ и т. д.

В крайнем осуждении Альтмайером национал-социализм приобретает демонические черты: «Мысль о христианско-демократической политике, импульс к созданию Христианско-демократического союза как крупного политического сообщества стал плодом опыта, когда свершился суд над многовековым, прогрессировавшим в последние 100 лет самообожествлением человека, погрузившим поколение в адскую пучину бесчеловечности и дьявольщины»¹⁴.

Национал-социалистическому злу противопоставляется историческое чувство божественной нравственности, сокрытое в душе каждого христианина и каждого европейца: «...После тотальной катастрофы ... в демократической свободе и справедливости должна возникнуть новая общность; в свободе и справедливости – понятиях, которые были украдены у нашего народа в последние 12 лет»¹⁵. Причем речь у Альтмайера идет не об абстрактной вере и даже не о христианстве как таковом, а о конкретной духовно-интеллектуальной традиции европейской христианской мысли. Связка «европейско-христианский» встречается почти везде, где идет речь о Боге и новых духовных ориентирах.

Обращение Альтмайера к европейской традиции играет двоякую роль в его политической риторике. Во-первых, Альтмайер настойчиво подчеркивает, что немецкая история многими веками вписана в европейскую, и на протяжении всей этой истории немецкий народ демонстрировал свою приверженность европейской гуманистической традиции: «Земли и люди на Рейне на основании своих христианских установок и живущего в них культурного чувства всегда были поборниками европейского мышления»¹⁶. Национал-социализм на этом фоне – исключение, а не закономер-

ное проявление немецкого характера. По этой же причине Альтмайер категорически отвергает тезис о коллективной вине немецкого народа¹⁷.

Во-вторых, апелляциями к европейско-христианской традиции Альтмайер заявляет, что основная часть немцев готова вернуться в лоно мирной Европы, и здесь возникает тесная связка христианства и мира в противовес национал-социализму и войне. Члены правительства Рейнланд-Пфальца во главе с Альтмайером черпают силы к труду ни больше ни меньше как из «убеждения, что они борются за мир и за будущее Европы»¹⁸: «...Только христианские силы порядка Германии и Европы могут вывести из хаоса и спасти от гибели»¹⁹. Все это придает выступлениям Альтмайера мировоззренческий пафос, который с учетом обстоятельств не был лишним и служил политическому программированию. Слушатель воспринимал из подобного выступления новую роль Германии в послевоенном мире, и эта роль находилась за рамками национал-социалистического наследия.

Содержание христианских идей, которые отстаивает Альтмайер, требует отдельного анализа. Горький опыт преступлений национал-социалистического государства против человечности заставляет послевоенных политиков искать то человеческое достоинство, которое невозможно отнять у человека силой. Тезис Протагора «Человек есть мера всех вещей» тесно вплетен в ту самую «европейско-христианскую культурную» традицию, которую упоминает Альтмайер и которая срослась с теориями государственного устройства в эпоху Просвещения.

Альтмайер вкратце излагает просвещенческую теорию демократии и обосновывает права человека, выводя их из понимания Бога как творца: «Бог есть создатель всякого права и зачинатель любого сообщества»²⁰. Таким образом, исходным пунктом и гарантом демократического законодательства становится Господь, создавший человека по своему подобию и предписавший ему заветы сосуществования. Задача любого государства – превратить эти заветы в законы и обеспечить их осуществление. Подобная связь морали и права характерна для христианских «Десяти заповедей», однако, с развитием

европейского государства и отделением светской власти от церковной эта традиция была надолго забыта.

Обязанность поддерживать достоинство человека входит в преамбулу всех земельных конституций, разработанных в оккупационной Германии после 1945 г., а также в преамбулу Основного закона. Без этой основополагающей идеи, выведенной из христианской доктрины о достоинстве человека, дарованном ему Богом как своему подобию, была бы невозможна сама идея государства благосостояния и в более узком ее применении – «социального рыночного хозяйства» как третьего пути между капитализмом и социализмом. Не останавливаясь подробно на социальной доктрине ХДС в упоминаниях Альтмайера, подчеркнем, что и капиталистическую, и социалистическую альтернативу он критикует именно с христианских позиций: «Как христиане мы отвергаем капиталистический путь развития экономики, который привел к тому, что наш народ превратился в узкий слой капиталистов и широкую массу неимущих пролетариев»²¹.

В качестве альтернативы Альтмайер предлагает поставить в центр социально-экономической этики человека, его права, свободы и достоинство. На практике речь идет об уравнении в правах рабочих и работодателей, однако не конкретика отличает социально-экономическую доктрину ХДС от других аналогичных программ. Наиболее значимой в этом вопросе оказывается именно христианская риторика, поскольку она позволяет обосновать те же самые шаги в направлении социальной справедливости с точки зрения новой партии, не скомпрометированной долгими десятилетиями не всегда удачной пропаганды. Эффект «нового начала» сильно способствовал популярности христианских демократов в послевоенной Германии.

При этом в речах Альтмайера демократическая составляющая уверенно выступает на первом месте. Однако это уже не та демократия, задачей которой являлось, прежде всего, соотнесение разнонаправленных общественных интересов на основе принципа справедливости, т. е. учета мнения большинства. За счет синтеза с христианской основой демократическое государство приобретает новую функцию

гаранта человеческого достоинства, что является безусловным достижением демократической мысли после 1945 г.

В целом, идеи Альтмайера в корне светские и отличаются от христианских догматов в своем первом основании – вере. Вера в христианстве – исходный пункт дальнейший обоснований, т. к. существование Бога в любой религии априорно. Отсутствие истинной веры в ее религиозном понимании демонстрирует эпизод, в котором Альтмайер связывает существование Бога с тем, удастся ли его землякам выстоять предстоявшей зимой 1948 г.²² Альтмайер призывает породить истинную веру: «Существует ли сегодня кто-то, кто на полном серьезе сомневается в том, что справедливость и мир были бы устроены сейчас иначе, если бы человечество, если бы наш народ и каждый в отдельности соблюдал высший завет: “Возлюби Господа Бога твоего”, – и второй: “Возлюби ближнего как самого себя”?»²³.

Однако отдельные его оговорки снова отсылают нас к эпохе Просвещения, к словам Вольтера: «Если бы Бога не существовало, его следовало бы изобрести». В Германии после 1945 г. Бог выступает как высший моральный и этический принцип, как масштаб, на фоне которого объективируются человеческие поступки. Потребность в трансцендентной морали привела к созданию христианского образа человека, того светского принципа, который составляет основу современной христианско-демократической этики. Именно об этом принципе говорит Альтмайер: «В маленьком кругу мужчин и женщин, которые уже в апреле 1945 г. начали в Кобленце переговоры и предварительные работы по созданию нашей партии, не было никого, кто не осознавал бы, какая ответственность возложена на него словом “христианский”. Называть себя христианином означало самому определять мерило, по которому будут оценивать партию в целом и каждого ее члена в отдельности. Это означало проклясть самого себя, если возникнет противоречие между словом и делом. Это означало заклеить себя перед нашим народом как лицемера, если название “христианский” задумявалось лишь как дешевая спекуляция»²⁴.

Место христианской веры в политических взглядах Альтмайера определено в одной из его центральных фраз, трижды повторенных к началу 1947 г.: «Так, сосредоточенность на культурных, нравственных и духовных силах в благоговении перед Господом, почитании прав человека и духе примирения народов в равной степени является предпосылкой к оздоровлению, как и создание работы и хлеба»²⁵. Бог играет, с одной стороны, традиционную роль светоча, даря надежду в темные времена:

Ты – отец, дай совет,
Разверни и направь,
В Твои руки, Господь,
Положу и исток, и конец...²⁶

С другой стороны, Бог выступает в качестве первого и последнего основания, крайнего аргумента. Альтмайер риторически заостряет свой политический выбор: «Здесь есть только одна альтернатива: либо я верю в Бога и признаю Бога как создателя и Господа всех человеческих сообществ, тогда Бог – это заповедь, несущая основы политического порядка, а обоснованные подобием Богу свобода и достоинство человека являются высшей целью любой политической и общественной деятельности; либо я не верю в Бога, тогда только само сообщество выполняет функцию высшей ценности, а коллективные интересы являются высшей нормой общественной жизни»²⁷. Очевидно, какой выбор совершает и призывает совершить сограждан Альтмайер.

Подобный аргумент тем более весом, что предоставлял не только политическую, но и идеологическую альтернативу традиционным мировоззренческим партиям, к которым в послевоенной Германии относились главные конкуренты первых христианских демократов – социалисты и коммунисты. Верховенство национал-социалистического сообщества и массовая коллективизация в СССР создавали статусу истинного христианина нужный фон: против примата безликого сообщества христианство выдвигало ценность каждой отдельно взятой жизни. Правда, в первые послевоенные годы,

тем более на фоне туманности общегерманских политических перспектив, христианско-демократическая риторика казалась немногим менее утопичной, чем у перечисленных идеологий, ведь она ссылалась на «принадлежность Германии к христианско-европейскому культурному пространству, в котором человек может жить и развиваться свободно от страха и нужды, террора и насилия, с гарантией своей личной безопасности и социального прогресса»²⁸.

Однако эта риторика заложила прочную основу той мировоззренческой традиции, которая стала после 1945 г. «духовным оружием»²⁹ молодого ХДС и современной германской демократии в целом. Родственная связь христианской догматики и идей Просвещения стала неразрывной, а демократия как форма государственного устройства приобрела особую духовную миссию, которую трудно представить себе в рамках государства другого образца. Помимо обеспечения права человека на жизнь, это миссия поддержания человеческого достоинства таким, каким установил его Бог. Как результат, из опыта национальной трагедии Альтмайер выводит позитивный урок на будущее: «...Как раз Ваша Родина, Пфальц, как показывает история, имеет здесь особую миссию, и если мне позволено сегодня высказать одно пожелание, то оно будет таким: чтобы Ваша благословенная Родина стала и на века оставалась воспетой землей мира, и чтобы пфальцкий народ в труде и усердии продвигался к своему благополучию»³⁰. Мир, труд, усердие – все это относится к основным христианским ценностям всех времен и конфессий.

Примечания

¹ См., например, один из проектов французского правительства относительно будущего устройства германского государства: Note sommaire sur le Fédéralisme allemand. Direction Générale des Affaires Administratives, 01.03.1946 // Archives de l'Occupation française en Allemagne et en Autriche. HC19 P13.

² Grass K. M. Einleitung // Altmeier P. Reden 1946–1951. Boppard am Rhein, 1979. S. XVI.

³ Ibid.

⁴ Ibid. S. XX.

- ⁵ Hauptrede als Landesvorsitzender der CDU beim ersten Landesparteitag. 17. Oktober 1947 // Altmeier P. Reden. S. 58.
- ⁶ Rede anlässlich der Einführung als Regierungspräsident von Montabaur. 24. Mai 1946 // Altmeier P. Reden. S. 3.
- ⁷ Rede zum Beginn der Beratenden Landesversammlung. Stellungnahme zur Regierungserklärung der Regierung Boden, gehalten als Fraktionsvorsitzender der SDP/CDU. 6. Dezember 1946 // Altmeier P. Reden. S. 15.
- ⁸ Ibid. S. 18.
- ⁹ Erklärung vor dem Landtag zur politischen Lage. 7. April 1948 // Altmeier P. Reden. S. 105.
- ¹⁰ Rede zum Beginn der Beratenden Landesversammlung. Stellungnahme zur Regierungserklärung der Regierung Boden, gehalten als Fraktionsvorsitzender der SDP/CDU. 6. Dezember 1946. S. 14.
- ¹¹ Ibid. S. 16.
- ¹² Rede als Landesvorsitzender der CDP Rheinland-Hessen-Nassau zum Jahreswechsel 1946/47. 31. Dezember 1946 // Altmeier P. Reden. S. 19–20.
- ¹³ Reden vor der Beratenden Landesversammlung zum Abschluss der Verfassungsdebatte. 24. und 25. April 1947 // Altmeier P. Reden. S. 27.
- ¹⁴ Hauptrede als Landesvorsitzender der CDU beim ersten Landesparteitag. 17. Oktober 1947. S. 58.
- ¹⁵ Rede anlässlich der Einführung als Regierungspräsident von Montabaur. 24. Mai 1946. S. 2.
- ¹⁶ Reden vor der Beratenden Landesversammlung zum Abschluss der Verfassungsdebatte. 24. und 25. April 1947. S. 26.
- ¹⁷ Erklärung vor dem Landtag zur politischen Lage. 7. April 1948. S. 108.
- ¹⁸ Regierungserklärung Altmeiers zur Deutschlandpolitik. 16. Juni 1948 // Altmeier P. Reden. S. 126.
- ¹⁹ Hauptrede als Landesvorsitzender der CDU vor dem 2. Landesparteitag am 23./24. Oktober in Trier. 23. Oktober 1948 // Altmeier P. Reden. S. 162.
- ²⁰ Reden vor der Beratenden Landesversammlung zum Abschluss der Verfassungsdebatte. 24. und 25. April 1947. S. 30.
- ²¹ Ibid. S. 33.
- ²² Erklärung zur politischen Lage und zur Ernährungslage vor dem Landtag. 6. November 1947 // Altmeier P. Reden. S. 75.
- ²³ Hauptrede als Landesvorsitzender der CDU beim ersten Landesparteitag. 17. Oktober 1947. S. 59.
- ²⁴ Ibid. S. 59–60.
- ²⁵ Rede zur Eröffnung der Pädagogischen Anstalt im Schloss Montabaur. 24. Januar 1957 // Altmeier P. Reden. S. 23.
- ²⁶ *Du Vater, Du rate,
lenke Du und wende,
Herr, Dir in die Hände
sei Anfang und Ende,
sei alles gelegt. –*

- В тексте перевод автора. Оригинал: Möricke E. Zum neuen Jahr (1845). Цит. по: Rundfunkansprache als Ministerpräsident zum Jahreswechsel 1947/48. 31. Dezember 1947 // Altmeier P. Reden. S. 83.
- ²⁷ Hauptrede als Landesvorsitzender der CDU vor dem 2. Landesparteitag am 23./24. Oktober in Trier. 23. Oktober 1948. S. 162.
- ²⁸ Abschlussrede zur Debatte über die Verabschiedung des Landeshaushalts 1947/48 im Landtag. 23. Januar 1946 // Altmeier P. Reden. S. 100.
- ²⁹ Rede zum Beginn der Beratenden Landesversammlung. Stellungnahme zur Regierungserklärung der Regierung Boden, gehalten als Fraktionsvorsitzender der SDP/CDU. 6. Dezember 1946. S. 16.
- ³⁰ Rede zur Amtseinführung des Oberregierungspräsidenten der Pfalz Bögler und des Oberregierungsvizepräsidenten Dr. Doller. 19. Juli 1947 // Altmeier P. Reden. S. 42.

*Д-р Кристиан Хильгрюбер,
профессор, зав. каф. церковного права,
Боннский университет (Германия)*

Основной закон и понятие конституции в Германии: Христианский аспект Основного закона ФРГ и его интерпретация

I. Введение

Федеративная республика Германия является светским государством. Демократическое конституционное государство не претендует на истинность своего правопорядка с религиозной точки зрения, оно лишь настаивает на его соблюдении в светской жизни, т. е. легитимность и ограничения государственной власти не носят религиозный характер. Государство – это не последняя, а предпоследняя инстанция, которая не является исполнителем божественной воли, но выступает гарантом элементарных человеческих потребностей, а именно безопасности, свободы и благополучия своих граждан¹.

Исключительно мирское обоснование легитимности правопорядка светского государства, однако, нельзя приравнивать к отказу от ценностных ориентиров, в том числе содержащих религиозную составляющую². Демократическая конституция вполне может «включать элементы, выражающие собственные религиозные традиции и влияния, не возвышая их при этом с помощью притязания на истину, характерного для религии»³. По крайней мере, часть светских правовых норм основаны на ценностях, а эти ценности, имеющие в данном случае позитивистское нормативное значение, по крайней мере, частично берут свое начало в религиозных учениях о ценностях⁴. Такое частичное соответствие друг другу религиозных, например, христианских ценностей и признаваемых государством правовых ценностей не делают государственное право менее светским и не уменьшают ни его независимость от религии, ни обязательность его исполнения для всех; дело в том, что ценности государственного порядка являются

ценностями, которые порой обязательны к соблюдению, но при этом без претензии на их истинность.

Из-за такой самостоятельности позитивного права верно также и обратное: его объективная действительность не может быть поставлена под сомнение только потому, что кто-либо не разделяет включенных в него религиозных ценностных убеждений. В связи с этим Федеральный конституционный суд Германии во втором решении относительно абортотверждает, что следующее из достоинства человека право на жизнь нерожденного человека действует «независимо от определенных религиозных или философских убеждений», «судить о которых правовая система государства, нейтрального к религии и мировоззрению, не может»⁵. Во всяком случае, в государстве всегда находится место для религиозной символики, с помощью которой религиозное наследие в своем традиционном значении выражается и демонстрируется в качестве коллективной идентичности нации, не неся при этом указания на религиозные истины.

II. Влияние и следы христианства в конституционном порядке

Настоящей находкой для понимания религиозного, в особенности христианского, влияния на позитивное конституционное право Германии являются ранние варианты конституций федеральных земель послевоенного времени⁶; но и в федеральном Основном законе, пока гораздо более сдержанном в этом отношении, также обнаруживаются отчетливые следы религии.

При поиске религиозной, а точнее христианской, окраски нельзя ограничиваться только явными ссылками на религию, но необходимо также исследовать и порой очень слабо выраженное религиозное влияние на конституционную культуру.

Явные ссылки как раз скорее редки. Тем не менее, авторы конституции федеральной земли Рейнланд-Пфальц 1947 г. согласно ее преамбуле «сознают свою ответственность перед Богом, источником права и создателем всякого человеческого общежития». Сразу несколько земельных конституций, например, Баварии (ст. 131 абз. 2), Саара (ст. 30),

Северного Рейна-Вестфалии (ст. 7 абз. 1) и Бадена-Вюртемберга (ст. 12 абз. 1) объявляют «благоговение перед Богом» одной из высших целей образования и помимо этого требуют даже воспитания «в духе христианской любви к ближнему» (ст. 30 конституции Саара и ст. 12 абз. 1 конституции Бадена-Вюртемберга).

Основной закон ФРГ также начинается с *nominatio dei* в преамбуле. Бог, подразумеваемый в преамбуле к Основному закону ФРГ, является согласно компетентному субъективно-историческому толкованию Богом христианским.

Предписание ответственности перед Богом (и людьми) чаще всего просто приравнивается к предписанию смирения. Отказ от претензии государства на чрезмерную значимость и всемогущество, без сомнения, содержащийся здесь, мог бы быть выражен и с более нейтральной религиозной коннотацией или вовсе без нее. Согласно мнению, прозвучавшему на заседании Парламентского совета при разработке Основного закона, упоминая ответственность перед Богом призвана подчеркнуть, что «фундаментальные основания Основного закона находятся в конце концов и в метафизической сфере»⁷. Даже при критическом отношении к этому высказыванию как к частному мнению, не обязательному для толкования, невозможно оспорить тот факт, что немецкий народ как учредитель собственной конституции, объявив себя ответственным перед Богом, коллективно отдает должное трансцендентному и имплицитно отвергает атеизм, при этом, разумеется, не имея возможности или намерения обязать индивида верить в Бога. Любой, кто принимает на себя ответственность перед Богом, «осознает и утверждает Бога»⁸, признает его существование в качестве инстанции, перед которой необходимо отчитываться за свои действия или бездействие, и мне представляется, что при трактовке Основного закона ФРГ этого нельзя не учитывать.

Такое предписание ответственности свидетельствует не только об основной установке и мотивации учредителя конституции; это не просто отзвук истории. Раскрывая духовные основания учреждения конституции в предписании ответственности, данная преамбула обосновывает также

конституционно-правовой мандат, который заключается в сохранении того состояния общественного сознания, которое существовало на момент учреждения Основного закона ФРГ. Следовательно, создавая или укрепляя такое сознание ответственности в рамках своей образовательной и воспитательной функции, – прежде всего, в отношении подрастающего поколения – государство действует в соответствии с порученной ему задачей по ответственному и последовательному развитию конституционных основ. Если Основной закон ФРГ является «памятью демократии»⁹, которая в свою очередь основывается на предписании ответственности, то немецкому народу следует вновь напомнить об этой ответственности, например, символически продемонстрировав ему взятую на себя ответственность. Поэтому, на мой взгляд, наличие в школах креста, вызывающее столь много споров, является одним из возможных вкладов в легитимную государственную культуру памяти, которая ставит своей целью актуализацию и обеспечение будущего¹⁰.

Связь с христианской этикой, хотя и не только с ней, создается также и благодаря «кредо» в ст. 1 абз. 2 Основного закона ФРГ. Там немецкий народ как учредитель конституции после беззакония нацистского режима провозглашает возврат к идее догосударственного и универсального главенства прав человека и таким образом, по сути дела, присоединяется к евроатлантической традиции прав человека, обоснованием которой служит доктрина естественного права¹¹.

После опыта неправовой тирании нацизма, вызвавшей «кризис права»¹², многие немецкие юристы и именитые специалисты по государственному праву считали неизбежным некое «обновление права» и правового мышления, и поиск такой обновляющей юридической идеи привел к «обращению к естественному праву»¹³, причем в таком масштабе, что впору говорить о настоящем «ренессансе» естественного права (и правового мышления)¹⁴. Поэтому неудивительно, что на совещаниях Парламентского совета в 1948–1949 гг. возникли интенсивные дебаты на тему обоснования основных прав человека с точки зрения естественного права¹⁵.

При этом был достигнут всеобщий консенсус в том, что основные права, обеспечиваемые позитивным правом, основаны на догосударственных правах человека, то есть на таких правах, которыми человек наделен не благодаря государству, поскольку они предшествуют созданию государства, и государство может лишь признать¹⁶ эти права, но оно не создает их и не вправе их отменять. Впрочем, добиться отражения явной приверженности именно христианскому естественному праву, как того хотели ХДС/ХСС и Немецкая партия (НП), все же не удалось¹⁷. В свою очередь, представление о догосударственных, естественно присущих человеку правах, которое можно было сформулировать в духе Просвещения и секуляризации, создавало убедительную основу для задуманной универсальной значимости «неприкосновенных и неотъемлемых прав человека».

Поэтому все «последующие» права согласно ст. 2 Основного закона ФРГ, несмотря на их позитивно-правовую самостоятельность, нельзя рассматривать в отрыве от их основания, заключающегося в естественном праве и правах человека, их нельзя отделить от контекста их обоснования, несмотря на то интерпретационное развитие, которое они претерпели. Подобное «отделение» может привести к неверному толкованию основных прав, которое авторы Основного закона ФРГ хотели предупредить. Поэтому идея прав человека и базовое представление о правах, присущих человеку как таковому, должны – непременно, с точки зрения позитивного права! – оставаться длительно действующими установками, которые необходимо принимать во внимание при трактовке основных прав¹⁸. Таким образом, ст. 1 абз. 2 Основного закона 1949 г. является немецким вариантом отраженного в Декларации независимости 1776 г. американского кредо: «Мы исходим из той самоочевидной истины, что все люди созданы равными и наделены их Творцом определенными неотчуждаемыми правами».

Действительным же обновлением конституционного права после 1945 г. стала гарантия достоинства человека (ст. 1 абз. 1 Основного закона ФРГ) в качестве основания всех основных прав. По словам Карло Шмида, возражений

которым в Парламентском совете не было высказано, данная гарантия должна была стать «в своем системном значении [...] ключом ко всей совокупности норм» Основного закона¹⁹.

Непосредственно в послевоенный период понятие достоинства человека вследствие негативного опыта национал-социалистической тирании и прочих тоталитарных политических систем превратилось в ключевое понятие, описывающее уязвимость человека и необходимость в его правовой защите, и, таким образом, впервые стало юридическим термином; уже в этой роли оно вошло, например, во Всеобщую декларацию прав человека (ВДПЧ) от 10 декабря 1948 г.: признавая «достоинство, присущее всем членам человеческой семьи, и равные и неотъемлемые права» «основой свободы, справедливости и всеобщего мира», Генеральная ассамблея ООН в первой статье ВДПЧ провозглашает, что все люди «рождаются свободными и равными в своем достоинстве и правах».

Поэтому не удивительно, что все конституции федеральных земель, возникшие до принятия Основного закона ФРГ, упоминают достоинство человека, гарантируют его соблюдение в качестве основного права и частично даже ставят его во главу перечня основных прав человека (ст. 100 конституции Баварии 1946 г.; конституции Гессена 1946 г.; преамбула конституции Рейнланд-Пфальца 1947 г.; ст. 5 абз. 1 конституции свободного и ганзейского города Бремена 1947 г.; ст. 1 конституции Саара 1947 г.). Министр юстиции Рейнланд-Пфальца Адольф Зюстерхенн, «отец» конституции этой федеральной земли и влиятельный член Комиссии по основным вопросам Парламентского совета, следующим образом сформулировал позицию авторов конституции того времени: «Духовное состояние немецкого народа было [...] в руках сил, которые рассматривали активное сотрудничество над созданием нового порядка государственной жизни Германии как свой нравственный долг, при этом характерными были отказ от любых форм тоталитарного государственного насилия и желание положить в основу будущей политической жизни немецкого народа такие принципы как уважение

к достоинству человека, признание личной свободы, сохранение социальной справедливости и готовность к мирному сотрудничеству между народами»²⁰. В основе некоторых из этих конституций, а именно конституций преимущественно католических федеральных земель, лежит явно христианское представление о человеке²¹.

Конституционная гарантия достоинства человека, напротив, не обосновывается с точки зрения христианства. Для нее также не существует эксклюзивного права на обоснование христианства. Авторы конституции совершенно сознательно отказались от нормативного закрепления в тексте какого-либо определенного обоснования. Именно в этом и заключается смысл часто цитируемого и нередко неверно понимаемого высказывания Теодора Хойса о «не интерпретированном тезисе»²². Но, конечно, это не означает, что достоинство человека, объявленное в Основном законе ФРГ неприкосновенным, не может толковаться, обосновываться и подкрепляться в том числе и с точки зрения христианства (в смысле подобия человека Богу).

Гарантия достоинства человека, защиту которой Основной закон ставит на первое место среди всех прав, представляет собой правовое достижение, «сочетающее в себе моральное наследие и христианства, и Просвещения»²³. Отрицательное отношение христианских церквей к идее и практике прав человека, окончательно преодоленное католической церковью только после Второго Ватиканского собора, этому не противоречит, т. к. здесь следует различать между реальным контекстом возникновения, с одной стороны, и легитимационным потенциалом совокупности христианских идей, с другой стороны. Поэтому требование непосредственного уважения и защиты достоинства человека исходит не только из христианского восприятия человека, но и из Основного закона, в который это восприятие также вошло.

Прочие (правовые) ценности, провозглашаемые Основным законом ФРГ, также уходят своими историческими и духовными корнями именно в христианское вероучение. Таким является, например, право на жизнь, так как после всех убийств нацистского режима авторы Основного закона

считали необходимым гарантировать конституцией это элементарное и неотъемлемое право, исходящее из понятия человеческого достоинства²⁴. То есть и согласно Основному закону жизнь и достоинство, считающиеся по христианскому убеждению божественным даром, являются уже по факту своего существования «священными», а говоря светским языком конституционного права, – «неприкосновенными» и «неотъемлемыми».

III. Актуальные вызовы

Право не реализуется самостоятельно. Его необходимо применять, а это предполагает уверенность в интерпретации его нормативного содержания. Любое право обладает толкованием и требует толкования. В то же время, зависимость права от интерпретации оборачивается его слабым местом, ставящим под сомнение претензии на его объективную значимость. То, что приходится находить с помощью интерпретации, т. е. идентифицировать и реализовывать, вообще-то должно лежать на поверхности. Но права юриста по трактовке и применению юридических норм не исчерпываются нахождением и провозглашением решения, уже принятого законодателем. Скорее речь идет о том, что Федеральный конституционный суд в своем решении по делу Сорайя (Решения конституционного суда 34, 269, 287) назвал «актом оценочного понимания, которому не чужд и волевой элемент». Не подменяется ли таким образом в ходе произвольной интерпретации нечто объективное на субъективно-желаемое?

Объективное конституционное право может трактоваться открытым сообществом субъективных интерпретаторов, причем никакого обязательного к соблюдению канона интерпретационных возможностей не существует. Ст. 1 абз. 1 Основного закона ФРГ, несмотря на свою неизменность согласно ст. 79 абз. 3, не предусматривает здесь исключений, это не *rocher de bronze*, не скала в прибое, лишь омываемая, но не точимая им, эта первая статья находится в мощном потоке конституционно-правового дискурса, где может подвергаться интерпретационному деформированию.

Сегодня определено царит совершенно иной дух времени по сравнению с 1949 г. Секуляризация и отход немецкого общества от христианства в полной мере сказываются на интерпретациях конституции. Интерпретация Основного закона ФРГ, которая вкладывалась в него при создании, порой очень сильно отличается от его интерпретации в настоящем.

Естественно-правовое обоснование Основного закона, которое предполагали его авторы, уже давно потеряло надежность. Папа римский Бенедикт XVI в своей речи в Бундестаге 22 сентября 2011 г.²⁵ вынужден был заключить: «Идея естественного права считается сегодня специфической католической доктриной, обсуждать которую за пределами католицизма якобы не имеет смысла, так что уже почти неловко и вовсе употреблять этот термин».

Неприятие естественного права является распространенным фактом, несмотря на то, что предположения, лежащие в основе такого неприятия, согласно которым естественное право – это не более чем «бессодержательные абстракции»²⁶ или обыкновенные банальности, в своих обобщениях неверны и упускают из виду, что и христианское, и светское естественное право обладают богатым запасом рациональности (право разума!)²⁷.

Это открывает дорогу «новой интерпретации» Основного закона и учеными, и Конституционным судом. Приведем три примера.

Государственное право как наука испытывает сегодня «христианофобские угрызания совести по поводу нейтралитета»²⁸, жертвой которых становятся христианские основы конституционного порядка, которые либо отвергаются, либо стираются до состояния произвольности. Так, якобы предписание ответственности как основная линия политики может сочетаться с мировоззренческим нейтралитетом государства только при «открытом» понимании Бога²⁹. Таким образом, складывается ситуация, когда конкретный, подразумевавшийся изначально (христианский) Бог в результате некоей нейтрализующей метаморфозы «объективируется» и становится символом всех прочих богов, в которых верят

люди и перед которыми они чувствуют какую-либо ответственность. Впрочем, то, с какой критичностью некоторые судьи Федерального конституционного суда оценивают влияние христианства на культуру, стало понятно уже в 1995 г. после решения о распятии, в котором признание господствующего влияния христианской веры и христианских церквей провозглашалось вкуче с замечательным добавлением: «как бы ни оценивалось их наследие сегодня»³⁰.

Гораздо более глубокими являются последствия, вызванные деформирующей судебной практикой Федерального конституционного суда ФРГ в отношении особой гарантии защиты брака и семьи, а также естественных прав родителей (ст. 6 абз. 1 и 2 Основного закона ФРГ)³¹. Хотя сначала подчеркивалось, что зарегистрированное партнерство является соответствием браку и именно поэтому сочетается с особой конституционной гарантией в отношении брака, затем в ряде решений, следовавших одно за другим, обе формы гражданского союза были квалифицированы как равнозначные с правовой точки зрения, а остающиеся различия с учетом этой якобы равнозначности были объявлены несовместимыми с конституционным принципом равенства всех людей перед законом (ст. 3 абз. 1 Основного закона ФРГ). В решении по вопросу об усыновлении/удочерении детей партнера³² Федеральный конституционный суд ФРГ в итоге квалифицировал представление о том, что у ребенка есть отец и есть мать, как устаревшее и потому уже не соответствующее конституционным нормам. Таким образом, как нельзя более отчетливо продемонстрировано, как далеко Федеральный конституционный суд ушел от того, что однозначно входило в сферу ответственности отцов и матерей, или, выражаясь политически корректно на новом немецком языке, родителей Основного закона ФРГ. Но, судя по мнению Федерального конституционного суда, воля родителей основывалась только лишь на их ограниченных познаниях, зависела от «границ представлений своего времени и исторического понимания терминов», которые сегодня оказались расширены.

Поэтому совсем не удивительно, что отстаивается и новая интерпретация ст. 1 абз. 1 Основного закона ФРГ, и при

этом сознательно опускается тот факт, что позитивное конституционное право, провозгласив ст. 1 абз. 2 Основного закона, намеренно вобрало в себя допозитивистское основание, которое нельзя упускать из виду, трактуя гарантию достоинства человека согласно ст. 1 абз. 1 Основного закона ФРГ³³. Правовед Эрнст-Вольфганг Бёкенфёрде выражает справедливую критику: «Гарантия достоинства человека как правовое понятие, таким образом, становится предоставленной сама себе, отвлеченной (и оторванной) от связи с предшествовавшим ей духовно-этическим содержанием, которое имел в виду Парламентский совет [...]. Всё, что в связи с этим можно сказать, уходит в “гуманитарно-исторический фон”, о чем сообщается со знанием дела, но без нормативных последствий. Столь фундаментальная норма Основного закона лишается своей несущей оси»³⁴. Поэтому интерпретации, отделяющие гарантию достоинства человека от ее допозитивистского основания, лишают ее также и смысла как нормы позитивного права³⁵. Ее трактовка в качестве конституционного принципа позитивного права должна оставаться связанной с ее догосударственной идеей, чтобы избежать дезориентации и произвола, и чтобы гарантия достоинства человека могла выполнять свою функцию как *ratio constitutionis*.

Пока что Федеральный конституционный суд не воспринял эту новую интерпретацию, которая, прежде всего, преследует цель открыть дорогу мнимому биомедицинскому прогрессу, размягчая громоздкую и якобы устаревшую жесткость нормы неприкосновенности; однако глядя на то, как гибко развивается судебная практика по остальным вопросам, совершенно не исключено, что недалек тот день, когда дойдет и до этого.

В связи с фундаментальным значением ст. 1 абз. 1 Основного закона ФРГ очевидно, что новая интерпретация гарантии достоинства человека станет потрясением для всей системы координат конституционного права. «Основа основных прав» и всего правопорядка будет поколеблена. «Борьба за право» согласно немецкому правоведу Рудольфу фон Иерингу – это борьба интерпретаций, вступить в которую

необходимо. Поэтому по-настоящему решающим моментом станет спор о том, чья интерпретация будет признана или останется главной, и что считается, останется или будет тем, что юристы называют «главенствующим мнением».

Конституционное право не реализуется самостоятельно. Ему требуются верные слуги и исполнители. Однако для того чтобы в плюрализме различных мнений относительно единого конституционного права в демократическом обществе главенствующим стало «верное» мнение, оно должно быть мнением большинства. Поэтому, как ни парадоксально это выглядит на первый взгляд, большинство необходимо организовывать, чтобы то, что не подвергается голосованию, и далее ему не подвергалось или, по крайней мере, сохраняло самую свою суть.

Христиане как добропорядочные граждане в спорных вопросах интерпретации Основного закона должны занимать четкую позицию, и только так они могут внести свой вклад в защиту конституции, созданной в том числе и под влиянием христианства, от попыток новых толкований и интерпретаций, искажающих ее смысл.

Примечания

¹ См. среди прочего: Gärditz K. F. *Säkularität und Verfassung* // Depenheuer O., Grabenwarter G. (Hg.) *Verfassungstheorie*. Tübingen, 2010. § 5 A. 14.

² *Ibid.* § 5. A. 22: автор различает между формальной и материальной светскостью позитивного права.

³ *Ibid.* § 5. A. 26.

⁴ Так, в решении Федерального конституционного суда Германии (E125, 39, 81 и далее) относительно закрепления за воскресным днем статуса выходного дня сказано: «Статья 139 Веймарской конституции присущее религиозное содержание, укорененное в христианской традиции и обладающее при этом конкретной социальной, светски-нейтральной целью».

⁵ H88, 203, 252.

⁶ Несмотря на это, оценка, данная в работе Е.-В. Бёкенфёрде, согласно которой при новом образовании немецкой государственности после 1945 г. «вновь возникло христианское, а не секуляризированное государство», представляется мне ошибочной. Развитие христианства предусматривалось не в качестве религии объективной истины, а исключительно в качестве вероисповедания подавляющего большинства населения: Böckenförde E.-W. *Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation* // *Der säkularisierte Staat*, 2006. S. 43, 67.

⁷ Депутат А. Зюстерхенн, 6-е заседание пленума от 20.10.1948 // *Der Parlamentarische Rat*. Bd. 9. Boppard, 1996. S. 185.

⁸ Особое мнение Ф. ф. Шлабрендорфа // Решения Федерального конституционного суда 33, 35, 40; см. также: Graf F. W. Moses Vermächtnis. Über göttliche und menschliche Gesetze. München, 2006. S. 76ff.

⁹ Kirchhof P. Das Grundgesetz als Gedächtnis der Demokratie. Die Kontinuität des Grundgesetzes im Prozeß der Wiedervereinigung und der europäischen Integration // Heckel M. (Hg.) Die innere Einheit Deutschlands inmitten der europäischen Einigung. 1996. S. 35–51.

¹⁰ Это не связано с нарушением свободы вероисповедания людей, не относящихся к христианским конфессиям: одно лишь наличие креста в классе не требует от них ни собственной религиозной идентификации, ни совершения каких-либо религиозных обрядов; иное мнение было представлено в Федеральном конституционном суде, см. Решения Федерального конституционного суда 93, 1, 15 и далее; 108, 282, 302, так как «индивид подвергается влиянию определенной конфессии, причем не имеет возможности его избежать, [...] и это влияние создается государством (“Учеба под крестом”»).

¹¹ См.: Dreier H. Grundgesetz. Kommentar. Bd. I, Tübingen, 2004, A. 1 П. §§ 12, 18.

¹² Arndt A. Die Krise des Rechts // *Die Wandlung*. 3 (1948). S. 421–440.

¹³ Veit O. Der geistesgeschichtliche Standort des Naturrechts // *Merkur*. 1 (1947). S. 390–405.

¹⁴ Об этом красноречиво свидетельствуют материалы, изданные в сборнике: Maihofer W. (Hg.) *Naturrecht oder Rechtspositivismus*. Darmstadt, 1966. Этот ренессанс, однако, был сравнительно краткосрочным.

¹⁵ Подробнее см.: Hillgruber C. Grundgesetz und Naturrecht // *Communio*. IКаZ. 39 (2010). S. 167–177, 167–170.

¹⁶ К. Шмид обозначил это еще в ходе 2-го пленарного заседания Парламентского совета 8.9.1948 в подготовленном на основании проведенных ранее исследований сообщении о задачах, стоящих перед Парламентским советом: *Der Parlamentarische Rat 1948–1949. Akten und Protokolle*. Bd. 9. Boppard, 1996, S. 18–69, 38. Это был вопрос «не только теоретического, но и существенного практического значения», заключающийся в том, «рассматриваются ли основные права как права, которыми наделяет государство, либо как огосударствленные права, то есть как права, с которыми государство уже сталкивается при своем возникновении и которые оно должно лишь обеспечивать и соблюдать».

¹⁷ Предложение ХДС/ХСС и НП добавить во втором предложении слова «данные богом» (Протокол заседания фракции от 5.10.1948 // *Die CDU/CSU im Parlamentarischen Rat. Sitzungsprotokolle der Unionsfraktion*. Klett-Cotta, 1981. S. 52; деп. Зюстерхенн, 6-е пленарное заседание 20.10.1948 // *Bundestag/Bundesarchiv* (Hg.). *Der Parlamentarische Rat*. Bd. 9. S. 185) было отклонено основным комитетом во втором чтении 18.1.1949 (42-е заседание, Заседания основного комитета. S. 530) – пусть и с незначительным перевесом голосов (11 против 10).

¹⁸ Ср.: Hillgruber C. Grundgesetz und Naturrecht. S. 167–177.

¹⁹ 4-е заседание Комиссии по основным вопросам от 23.9.1948 // *Der Parlamentarische Rat. Akten und Protokolle*. T. 5/I. 1993. S. 64.

²⁰ Введение // Süsterhenn A., Schäfer H. Kommentar der Verfassung für Rheinland-Pfalz. Koblenz, 1950. S. 19.

²¹ В отношении конституции Рейнланд-Пфальца см.: *Ibid.* S. 68.

²² Подробнее см.: Goos C. Innere Freiheit. Eine Rekonstruktion des grundgesetzlichen Würdebegriffs. Göttingen, 2011. S. 86–90.

²³ Schockenhoff E. Wer ist ein Embryo? Zur Gefahr anthropologischer Rückschritte // *Die Politische Meinung*, № 384. November 2001. S. 13–18, 18.

²⁴ Решения Федерального конституционного суда 88, 203, 252.

²⁵ Полный текст речи: <https://www.bundestag.de/kulturundgeschichte/geschichte/gastredner/benedict/rede/250244>

²⁶ Mayer M. R. Rechtsphilosophie, 1926. S. 10.

²⁷ В то же время справедливым является замечание о том, что естественное право не дает ответы на все частные юридические вопросы; и не в последнюю очередь именно такие безуспешные попытки в судопроизводстве периода ранних лет ФРГ привели к делегитимизации и даже дискредитации естественно-правового мышления.

²⁸ Ср.: Isensee J. Menschenwürde: die säkulare Gesellschaft auf der Suche nach dem Absoluten // *Anstalt des öffentlichen Rechts*. 131 (2006). S. 173, 207–209, sub IV.4.

²⁹ Murswiek D. // Dolzer R., Vogel K., Graßhof K. (Hg.) *Bonner Kommentar zum Grundgesetz. Präambel* (по состоянию на сентябрь 2005 г.), A. 203ff.

³⁰ Решения Федерального конституционного суда ФРГ 93, 1, 22.

³¹ Подробнее см.: Hillgruber C. Ohne rechtes Maß? Eine Kritik der Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts nach 60 Jahren // *JuristenZeitung*. 2011. S. 861–871, 865ff.

³² Решения конституционного суда 133, 59, 77 и далее, пп. 48–56.

³³ Herdegen M. // Maunz Th., Dürig G. Grundgesetz. Kommentar. Ст. 1, абз. 1 (по состоянию на май 2009 г.), п. 19 и далее: «Распространенное в Парламентском совете мнение о том, что с принципом защиты достоинства человека Основной закон ФРГ «декларативно» вводит в позитивное право некое притязание, предшествующее государству и конституции, до сих пор обладает значительной силой убеждения и продолжает играть роль даже в метафизических попытках интерпретации. Однако с точки зрения государственного права значение имеет исключительно (sic!) (неприкосновенное) провозглашение нормы в тексте конституции и толкование достоинства человека как понятия позитивного права».

³⁴ Böckenförde E.-W. Bleibt die Menschenwürde unantastbar? // *Blätter für deutsche und internationale Politik*. 2004. S. 1216, 1218.

³⁵ Верно замечает Э.-В. Бёкенфёрде: Böckenförde E.-W. Bleibt die Menschenwürde unantastbar. S. 1216, 1223. – «Ссылка на допозитивистское основание гарантии достоинства человека является ни чем иным, как необходимой частью раскрытия содержания ст. 1 абз. 1 Основного закона ФРГ в качестве позитивного права».

*Д-р Матиас Беллафи,
референт по гражданским и социальным вопросам,
секретариат Германского собрания католических епископов*

Христианская социальная этика и построение экономической системы

Недавно возобновилась дискуссия о христианских корнях социального рыночного хозяйства – экономической системы послевоенной Германии¹. С одной стороны, это обусловлено тем, что сейчас в принципе обратили внимание на связь между религией и государством всеобщего благосостояния². С другой стороны, это связано с дискуссией о европейской общественной модели или разных общественных моделях в Европе³, которые сложились под влиянием различных религиозных течений⁴. Вероятно, здесь сыграл свою роль и разговор о возможных религиозных причинах кризиса в зоне евро⁵. Как бы то ни было, активные поиски общих черт у различных вариантов европейской общественной модели начались самое позднее с появлением Лиссабонского договора, согласно которому Европейский союз стремится к построению «в высокой степени конкурентоспособной социальной рыночной экономики»⁶.

Однако чтобы ответить на вопрос о влиянии христианского социального учения на формирование социального рыночного хозяйства, сначала придётся выяснить, что мы понимаем под термином «социальное рыночное хозяйство». Что это – ордолиберальная концепция Фрайбургской школы, идеи которой использовал Людвиг Эрхард в политике молодой Западной Германии? Или это немецкая общественная модель, экономическая система, фактически существующая в сегодняшней Германии? Ведь социальное рыночное хозяйство – это не застывшая в неподвижности система, а открытая концепция, постоянно развивающаяся и меняющаяся.

На то, что этот термин можно толковать свободно, указывает хотя бы то обстоятельство, что сегодня почти все немецкие политические партии от либеральной СвДП до «Зелёных» заявляют о приверженности социальному ры-

ночному хозяйству, но при этом все они совершенно точно понимают под ним разные вещи и имеют различные политические устремления. Здесь становится очевидным, насколько успешным и популярным стало это понятие. В ФРГ оно приобрело гражданско-религиозную коннотацию, объяснить которую можно только экономическими успехами этого строя⁷.

Значение христианской социальной этики для социального рыночного хозяйства различается в зависимости от того, о чём мы говорим: об ордолиберальной концепции или о политической реальности. Об этом свидетельствуют слова социолога Ральфа Дарендорфа, написанные им в 2004 г.: «...Безусловно, существует когерентная концепция социального рыночного хозяйства а-ля Мюллер-Армак. Но те, кто говорят о социальном рыночном хозяйстве в Германии, имеют в виду другое. Они имеют в виду Людвиг Эрхард плюс социальное учение католической церкви»⁸.

1. Протестантские корни социального рыночного хозяйства

Истоки социального рыночного хозяйства, сложившегося после Второй мировой войны в качестве экономической модели Западной Германии, можно найти в различных духовных течениях. Его теоретические основы связаны, прежде всего, с Фрайбургской школой, их разрабатывали такие экономисты, как Вальтер Ойкен⁹, Франц Бём¹⁰, Вильгельм Рёпке¹¹ и Александер Рюстов¹². Важную роль здесь сыграла христианская социальная этика, можно даже говорить о «глубинной протестантской грамматике Фрайбургской школы»¹³. Дело в том, что все без исключения члены Фрайбургской школы были протестантами, и, хотя они чаще всего не стремились демонстрировать свои религиозные убеждения, это не мешало им находиться под влиянием протестантской социальной этики и действовать в соответствии с ней¹⁴. На этом основании Гюнтер Бракедьманн и Траутотт Йенихен приходят к следующему выводу: «На концепцию социального рыночного хозяйства в значительной степени повлияла социально-этическая традиция протестантизма.

Если говорить о периоде сразу после окончания войны, то можно даже пойти ещё дальше и утверждать, что

существует прямая связь между социально-этической дискуссией в протестантизме и созданием концепции социального рыночного хозяйства»¹⁵. Вильгельм Рёнке также считает, что его тезисы в определённой степени близки энциклике папы Пия XI «*Quadragesimo anno*» 1931 г.¹⁶, поэтому отмежевание социального учения католической церкви от ордолиберализма долгое время было искусственным. Впрочем, протестантское влияние на духовных отцов социального рыночного хозяйства очевидно и бесспорно.

В связи с этим следует также упомянуть, что многочисленные дискуссии о том, как организовать послевоенную экономику страны, велись ещё внутри движения Сопротивления в годы национал-социализма. Наряду с Карлом Фридрихом Гёрделером и его окружением, а также Крейзауским кружком самую существенную роль с точки зрения разработки основ экономической политики сыграл Фрайбургский кружок¹⁷. В январе 1943 г. по инициативе Дитриха Бонхёффера фрайбуржцы написали меморандум под названием «Общественно-политический строй. Попытка прислушаться к христианской совести при преодолении политических трудностей нашего времени»¹⁸, который стал программным подготовительным этапом при разработке концепции социального рыночного хозяйства. Авторы, среди которых были историк Герхард Рихтер, экономисты Константин фон Дитце, Вальтер Ойкен, Адольф Лампе и юрист Франц Бём, не только находились под влиянием протестантизма, но и принадлежали к Исповедальной церкви – христианскому движению Сопротивления¹⁹.

Позднее теория социального рыночного хозяйства была реализована на практике как часть государственной политики, прежде всего благодаря Людвигу Эрхарду²⁰ и Альфреду Мюллеру-Армаку²¹, на которых протестантизм тоже повлиял. В рамках этой экономической модели в ФРГ должно было возникнуть сильное государство, которое с помощью политики порядка обеспечило бы условия для развития рыночной экономики и конкуренции. Этот отказ от саморегулирующихся рынков означал и отказ от классического экономического либерализма²². Тем не менее, Эр-

хард считал работающую рыночную экономику лучшим гарантом социальной безопасности, поэтому он скептически относился к социально-политическим мерам, которые принимало правительство канцлера Конрада Аденауэра. Для Мюллера-Армака социальное рыночное хозяйство было «иренической формулой» равновесия между справедливостью, свободой и ростом²³. Поэтому у Мюллера-Армака в социальном рыночном хозяйстве «социальный экономический либерализм, ордолиберализм и христианское социальное учение» сливаются, являя собой «неизменно открытый с целью обеспечения “социальных гарантий” пример общественной, экономической и социальной политики»²⁴.

Но социальное рыночное хозяйство – это не просто экономическая модель, оно связано и с общественным строем. Как и свободное конституционное государство, социальное рыночное хозяйство основывается на условиях, соблюдение которых оно само не может гарантировать²⁵. Уже предвестники этой концепции прекрасно понимали, что социальное рыночное хозяйство имеет антропологические предпосылки. Рёнке и Мюллер-Армак хотели дать социальному рыночному хозяйству «культурно-этический фундамент на основе “европейских христианских” ценностей», постоянно при этом ориентируясь на социальное учение католической церкви²⁶. В 1958 г. Рёнке опубликовал книгу «По ту сторону предложения и спроса», в которой подробно описал именно эти условия возникновения социального рыночного хозяйства. Но рынок не может сам создать лежащие в его основе культурные ценности, скорее даже наоборот – он расходует этот моральный ресурс²⁷. Поэтому «христианская этика» может служить «смазкой для механизмов рыночной экономики»²⁸, так что христианство и здесь способствует построению социального рыночного хозяйства.

Говоря о воздействии протестантизма на само социальное рыночное хозяйство и его интерпретацию на заре существования ФРГ, нельзя ограничиться одними только духовно-историческими факторами, повлиявшими на авторов этой концепции, необходимо также упомянуть съезды евангелической церкви²⁹ и евангелический социальный лексикон³⁰.

2. Позиция католической церкви и её социальное учение

В отличие от протестантов, у католической церкви отношения с социальным рыночным хозяйством поначалу складывались сложнее. Причины этого следует искать в XIX в., когда формировалась позиция церкви по отношению к либерализму³¹. С точки зрения католической социальной этики, фрайбургский неолиберализм по-прежнему оставался либерализмом, где во главе угла стоял индивидуум. Известный богослов, член ордена иезуитов Освальд фон Нелль-Бройнинг, которого часто называют отцом-основателем социального учения католической церкви, писал в 1951 г., что может сложиться впечатление, «будто неолиберализму удалось освободиться от индивидуалистических искажений старого либерализма и, очистившись, стать либерализмом истинным. Может быть, когда-нибудь в будущем это ему действительно удастся, но пока что неолиберализму не удалось освободиться от индивидуализма, несмотря на большой прогресс, которого ему удалось достичь, в частности, в области экономики, выйдя за рамки манчестерского либерализма *laissez-faire*»³². А в журнале «Ди Нойе Орднунг», который издавался в доминиканском монастыре Св. Альберта в Вальберберге, вообще было чётко и ясно написано: «Неолиберализм – это либерализм»³³.

Противниками этого мнимого либерализма были специалисты по католической социальной этике, некоторые из них выступали очень активно, но не учитывали многочисленные точки соприкосновения в содержании этих концепций. Наконец, католическое социальное учение всегда искало некий средний путь между либерализмом и социализмом и поэтому считало своим долгом продолжать борьбу с обоими этими полюсами. В ходе духовно-исторических дискуссий 19 в. возник также социальный и политический католицизм, который с 1891 г., когда папа Лев XIII выпустил социальную энциклику «*Rerum novarum*», мог опираться ещё и на мнение Святого Престола по социальным вопросам.

В основу этого документа было заложено скептическое отношение социального учения католической церкви к конкуренции³⁴. Позднее католическое социальное уче-

ние дополнилось энцикликой Пия XI «*Quadragesimo anno*», вышедшей в 1931 г. В ней признавалось, что конкуренция может быть средством и инструментом, но не основополагающим принципом экономики: «Свобода конкуренции оправдана в определённых границах и обладает безусловной пользой, однако ни в коем случае не может быть регулирующим принципом экономики» (QA 88). Католическая социальная этика исходила из того, что нельзя слишком уж сосредотачиваться на конкуренции, и таким образом вошла в противоречие с ордолиберальной концепцией, лежащей в основе социального рыночного хозяйства. Поэтому, как уже продемонстрировала цитата Нелля-Бройнинга, терминологически специалисты по социальной этике всегда выступали против «неолиберализма», но не против «социального рыночного хозяйства». Однако поскольку одно связано с другим, католикам, занимавшимся вопросами социальной этики, «концепция социального рыночного хозяйства доставляла трудности»³⁵, если осторожно формулировать это словами экономиста Антона Раушера.

Кроме того, в энциклике «*Quadragesimo anno*» делалась ставка на систему профессиональных сословий, которая, впрочем, не играла никакой роли в политической практике Германии. Даже многочисленные католики, занимавшие ответственные политические посты, не делали ничего для построения такой системы. Несмотря на это, она оставалась важной точкой в системе координат социальной этики³⁶. Соответственно, так же негативно высказывались по поводу социального рыночного хозяйства ведущие представители католического социального учения, прежде всего, Освальд фон Нелль-Бройнинг, но не он один. Здесь нужно назвать и такие имена как иезуит Густав Гундлах³⁷, который вместе с Неллем-Бройнингом³⁸ входил в число авторов энциклики «*Quadragesimo anno*», и доминиканец Эдгар Наврот³⁹, упрекавший неолиберализм в том, что он абсолютизирует принцип конкуренции, забывая о социальных задачах экономики.

Известным исключением на фоне такого отношения специалистов по католической социальной этике к социальному рыночному хозяйству был Йозеф Хёффнер⁴⁰,

с 1951 г. занимавший должность профессора христианских общественных наук в Мюнстере и руководивший отделом по социальным вопросам Центрального комитета немецких католиков (ЦКНК). Позже он стал архиепископом Кёльна и председателем Немецкой конференции епископов. Кроме двух диссертаций по богословию, он под руководством Вальтера Ойкена в 1940 г. написал диссертацию по национальной экономике, в которой исследовал параллели между поздней испанской схоластикой и фрайбургской школой. Благодаря его трудам в науке появился мост между католической социальной этикой и ордолиберализмом⁴¹.

Это повлияло, прежде всего, на политическую практику, потому что Хёффнер в качестве консультанта участвовал в формировании социальной политики ФРГ. В должности председателя Немецкой конференции епископов Хёффнер продолжил выступать с программными докладами об экономической системе Западной Германии, в которых он затрагивал вопросы социальной этики⁴². Позднее эту традицию продолжили многие немецкие специалисты по социальной этике, они начали предпринимать более активные попытки углубить отношения между социальным учением католической церкви и социальным рыночным хозяйством⁴³.

Дальнейшую конкретизацию католического социального учения предпринял Второй Ватиканский собор, одоблив в 1965 г. папскую конституцию «*Gaudium et spes*». В ней постановлялось, что экономика должна быть для людей, а не наоборот. В частности, в этом документе записано, что «человек является творцом, средоточием и целью всей экономической <...> жизни» (GS 63). Важной вехой в истории отношений между социальным учением католической церкви и рыночной экономикой стала энциклика папы Иоанна Павла II «*Centesimus annus*»⁴⁴, которую он выпустил через 100 лет после «*Rerum novarum*». В 1991 г., после краха коммунизма, папа римский писал: «Если называть словом “капитализм” экономическую систему, признающую основополагающую и благотворную роль предпринимателей, рынка, частной собственности и проистекающей отсюда ответственности за средства

производства, а также свободное творчество человека в области экономики, то ответ, несомненно, будет положительным. <...> Если же под “капитализмом” подразумевается система, в которой экономическая свобода не ограничена жёсткими правовыми рамками, внутри которых она была бы поставлена на службу полной свободе человека и внутри которых она считалась бы особым измерением этой основанной на этике и религии свободы, то ответ так же несомненно будет отрицательным» (СА 42).

Однако исследователь Герхард Шварц критически отмечает, что энциклика «*Centesimus annus*», это сближение католического социального учения с социальным рыночным хозяйством западногерманского толка, касается «в лучшем случае социального рыночного хозяйства в понимании Мюллера-Армака, совершенно необязательно распространяясь на вариант Людвига Эрхарда, или, другими словами, [оно касается] рыночной экономики, в которой важную роль играют механизмы социальной коррекции, а не социального рыночного хозяйства, где подчёркиваются и укрепляются имманентные ему социальные свойства»⁴⁵. Таким образом, здесь вновь отражается высказывание Дарендорфа о том, что сегодня социальное рыночное хозяйство перестало быть чисто ордолиберальной концепцией, целиком став «реально существующей» общественной моделью ФРГ, то есть это Людвиг Эрхард плюс социальное учение католической церкви. Ведь социальное рыночное хозяйство «превратилось в общественном сознании населения ФРГ в синоним господствующей экономической политики»⁴⁶. Поэтому сегодня под социальным рыночным хозяйством понимается не только теория политики порядка, но и корпоративное и солидарное социальное государство (государство социального страхования), которое, в свою очередь, со времён социальных реформ Бисмарка и на протяжении всего Веймарского периода находилось под сильным влиянием мыслей о субсидиарности и сути экуменизма в Германии, который по своей структуре напоминает организованное объединение, – то есть под влиянием долгой традиции христианской социальной этики⁴⁷.

Несмотря на изначальное сопротивление ордолиберальной концепции, значительная часть того, что мы сегодня понимаем под социальным рыночным хозяйством, всё же основывается и на социальном учении католической церкви. В этом смысле теолог и экономист Бернхард Эмундс называет католическое социальное учение «родителем поневоле», чадом которого и стало социальное рыночное хозяйство⁴⁸. В любом случае, на сегодняшний день можно сказать, что на этих условиях произошло примирение между католическим социальным учением и социальным рыночным хозяйством.

3. Церковь и социальное рыночное хозяйство сегодня

Итак, на сегодняшний день не осталось противоречий между социальным учением католической церкви и социальным рыночным хозяйством. Антон Раушер пишет в вышедшем в 2009 г. Справочнике по католическому социальному учению: «Нет сомнения в том, что с точки зрения политики порядка существует близость между социальным учением католической церкви и социальным рыночным хозяйством в области антропологических, общественных и этических предпосылок и основ. Это касается восприятия человека как личности и вытекающего отсюда представления об обществе, которое должно служить самореализации человека; это касается “социального”, которое, в отличие от неолиберального мышления, подчёркивает общность, взаимную ответственность и единство людей и является одним из столпов социального государства. Это относится и к основным ценностям – свободе и справедливости, без которых невозможно себе представить ни католическое социальное учение, ни социальное рыночное хозяйство»⁴⁹. И далее: «Рынок и конкуренция – неотъемлемые части справедливой и не ущемляющей человеческое достоинство экономической системы. Нельзя, ссылаясь на социальное учение католической церкви, подозревать рынок и конкуренцию в том, что они несут с собой капитализм и неолиберализм»⁵⁰.

Председатель Немецкой конференции епископов и специалист по вопросам социальной этики Райнхард Маркс не-

однократно заявлял о своей приверженности социальному рыночному хозяйству⁵¹, подчёркивая: «Я не вижу <...> противоречия между настоящим “ордолиберализмом” и католическим социальным учением, потому что оба подхода хотят выйти за рамки капитализма, стремящегося только извлечь выгоду из капитала»⁵². Это сближение католического социального учения и социальной рыночной экономики потребовало много времени и сопровождалось серьёзными конфликтами, но многие протестанты считают, что католическое социальное учение просто освоило социальное рыночное хозяйство и использует эту концепцию в своих целях⁵³.

Возможно, это связано с тем, что евангелические христиане сами не всегда полностью осознавали духовно-исторические корни социального рыночного хозяйства и не всегда оставались близки этой экономической концепции. В опубликованном в 1991 г. меморандуме евангелической церкви в Германии (ЕЦГ) «Общественное благо и личная польза»⁵⁴ сказано: «Христиане могут в целом согласиться с концепцией социального рыночного хозяйства, потому что она не противоречит тому направлению действий, на которое указывает их вера, а скорее даёт шанс следовать принципам любви к ближнему и справедливости» (№ 172). Этот похожий на оправдание тезис уже сам по себе говорит о том, что это не нечто само собой разумеющееся, что у протестантизма есть сомнения по поводу данной концепции⁵⁵. По словам исследователя Трауготта Йенихена, меморандум «Общественное благо и личная польза» стал символом «запущенного в тот момент процесса переосмысления немецкими протестантами концепции социального рыночного хозяйства»⁵⁶. Не в последнюю очередь по этой причине с 1990-х гг. в евангелической социальной этике существует сильное стремление ещё раз и более глубоко проработать протестантские корни социального рыночного хозяйства, сосредоточившись на объединяющих факторах из области этики⁵⁷.

В заявлениях церковью также можно обнаружить свидетельства признания социального рыночного хозяйства, хотя и ЕЦГ, и Немецкая конференция епископов в своих заявлениях об экономической и социальной политике, конечно,

учитывают общественное мнение. На совместное заявление церкви «За будущее в солидарности и справедливости» 1997 г.⁵⁸ несомненно повлияла политическая ситуация конца эры Гельмута Коля. Но впоследствии обе церкви всё же поддержали курс экономических и социальных реформ: ЕЦГ выпустила меморандум «Справедливая сопричастность»⁵⁹, а Немецкая конференция епископов – текст под названием «Переосмысление социального»⁶⁰. В этих публикациях церкви ещё сильнее подчеркнули понятия «сопричастность [Teilhabe]» (католики) и «участие [Beteiligung]» (протестанты). После финансово-экономического кризиса 2008 г. обе церкви параллельно выпустили заявления о мировой финансово-экономической системе⁶¹. Наконец, в 2014 г. ЕЦГ и Конференция епископов в рамках «Экуменической социальной инициативы» выпустили текст «Общая ответственность за справедливое общество», в котором обе церкви заявили, что признают и поддерживают социальное рыночное хозяйство, и призвали развивать его дальше, стремясь построить экологически-социальное рыночное хозяйство⁶².

Не так давно общественность была озадачена социально-этической позицией папы Франциска. Апофеозом его высказываний об экономической политике, многие из которых отличались резким тоном, стала фраза «Такая экономика убивает», опубликованная, впрочем, не в социальной энциклике, а в апостольском обращении «*Evangelii gaudium*», которое принято считать программой нового понтифика. Его тезисы об экономической политике⁶³ вызвали обширную критику как внутри церкви, так и вне её. Появились опасения, что произойдёт откат католического социального учения на старые позиции, и церковь вновь будет враждебно относиться к рынку⁶⁴. Но опасения Франциска, что такая экономика выбросит человека на обочину, нельзя рассматривать в отрыве от его биографии и опыта, полученного в Латинской Америке⁶⁵. В июне 2015 г. Франциск подробнее изложил свою позицию по вопросам социальной этики в своей первой социальной энциклике «*Laudatio si'*». В преддверии парижской Конференции ООН по изменению климата он подчеркнул взаимосвязь экологических и социальных вопросов⁶⁶.

И всё же 6 мая 2016 г. Франциск в речи по случаю присуждения ему Международной премии имени Карла Великого оценил заслуги немецкого социального рыночного хозяйства. По его словам, необходимо «искать новые экономические модели, более инклюзивные и справедливые», рассчитанные не на то, чтобы «служить лишь немногим, но на то, чтобы служить каждому и работать во благо всего общества». Имея в виду Иоанна Павла II, он напомнил «о социальном рыночном хозяйстве, строить которое призывали и мои предшественники»⁶⁷. Кроме того, Франциск подчеркнул: «Нужно перейти от экономики, ориентированной на заработок и извлечение прибыли путём спекуляции и выдачи ссуд под проценты, к экономике социальной, которая вкладывала бы в людей, создавая рабочие места и возможности для профессионального образования». Эти слова доказывают, что папа Франциск, критикуя экономику, имеет в виду не только и не столько немецкую экономическую модель. На самом деле он тоже положительно относится к социальному рыночному хозяйству.

Примечания

¹ Ср. выпуск № 1 (2010) журнала «*Ethik und Gesellschaft*», материал под заголовком «*Wem gehört die „Soziale Marktwirtschaft“? Herkunft und Zukunft einer bundesrepublikanischen Erfolgsformel*», онлайн-версия по адресу: <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/issue/view/37>

² Ср.: Manow Ph. *Religion und Sozialstaat. Die konfessionellen Grundlagen europäischer Wohlfahrtsregime*, Frankfurt a.M., 2008; Wegner G. (Hg.) *Die Legitimität des Sozialstaates. Religion – Gender – Neoliberalismus*, Leipzig, 2015; Jordan J. *Religion and inequality: the lasting impact of religious traditions and institutions on welfare state development* // *European Political Science*. 8 (2016). Н. 1. S. 25–8.

³ Ср.: Schulte B. *Das Europäische Sozialmodell – «revisited»* // Devetzi S., Janda C. (Hg.) *Freiheit – Gerechtigkeit – Sozial(es) Recht. Festschrift für Eberhard Eichenhofer*. Baden-Baden, 2015. S. 569–582; Weiss M. *Europäisches Sozialmodell quo vadis?* // Kothe W., Absenger N. (Hg.) *Menschenrechte und Solidarität im internationalen Diskurs. Festschrift für Armin Höland*. Baden-Baden, 2015. S. 366–378; Hacker B. *Wettbewerbsfaktor Wohlfahrtsstaat. Eine Annäherung an das vorherrschende Europäische Sozialmodell* // *Integration*. 34 (2011). Н. 1. S. 63–78; Schulte B. *Das «Europäische Sozialmodell» zwischen Realität und Normativität* // Becker U., Hockerts H. G., Tenfelde K. (Hg.) *Sozialstaat Deutschland. Geschichte und Gegenwart*. Bonn, 2010. S. 171–195;

Eichenhofer E. Das Europäische Sozialmodell // Idem. (Hg.) Sozialrecht in Europa. 11. Sozialrechtslehrertagung des Deutschen Sozialrechtsverbandes e.V. 30./31. März 2009 in Köln. Berlin, 2010. S. 139–163; Berthold N., Brunner A. Gibt es ein europäisches Sozialmodell?, Freiburg i. Br., 2009; Kaufmann F.-X. Nationale Traditionen der Wohlfahrtsstaatlichkeit und das «Europäische Sozialmodell» // Busch K. (Hg.) Wandel der Wohlfahrtsstaaten in Europa. Baden-Baden, 2008. S. 17–27; Kaelble H., Schmid G. (Hg.) Das europäische Sozialmodell. Auf dem Weg zum transnationalen Sozialstaat. Berlin, 2004.

⁴ Cp.: Gabriel K., Reuter H.-R., Kurschat A., Leibold S. (Hg.) Religion und Wohlfahrtsstaatlichkeit in Europa. Konstellationen – Kulturen – Konflikte. Tübingen, 2013; Gabriel K. Der Konflikt um das Europäische Sozialmodell. Religiöse Wurzeln und neue Herausforderungen // Klasvogt P., Fisch A. (Hg.) Was trägt, wenn die Welt aus den Fugen gerät. Christliche Weltverantwortung im Horizont der Globalisierung, Paderborn, 2010. S. 119–137; Kersbergen K. v., Manow Ph. (Hg.) Religion, Class Coalitions, and Welfare States. Cambridge, 2009.

⁵ Cp.: Belafi M. Kirchen und Religionsgemeinschaften // Weidenfeld W., Wessels W. (Hg.) Jahrbuch der Europäischen Integration 2012. Baden-Baden, 2013. S. 379–384; ; из недавно опубликованного см.: Zielcke A. Können Katholiken rechnen? // Süddeutsche Zeitung. 31.07.2015.

⁶ Cp. Rödl F. Europäisches Verfassungsziel «soziale Marktwirtschaft». Kritische Anmerkungen zu einem populären Modell // Integration. 28 (2005). H. 2. S. 150–161; Kotzur M. Die Soziale Marktwirtschaft nach dem Reformvertrag // Pernice I. (Hg.) Der Vertrag von Lissabon: Reform der EU ohne Verfassung? Kolloquium zum 10. Geburtstag des WHI. Baden-Baden, 2008. S. 197–204; Karas O. Soziales Europa angesichts der Globalisierung. Soziale Marktwirtschaft als Basis des Europäischen Sozialmodells // Amosinternational. 3 (2009). H. 1. S. 3–7; Schmidt-Preuß M. Die soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsverfassung der Europäischen Union // Joost D., Oetker H., Paschke M. (Hg.) Festschrift für Franz Jürgen Säcker zum 70. Geburtstag. München, 2011. S. 969–984; Müller-Graff P.-Ch. Soziale Marktwirtschaft als neuer Primärrechtsbegriff der Europäischen Union // Idem., Schmahl S., Skouris V. (Hg.) Europäisches Recht zwischen Bewahrung und Wandel. Baden-Baden, 2011. S. 600–623; Schallenberg P., Mazurkiewicz P. (Hg.) Soziale Marktwirtschaft in der Europäischen Union. Paderborn, 2012.

⁷ Cp.: «...Ничего против социального рыночного хозяйства, ибо это запрещено» (Конрад Аденауэр). – Große Kracht H.-J. Sondierungen zur religiösen Tiefengrammatik des deutschen Wirtschafts- und Sozialmodells im Anschluss an Alfred Müller-Armack und Oswald von Nell-Breuning // Ethik und Gesellschaft. Nr. 1 (2010). – <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2010-art-9/123>

⁸ Dahrendorf R. Wie sozial kann die Soziale Marktwirtschaft noch sein? 3. Ludwig-Erhard-Lecture. 28. Oktober 2004. Berlin, 2004. S. 12f.

⁹ Cp.: Gerken L. (Hg.) Walter Eucken und sein Werk. Rückblick auf den Vordenker der sozialen Marktwirtschaft. Tübingen, 2000; Dathe U. Walter Eucken – von der liberalen Krisendeutung zum Widerstand gegen den

Nationalsozialismus, // Maier H. (Hg.) Die Freiburger Kreise. Akademischer Widerstand und Soziale Marktwirtschaft. Paderborn, 2014. S. 85–112.

¹⁰ Cp.: Hollerbach A. Wissenschaft und Politik: Streiflichter zu Leben und Werk Franz Böhms (1895–1977) // Schwab D., Giesen D., Listl J., Strätz H.-W. (Hg.) Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischen Gesellschaft. Berlin, 1989. S. 283–299; Dathe U. Franz Böhm – ein Liberaler im «Dritten Reich» // Maier H. (Hg.) Die Freiburger Kreise. S. 141–162.

¹¹ Cp.: Hennecke H. J. Wilhelm Röpke. Ein Leben in der Brandung. Stuttgart, 2005; Rieter H., Zweynert J. (Hg.) «Wort und Wirkung». Wilhelm Röpkes Bedeutung für die Gegenwart. Marburg, 2010; Spieker M. Wilhelm Röpke und die christliche Soziallehre // Orientierungen zur Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. 121 (H. 3/2009). S. 51–56.

¹² Cp.: Hegner J. Alexander Rüstow. Ordnungspolitische Konzeption und Einfluß auf das wirtschaftspolitische Leitbild der Nachkriegszeit in der Bundesrepublik Deutschland. Stuttgart, 2000; Meier-Rust K. Alexander Rüstow. Geschichtsdeutung und liberales Engagement. Stuttgart, 1993.

¹³ Manow Ph. Die soziale Marktwirtschaft als interkonfessioneller Kompromiss? Ein Re-Statement // Ethik und Gesellschaft. Nr. 1 (2010). S. 7. – <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2010-art-1/111>

¹⁴ Cp.: Reuter H.-R. Die Religion der Sozialen Marktwirtschaft. Zur ordoliberalen Weltanschauung bei Walter Eucken und Alexander Rüstow // Jahrbuch Sozialer Protestantismus. 4 (2010). S. 46–76; о протестантском влиянии на отцов-основателей см. также: Manow Ph. Ordoliberalismus als ökonomische Ordnungstheologie // Leviathan. 29 (2001). H. 2. S. 179–198.

¹⁵ Brakelmann G., Jähnichen T. Einleitung: Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft // Diem. (Hg.) Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband. Gütersloh, 1994. S. 13–37. S. 13.

¹⁶ Cp.: Goldschmidt N. Wirtschaft und Gesellschaft miteinander versöhnen. Protestantische Wurzeln und katholische Zweige der Sozialen Marktwirtschaft // Wirz S., Hildmann Ph. W. (Hg.) Soziale Marktwirtschaft: Zukunfts – oder Auslaufmodell? Zürich, 2010. S. 15–31. Близость к социальному учению католической церкви видит также и Гюнтер Шульц в: Schulz G. Sozial- und wirtschaftspolitische Vorstellungen im deutschen Widerstand // Kohl H., Möller H., Maier H., Hintze P., Schulz G., Langguth G. Der 20. Juli 1944 – Widerstand und Grundgesetz. Sankt Augustin, 1994. S. 67–85, S. 71. О положительном влиянии социального учения католической церкви на концепцию социального рыночного хозяйства см., прежде всего: Althammer J. Soziale Marktwirtschaft und katholische Soziallehre // Habisch A., Küsters H. J., Uertz R. (Hg.) Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung. Freiburg, 2012. S. 270–287.

¹⁷ Cp.: Schulz G. Sozial- und wirtschaftspolitische Vorstellungen im deutschen Widerstand.

¹⁸ Cp.: Blumenberg-Lampe Ch. Das wirtschaftspolitische Programm der «Freiburger Kreise». Entwurf einer freiheitlich-sozialen Nachkriegswirtschaft. Nationalökonomien gegen den Nationalsozialismus. Berlin, 1973; Holthaus S.

Zwischen Gewissen und Gewinn. Die Wirtschafts- und Sozialordnung der «Freiburger Denkschrift» und die Anfänge der sozialen Marktwirtschaft. Berlin, 2015.

¹⁹ Cp.: Jähnichen T. Die «Soziale Marktwirtschaft» und ihre protestantischen Ursprungslinien // Die Soziale Marktwirtschaft als Wirtschafts- und Werteordnung. Köln, 1997. S. 44–70. S. 62.

²⁰ Cp.: Mierzejewski A. C. Ludwig Erhard. München, 2005; Hentschel V. Ludwig Erhard. Ein Politikerleben. München, 1996.

²¹ Cp.: Dietzfelbinger D. Soziale Marktwirtschaft als Wirtschaftsstil. Alfred Müller-Armacks Lebenswerk. Gütersloh, 1998; Schefold B. Vom Interventionsstaat zur sozialen Marktwirtschaft. Der Weg Alfred Müller-Armacks. Düsseldorf, 1999.

²² Cp.: Jähnichen T. Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft // Ethik und Gesellschaft. №1 (2010). S. 24. – <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2010-art-3/113>

²³ Cp.: Goldschmidt N. Wirtschaft und Gesellschaft miteinander versöhnen. S. 207–210.

²⁴ Blum R. Soziale Marktwirtschaft // Staatslexikon. Bd. 4, Freiburg, Basel, Wien, 1988. Sp. 1240–1250, 1243.

²⁵ Cp. параллели с бёккенфёрдским парадоксом у Райнхарда Маркса: Marx R. Dem christlichen Menschenbild verpflichtet. Die Soziale Marktwirtschaft als Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung // Die Politische Meinung. 475 (2009). S. 5–10.

²⁶ Langner A. Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1963 // Idem. Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Paderborn, 1980. S. 27–108, 78.

²⁷ Blum R. Soziale Marktwirtschaft. Sp. 1240–1250, 1244ff.

²⁸ Schwarz G. Marktwirtschaft und katholische Kirche // Die Neue Ordnung. 46 (1992). H. 3., S. 164–176, 167. Впрочем, он не относит к числу предпосылок ни одну из христианских конфессий, считая, что ценности могут происходить из любой религии. — Ibid. S. 168.

²⁹ Cp.: Jähnichen T. Der Protestantismus als «soziales Gewissen» der Gesellschaft – Impulse des Deutschen Evangelischen Kirchentages zur Ausgestaltung der Sozialen Marktwirtschaft in der Ära Adenauer // Sauer Th. (Hg.) Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik. Stuttgart, 2000. S. 89–107.

³⁰ Cp.: Hübner J. Protestantische Wirtschaftsethik und Soziale Marktwirtschaft. Verbindungslinien und Zusammenhänge zwischen 1937 und 1954 // Zeitschrift für Theologie und Kirche. 109 (2012). S. 235–269.

³¹ Cp.: Rauscher A. Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft // Idem. (Hg.) Handbuch der Katholischen Soziallehre. Berlin, 2008. S. 539–548, 542.

³² Nell-Breuning O. v. Liberalismus // Idem., Sacher H. (Hg.) Wörterbuch der Politik. H. V/1. Freiburg, 1951. Sp. 218.

³³ Цит. по: Rauscher A. Zur Diskussion um freie und soziale Marktwirtschaft nach 1945 im Bereich der katholischen Soziallehre // Lampert H. (Hg.) Freiheit als zentraler Grundwert demokratischer Gesellschaften. St. Ottilien, 1992. S. 1–17.

³⁴ Cp.: Nothelle-Wildfeuer U., Steger G. Die päpstliche Sozialverkündigung und ihr Verhältnis zur Marktwirtschaft von *Rerum novarum* bis *Deus caritas est* // Freiburger Universitätsblätter. 45 (2006). H. 173. S. 19–33, 28–31; Kruij G. Marktwirtschaft und Gerechtigkeit. Die Perspektive der christlichen Sozialethik // Vanberg V. J. (Hg.) Marktwirtschaft und soziale Gerechtigkeit. Gestaltungsfragen der Wirtschaftsordnung in einer demokratischen Gesellschaft. Tübingen, 2012. S. 51–70, 52–59.

³⁵ Rauscher A. Zur Diskussion um freie und soziale Marktwirtschaft nach 1945 im Bereich der katholischen Soziallehre. S. 153.

³⁶ Cp.: Rauscher A. Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft // Idem. (Hg.) Handbuch der Katholischen Soziallehre. Berlin, 2008. S. 539–548, 544ff. Cp. также: Langner A. Wirtschaftliche Ordnungsvorstellungen im deutschen Katholizismus 1945–1963 // Idem. (Hg.) Katholizismus, Wirtschaftsordnung und Sozialpolitik 1945–1963. Paderborn, 1980. S. 27–108, 55–70; Langner A. (Hg.) Katholizismus im politischen System der Bundesrepublik 1949–1963. Paderborn, 1978; Sauer Th. (Hg.) Katholiken und Protestanten in den Aufbaujahren der Bundesrepublik. Stuttgart, 2000; Stegmann F. J., Langhorst P. Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus // Grebing H. (Hg.) Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – Protestantische Sozialethik. Ein Handbuch. Wiesbaden, 2005. S. 597–862, 769–830.

³⁷ Cp.: Rauscher A. Gustav Gundlach (1892–1963) // Morsey R. (Hg.) Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 2. Aus dem deutschen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts. Mainz, 1975. S. 159–176; Schwarte J. Gustav Gundlach S. J. (1892–1963). Maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI. und Pius' XII. München, Paderborn, Wien, 1975.

³⁸ Cp.: Rauscher A. Oswald von Nell-Breuning S. J. (1890–1991) // Morsey R. (Hg.) Zeitgeschichte in Lebensbildern. Bd. 7. S. 277–292; Emunds B., Hockerts H. G. (Hg.) Den Kapitalismus bändigen. Oswald von Nell-Breunings Impulse für die Sozialpolitik. Paderborn, 2015.

³⁹ Cp.: Ockenfels W. Der Walberberger Kreis. Zur sozioethischen Bedeutung der Dominikaner in Deutschland. S. 23–26; Nawroth E. Die Sozial- und Wirtschaftsphilosophie des Neoliberalismus. Heidelberg, Löwen, 1961.

⁴⁰ Cp.: Trippen N. Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. 1. Lebensweg und Wirken als christlicher Sozialwissenschaftler bis 1962. Paderborn, 2009; Idem. Joseph Kardinal Höffner (1906–1987). Bd. 2. Seine bischöflichen Jahre 1962–1987. Paderborn, 2012; Goldschmidt N., Nothelle-Wildfeuer U. (Hg.) Freiburger Schule und Christliche Gesellschaftslehre. Joseph Kardinal Höffner und die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 2010.

⁴¹ Cp.: Marx R. Wirtschaftsliberalismus und katholische Soziallehre // Freiburger Universitätsblätter. 45 (2006). H. 173. S. 9–18, 16ff.

⁴² Höffner J. Soziallehre der Kirche oder Theologie der Befreiung? Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 24. September 1984. Bonn, 1984, и прежде всего: Idem. Wirtschaftsordnung und Wirtschaftsethik. Richtlinien der

katholischen Soziallehre. Eröffnungsreferat bei der Herbstvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz in Fulda, 23. September 1985. Bonn, 1985.

⁴³ Например, Вильгельм Вебер, Антон Раушер, Лотар Роос, Вольфганг Оккенфельс. Ср.: Spieker M. Katholische Soziallehre und soziale Marktwirtschaft // ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. 45 (1994). S. 169–194; Dölken C. Katholische Sozialtheorie und liberale Ökonomik. Das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Neoliberalismus im Lichte der modernen Institutionenökonomik. Tübingen, 1992.

⁴⁴ Ср. также: Dürr E. Die Enzyklika «Centesimus annus» und die Soziale Marktwirtschaft // ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. 48 (1997). S. 779–785; Roos L. Centesimus annus. Botschaft und Echo. Köln, 1991.

⁴⁵ Schwarz G. Marktwirtschaft und katholische Kirche S. 169.

⁴⁶ Reuter H.-R. Die Religion der Sozialen Marktwirtschaft. S. 47.

⁴⁷ Ср.: Stegmann F. J., Langhorst P. Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus; Jähnichen T., Friedrich N. Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Protestantismus // Grebing H. (Hg.) Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. S. 865–1103; Uertz R. Die katholische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung // Habisch A., Küsters H. J., Uertz R. (Hg.) Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung. S. 119–153; Honecker M. Die evangelische Sozialethik im Transformationsprozess der Industrialisierung und Modernisierung // Habisch A., Küsters H. J., Uertz R. (Hg.) Tradition und Erneuerung der christlichen Sozialethik in Zeiten der Modernisierung. S. 154–185.

⁴⁸ Emunds B. Ungewollte Vaterschaft. Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft // Ethik und Gesellschaft. Nr. 1 (2010). – <http://www.ethik-und-gesellschaft.de/ojs/index.php/eug/article/view/1-2010-art-8/120>; Ср. также: «...Ничего против социального рыночного хозяйства, ибо это запрещено» (Конрад Аденауэр).

⁴⁹ Rauscher A. Katholische Soziallehre und Soziale Marktwirtschaft. S. 546.

⁵⁰ Ibid. S. 547.

⁵¹ Ср.: Marx R. Das Kapital. Ein Plädoyer für den Menschen. München, 2008.

⁵² Marx R. Wie viel Mensch verträgt die Wirtschaft? Festrede zur Verleihung der Alexander-Rüstow-Plakette. München am 25. Juni 2015. Tübingen, 2015. S. 21, также опубликовано в интернете: <http://www.asm-ev.de/PDF/Brosch%3%BCre-WEB-R%3%BCstow-Plakette-Marx.pdf>. В общем о критике капитализма с позиций христианской социальной этики: Casper M., Gabriel K., Reuter H.-R. (Hg.) Kapitalismuskritik im Christentum. Positionen und Diskurse in der Weimarer Republik und der frühen Bundesrepublik. Frankfurt, 2016.

⁵³ Ср.: Jähnichen T. Das wirtschaftsethische Profil des sozialen Protestantismus: Zu den gesellschafts- und ordnungspolitischen Grundentscheidungen der Sozialen Marktwirtschaft // Jahrbuch Sozialer Protestantismus. 4 (2010). S. 18–45, 18.

⁵⁴ Kirchenamt der EKD (Hg.) Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Eine Denkschrift der Evangelischen Kirche in Deutschland. Gütersloh, 1991. На эту тему см.: Binswanger H. Ch.: «Gemeinwohl und Eigennutz»: Rückfragen – Kritik – Perspektiven zur Wirtschaftsdenkschrift der EKD // Zeitschrift für Evangelische Ethik. 36 (1992). H. 1. S. 192–193; Honecker M. Gemeinwohl und Eigennutz – wirtschaftliches Handeln in Verantwortung für die Zukunft. Ethische Perspektiven der Denkschrift der EKD // Berliner Theologische Zeitschrift. 9 (1992), S. 60–75.

⁵⁵ Ср.: Brakelmann G., Jähnichen T. Einleitung: Protestantische Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft // Idem. (Hg.) Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband. Gütersloh, 1994. S. 13–37, 37. На эту тему см.: Jähnichen T. Die Bedeutung protestantischer Elitennetzwerke für die Begründung der sozialen Marktwirtschaft // Laube M. (Hg.) Sprachlos gegenüber Leistung und Erfolg? Das ambivalente Profil der Kirche in der modernen Gesellschaft. Rehburg-Loccum, S. 143–166, 157–160.

⁵⁶ Jähnichen T. Die Bedeutung protestantischer Elitennetzwerke für die Begründung der sozialen Marktwirtschaft. S. 159.

⁵⁷ Ср.: Brakelmann G., Jähnichen T. (Hg.) Die protestantischen Wurzeln der Sozialen Marktwirtschaft. Ein Quellenband. Gütersloh, 1994; Hüttig Ch. (Hg.) Protestantismus und soziale Marktwirtschaft. Zur Bedeutung ethischer, kultureller und religiöser Faktoren wirtschaftlicher Entwicklung. Loccum, 1997; кроме этого, см., в первую очередь, многочисленные труды Трауготта Йеннихена, некоторые из которых процитированы здесь, а также: Honecker M. Evangelische Sozialethik und Ethik der Sozialen Marktwirtschaft // Die Soziale Marktwirtschaft als Wirtschafts- und Werteordnung. Köln, 1997. S. 71–99; Nutzinger H. G., Müller E. Die protestantischen Wurzeln des Konzepts der Sozialen Marktwirtschaft // Behrends S. (Hg.) Ordnungskonforme Wirtschaftspolitik in der Marktwirtschaft. Berlin, 1997. S. 27–64.

⁵⁸ Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. Hannover, Bonn, 1997. Ср.: Heimbach-Steins M., Lienkamp A. (Hg.) Für eine Zukunft in Solidarität und Gerechtigkeit. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz zur wirtschaftlichen und sozialen Lage in Deutschland. München, 1997; Nacke B. (Hg.) Sozialwort der Kirchen in der Diskussion. Argumente aus Parteien, Verbänden und Wissenschaft. Würzburg, 1997. Критическая оценка содержащегося в Совместном заявлении толкования социального рыночного хозяйства, которое слишком тесно связано с принципом коллективности, см. у: Schüller A. Die Kirchen und die Wertgrundlagen der Sozialen Marktwirtschaft // ORDO. Jahrbuch für die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. 48 (1997). S. 727–755.

⁵⁹ Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung und Solidarität. Eine Denkschrift des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur Armut in Deutschland. Gütersloh, 2006. О дискуссии вокруг меморандума см.: Drews V. Die Denkschrift «Gerechte Teilhabe. Befähigung zu Eigenverantwortung

und Solidarität» und das Votum der Würzburger Synode «Gerechtigkeit erhöht ein Volk. Armut muss bekämpft werden – Reichtum verpflichtet» // Kirchliches Jahrbuch für die Evangelische Kirche in Deutschland. 133 (2006). Bd. 1. S. 83–120.

⁶⁰ Das Soziale neu denken. Für eine langfristig angelegte Reformpolitik. Bonn, 2003. Критическое мнение об этом см. у: Blüm N. Katholische Soziallehre quo vadis? Anmerkungen zum bischöflichen Impulstext «Das Soziale neu denken» // Stimmen der Zeit. 222 (2004). H. 3. S. 147–156; Gabriel K., Große Kracht H.-J. Abschied vom deutschen Sozialmodell? Zum Stellenwert von Solidarität und Eigenverantwortung in aktuellen Texten kirchlicher Soziallehre // Stimmen der Zeit. 222 (2004). H. 4. S. 227–243.

⁶¹ Wie ein Riss in einer hohen Mauer. Wort des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland zur globalen Finanzmarkt- und Wirtschaftskrise. Hannover, 2009; Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Hg.) Auf dem Weg aus der Krise. Beobachtungen und Orientierungen. Stellungnahme einer von der Kommission für gesellschaftliche und soziale Fragen der Deutschen Bischofskonferenz berufenen Arbeitsgruppe zur Finanz- und Wirtschaftskrise. Bonn, 2009.

⁶² Gemeinsame Verantwortung für eine gerechte Gesellschaft. Initiative des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland und der Deutschen Bischofskonferenz für eine erneuerte Wirtschafts- und Sozialordnung. Hannover, Bonn, 2014. Ср.: Kruip G. Impuls für weitere Diskussionen. Kirchen legen neues «Sozialwort» vor // Herder-Korrespondenz. 68 (2014). H. 4 S. 173–177; Küppers A., Schallenberg P. Für eine inklusive Gesellschaft. Anmerkungen zur Ökumenischen Sozialinitiative. Köln, 2014.

⁶³ Об этой дискуссии см.: Pies I. «Diese Wirtschaft tötet». Wirtschaftsethische Stellungnahme zu einigen zentralen Aussagen des Apostolischen Schreibens «Evangelii Gaudium» von Papst Franziskus. Halle, 2013; Idem. Papst Franziskus – kein Gegner des Marktes // Stimmen der Zeit. 232 (2014). H. 4. S. 233–242; Nothelle-Wildfeuer U. Eine Frage der Authentizität. Arme Kirche – Kirche der Armen // Stimmen der Zeit. 232 (2014). H. 9. S. 579–590; Hengsbach F. Der Papst irrt – der Papst hat recht. «Evangelii gaudium» in der Sicht von Ökonomen // Herder Korrespondenz. 68 (2014). H. 3. S. 119–124; Wiemeyer J. Evangelii Gaudium – das Programm eines Pontifikats // Die Neue Ordnung. 68 (2014). H. 2 S. 100–109; Roos L. Papst Franziskus und die Wirtschaft // Die Neue Ordnung. 68 (2014). H. 5. S. 338–344; Mack E. Tötet die Wirtschaft wirklich? Katholische Wirtschaftsethik zwischen dem II. Vatikanum und Laudato si' // Theologie der Gegenwart. 58 (2015). H. 4. S. 303–316. Из недавно опубликованного: Posener A. Primitiver Antikapitalist // Die Welt. 05.12.2015. S. 2; Soto H. d. Gut gemeint – aber der Papst irrt // Neue Zürcher Zeitung. 21.12.2015. S. 8.

⁶⁴ Ср.: Hank R. Die Kirche verachtet die Reichen // Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung vom 01.12.2013. S. 32; противоположное мнение: Marx R. Wider die Dämonen des Kapitalismus // Frankfurter Allgemeine Sonntagszeitung. 15.12.2013. S. 28.

⁶⁵ Ср.: Kruip G. «Die Befreiung und die Förderung der Armen» (EG 187). Zum lateinamerikanischen Hintergrund von Papst Franziskus. Köln, 2014.

⁶⁶ Ср.: Franziskus. Die Enzyklika «Laudato Si'. Über die Sorge für das gemeinsame Haus». Vollständige Ausgabe. Freiburg, 2015; Kruip G. Ein dramatischer Appell. Die neue Umweltenzyklika des Papstes // Herder Korrespondenz. 69 (2015). H. 7. S. 341–344.

⁶⁷ Siller B. (Hg.) Mein Traum von Europa. Die Rede des Papstes zum Karlspreis und Dokumentation der Laudationen. Freiburg, 2016.

*Ирина Геннадьевна Чаплыгина,
к.э.н., доцент экономического факультета
МГУ имени М. В. Ломоносова*

Вопросы социальной этики в папских энцикликах XX в.

Социальная доктрина католической церкви, как она представлена в папских энцикликах XX в., поднимает широкий круг проблем. Поэтому нами не ставится задача дать исчерпывающий обзор взглядов церкви по всем волнующим ее социальным вопросам. В первую очередь будут освещены фундаментальные положения ее учения, касающиеся природы человека, его предназначения и отношения к окружающему миру, поскольку они составляют основу более конкретных воззрений. Именно из своеобразия христианской антропологии вытекают основные постулаты католического учения, касающиеся организации общественной жизни и хозяйственной деятельности. Далее будут выделены лишь те аспекты, которые, на наш взгляд, близки модели социально-рыночного хозяйства, получившей развитие в Германии.

1. Христианская концепция человека

Одним из фундаментальных принципов христианского учения о человеке является равенство всех людей. «Бог любит всех одинаково», а потому любой уже в силу того, что он является человеком, обладает равным другим достоинством и равными правами. К этим правам, в первую очередь, относится право на жизнь и достойное существование, из которых вытекает право на труд¹, на достойную оплату труда (независимо от предельной производительности этого труда²), а также защиту индивидуальной свободы, как она понимается в рамках христианской концепции.

Важную роль играет христианское понимание предназначения человека и его отношения к материальному миру. Согласно Св. Писанию блага мира были вверены человеку в качестве дара для того, чтобы он управлял ими. Здесь кроются два важных смысла. Во-первых, этот дар определил все земные вещи в пользование всем людям. Таким образом,

материальный мир принадлежит всем, и частный принцип владения не отменяет смысла этого первоначального дара. Во-вторых, управление миром рассматривается как главная задача человека, как его обязанность и неотъемлемое право. Человек как существо, созданное по образу и подобию Творца, обладает особым даром – творческим отношением к миру, способностью преобразовывать мир, подчинять его своим замыслам. Причем согласно христианской концепции в этом активном отношении к окружающему он не должен следовать просто своим интересам. Будучи соприроден Богу, человек является единственным существом, способным раскрывать значение вещей, равно как и истинные цели мира. Этот дар предполагает не только осознание человеком значимости собственной индивидуальной воли и желаний, но и личного достоинства. Последнее заключается в том, что человек, созданный по образу Бога, причастен свету «божьего промысла», т. е. способен познавать божественный замысел, следовать христианским законам и устраивать жизнь в соответствии с ними. Поэтому его задача – направлять вверенный ему мир к истинным целям.

Таким образом, христианский персонализм представляет человека стремящимся к трансцендентным целям. В результате, хотя человеку здесь отведена центральная роль, эта концепция является не антропоцентричной, а теоцентричной. Ставя во главу угла христианскую личность, она подчиняет мир не человеку, а Богу, к которому стремится эта личность. Это определяет приоритет духовных ценностей и целей над материальными, включает в мотивацию заботу об окружающем мире и стремление к справедливости.

Значимость для человека надиндивидуальных целей усиливается и тем, что в католичестве, в отличие от протестантизма, спасение возможно только в рамках социума и через отношения с социумом. Как говорится в энциклике «Совершая труд», «человек осознает свое глубинное «я» через принадлежность к своему народу»³. Само название конфессии – «кафолическая», содержит принцип единства. Поэтому общие цели являются составной частью персональных целей христианской личности, причем целей более высокого

порядка. Как утверждает в конституции «Радость и надежда», «общее благо обнимает совокупность тех условий социальной жизни, в которых люди, семьи и объединения могут полнее и скорее преследовать свое совершенствование»⁴.

В то же время, не смотря на важность «общих» целей, католическая доктрина придает исключительное значение персональному характеру действия и ответственности. Это связано с концепцией поведения как морального выбора. Выбор всегда носит персональный характер. Поэтому человек должен обладать пространством свободы принятия решения, для того чтобы осуществлять этот добровольный выбор. Персональный принцип действия необходим и для реализации ответственности, которая также в рамках христианской доктрины носит индивидуальный характер. Именно конкретный человек в конечном итоге отвечает перед Богом за свой личный выбор и свои частные поступки. В этом состоит смысл развиваемой церковью со второй половины XX в. концепции «субъективного общества». «Если общество организовано так, чтобы предельно сузить или вообще уничтожить область законного применения свободы, социальная жизнь будет все больше распадаться, пока совсем не придет в упадок»⁵, – утверждает в энциклике «Сотый год».

Из концепции христианской личности вытекают три ключевых положения социальной доктрины церкви. Первое касается установления первичности, неотъемлемости и равенства личностных прав (на жизнь, достоинство). Второе положение касается права на труд и равенства возможностей. Поскольку человек способен реализовать свое предназначение только через активное участие в мире (труд), он должен быть обеспечен этой возможностью. В этом смысле любое отчуждение от процесса труда, в том числе неравенство «стартовых возможностей», рассматривается как серьезная проблема, мешающая самореализации и совершенствованию людей. Третье положение касается свободы и персонального характера действий. Поскольку путь человека сопряжен с постоянным моральным выбором, который должен иметь персональный характер и за который человек должен нести персональную

ответственность, постольку для церкви важно соблюдение принципа свободы личности, ее независимости.

2. Концепция общества

Прежде чем дать расшифровку тех выводов относительно принципов общественной жизни, которые делает церковь на основе своих взглядов на природу человека, отметим один важный методологический момент. Церковь исходит из того, что общественное устройство поддается реформированию и сознательному конструированию. Эта точка зрения, очевидно, противоречит механистическому подходу, заложенному в эпоху нового времени и продолжающему существовать в виде разного рода детерминистских концепций развития, а также эволюционным взглядам на историю, также предполагающим, что направлением эволюции невозможно управлять.

В этой связи можно говорить, что церковь придерживается принципов реформизма. Наиболее ярко эта идея была высказана Пием XI. В частности, характерным является его видение причин разрушения средневековой цеховой системы, которые он связывал не с действием объективных экономических законов, но нежеланием общества противостоять искушениям либеральной системы: «Ошибка в большей степени была в людях, т. к. либо их закоренелый эгоизм отказался открыть им, что надо было сделать, чтобы открыть рамки своей организации навстречу многоплановому развитию, которое требовало своего внедрения, либо соблазненные очарованием ложной свободы или грехом других ошибок, они продемонстрировали свою нетерпимость ко всякого рода игу и пожелали освободиться от всякой власти»⁶. Концепция «третьего пути», предложенная Пием XI в качестве альтернативы существующим капитализму и социализму, также доказывает его уверенность в том, что обществу под силу целенаправленное социальное конструирование.

В отличие от текстов Пия XI в энцикликах папы Иоанна-Павла II большее значение придается объективным факторам социального развития, но тем не менее, сохраняется критика детерминистских теорий, которые используют

понятие объективных законов для оправдания безынициативности и безответственности людей. На наш взгляд такое активное созидательное отношение к социальной реальности, противостоящее принятому в светских экономических концепциях принципу естественного механизма, сближает взгляды католической церкви с позицией ордо-либерализма, в частности В. Ойкена, который считал, что общество может и должно выбирать для себя тип устройства в соответствии со своими историческими и культурными особенностями.

2.1. Социальная свобода

Проблема индивидуальной свободы является одной из ключевых для социального учения католической церкви. С ее точки зрения для правильной организации общества необходимо правильное понимание значения свободы, ее границ и механизмов защиты. Здесь церковь выдвигает свою концепцию «христианского персонализма» в противовес «либеральному индивидуализму». Согласно католичеству, современная либеральная доктрина основана на трех основных положениях: утилитаризме, теории естественного права и ультралиберализме. В соответствии с концепцией утилитаризма основой человеческого действия является индивидуальная выгода или эгоизм. Теория естественного права устанавливает ряд неотъемлемых прав человека, что определяет его самостоятельную ценность и, соответственно, ценность его свободы. Ультралиберализм утверждает полную свободу от любых внешних норм и правил.

Единственное, с чем согласно католичество в данной концепции, это с существованием неотъемлемых прав человека. При этом необходимо учитывать существенное отличие католической теории естественного права от светской, т. к. она предполагает существование не только естественного, но и «вечного права», опирающегося на божественные законы и имеющего первостепенное значение. Тем не менее, на основе этой теории католичество также говорит о главенствующей роли человека, о суверенности личности, ее первичности по отношению к социуму.

Отличием выдвигаемой концепции «христианского персонализма» является в первую очередь иное понимание предназначения свободы личности⁷. Свобода рассматривается как важное условие самореализации и самосовершенствования человека, а также как средство защиты от принуждения со стороны как других членов общества, так и государства. Понятие самореализации и самосовершенствования определяет принципиально иным образом, нежели в либеральных моделях, цели человека, которые в первую очередь связаны с духовным развитием. Поэтому свобода нужна не для того, чтобы без оглядки преследовать свои личные цели, а для того, чтобы осуществлять добровольный персональный выбор между добром и злом. Таким образом, необходимость персональной свободы приобретает истинный смысл в эсхатологической перспективе. Свобода в первую очередь обеспечивает персональный принцип действия и принятия решения. Этот персональный характер действия очень важен для реализации принципа ответственности, который является неотъемлемой частью христианского понимания свободы. Человек должен и имеет право на свободу выбора, но эта свобода необходима ему для того, чтобы самостоятельно делать ответственный выбор. В понятие ответственности входит персональное осознание последствий своих действий, в том числе их влияние на близких и общество в целом.

Во-вторых, в отличие от либеральных концепций, церковь более чутко воспринимает все вопросы, касающиеся вопросов эксплуатации и других проявлений властного давления. Еще в схоластической литературе эпохи Средневековья четко прослеживалась мысль, что добровольное заключение договоров еще не является гарантией, что этот договор действительно добровольный и не является вынужденным для одной из сторон. Таким образом, утверждение индивидуальной свободы с точки зрения церкви не является достаточным условием для обеспечения суверенитета личности. Свобода требует защиты.

Можно выделить два институциональных механизма, которые церковь рассматривает как важные средства защиты

свободы личности. Первый – это частный принцип владения и управления благами, который она защищает, не смотря на изначальное общее предназначение всех благ. В частности, на этом основана критика тоталитарных обществ и практики обобществления собственности. С точки зрения церкви это приводит к незащитности людей перед лицом государства, а также подрывает основы самореализации личности, приводя к развитию безынициативности и иждивенчества. Второй механизм – следование принципу равенства возможностей и более частный призыв о помощи бедным. На этом основана критика либеральных обществ, которые с точки зрения церкви бросили людей на произвол судьбы, не считаясь с тем, что эти люди имеют разный социальный вес, обладают разной властью, что создает возможность для подавления свободы и прав менее защищенных членов общества. Как декларируется в пастырской конституции «Радость и надежда», «развитие не должно быть предоставлено ни почти механическому самотеку экономической деятельности некоторых, ни только лишь одной общественной власти. Поэтому нужно порицать как заблуждения и те учения, которые под личиной ложной свободы сопротивляются необходимым реформам, так и те, которые приносят в жертву общественной организации производства основные права отдельных лиц и групп»⁸.

Таким образом, с точки зрения церкви принцип свободы личности требует институционального подкрепления. Эта идея очень близка концепции ордолиберализма, предполагающей необходимость институциональной защиты экономических свобод. Близкими являются и предлагаемые механизмы – защита частной собственности, частного принципа принятия решений и частной ответственности, а также обеспечение равенства стартовых возможностей.

Тем не менее, церковь старается не предлагать конкретных рецептов организации общества (это ее принципиальная позиция⁹), хотя на протяжении XX в. три концепции все же получили свое оформление. Первая была предложена Пием XI, в которой говорилось о возрождении корпоративных форм организации общества как средств защиты личности. Затем Пий XII предложил концепцию

социально-политической персоналистской гармонии, предполагавшую, в частности, наравне с системой частного предпринимательства право государства на перераспределение собственности в интересах достижения общего блага. В энцикликах Иоанна-Павла II, напротив, большое значение придается рыночному механизму, свободе частного предпринимательства как гарантов гуманистического развития общества и защиты интересов личности.

Во второй половине XX в. столь внимательное отношение к институциональным структурам проявилось и в новом для церкви понимании «социального греха». Эта концепция является относительно новой для католической церкви. Еще в конце XIX в. Лев XIII утверждал, что грех всегда носит личностный характер, на основе чего критиковал социалистический проект, видевший в социальном реформировании панацею от всех негативных общественных явлений. Но в текстах Второго Ватиканского Собора уже утверждается, что «бывают условия жизни и труда», которые препятствуют «стремлениям к культуре», а также полноценному участию человека в общественной жизни¹⁰. Хотя грех всегда рассматривается церковью как результат индивидуального выбора, поскольку человек всегда имеет возможность устоять перед ним, тем не менее со второй половины XX в. церковь подчеркивает, что тяжелые социальные условия (нищета, безработица, социальная несправедливость) создают условия, в которых намного сложнее делать правильный выбор между добром и злом. Таким образом, зло приобретает два измерения: с одной стороны, личностное, с другой, коллективное, структурное. Последнее представляет собой комплекс социальных, политических и экономических условий, мешающих человеку на его пути к духовному совершенству¹¹. На современном этапе эта идея воплотилась в теории «структур зла» и «структур блага»¹². Церковь пишет, что люди, которые на протяжении долгого времени совершают греховные поступки, создают структуры греха. Точно так же те, кто творит благое, создают структуры добра, которые способствуют распространению этого добра и упрощают выбор других людей.

2.2. Критика принципа автономии

Еще одной важной составляющей социальной доктрины церкви является критика принципа автономии, который с ее точки зрения был насажден в эпоху нового времени. Он имеет два измерения – личный и общественный. В первом случае речь идет об автономии человека, а именно принципа независимости его интересов от интересов других, т. е. об оправдании эгоистического поведения («практического индивидуализма»). Церковь не приемлет такого подхода и выдвигает свою концепцию солидаризма, согласно которой люди являются членами одной семьи и должны учитывать интересы других при индивидуальном выборе¹³.

С точки зрения церкви человек следует своим персональным целям, но эти цели не направлены просто на подчинение окружающего мира своим интересам, они определяются духовным предназначением человека, как оно понимается в рамках христианского учения, а именно задаче самосовершенствования, преодоления негативных сторон греховной человеческой природы, познания и следования христианским заповедям, привнесения в мир христианских законов. Это сразу включает в круг индивидуальных мотиваций соблюдение моральных норм, в частности следование принципам справедливости, а также заботу об окружающем мире. Поэтому католическая антропология носит название «этический персонализм».

В масштабе общества принцип автономии выражается в «разделении труда» между различными сферами общественной жизни, который приводит к специализации в области целей, отказе от необходимости согласовывать разные цели развития общества. В частности, это касается экономики. Принцип автономии предполагает, что хозяйственная деятельность должна концентрироваться на обеспечении материального благополучия общества и может не задумываться над «побочными» эффектами в виде социального неравенства, нищеты, культурной деградации и т. д. Наиболее последовательно эту идею выразил М. Фридман, заявивший, что моральная ответственность корпораций должна быть ограничена задачей максимизации прибыли¹⁴. С точки зрения

церкви, «хотя экономическая жизнь и мораль базируются на своих собственных принципах, было бы неверным утверждать, что экономический и моральный порядок столь далеки и чужды друг другу, что не являются взаимосвязанными»¹⁵.

Ошибка принципа «социальной дифференциации», как и принципа индивидуализма, с точки зрения церкви состоит в том, что предполагается механическое согласование разнонаправленных векторов поведения, преследующих свои «дифференцированные» цели. В либеральной концепции эту функцию, в частности, выполняет конкурентный рынок. С точки зрения церкви согласование целей – одна из ключевых задач морального выбора, который должен стоять перед человеком и может решаться только отдельной личностью. Если эта проблема отдается на откуп стихийным силам, это не решение проблемы, а проявление безответственности. «Точно так же как моральное право указывает нам, чтобы среди множества наших поступков мы искали высшую и конечную цель, так и в отдельных сферах деятельности оно предлагает нам искать эти особые цели и гармонично подчинить конечной цели все остальное»¹⁶.

3. Цели экономической деятельности и принципы ее организации

В первую очередь следует сказать, что сама экономическая деятельность не рассматривается только как средство для достижения материального благополучия. Уже упоминалось отношение католической церкви к труду как к реализации духовных целей человека, его предназначения управлять миром. Этим определяется ценность труда: «основное условие, позволяющее установить ценность человеческого труда, определяется не характером выполняемой работы, но, прежде всего, тем фактом, что тот, кто выполняет работу, – есть личность»¹⁷. Церковь выделяет три стороны труда. Наиболее важной является «субъективная сторона», посредством которой «осуществляется... то «господство» над миром, над природой, к которому, согласно речению Книги Бытия, от начала призван человек»¹⁸. Вторая функция – это преодоление автономии человека. В процессе труда человек

вступает во взаимодействие как с окружающим миром, так и с разными поколениями своих соотечественников: он взаимодействует со своими предками, когда перенимает созданные ими технологии и средства производства, со своими современниками через кооперацию в процессе производства, а со своими потомками, оставляя им в наследство результаты своего труда¹⁹. Таким образом, труд обеспечивает единство как людей в настоящем, так и поколений в ходе истории. И лишь в качестве третьей функции труда говорится об обеспечении материальными благами. Причем этому материальному благополучию придается важное духовное значение в свете уже упомянутой концепции «социального греха». Оно играет важную роль в обеспечении достоинства людей и создании благоприятных условий для духовного развития людей.

В этой связи важной социальной ценностью является право на труд, которому должен подчиняться также принцип частного владения средствами производства. С точки зрения церкви необходимо избегать «такого обладания вещами, которое обернулось бы против труда»²⁰. Именно в своем служении труду всякая форма собственности получает свое оправдание: «Собственность на средства производства, в промышленности ли, в сельском хозяйстве – законна и справедлива, если помогает работать с пользой. Однако она станет несправедливой, когда ничему не служит или мешает другим работать, стремясь к прибыли, порожденной не развитием совместного труда и общественным благосостоянием, а их недостатком или недолжной эксплуатацией, спекуляцией или нарушением рабочей солидарности. Такой собственности оправдания нет, это – злоупотребление перед Богом и перед людьми»²¹.

3.1. За и против принципа частной собственности

В целом проблема частной собственности – это давняя проблема, по которой церковь выработала свою позицию еще во времена схоластики²². Признавая в качестве фундаментального общий принцип владения благами, церковь еще в XIII в. обосновала необходимость частного принципа

владения в условиях греховного мира, поскольку частная собственность способствует лучшему управлению делами, социальному миру и ответственному управлению. В частности, так излагает позицию Фомы Аквинского на проблему частной собственности известный исследователь томизма Э. Жильсон: «С точки зрения естественного права частное владение благами не установлено. Лишь разум прилагает к естественному праву тезис о частном владении благами, т. к. это необходимо для человеческой жизни, чтобы каждый человек владел определенной собственностью. Во-первых, пока все вещи принадлежат всем, никто не заботится о них, поскольку каждый занимается лишь тем, что принадлежит только ему. Более того, дела делаются в большем порядке, когда каждому вменен какой-то вид деятельности, чем если все общество обязано делать все; это разделение труда, как это называется в наши дни, кажется, ведет за собой, по мнению св. Фомы Аквинского, определенную индивидуализацию прав собственности. Наконец, этим устанавливаются более миролюбивые отношения между людьми. Достаточно посмотреть, как часто нераздельное владение благами оказывается источником дебатов, чтобы убедиться в этом. Как говорят юристы: всегда следует уходить от неразделенности»²³.

Во второй половине XX в., учтя негативный опыт тоталитарных обществ, церковь наделяет принцип частного владения еще одной важной функцией. Она рассматривает частную собственность как важное средство защиты свободы и независимости личности: «частная собственность или некое владение материальными благами каждому обеспечивает совершенно необходимый простор для личной и семейной автономии и должна рассматриваться как продолжение человеческой свободы. Наконец, способствуя исполнению обязанностей и повинностей, она составляет одну из основ гражданских свобод»²⁴.

Тем не менее, частный принцип владения благами не предполагает, что это владение может полностью подчиняться только частным интересам. Общее предназначение благ требует, чтобы это частное владение рассматривалось

как управление во благо всего общества. В частности, как уже говорилось, в современных энцикликах речь идет о том, чтобы интересы частного производства, частной прибыли не противоречили интересам труда, а именно праву всех на труд и на достойную оплату труда. Отдельно ставится проблема ответственного отношения к окружающей среде, а также ответственного отношения к качеству производимых товаров, предлагаемых потребителям. В энциклике «Сотый год» подвергается критике склонность экономической системы производить блага «недолжного качества», а также ее слабая способность производить «духовные блага». С точки зрения церкви производство часто диктует структуру потребления, причем диктует ее, не согласуясь с благом человека: «Потребности производства определяют потребление. Предпринимательство не ждет спроса, оно предпринимает усилия по его созданию. Оно не беспокоится о предложении хорошей продукции, а исключительно о производстве продаваемой продукции: качество не участвует в этих расчетах кроме как мера, определяющая стабильность продаж... Подобная практическая философия носит одно название: материализм»²⁵.

Также церковь неоднократно высказывалась за целесообразность в некоторых случаях обобществления собственности. Уже упоминалась концепция Пия XII. В апостольской конституции «Радость и надежда» в разделе о собственности частная форма владения представляется лишь как одна из возможных. При этом рассматриваются коллективные формы собственности, за которыми признается ряд положительных свойств, в первую очередь возможность обеспечить права каждой личности на владение благами. Эта позиция сохраняется и на современном этапе. В частности, папа Иоанн-Павел II поднимает вопрос о коллективных формах собственности. Это связано с тем, что, по утверждению церкви, в современной экономике, где преобладает крупное производство, все труднее обеспечить каждому гражданину право на владение и управление благами через институт частной собственности²⁶. Помимо этого указываются и экономические факторы, требующие частичного обоб-

ществления собственности. Здесь церковь использует стандартные для экономической теории аргументы, касающиеся проблемы общественных благ и их невоспроизводимости при системе частного предпринимательства.

* * *

В заключении кратко суммируем те аспекты социального учения католической церкви, которые представляются близкими по духу модели социально-рыночного хозяйства. В первую очередь это реформизм, т. е. вера в возможность целенаправленного преобразования общества и конструирования желательной социальной системы. Близкими являются и более конкретные представления о том, как должно быть устроено общество. В частности, главенство принципов свободы личности, персонального характера действия и ответственности напрямую перекликаются с концепцией социального рыночного хозяйства, как она была сформулирована Мюллером-Армаком. При этом принципы свободы и персонализма сочетаются с идеей о необходимости институционально защищать эту свободу, а также создавать благоприятные условия для самореализации людей и обеспечивать равенство возможностей, заботу о незащищенных слоях населения. Таким образом, речь идет о создании системы, которая бы обеспечивала базовые принципы свободы и персонализма действия, что сближает взгляды церкви с концепцией ордолиберализма.

Примечания

¹ Церковь не принимает современного понятия «естественный уровень безработицы», считая одной из обязанностей экономической системы создавать для всех условия, позволяющие собственным трудом обеспечивать себе достойную жизнь.

² «Это не означает, что мы не можем и не должны тем или иным образом оценивать человеческий труд с объективной точки зрения. Это означает лишь, что первичный элемент, определенная ценность работы, ее причина или субъект и есть сам человек» (Laborem Exercens. Цит. по: Иоанн-Павел II. Мысли о земном. М., 1992. С. 63).

³ Laborem Exercens. С. 71.

⁴ Gaudium et Spes, п. 64 // Второй Ватиканский Собор: Конституции, декреты, декларации. Брюссель, 1992. С. 393.

⁵ Centesimus Annus, n. 25 // Encyclical letter Centesimus Annus of the supreme pontiff John Paul II on the hundredth anniversary of Rerum Novarum. Boston, 1991.

⁶ Quadragesimo Anno. Цит. по: Bigo P. La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue. Paris, 1965. P. 115.

⁷ В утилитаризме свобода индивида выражается как беспрепятственное следование частным интересам. Ее значимость базировалась на так называемом методологическом индивидуализме, согласно которому реально существующими являются только субъективные ощущения конкретных людей, на основе которых формируются субъективные понятия добра и зла. Кроме этих субъективных понятий не существует ничего, что бы могло формировать цели людей. Все более общие понятия недоказуемы, а потому являются фикцией, «ибо того finis ultimus и summum bonum, о которых говорится в книгах старых философов морали, не существует», по заверению Т. Гоббса: Левиафан. Гл. XI. О различии манер // Гоббс Т., Левиафан. М.: Мысль, 2001. С. 68). Таким образом, индивидуальная свобода рассматривалась как гарантия ориентации поведения людей на истинные, а не мнимые цели. Легко заметить, что христианское понимание свободы существенно отличается от утилитаристского.

⁸ Gaudium et Spes, n. 65. С. 394.

⁹ См.: Сарданашвили И. Г. Особенности современной экономической мысли католицизма. М., 1999. С. 9–11.

¹⁰ Gaudium et Spes, n. 60, 63.

¹¹ См.: Мазалова В. П. Католицизм – четверть века спустя после Второго Ватиканского Собора. М., 1989. С. 27.

¹² <http://www.justpeace.org/socialteachingpresentation.pdf>

¹³ В этой связи стоит отметить, что как минимум в рамках утилитаризма И. Бентама и Дж. С. Милля принцип индивидуализма никогда не означал следование эгоистическому интересу. У Бентама речь шла о просвещенном индивидуализме, понимающем частный интерес в обеспечении общего блага. У Милля также общие интересы встроены в систему индивидуальных предпочтений в виде удовольствий более высокого порядка от достойного поведения и помощи ближнему. Но такое расширенное понимание эгоизма все равно не согласуется с католической концепцией человека, т. к. искажает христианскую иерархию ценностей, согласно которой моральное поведение не может служить средством для достижения частного блага, трактуемого как удовольствие и отсутствие страдания. Моральное поведение представляется ценностью более высокого порядка. Характерное для утилитаризма сведение морали к эгоистическому удовольствию по мнению церкви является не только вульгаризацией самого понятия этики, но и приводит к упрощенному его пониманию, поскольку исключает существование ценностей, которые не могут быть сведены к понятию индивидуальной выгоды.

¹⁴ Friedman M. The social responsibility of business is to increase its profits // New York Times Magazine. 13 September 1970.

¹⁵ Quadragesimo Anno. Цит. по: Овсиенко Ф. Г. Эволюция социального учения католицизма. Философский критический анализ. М., 1987. С. 34.

¹⁶ Там же.

¹⁷ Laborem Exercens. С. 63.

¹⁸ Там же. С. 71.

¹⁹ Там же. С. 80.

²⁰ Laborem Exercens, n. 14. Цит по: Майка Ю. Социальное учение католической Церкви. Опыт исторического анализа. Рим-Люблин, 1994. С. 442.

²¹ Centesimus Annus, n. 43.

²² См.: Чаплыгина И. Г., Лапидюс А. Экономическая мысль Средневековой Европы // Экономическая теория в историческом развитии. Взгляд из Франции и России. М., 2016.

²³ Gilson E. Le thomism. Introduction à la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Paris, 1983. P. 385.

²⁴ Gaudium et Spes, n. 71. С. 400.

²⁵ Bigo P. La doctrine sociale de l'Eglise. Recherche et dialogue. Paris, 1965. P. 126.

²⁶ Centesimus Annus, n. 6.

ХРИСТИАНСКИЙ ОБРАЗ ЧЕЛОВЕКА В СОВРЕМЕННОЙ ГЕРМАНИИ

*Д-р Рудольф Урты,
внештатный профессор политологии,
Католический университет
г. Айхштетт-Ингольштадт (Германия)*

Значение христианского образа человека и христианского мировоззрения в партийной политике

По окончании Второй мировой войны Германия была разделена на четыре оккупационных зоны: американскую, британскую, французскую и советскую. Еще в 1947–1948 гг. перед лицом конфликта между Востоком и Западом наметился раскол Германии и Европы на две части, входившие в сферы влияния двух «сверхдержав» – США и Советского Союза. Антигитлеровская коалиция, состоявшая из Советского Союза, США, Великобритании и Франции, после окончания войны в 1945 г. превратилась из военного альянса в обусловленное временными интересами объединение союзников и вступила в череду потрясений, вызванных «различным видением дальнейших судеб Польши, Румынии, Болгарии, Греции, Турции и Ирана. Возникшее из-за этого взаимное недовольство привело к полной утрате доверия между бывшими союзниками, когда США предложили свои планы экономического оздоровления Европы («Доктрина Трумэна», «План Маршалла»), а Советский Союз ответил на это созданием «Коминформа» (сентябрь 1947 г.)»¹.

Начинавшийся конфликт между Востоком и Западом «развернулся в полную силу, когда Советский Союз в 1948 г. установил блокаду секторов Берлина, оккупированных западными союзниками». Таким образом, СССР подвел черту под существованием коалиции и положил начало созданию военных блоков и гонки вооружений. С обеих сторон это привело к наращиванию политического и военного потенциала: на Западе с заключением Брюссельского договора 1948 г. воз-

ник союз западноевропейских государств – Великобритании, Франции, Бельгии, Нидерландов и Люксембурга, – к целям которого, наряду с социально-экономическим и культурным сотрудничеством, относилась и самооборона.

Советский Союз с берлинской блокады 1948 г. делал ставку на систему Восточного пакта, которая в 1955 г. сменилась организацией Варшавского договора. Это было реакцией на создание НАТО в 1949 г. и Парижские договоры 1954 г., то есть на образование союза государств Западной Европы и принятие ФРГ в западный оборонительный альянс. С противостоянием Запада и Востока начиная со второй половины 40-х гг. XX в. тесно связаны противоречия между двумя системами мироустройства: основанной на правах человека, демократии и принципах правового государства западной системы и коммунистического мироустройства в странах Варшавского договора.

Этот контекст мы обязаны учитывать, анализируя значение христианского образа человека и христианского мировоззрения в германской партийной политике. В программных документах ХДС понятие христианского образа человека утвердилось в качестве собирательного термина и объединяющей идеи для антропологических, социальных и философских принципов партии. Его формирование связано с программными установками ХДС 1946 г., решающее влияние на которые оказал Конрад Аденауэр. В этих программных документах Аденауэр осуждает как национал-социализм, так и коммунизм, критикуя их за «превознесение государства и власти» и противопоставляя этому материалистическому мировоззрению христианский образ человека, основу которого составляют «этические ценности», «человеческое достоинство» и «неотъемлемые права личности»².

Нормы, институты и система государственного устройства представляют собой результат «философской и религиозной рефлексии о человеке, его базовых потребностях и запросах». Они имеют решающее значение для нормативной ориентации и легитимации государственных систем. Человек «обладает способностью к рефлексии, преодолению себя и планированию будущего». «Он призван

организовывать природу и общество. Одновременно он познает себя, создавая проект будущего, посвящая себя его реализации и зная об опасности не выполнить свое призвание. Человек – это нравственный субъект, поскольку он свободен в принятии своих решений и способен отличать дурное от доброго. Он сам несет ответственность за свои действия и бездействие перед самим собой, перед окружающими и перед Господом»³.

1. Христианский образ человека в политике и программе ХДС

Христианско-демократический союз стал единственной новой политической партией, созданной после 1945 г.⁴ Он возник на основе католической партии Центра и небольших протестантских партий. ХДС был создан как межконфессиональная партия. Одновременно ХДС рассматривает себя как народную партию, которая стремится объединить избирателей из разных слоев общества. Поскольку организационных структур у ХДС сначала не было, его стартовые позиции были слабее, чем у СДПГ, которая имела возможность опереться на организационные структуры довоенного времени и на свою социалистическую программу. СДПГ как партия трудового народа и социального прогресса в послевоенный период имела большие перспективы. Социал-демократы были убеждены, что в будущем германском государстве – Федеративной республике Германии – они получат большинство голосов избирателей и смогут после основания государства в рамках парламентского законодательного процесса и согласно демократическим принципам утвердить свою социалистическую программу общественного развития⁵.

В тезисах 1946 г. СДПГ критикует национал-социалистов, прежде всего, за нарушение социалистических принципов. Антидемократическую позицию нацистского режима тезисы СДПГ главным образом видят в подавлении «политической силы рабочего класса». Как и во времена Веймарской республики (1918–1933 гг.), в тезисах делается упор на классовую борьбу и подчеркнута антикапиталистическую программу⁶.

Свободная демократическая партия (СвДП), которая в 1949 г. совместно с ХДС/ХСС и более мелкими консервативными партиями создала правящую коалицию федерального правительства ФРГ, после своего восстановления делала ставку на классические либеральные принципы, такие как «свобода и права личности в качестве мерил всех решений», ответственность за себя и уважение к человеческому достоинству. При этом СвДП подтверждала важность «традиционной цели германской социальной политики, состоящей в помощи социально незащищенным слоям населения в борьбе за существование». Одновременно, однако, подчеркивалось, что «социальная политика и социальное страхование должны быть, наконец, освобождены от оков господствующего централизма, рожденного в тоталитарном государстве». СвДП выступало за то, чтобы «снова опереться на ответственность всех участников»⁷. В качестве потенциального электората СвДП рассматривала, прежде всего, предпринимателей, коммерсантов, верхний слой среднего класса, а также представителей академических кругов и руководящих профессий.

ХДС естественным образом опирался на позиции и теоретические элементы старых католических и евангелических партий. Рассматривая себя как межконфессиональную народную партию, вызывающую к разным слоям населения, ХДС в своей программе проводил четкую границу между собой, с одной стороны, и социал-демократами и либералами, с другой. Программы СвДП и СДПГ обращались к узкой целевой аудитории. Программы христианских демократов, напротив, были направлены на решение «центральных, базовых проблем всего индустриального общества, находящегося в условиях постоянного противоречия между необходимостью политического и морального единства, с одной стороны, и расхождением социальных интересов, с другой стороны»⁸. В соответствии со своим стремлением «строить новую Германию» и не ограничиваться обслуживанием интересов ограниченных целевых групп, ХДС рассматривает демократию и демократическое государство в качестве «средства предоставления властных полномочий»

путем выборов. В соответствии с этим партия «стремится обратиться к как можно более широким кругам избирателей <...>, чтобы сохранить для них возможность влиять на реализацию властных полномочий»⁹.

Отдельным мотивом в реализации демократических принципов, основанных на идеях правового государства, для партии была «искренняя озабоченность в связи с возможным повторным расколом партийной системы и его последствиями», как это произошло в Веймарской республике. Исходя из этого, ХДС с самого начала стремился стать партией большинства. Его программа, соответственно, была направлена на то, чтобы построить стабильную демократию на основе народовластия и принципов социального правового государства. Эта демократическая конституционная система должна была сопровождаться рыночной экономикой, дополненной социальной системой, имеющей прочную общественно-политическую основу. Данные принципы были успешно претворены в жизнь ХДС/ХСС в 1948–1949 гг. путем реализации концепции социальной рыночной экономики¹⁰. Конечно, наряду с демократическими, правовыми и конституционными ориентирами ХДС экономическая и социально-политическая концепция социальной рыночной экономики представляла собой «самый мощный интеграционный инструмент» ХДС как народной партии и ее низовых организаций – социальных комитетов, активно работавших на раннем этапе существования партии, экономических объединений, женских организаций, объединений беженцев и других партийных организаций.

Синтез успешной экономической и социальной политики в рамках концепции социальной рыночной экономики был самым мощным рекламным средством, которое «на начальном этапе находилось в руках ХДС»¹¹. При этом важно учитывать следующее: ХДС не разрабатывал принципиальных программ. Это видно по программе Аденауэра для ХДС британской зоны 1946 г., в которой присутствовали лишь отдельные принципиальные политические элементы¹². В своих программных речах Аденауэр опирался на христи-

анские ценности, с позиции которых он рассматривал политические, социальные, экономические темы и наиболее актуальные вопросы оккупационной политики, а также будущее Германии и Европы.

Центральным понятием и основным ориентиром христианско-демократических программных положений в программе Аденауэра является христианское мировоззрение. Понятие христианского мировоззрения или христианского образа человека представляет собой этическую базовую позицию. Одновременно христианский образ человека как собирательное понятие объединяет в себе основные идеи и принципы христианской демократической программы и политики. Он включает в себя индивидуальную и социально-этическую рефлексию, этические нормы и конгломерат антропологического, религиозного, культурно-исторического и социально-психологического опыта, который присущ человеку и как индивидууму, и как общественному существу¹³. Разумеется, понятие христианского образа человека и христианского мировоззрения отличается неточностью, поскольку основывается на очень разных теологических и этических концепциях, философских и культурных ориентирах. Таким образом, перед Аденауэром стояла сложная задача. Ему нужно было создать принципиальную платформу, которая объединила бы не только христиан различных конфессий, но и людей с нерелигиозным мировоззрением¹⁴.

Надконфессиональный мировоззренческий подход христианской демократии должен был автоматически отодвинуть церковно-догматические основания в политической, правовой, конституционной и социально-экономической сфере на второй план. В качестве широких оснований и ориентиров фигурируют «христианство», «христианское понимание личности», «христианская антропология», «христианский персонализм», «христианское мировоззрение», «христианская этика (и культура)», «христианский образ человека» и т. д.

(Христианское) понятие естественного права Аденауэр использует не в узком смысле социального учения католической церкви, а в смысле идей Просвещения. Этот понятийный

аппарат дополняется такими основополагающими для концепции христианского образа человека философскими обоснованиями как «человеческое достоинство», «достоинство и свобода индивидуума», «ответственность» и «неотъемлемые права личности». Аденауэр явно включил в свою программу правовые, этические и конституционно-теоретические понятия, сориентировав, таким образом, программу ХДС – хотя бы в общих чертах – на либерально-демократические позиции правового государства, т. е. на те принципы, которым должна была следовать новая Германия¹⁵.

В связи с совмещением двух чрезвычайно различных комплексов идей – христианско-гуманистической программы ХДС и принципа светского государства – необходимо отметить следующее: в отличие от Франции после революции 1789 г. в Германии еще в начале формирования основ конституционного государства в XIX столетии христианские политические ценности сосуществовали со светским государством¹⁶. «Переход от конституционной монархии, легитимированной с религиозной точки зрения, к светскому государству, основанному на праве и деятельности политических партий современного типа», сопровождался возникновением конфессиональных политических партий, исходивших из христианского образа человека. Вследствие этого, несмотря на разделение политики и религии, вплоть до первых десятилетий XX в. можно лишь условно говорить о секуляризации общества. Независимо от кардинальных политических перемен «большинство людей в Германии, как политиков, так и обычных граждан, продолжали чувствовать себя убежденными христианами. Исходя из этого, неудивительно, что позитивное право светского государства с содержательной точки зрения взяло на вооружение многие принципы, имеющие христианские корни, и применило их в светском праве, придав, таким образом, базовым ценностям христианства новое, светское основание. Тем самым политическая, конституционная и законодательная ориентация на «христианское мировоззрение» с точки зрения политической программы привела к признанию христианских

ценностных принципов в позитивном праве»¹⁷. В центре христианской этики находится человеческое достоинство¹⁸, а также такие социальные принципы как солидарность, субсидиарность, общественное благо¹⁹ и справедливость. Кроме того, большое значение имеют «неотъемлемые права личности» как этическая основа и нормативная граница для государственного устройства и его правопорядка. Столь же обязательны и христианские ценности»²⁰.

На этих принципах и основных идеях строилась легитимация правовой, экономической, социальной и культурно-политической программы ХДС, в том числе в Парламентском совете в 1948–1949 гг.²¹ и при утверждении концепции социальной рыночной экономики в качестве экономической и социальной системы ФРГ, равно как и в других политических сферах.

2. Христианский образ человека, церкви и нехристианские партии

Вследствие христианско-религиозной коннотации своей программы ХДС с момента своего становления подвергался различного рода критике в политической агитации светских партий, в публицистике, в науке и в церковных кругах. Известный швейцарский теолог-реформатор Карл Барт, на теологическом подходе которого основывается известная Барменская декларация Исповедальной церкви против национал-социалистического режима (1934 г.), советовал протестантам не объединяться в межконфессиональную партию с римскими католиками²². Представители так называемой политики на основе веры, среди которых было много протестантов, входивших в ХДС, более или менее жестко отказывались от аргументации, основанной на природном праве²³.

Излишне тесную связь между церковными интересами и партийной политикой активно критиковал политолог Томас Эльвайн. В «мировоззренческих спорах и конфессиональных притязаниях» ХДС/ХСС он видел препятствие для «постепенного строительства нового демократического государства»²⁴. При этом он критиковал, прежде всего, то, как «христианское» в политике используется обеими церквями

в их собственных интересах в качестве инструмента. В этом он видел опасность для «климата свободы».

Эльвайн, который сам родился в верхней Франконии в семье евангелического священника, в своем полемическом труде «Клерикализм в германской политике» (Мюнхен, 1955 г.) особо подчеркивал стремление клириков оказывать «напрямую или через верующих политическое влияние на власть»²⁵. В качестве ярких примеров он приводил случаи активной церковной пропаганды в рамках предвыборной кампании в виде писем пастырей и заявлений во время богослужения, на мероприятиях церковной общины, на уроках Закона Божьего и в церковной прессе. «Вследствие возникновения “христианской” партии и частого наивного отождествления ХДС/ХСС с церквями или одной из церквей из-за их часто весьма тесной связи и их многочисленных совместных выступлений возникает множество возможностей влияния на решения государства в духе политического клерикализма». Эти решения, по его мнению, прежде всего, касались сферы культуры и школьного образования, в частности, так называемых народных школ (которые были в то время преимущественно связаны с той или иной конфессией), учительских институтов и педагогических ВУЗов.

В этой связи католическая церковь, обладающая развитой морально-теологической системой естественного права, кажется ему гораздо более опасной, чем протестантизм. При этом политолог рисует картину, предполагающую значительную зависимость ХДС/ХСС от церквей, которые должны были получить определенные дивиденды от поддержки ХДС на выборах.

В качестве подтверждения своего тезиса Эльвайн цитировал энциклики папы Пия XII, где тот требовал, чтобы католики безоговорочно следовали указаниям церкви и требованиям епископов. Эльвайн приводит в пример принципы, которые действительно находятся в разительном несоответствии с базовыми этическими ценностями свободы совести и ответственности политика и гражданина в светском государстве²⁶.

Нельзя отрицать некоторую зависимость программных положений ХДС от определенных позиций церковного учения. Это очевидно в образовательной деятельности политической академии Айххольтц фонда Конрада Аденауэра в Бонне, основанной в 1956 г. В учебных материалах политической академии (1964–1967 гг.) в главе «Политика на базе христианской ответственности» ценностные основания рассматриваются отдельно: исходя из принципов евангелической социальной этики и исходя из католического социального учения о государстве. В главе о католическом социальном учении и теории государства представлен ряд естественно-правовых позиций, которые не гармонируют с идеей христианской демократии²⁷.

Нет сомнения в том, что большинство католиков, занимавшихся политикой или работавших в профсоюзах, и обычных граждан, входивших в католическую партию Центра, в христианские профсоюзы, а после 1945 г. вступивших в ХДС, действовали на основании христианской свободы совести и этики ответственности. Дилемма католической моральной теологии и социального учения состояла в том, что церковное учение после Первого Ватиканского собора (1869–1970 гг.) увязывало естественное право с церковными интерпретациями и критериями толкования. Полномочия папы принимать окончательное решение в вопросах веры и морали, основанные на теологии откровения, находилось в противоречии с учением о совести, которое было представлено еще в схоластике и поздней схоластике²⁸. Иначе говоря, закрепленное и санкционированное церковью естественное право, то есть право разума, противоречиво само по себе.

Как раз на этот вариант католического естественного права направлена критика Томаса Эльвайна, выступавшего против социально-этической позиции папского учения. Католическое учение о морали в его новосхоластическом варианте, таким образом, противоречит христианскому образу человека как основной идее ответственности в христианской демократии²⁹. Тем не менее, Аденауэр, занимавший пост федерального канцлера, охотно принимал указания католической церкви касательно предписывающей этики,

когда церковь поддерживала ХДС на выборах, и вообще рассматривал тесную связь между католической церковью и ХДС как нечто вполне естественное.

Это наглядно показывают реакции Аденауэра на открытую встречу специалистов по католической социальной этике, иезуитов и профессоров христианского социального учения Освальда фон Нелль-Бройнинга (Франкфурт-на-Майне) и Густава Грунлаха (Рим) с высокопоставленными представителями социал-демократической партии в Мюнхене. Тема встречи была сформулирована так: «Христианство и демократический социализм»³⁰. Для докладчиков и участников дискуссии из числа социал-демократов, среди которых был председатель, а также члены комиссии по программным принципам, мюнхенская встреча была своего рода подготовкой к партийному съезду 1959 г. в Бад-Годесберге, который должен был реализовать внутрипартийные реформы. Социал-демократы, принимавшие участие в мюнхенской конференции, преследовали две цели.

После проигрыша на федеральных выборах 1957 г., на которых ХДС/ХСС получили абсолютное большинство голосов, социал-демократы стремились, подобно ХДС, стать народной партией. С этой целью им необходимо было через свою партийную программу активнее обращаться к католикам, чтобы увеличить свои шансы на получение большинства. Для этого СДПГ нужно было, прежде всего, отойти от социалистического программного курса и приблизиться к концепции социальной рыночной экономики. Эта успешная рекламная и интеграционная программа ХДС/ХСС в основном базировалась на двух источниках: социальном учении христианской церкви и ордолиберализме³¹. Соответственно социал-демократы хотели приблизиться к христианской этике и обратиться к ведущим представителям социального учения католической церкви Нелль-Бройнингу и Грунлаху, которые по поручению папы Пия XI готовили проект энциклики по социальным вопросам «*Quadragesimo anno*. Об общественном порядке» (1931 г.)³².

Мюнхенская встреча вызвала в ФРГ большой резонанс. Беседа представителей католической церкви с социал-демо-

кратами после более чем ста лет постоянной конфронтации и вражды между католической церковью и социалистическим рабочим движением СДПГ воспринималась как сенсация. На социал-демократов в течение долгих лет действовал вердикт Августа Бебеля: «Христианство и социализм противостоят друг к другу, как огонь и вода»³³. Что же касается энциклики «*Quadragesimo anno*», то она констатирует расхождение или даже раскол обоих «страстно борющихся между собой основных направлений» социализма: коммунизма, с одной стороны, и демократического социализма, с другой стороны. Хотя энциклика исходит из того, что демократический социализм развивается в направлении смягчения своего подхода к принципу классовой борьбы и враждебного отношения к собственности, тем не менее, папа не считает, что во всех социалистических кругах этот переход к лучшему уже свершился. Рассуждения энциклики в главе о социализме завершаются следующей констатацией: «Противоречия между социалистической и христианской концепциями общества непреодолимы»³⁴.

Противоречия между христианами и социалистами ухудшали и взаимоотношения между христианско-демократическими и социалистическими профсоюзами в Объединении германских профсоюзов (DGB). Члены профсоюзов, принадлежавшие к социал-демократической партии, упрекали своих коллег, представлявших христианские социальные комитеты, в «предательстве» принципов социал-реформистских идей германского рабочего движения³⁵. Причина состояла в переходе социальных комитетов от Аленской экономической и социальной программы ХДС британской зоны (1947 г.), направленной на социальные реформы, к социальной рыночной экономике Дюссельдорфских тезисов (1949 г.)³⁶.

Тогда, во время мюнхенской встречи в Католической академии, представители обоих лагерей сошлись в дружественной атмосфере. Они искали возможности для сближения.

В январе 1958 г., через несколько дней после этой встречи, во время заседания федерального правления ХДС произошла жесткая перепалка между Аденауэром и его заместителем в правлении федерального ХДС – председателем

бундестага Ойгеном Герстенмайером. Аденауэр считал, что действия католической церкви и, в частности, руководителя Католической академии прелата Карла Форстера представляют собой злоупотребление задачами церкви. Канцлер даже заявил, что подаст мюнхенскому кардиналу Венделю официальную жалобу. Он надеялся таким образом воспрепятствовать сближению между СДПГ и католической церковью. Аденауэр настаивал на том, что переговоры между представителями церкви и СДПГ представляют собой политическую акцию, несовместимую с задачами церкви. О. Герстенмайер, так же как и Аденауэр, видел явную опасность в том, что дальнейшие переговоры между церковью и СДПГ переведут СДПГ в разряд «респектабельных», что приведет к оттоку избирателей от ХДС к социал-демократам. При этом, в отличие от Аденауэра, Герстенмайер не считал переговоры церкви с СДПГ недружественным актом. По мнению евангелического теолога гораздо важнее «уважать церкви всех конфессий» и признавать правомерность их мотивов³⁷.

Мюнхенская встреча в январе 1958 г. положила начало социально-политической и этической открытости католической церкви в Германии. Лишь годом позже за ней последовала Вселенская церковь. Новый папа Иоанн XXIII (1958–1963 гг.) созвал в 1959 г. Второй Ватиканский собор (1962–1965 гг.). Своей социальной энцикликой «*Mater et magistra*» (1961 г.) он очертил контуры персональной этики, обрисовав, таким образом, новые взаимоотношения между церковью и миром. В энциклике «*Pasem in terris*» (1963 г.) он инкорпорировал права человека в социальное учение католической церкви³⁸.

Второй Ватиканский собор при папе Павле VI (1963–1978 гг.) в рамках соборного учения продолжил линию его предшественника. В пастырской конституции «*Gaudium et spes*» собор провел более четкое различие, чем ранее, между духовной и пастырской задачами церкви, с одной стороны, и (относительной) автономией тематики, связанной с культурой и ответственностью христиан как граждан государства. Затем в документе «*Dignitatis humanae*» собор признал свободу вероисповедания (1965 г.)³⁹. Благодаря двум последним

документам собора господствовавший до тех пор церковно-правовой статус «нейтрального к религии государства нового времени» как «национальной апостасии» и падения «истинно христианской веры» был устранен из канонического права⁴⁰.

Энциклика «*Quanta cura*» и «*Syllabus errorum*» 1864 г. папы Пия IX (1846–1878 гг.) отвергала мировоззренчески нейтральные государства как нечто в корне противостоящее католическому государству, что стало причиной столь же негативной позиции последующих пап в отношении «христианской демократии» (см., например, энциклику папы Льва XIII «*Graves de communi*» 1901 г.) и самостоятельности мирян в политических и государственных вопросах. В этом состояла принципиальная позиция католической церкви, способствовавшая, в частности, тесной связи между церковью и католическими или христианско-демократическими партиями и возможности опосредованного влияния церкви на них⁴¹. Подобного влияния не мог полностью избежать даже Христианско-демократический союз под руководством Конрада Аденауэра.

Смена парадигм в христианской социальной этике, развившаяся в вытеснении старой аргументации на основе естественного права, во многом отвечала желаниям социал-демократов, которые стремились к новым отношениям с христианством и церквами. Папа Павел VI и германский епископат поддерживали стремление к сближению между католицизмом и социал-демократией, что не должно было означать разрыва с ХДС/ХСС. Католическая церковь на основании учения Второго Ватиканского собора (1962–1965 гг.) изменила свое отношение к светской сфере и к собственной ответственности мирян в государстве, в обществе и культуре. С пастырско-богословской точки зрения это означало равноудаленность церкви от партий⁴².

Резюме

Для ХДС также начиналась новая эпоха. Федеральное правительство под руководством ХДС/ХСС в 1969 г., после 20 лет пребывания у власти, сменилось коалицией СДПГ и СвДП под руководством Вилли Брандта. Этот политический

поворот не был бы возможен без роста электората нового коалиционного правительства, ряды которого пополнились за счет избирателей-католиков. ХДС пришлось пересмотреть свое отношение к своим христианско-демократическим основам собственной партии. В 1973 г. на партийном съезде новым председателем ХДС был избран Гельмут Коль. Съезд проголосовал по предложению нового правления за разработку новой принципиальной программы – впервые после основания ХДС в 1945 г.

Председателем программной комиссии стал Рихард фон Вайцеккер, будущий федеральный президент ФРГ (1984–1994 гг.). Он обосновал обновление основных программных положений ХДС, подтвердив при этом, что главный принцип программы партии, в соответствии с которым политика ХДС основывается на христианском образе человека, разумеется, продолжит свое воздействие.

«Однако принципы, – продолжал он, – это не состояние, автоматически приносящее политические дивиденды, на которые можно жить. Принципы живы только тогда, когда вся партия усваивает их снова и снова. Наука и техника, динамика экономического развития, изменения в обществе – все это постоянно ставит перед нами новые задачи. Под влиянием этих факторов условия нашей жизни непрерывно меняются. Мы не имеем права только реагировать на эти изменения, мы должны влиять на них инструментами политики, а для этого нам необходимы ориентиры и импульсы в виде наших принципов»⁴³.

Синтез христианско-этических ценностей, гуманитарных и философских норм и базовых идей, который нашел свое выражение еще в программе ХДС британской оккупационной зоны (1946 г.), позволил партии и после политических и социальных перемен в 1970-е гг. продолжить осуществлять свою принципиальную стратегию. Если интерпретировать этот процесс с консервативной точки зрения, то можно рассматривать его как отрыв от традиции. Тот же упрек был направлен и в адрес большинства представителей реформистского крыла клириков, участвовавших в Ватиканском соборе. С либеральной точки

зрения, однако, это были разумные меры по адаптации партии к задачам современности.

Французский теолог Мари-Доминик Шеню, основной представитель «новой теологии», считает Второй Ватиканский собор окончанием долгой константиновской эры в церкви. Константиновская эра коснулась и христианских политических партий⁴⁴. Лишь после ее окончания христианско-демократические и христианско-социальные партии в большей степени осознали свою роль как продукта христианской культуры.

Примечания

¹ Hannelore H. Nationale Sicherheit und Weltfriede im Atomzeitalter // Politik im 20. Jahrhundert. Braunschweig, 1967. S. 414ff.

² Ср.: Речь Конрада Аденауэра 24.03.1946 в актовом зале Кельнского университета: Adenauer K. Reden 1917–1967. Eine Auswahl. Stuttgart, 1975. S. 82–106; Программа ХДС для британской зоны (1946) // Dokumente zur Christlichen Demokratie. Deutschland, Österreich, Schweiz. Eichholz, 1969. S. 174–176.

³ Ср.: Baumgartner A. Christliches Menschenbild // Lexikon der Christlichen Demokratie in Deutschland. Paderborn, 2002. S. 676–679; Matz U. Zum Einfluss des Christentums auf das politische Denken der Neuzeit // Geschichte der christlich-demokratischen und christlich-sozialen Bewegungen in Deutschland. Bd. 1. Bonn, 1984. S. 27–84, здесь 31–42.

⁴ В связи с программными установками и ценностными ориентирами ХДС см.: Uertz R. Christentum und Sozialismus in der frühen CDU. Grundlagen und Wirkungen der christlich-sozialen Ideen in der Union 1945–1949. Stuttgart, 1981; Uertz:R. Das Christliche Menschenbild in der Programmatik der CDU (1945–2010) // Gauger J.-D., Küsters H. J., Uertz R. (Hg.) Das Christliche Menschenbild. Zur Geschichte, Theorie und Programmatik der CDU. Freiburg i.Br., 2013. S. 149–187; Uertz R. Von den Gründungsaufufen 1945 zu den Grundsatzprogrammen 1978 und 1994 // Brücke in eine neue Zeit. 60 Jahre CDU. Freiburg i.Br., 2005. S. 94–138.

⁵ Ср.: Протокол Партийного съезда СДПГ в Дюссельдорфе 11–14.09.1948. Berlin, 1976. S. 46.

⁶ Ср.: Politische Leitsätze der SPD vom Mai 1946 // Kunz R., Maier H., Stammen Th. Programme der politischen Parteien in der Bundesrepublik. Bd. II. München, 1979. №I. S. 291.

⁷ Ср.: Heppenheimer Beschlüsse der FDP vom Dezember 1948 // Programme der politischen Parteien. Bd. II. S. 417ff.

⁸ Altmann R. Was heißt Christliche Demokratie? // Altmann R., Groß J. Die neue Gesellschaft. Stuttgart, 1958. S. 42–47; Ср.: Maier H. Die Christliche

Demokratie als politische und soziale Bewegung // Maier H. Revolution und Kirche. Zur Frühgeschichte der Christlichen Demokratie. München, 2006.

⁹ Kunz R. Die CDU // Kunz R., Maier H., Stammen Th. Programme der politischen Parteien in der Bundesrepublik. Bd. I. München, 1979. S. 116ff.

¹⁰ О разработке социально-реформистской Аленской экономической и социальной программы (1947), о программе Социальной рыночной экономики и Дюссельдорфских тезисах (1949) см.: Uertz R. Christentum und Sozialismus. S. 185–204; Ambrosius G. Die Durchsetzung der Sozialen Marktwirtschaft in Westdeutschland (1945–1949). Stuttgart, 1977. См. также: Konrad Adenauer und die CDU der britischen Besatzungszone 1946–1949. Dokumente zur Gründungsgeschichte der CDU Deutschlands. Bonn, 1975.

¹¹ Kunz R. Die CDU. S. 116ff.

¹² Ср.: Konrad Adenauer: S. 82ff; в отношении образа человека для Аденauern и его теоретико-политических взглядов см.: Poppinga A. Konrad Adenauer – Geschichtsverständnis, Weltanschauung und politische Praxis. Stuttgart, 1975; Belardinelli S. Die politische Philosophie des christlichen Personalismus // Graf Ballestrem K., Ottmann H. (Hg.) Politische Philosophie des 20. Jahrhunderts. München, 1990. S. 243–262.

¹³ Grave Ch. Menschenkenntnis // Historische Wörterbuch der Philosophie. Bd. 5. Darmstadt, 1980. Sp. 1117–1121.

¹⁴ Ср.: Baumgartner A. Christliches Menschenbild. S. 676–679.

¹⁵ Христианско-антропологическое представление о человеке повлияло на формулировку преамбулы Основного закона ФРГ. Формулировка преамбулы Основного закона ФРГ в редакции 1949 г. принадлежит Председателю фракции Свободных демократов в Парламентском совете и первому Федеральному президенту ФРГ Теодору Хойсу: «Сознавая свою ответственность перед Богом и людьми, воодушевленный желанием служить делу мира во всем мире в качестве равноправного члена в объединенной Европе, немецкий народ в силу своей учредительской власти дал себе настоящий Основной закон...». О соотношении религиозно-этической мотивации, с одной стороны, и светского государства и его конституции, с другой стороны, см.: Heuss Th. Politik und Ethik // Rheinischer Merkur. 13.03.1951; в этой связи см.: Uertz R. Die Katholische Kirche und ihre Kompatibilität mit dem Verfassungsstaat. B: Staat und Religion. Neue Anfragen an eine vermeintlich eingespielte Beziehung. Tübingen, 2014.

¹⁶ Ср.: Uertz R. Der neuzeitliche Paradigmenwechsel zur Pflichtenkreistriade. Ablösungen und Gabelungen, и Zur philosophisch-ethischen Grundlegung der neuzeitlichen Pflichtenkreistriade // Gliederungssysteme angewandter Ethik. Ein Handbuch. Nach einem Projekt von Wilhelm Korff. Freiburg i.Br., 2016. S. 499–502; 541ff.

¹⁷ Depenheuer O. Verfassungsstaat und Recht // Gauger J.-D., Küsters H.-J., Uertz R. Das Christliche Menschenbild. S. 191–212, здесь 192ff; ср.: Hillgruber Ch. Staat und Religion. Überlegungen zur Säkularität, zur Neutralität und zum religiös-weltanschaulichen Fundament des modernen Staates. Paderborn,

2007. S. 31ff; Gärditz K. F. Säkularität und Verfassung // Depenheuer O., Grabenwarter Ch. Verfassungstheorie. Tübingen, 2010. § 5. Rn. 28ff.

¹⁸ Ср.: Im Zentrum Menschenwürde. Politisches Handeln aus christlicher Verantwortung. Christliche Ethik als Orientierungshilfe. Berlin, 2006.

¹⁹ Ср.: Gemeinwohl. Oder: Die gute Ordnung für die Gesellschaft Bernhard Vogel. Berlin, 2013.

²⁰ Depenheuer O. Verfassungsstaat und Recht // Gauger J.-D., Küsters H.-J., Uertz R. Das Christliche Menschenbild. S. 191–212, здесь 192ff.

²¹ Ср.: Uertz R. Christlich-demokratische Wertvorstellungen im Parlamentarischen Rat (1948/49) // Historisch-Politische Mitteilungen. 15 (2008). S. 103–123; Uertz R. Das katholische Staatsdenken in Deutschland von der Französischen Revolution bis zum II. Vatikanischen Konzil. Paderborn, 2005. S. 440–454.

²² Ср.: Fischer H. G. Evangelische Kirche und Demokratie nach 1945. Ein Beitrag zum Problem der politischen Theologie. Lübeck, 1970. S. 72ff.

²³ Ср.: Uertz R. Christentum und Sozialismus. S. 40ff.

²⁴ Ellwein Th. Klerikalismus in der deutschen Politik. München, 1955. S. 7.

²⁵ Ср. также: Ellwein Th. Politische Verhaltenslehre. Stuttgart, 1967.

²⁶ Ср.: энциклика «Humani generis» Пия XII (1950), в которой папа называет гетерономные моральные принципы предписывающего характера единственно адекватным католическим моральным учением, квалифицируя позиции, основанные на этике ответственности, как ситуативную этику: Uertz R. Christliche Parteien und kirchliche Disziplin. CDU und CVP im Kampf um das Saarstatut 1955 // Hentschel-Fröhlings J., Hitze G. (Hg.) Gesellschaft – Region – Politik. Norderstedt, 2006. S. 415–440.

²⁷ Ср.: Politische Bewegungen in Deutschland. Entwicklungen, Aufbau, Ziele. Eichholz, 1967. S. 51ff, 83ff.

²⁸ Ср. о принципе свободы совести: Die Grundlagen der Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Deutsche Übersetzung mit Einführung und Kommentar. Sankt Augustin, 2001. № III. 6. S. 32. Социальная концепция РПЦ считает, что либеральная интерпретация понятия совести личности и «утверждение юридического принципа свободы совести свидетельствует об утрате обществом религиозных целей и ценностей, о массовой апостасии и фактической индифферентности к делу церкви и к победе над грехом». Ср. также: Kostjuk K. Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche. Schritt zur Zivilgesellschaft oder Manifest des orthodoxen Konservatismus? // Die Grundlagen der Sozialdoktrin. S. 174–196.

²⁹ В сборнике молитв и псалмов Трирской епархии (Трир, 1955 г. № 553. S. 613) в четвертом разделе перечисления грехов, которые должны быть упомянуты на исповеди, среди «Обязанностей перед обществом» содержится следующий пункт: «Не отступал ли я от своих обязанностей гражданина и члена Церкви? Отдал ли я свой голос достойным кандидатам, имеющим христианское мировоззрение?».

³⁰ Ср.: Forster K. (Hg.) Christentum und demokratischer Sozialismus. München, 1958; Uertz R. Annäherungen: Christliche Sozialethik und SPD // Historisch-Politische Mitteilungen. 13 (2006). S. 93–120.

³¹ Ср.: Biedenkopf K. Die Politik der Unionsparteien. Die freiheitliche Alternative zum Sozialismus. Bonn, 1973. Ордолиберализм представляет собой концепцию в рамках рыночной экономики, при реализации которой государство создает правовые условия для экономической конкуренции, чтобы обеспечить «индивидуальную свободу в обществе и экономике». Целью является повышение благосостояния при обеспечении динамичного экономического роста и социальной защищенности. (Ср.: Hans G. Schachtschabel: Wirtschaftspolitische Konzeptionen. Stuttgart, 1970. S. 79ff)

³² Энциклика «Quadragesimo anno» (1931), № 111 и далее: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchliche Dokumente. Mit einer Einführung von Oswald von Nell-Breuning. Kevelaer, 1975. S. 131ff; Ср. также: Nell-Breuning O. v. Die soziale Enzyklika. Erläuterungen zum Weltrundschreiben Papst Pius' IX. über die gesellschaftlich Ordnung (1932). Köln, 1950.

³³ Ср.: Brigitte Seebacher-Brandt: Bebel. Kämpfer und Kärner im Kaiserreich. Berlin, 1988.

³⁴ Энциклика «Quadragesimo anno» (1931), №116 и далее, цит. по: Texte zur katholischen Soziallehre. S. 133ff; Ср.: Radbruch G. Staat und Verfassung. Heidelberg, 2002. S. 208ff.

³⁵ Ср.: Uertz R. Die christlich-demokratische Arbeitnehmerschaft und der DGB // Königswinterer Notizen. 3 (2011). S. 5–29.

³⁶ Основной идеей Аленской программы, в значительной мере повлиявшей на социальное учение католической церкви, было «преодоление партией ХДС капитализма и марксизма»: Uertz R. Das Ahlener Programm // Die politische Meinung. 446 (2007). S. 47–52. См. также работу директора Института международной политики и экономики Восточного Берлина Герберта Берча: Bertsch H. CDU/CSU demaskiert. Berlin (Ost), 1961: «Социальное учение католической церкви представляет собой активный элемент политического католицизма и, таким образом, служит достижению собственных целей католической церкви, во многом совпадающих с интересами монопольного капитала. Политический католицизм приемлем для ХДС/ХСС, поскольку он представляет собой единственную замкнутую идеологическую систему, позволяющую сегодняшним империалистам сопротивляться научному социализму». Об отношениях Объединения германских профсоюзов (DGB) и социал-демократов к социальной рыночной экономике см.: Müller-Jentsch W. Gewerkschaften und Soziale Marktwirtschaft 1945. Stuttgart, 2011. S. 52, 55f, 195.

³⁷ Ср.: Протоколы федерального правления партии ХДС 1957–1961 гг. // Buchstab G. (Hg.) Adenauer: «...Um den Frieden zu gewinnen». Düsseldorf, 1994. S. 73ff. – Конрад Аденауэр во время своего пребывания на посту председателя Парламентского совета (1948/49), а также на посту федерального канцлера и председателя ХДС (1949/50–1966) решительно отвергал политическое и клерикальное влияние католической церкви, в том числе и с учетом зависимости католической партии Центра от церкви. Тем не менее, по тактическим причинам Аденауэр ценил

помощь ХДС со стороны католической церкви во время выборов и, как показывает протокол заседания федерального правления ХДС от января 1958 г., даже считал такую поддержку чем-то само собой разумеющимся. (Об исторических основах притязаний католической церкви на опосредованное влияние на политику через католиков, входящих в христианские партии, см. прим. 42).

³⁸ Ср.: Nell-Breuning O. v. Soziallehre der Kirche, Erläuterung der lehramtlichen Dokumente. Wien, 1983. S. 74ff, 101ff; Ibid.; о природном обосновании прав человека и человеческом достоинстве как их философской основы см. С. 103 и далее; о социальной рыночной экономике и ее ценности для социального учения католической церкви – С. 123, 248; о позиции русской православной церкви в отношении прав человека см.: Die Grundlagen der Lehre der Russischen Orthodoxen Kirche über die Würde, die Freiheit und die Menschenrechte. Moskau, 2008; см. также: Uertz R. Menschenrechte, Demokratie und Rechtsstaat in der Sozialdoktrin – eine politikwissenschaftliche Betrachtung // Uertz R., Schmidt L. P. (Hg.) Beginn einer neuen Ära? Die Sozialdoktrin der Russisch-Orthodoxen Kirche vom August 2000 im interkulturellen Dialog. Moskau, 2004. S. 77–96.

³⁹ См., в частности, документы собора «Gaudium et spes. Пасторская конституция о церкви и сегодняшнем мире» и «Dignitatis humanae: Заявление о свободе вероисповедания» // Rahner K., Vorgrimler H. Kleines Konzilskompendium. Sämtliche Texte des II. Vatikanums mit Einführungen und ausführlichem Sachregister. Freiburg i.Br., 1972. S. 423ff, 449ff, 655ff, 661ff.

⁴⁰ Ср.: Böckenförde E.-W. Einleitung // II. Vatikanisches Ökumenisches Konzil. Erklärung über die Religionsfreiheit. Münster, 1968. S. 5ff; Böckenförde E.-W. Staat-Gesellschaft-Kirche // Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft. Bd. 15. Freiburg i.Br., 1982. S. 3–120.

⁴¹ Ср.: Uertz R. Vom Gottesrecht zum Menschenrecht. S. 463–482. Теоретической основой церковно-политических интересов и деятельности церкви в политических вопросах является церковно-правовой инструмент непрямого власти церкви в мирских делах. Potestas indirecta in temporalibus (так звучит его каноническое наименование) содержит указания для католиков, состоящих в христианских партиях и поддерживающих их. Это учение восходит к доктрине верховенства церкви и папы в миру, разработанной на рубеже XVI и XVII вв. кардиналом Роберто Беллармином (ср.: Томас Гоббс, критика Беллармина, Левинафан, 1651). Папа Лев XIII начиная с 1881 г. провел обновление этой доктрины в рамках своего учения о государстве. Его учение в значительной степени восходит к концепции католического государства веры. Однако эта концепция была смягчена, в частности, путем внедрения принципа допущения разных религиозных форм в государстве в целях защиты общественного блага (энциклика «Immortale Dei», 1885, № 41). Эти нормы христианского учения о государстве действовали вплоть до Второго Ватиканского собора 1965 г. (Ср.: Böckenförde E.-W. Staat-Gesellschaft-Kirche. S. 98, 112).

⁴² Ср.: Forster K. Kirche und Politik. Zur Frage der Äquidistanz zwischen Kirche und Parteien. Köln, 1974; Stegmann F. J., Langhorst P. Geschichte der sozialen Ideen im deutschen Katholizismus // Geschichte der sozialen Ideen in Deutschland. Sozialismus – Katholische Soziallehre – protestantische Sozialethik. Essen, 2005. S. 599–862, здесь 784; Rauscher A. Sozialismus // Der soziale und politische Katholizismus. Entwicklungslinien in Deutschland (1803–1963). Bd. 1. München, 1981. S. 294–339, здесь 330–333.

⁴³ Ср.: Weizsäcker R. v. (Hg.) CDU Grundsatzdiskussion. Beiträge aus Wissenschaft und Politik. Bonn, 1977; Geißler H. (Hg.) Analysen und Beiträge zum Grundsatzprogramm der Christlich Demokratischen Union Deutschlands. Frankfurt a.M., 1979; Böhr Ch. прEinleitung // Die neue Aktualität des christlichen Menschenbildes. Berlin, 2002. S. 3.

⁴⁴ Chenu M.-D. La fin de l'ère constantinienne // Chenu M. D. La parole de Dieu II. L'Évangile dans le temps. Paris, 1964. S. 34.

*Борис Валентинович Петелин,
д.и.н., профессор кафедры истории и философии,
Череповецкий государственный университет*

Конрад Аденауэр между христианством и политикой: идейные проблемы «народной партии»

Говорить о роли христианства применительно к современной европейской политике и обществу, которое перестало соотносить себя с религией и церковью, может показаться не вполне толерантным. Поэтому большинство западноевропейских политиков стараются не демонстрировать публично принадлежность к той или иной конфессии, а в своих речах и выступлениях избегают всякого упоминания имени Бога. В этом контексте становится понятным, почему в Христианско-демократическом союзе была инициирована дискуссия о возможности отказа от христианской идентификации партии. Проще говоря, почему бы не изменить название, которое отталкивает избирателей нехристиан¹. Тем более что реалии в странах Европейского союза таковы, что «верующим и признающим Христа становится все труднее выживать общественно и политически. Если политик признает себя христианином, во многих партиях его карьера быстро заканчивается»².

Мы в своей статье обращаемся совершенно к другому времени, другой политике и политикам. Речь идет о Конраде Аденауэре, его личных взглядах, пристрастиях и убеждениях, которые, несомненно, сказались на послевоенном периоде жизни немцев в Западной Германии. После фундаментальных исследований Ханса-Петера Шварца и Хеннинга Кёлера³ вряд ли что-то можно добавить к личности Аденауэра, но остановиться на отдельных моментах его политической деятельности в рамках заявленной темы, как нам кажется, стоит. К тому же эта деятельность продолжает привлекать немецких исследователей. Так, например, о значении внутренней политики канцлера Конрада Аденауэра в 1949–1953 гг. издал книгу Гюнтер Дальхофф, политолог,

юрист и дипломат. В ней есть параграф, посвященный церкви: католической и протестантской⁴.

Конрад Аденауэр известен как «немец четырех эпох»⁵. Но у него, как и у большинства исторических персонажей, история начинается с детства. Семья Аденауэров жила скромно. Из экономии зимой топили только одну комнату и кухню. День начинался и заканчивался молитвой. В воскресенье родители и дети шли в церковь. Гонения на католиков, развернутые при Бисмарке, не уменьшили набожность в Рейнской провинции. Религия занимала большое место в семье Аденауэров. Через молитвы и проповеди в детях укреплялось послушание, трудолюбие, любовь и уважительное отношение к старшим⁶. Но все же «религиозное воспитание не превратило Аденауэра в святошу. Жизнь заставляла временами закрывать глаза на христианские догмы, особенно если это требовалось для дела. Разумность и рациональность поступков Конрада проявлялись с детских лет»⁷.

В 1902 г. Конрад познакомился с Эммой Вайер. Она была не из богатой, но родовитой и известной в Кёльне семьи. Красавицей Эмма не выглядела, но была приветливой, искренней девушкой, для которой главным смыслом в жизни были будущий муж и семья. Своих чувств молодая пара не скрывала. В том же году, получив благословение родителей, состоялась помолвка. Через полтора года – бракосочетание и венчание в местном приходе. После этого молодые супруги отправились в свадебное путешествие. Конрад и Эмма побывали в Женеве, Монте-Карло, Марселе, путешествовали по итальянской Ривьере. Вернувшись в Кёльн, Конрад подумывал об открытии нотариальной конторы. Спокойная жизнь его привлекала. Будет время заниматься садоводством, эта страсть осталась у него до конца жизни. Но для этого следовало устроиться на высокодоходное место.

В 1906 г. Конрад вступил на политическую стезю (в этом году он стал членом католической партии Центра). Помог случай, подобного в жизни будет немало. Освободилось место помощника бургомистра, но занять его можно было, только пройдя выборы в городском собрании. Конраду удалось заручиться поддержкой фракции партии Центра,

которая наряду с либералами доминировала в городском собрании. Собственно, отказать молодому судье из семьи ревностных католиков, который и сам зарекомендовал себя таким же верующим, оснований не нашлось. Голосование прошло успешно, и Конрад Аденауэр вошел в городскую элиту. Партийная поддержка при правильно продуманной тактике – этот первый урок он усвоил на всю жизнь.

В годы Первой мировой войны Аденауэру пришлось нелегко. Конрад на фронте не был, но военное положение на все наложило свой отпечаток. В семье Аденауэров продолжали жить экономно. Силы и стойкость, как истинный католик, Конрад черпал в вере. Всей семьей регулярно посещали церковь. Жизнь строили, согласуясь с христианской моралью. 16 октября 1916 г. последовал удар судьбы. Скончалась любимая жена Эмма. Скорбь Аденауэра была безграничной. Это было видно по его самочувствию. Годичный траур был продлен еще на полгода. И это при том, что беда не приходит одна. В марте 1917 г. автомобиль заместителя бургомистра врезался в проходящий трамвай. Водитель, который видимо просто заснул, не пострадал, но Конраду не повезло. Порезы лица оказались настолько сильными, что пришлось делать несколько пластических операций. Были повреждены и глаза, но зрение затем восстановилось.

В сентябре 1919 г. Аденауэр женится во второй раз на дочери соседей Августе – Гусси, которой для заключения брака пришлось перейти в католичество. Таково было условие жениха. Гусси стала примерной хозяйкой. На первом месте для нее всегда стоял Конрад. Этого она не скрывала, и соседи даже удивлялись тому, как она обожает мужа. К его приходу со службы всегда приводила себя в порядок, наряжалась, делала прическу. К трем детям Аденауэра от первого брака добавилось четверо от второго: Пауль (1923 г.), Лотта (1925 г.), Либет (1928 г.), Георг (1931 г.). Но Августу не заменила Эмму. По-настоящему Конрад любил только первую жену. Воспоминания о ней сопровождали его всю жизнь.

Будучи христианином, Аденауэр не мог принять нацизм даже ради карьеры. Его не считают активистом Сопротивления, хотя его жизнь после покушения на Гитлера 20 июля

1944 г. оказалась под угрозой. После поражения Германии Аденауэр включился в политическую борьбу за создание новой партии. То, что он действовал с опорой на церковь, вполне естественно и закономерно: Конрад Аденауэр был наиболее значимой фигурой из бывшего руководства партии Центра. Ему пришлось выдержать серьезную конкуренцию с такими деятелями как И. Альберс, П. Альтмайер, К. Арнольд, А. Гермес, Я. Кайзер, О. Ленц и другие, которые иначе оценивали послевоенную ситуацию. Дискуссии того времени шли вокруг взаимоотношений церкви и государства, федералистских концепций, будущей внешней политики, сохранения единства страны. В отличие от многих других членов партии Центра Аденауэр считал, что новая христианская партия должна стать объединением католиков и протестантов.

Впрочем, эта идея была озвучена им еще в 1922 г., когда на съезде католиков в Майнце Аденауэр призвал к созданию межконфессиональной партии. Реализовать идею в то время не удалось. Теперь же сама ситуация вынуждала католиков и протестантов искать единства. Процесс создания христианско-демократических союзов начался во всех оккупационных зонах Германии. Учитывая, что в Баварии формировалась собственная христианская партия, а во французской зоне царил неопределенность, создаваемые союзы в английской зоне стали центром притяжения христианских сил. Второй центр сложился в Берлине. С разрешения советских оккупационных властей здесь уже 14 июля 1945 г. был создан блок четырех партий: КПП, СДПГ, ХДС и ЛДП. В программном заявлении, которое от ХДС подписали Гермес и Кайзер, говорилось об очищении Германии от пережитков гитлеризма и перестройке страны на антифашистско-демократических основах. В конце 1945 г. Кайзер становится председателем восточногерманского ХДС⁸.

При создании ХДС в советской оккупационной зоне главная роль принадлежала представителям партии Центра. «Круг основателей», как указывал Р. Лукас, состоял примерно из 50 деятелей: 20 бывших активистов партии Центра; 20 протестантов-консерваторов; 10 являвшихся ранее

членами Немецкой демократической партии. Персонально в ядро руководства ХДС вошли: А. Гермес (Центр, католик), Я. Кайзер (Центр, католик), Э. Леммер (НДП, евангелист), В. Шрайбер (НДП), Т. Штельцер (НДП), Э. Довифат (Центр, католик), Д. Кабленц (консерватор, евангелист), Г. Кроне (Центр, католик), Ф. Фриденбург (НДП, евангелист), Э. Небген (Центр, католичка), О. Ленц (Центр, католик). Первыми председателями ХДС в Восточной Германии стали Андреас Гермес и Вальтер Шрайбер⁹.

Андреас Гермес, Якоб Кайзер и другие сторонники христианско-социального направления в формировании партии фактически обрекали ее на соглашательскую политику с СДПГ. Аденауэр видел ХДС в качестве главной оппозиционной силы левым партиям. Создание партии на классовой основе – «буржуазной» или «рабочей» – его не привлекало. Подобные партии – это дань прошлому, а он смотрел вперед. ХДС должна стать «народной партией». Опорой ХДС, как уже отмечалось, была избрана церковь. После преступного и по сути языческого нацистского режима люди интуитивно потянулись к христианской вере. К тому же немалая часть рабочих-католиков давно уже находилась в различных церковных организациях; именно они оказали сильную поддержку ХДС в период ее создания. Гюнтер Дальхофф подчеркивает, что образование межконфессиональной партии стало концом клерикализма, традиционного элемента в немецкой политике. И хотя лидер СДПГ Курт Шумахер со свойственным ему сарказмом отзывался о ХДС/ХСС как о «клерикальной, консервативной, мелкой и капиталистической» партии, за ней все же закрепилось название «народная»¹⁰.

Серьезную конкуренцию пришлось выдержать Аденауэру со стороны Якоба Кайзера, популярного политика, надеявшегося из Берлина создать единую христианскую демократическую партию. Главный вопрос, который стал причиной разногласий между берлинской ХДС и христианскими политиками в западных оккупационных зонах, прежде всего, Аденауэром и его окружением (в начале февраля 1946 г. Аденауэр был избран председателем ХДС английской оккупационной зоны) – это вопрос о единстве Германии.

Аденауэр лучше, чем Кайзер, ориентировался в послевоенной ситуации. Он не верил в прочность отношений между западными державами и СССР. Коммунистическая идеология была для Аденауэра чуждой и враждебной. Якобу Кайзеру пришлось действовать в сложных условиях советской оккупационной зоны. С самого начала отношения между СВАГ и восточногерманской ХДС приобрели конфронтационный характер. Для советских властей христианская партия представлялась «буржуазной», «реакционной», стремящейся «уйти от ответственности за поддержку Гитлера и сохранить определенные экономические и политические возможности для возрождения немецкого империализма»¹¹.

В марте-апреле 1946 г. Якоб Кайзер как председатель «Восточного ХДС» предпринял поездку в западные оккупационные зоны. Он надеялся на поддержку своей концепции «моста» (Германия как «мост» между Западом и СССР) и «христианского социализма», идеи которого были популярны в рабочей среде. Друзья Кайзера, прежде всего, Карл Арнольд, соперник Аденауэра в английской зоне, возглавивший в 1947 г., после победы ХДС на выборах, правительство в земле Северный Рейн-Вестфалия, и Иоганн Альберс, второй председатель рейнской ХДС, пытались примирить Кайзера с Аденауэром. Ситуация оказалась щекотливой. Первый председатель ХДС в Берлине и всей советской зоны (вторым председателем был Эрнст Леммер) должен был буквально стоять перед дверью председателя местного союза ХДС, дожидаясь своей очереди. Аденауэр дал понять, что считает поездку Кайзера частным делом и поэтому не собирается лично с Кайзером обсуждать партийные вопросы, а приглашает того на встречу в Штутгарт с участием других представителей ХДС и ХСС¹².

Чрезмерная «опека» партии советскими военными властями помогла Аденауэру отбить «имперские амбиции» основателей ХДС в Берлине. Можно говорить о том, что восточногерманский ХДС оказался между Аденауэром и СВАГ. Нельзя не учитывать и личных амбиций будущего канцлера, а также тех конфессиональных реалий, что были характерны для Германии. На западе преобладали католики,

на северо-востоке – протестанты. Аденауэр как один из руководителей партии Центра, истинно верующий католик, располагал полным доверием церковных кругов Рейнской провинции. Протестантский Восток его мало интересовал. Но, отгородившись от восточногерманского ХДС, Аденауэр тем самым обрек союз на выживание в условиях все большего обособления этой части Германии от Запада и встраивание его в советскую систему.

Конрад Аденауэр был антикоммунистом и ни в какой мере не разделял социалистические идеи, но этого явно не достаточно, чтобы считать его идеологом ХДС. Да, в ранних программах союза, к которым Аденауэр имел отношение – Кёльнские и Франкфуртские тезисы, Нехейм-Хюстенская программа – содержались отдельные положения, которые можно отнести к антикапиталистическим. Идеи «христианского социализма» в какой-то мере были «освящены» и церковью, с чем Аденауэр не мог не считаться.

Пропагандистом этих идей выступал Кайзер, которого вряд ли можно назвать типичным «буржуазным политиком». Возглавляя долгие годы христианские профсоюзы, Кайзер знал истинное положение трудящихся слоев и не уклонялся от защиты их интересов. Именно Кайзер выдвинул лозунг «Социализм из христианской ответственности». «Христианский социализм» рассматривался им как «третий путь» между капитализмом и советским социализмом, а ХДС как «народная христианская партия» в противовес КПГ и социал-демократам¹³. Аленская программа ХДС, принятая в конце апреля 1947 г., была буквально пронизана идеями «христианского социализма».

Следует учитывать и партийный вес христианско-демократических союзов на Востоке. В советской зоне находилось пять земельных союзов ХДС: Бранденбург, Мекленбург, Саксония-Ангальт, Тюрингия и Саксония (на Западе: в британской зоне – 8 земельных союзов ХДС; в американской зоне – 3 плюс баварский ХСС; во французской – 3). В сентябре 1945 г. в христианских союзах в Восточной Германии было около 20 тыс. членов, в феврале 1946 г. – почти 100 тыс., во второй половине этого же года – около 200 тыс.

членов. К 1948 г. ХДС была уже внушительной политической партией, второй по численности, и являлась серьезным соперником СЕПГ в борьбе за власть (в 1950-е гг. численность ХДС в ГДР сократилась более чем на половину)¹⁴.

Аденауэру приходилось мириться с этим, хотя позже, при его председательстве, о ранних программах партии, как и о «христианском социализме», вспоминали редко. С другой стороны, в организационную структуру ХДС вошли «Социальные комитеты» – так называемое «рабочее крыло» партии, которое напоминало о себе не только во время выборов. Не стоит забывать, что в Западной Германии именно при ХДС/ХСС была запущена модель социально-рыночного хозяйства», которая заставляла капитал нести свою долю социальной ответственности за положение трудящихся¹⁵.

Конрад Аденауэр был избран федеральным канцлером 15 сентября 1949 г., после победы ХДС/ХСС на выборах в бундестаг ФРГ. Но председателем партии он стал только через год – на первом съезде ХДС 20–22 октября 1950 г. в Госларе. Заместителем председателя ХДС был избран Кайзер, влияние которого в партии стало постепенно падать. Канцлер Аденауэр, опираясь на поддержку западных держав, выступал за проведение политики с «позиции силы». На первом съезде ХДС в Госларе он сказал: «Советская Россия ведет себя не как европейское, а как большевистское государство. Ему удалось присоединить балтийские государства Литву, Латвию, Эстонию, польскую часть Белоруссии, половину Польши, Венгрию, Чехословакию, Румынию, Болгарию и почти половину Германии...». «Сейчас, наконец, западные союзники узнали, – продолжал председатель ХДС, – что Советская Россия как тоталитарное государство понимает “только один язык, язык силы”. Поэтому, чтобы мы пришли с ним к благоразумным результатам, мы должны стать такими же сильными, как он (Советский Союз – *Примеч. авт.*)»¹⁶.

Аденауэру нужно было убедить не только других в правоте своих идей, но и самого себя. Осознавая свой возраст, он понимал, что у него не будет времени, чтобы в будущем заняться их пересмотром. Во втором томе воспоминаний

бундесканцлер вновь возвращается к осмыслению судьбы Германии после безоговорочной капитуляции «Третьего рейха»¹⁷. К этому моменту, пишет Аденауэр, победители еще не имели «точного и подробного плана будущего оформления Германии». Лишь Советский Союз, по его мнению, имел определенные представления на этот счет. В советской зоне практически сразу же после капитуляции начались преобразования с опорой на коммунистов. Это соответствует действительности, но иного трудно было ожидать. Не вдаваясь в содержание германской политики, проводимой СССР в 1945–1949 гг., можно согласиться с тем, что в ней была заложена цель «отрыва всей Германии или, как минимум, ее восточной части от лагеря империализма»¹⁸.

Размышляя о положении Германии после произошедшего раскола, а также взвешивая отношения между Западом и Востоком, признавая, что СССР является мощной военной державой, Аденауэр пытался определить пути достижения германского единства. 7 февраля 1952 г. в бундестаге канцлер заявил: «Я думаю, что мы сможем осуществить воссоединение Германии только с помощью трех западных союзников, но только не с помощью Советского Союза. Мы не сможем вернуть Берлин и немецкий Восток, не осуществив объединения Европы... По моему твердому убеждению, по убеждению каждого немца, который непредвзято смотрит на вещи, перед последовательно осуществляемой политической тоталитарной Советской России есть только одно спасение для всех нас: стать сильными, чтобы Советская Россия знала, что агрессия обернется для нее самой огромным риском. Наша цель и наше намерение состоит в том, что мы желаем быть в едином европейском сообществе, присоединившись позднее к Атлантическому пакту. Мы желаем, наконец, иметь спокойствие и мир перед угрозой нашествия и агрессии с Востока... Так видится мне дальнейший ход событий. Я думаю и, мне так кажется, что, когда Запад достаточно усилится, Советская Россия будет готова к тому, чтобы вести с Западом разумные переговоры»¹⁹.

«Мы выбираем партию, а партии живут дольше отдельных людей», – некогда сказал Конрад Аденауэр, пророча

своему детищу, Христианско-демократическому союзу, долгое политическое будущее. Успех партии зависел от того, что хотя ХДС и оставлял религиозные границы между католиками и евангелистами, он стирал между ними границы политические, консолидируя немецких христиан под своими знаменами. Заслуга Аденауэра в этом несомненна. Проблемы, конечно, были. Из 997 высших государственных чиновников 257 были католиками, 682 евангелистами и 58 не относились к каким-либо конфессиям (данные на 1950 г.). Было ясно, как отмечает Гюнтер Дальхофф, что без конфликтов правительству Аденауэра было не обойтись²⁰.

Как и у всякого политика, у Аденауэра были ошибки, заблуждения, просчеты. Нередко он был несправедлив по отношению к близким, семье, окружению на службе, соратникам по партии, членам своего правительства. Его называли «рейнской лисой», но Аденауэру не были свойственны коварство и мстительность. Императивом его политики была нравственность, а не корыстные интересы. Он был, как отмечал английский историк П. Джонсон, «одним из наиболее талантливых государственных деятелей современности, и, бесспорно, добившимся наиболее полного успеха в новейшей германской истории»²¹.

Идеологическим обновлением ХДС после ухода Аденауэра займутся другие политики. Причем это произойдет не сразу, а после долгой и непростой внутривнутрипартийной борьбы с участием баварского союза ХСС и его председателя Ф. Й. Штрауса²². Новый, молодой и энергичный председатель ХДС Гельмут Коль придаст своей партии «социально-либеральный профиль»²³, что позволит ей вернуться в 1982 г. к власти и решить историческую задачу – объединить 3 октября 1990 г. Германию.

Примечания

¹ Resing V. Die Kanzler-Maschine. Wie der CDU funktioniert. Freiburg, 2013. S. 173–176.

² Поппель П. Притеснение христиан в ЕС // Москва. № 6 (2016). С. 139.

³ Schwarz H.-P. Adenauer. Der Aufstieg: 1876–1952. Stuttgart, 1986; Idem. Adenauer. Der Staatsmann: 1952–1967. Stuttgart, 1991; Köhler H. Adenauer: Eine politische Biographie. Frankfurt a.M., 1994.

⁴ Dahlhoff G. Konrad Adenauer: Innenpolitik 1949–1953 und ihre Bedeutung. Magdeburg, 2015. S. 165–174.

⁵ Ежов В. Д. Конрад Аденауэр – немец четырех эпох. М., 2003.

⁶ Петелин Б. В. Конрад Аденауэр – патриарх германской политики // Новая и новейшая история. № 3 (2006). С. 144.

⁷ Ежов В. Д. Указ. соч. С. 16.

⁸ Петелин Б. В. Ранняя история Христианско-демократического союза: Конрад Аденауэр-Якоб Кайзер-Отто Нупке. 1945–1952 гг. Череповец, 2014. С. 24–25.

⁹ Lukas R. Zehn Jahre Sowjetische Besatzungszone Deutschland Politik. Düsseldorf, 1955. S. 115–116.

¹⁰ Dahlhoff G. Op. cit. S. 167.

¹¹ Петелин Б. В. К. Аденауэр, Я. Кайзер и судьба ХДС в Восточной Германии // Вопросы истории. № 8 (2009). С. 107–111.

¹² Gonze W., Kosthorst E., Nebgen E. Jakob Kaiser. Politiker zwischen Ost und West 1945–1949. Köln, 1985. S. 78–79.

¹³ Kosthorst E. Jakob Kaiser. Der Arbeiterführer. Stuttgart, 1967.

¹⁴ Gonze W., Kosthorst E., Nebgen E. Op. cit. S. 89.

¹⁵ Петелин Б. В. Конрад Аденауэр – патриарх германской политики. С. 153–154.

¹⁶ Dokumente zur parteipolitischen Entwicklung in Deutschland seit 1945. Bd. 2. Berlin, 1963. S. 76–78.

¹⁷ Adenauer K. Erinnerungen. 1953–1955. Bd. 2. Stuttgart, 1966.

¹⁸ Семиряга М. И. Как мы управляли Германией. М., 1995. С. 8.

¹⁹ Die Deutsche Frage. Materialien zur politischen Bildung. Hannover, 1985. S. 118–119.

²⁰ Dahlhoff G. Op. cit. S. 166.

²¹ Джонсон П. Современность. Мир с двадцатых по девяностые годы. В 2-х ч. Ч. 2. М., 1995. С. 178.

²² Петелин Б. В. Франц Йозеф Штраус // Вопросы истории. № 6 (2000). С. 71–92.

²³ Maser W. Helmut Kohl: Der deutsche Kanzler: Biographie. Berlin, Frankfurt a.M., 1990.

Всеволод Иванович Золотов,
д.и.н., профессор факультета истории
и международных отношений,
Брянский государственный университет

Межконфессиональный или межнациональный диалог?

Церковь Германии и мигранты в 2015–2016 гг.

Явно непродуманная эмиграционная политика федерального правительства Германии породила острую проблему мигрантов в стране. Этико-нравственные ценности христианства в условиях встречи с иными цивилизационными нормами потребовали от церкви Германии определения своей позиции. Сложность положения клира и церкви усугубляется в ходе этих контактов столкновением национальных характеров, воскресшей дихотомии «свой – чужой». В рамках культурно-исторического подхода из большого числа определений сущностных черт «национального характера» выделим понятие, которое говорит о «совокупности наиболее устойчивых, характерных для данной национальной общности восприятия окружающего мира и форм реакции на него (анализ картин мира, традиций, способов мышления и поведения)»¹. Как представляется, такой подход поможет лучше понять многообразие проблемы мигрантов, неоднозначность её решения.

Напомним, что проект так и не состоявшейся Общеευропейской конституции 2004 г. закреплял два важных принципа: признание в преамбуле «религиозного [христианского – *Примеч. авт.*] наследия Европы» и положения о том, что церкви являются партнёрами европейских светских институтов.

Иоанн Павел II в своём апостольском обращении «Ecclesia in Europa» («Церковь в Европе», июнь 2003 г.) подчёркивал, что «единственная и универсальная католическая церковь может внести исключительный вклад в строительство Европы, открытой миру». В то же время, понтифик неоднократно и настойчиво подчёркивал, что приверженность Европы принципам светскости в политике (очевидно, заме-

щению христианских ценностей социально-правовыми – *Примеч. авт.*) приведёт её к потере своей идентичности. Эти идеи декларировал его преемник, папа Бенедикт XVI: «единственная церковь Христова существует в католической церкви». Интересно, что сам Европейский Союз обязан своим началом усилиям католических политиков, социальная хартия объединения пропитана идеями социальной доктрины католицизма².

Как это часто бывает, доктрины и практика нередко расходятся. Можно ли говорить, что в немецком обществе мигрантская проблема привела к острому столкновению культурно-нравственных приоритетов? Можно ли делать выбор между социокультурными и религиозными убеждениями? Такой вопрос задают себе десятки миллионов европейцев, опасаящихся всё новых волн миграции с Ближнего Востока. Но они вынуждены считаться с позицией папы римского Франциска. Понтифик утверждает решительно: долг христианина – помогать своему ближнему, особенно если тот попросил убежища в твоей стране. Свою позицию папа подтвердил делом, разместив переселенцев на крошечной территории Ватикана³.

Католическому духовенству пришлось сложнее – среди массы верующих с их христианскими убеждениями оказалось немало противников миграции. Им-то, епископам, и пришлось решать, с папой они или нет, и этот выбор не из лёгких. Прогнозируемый и состоявшийся успех партии «Альтернатива для Германии» («АдГ») заставил католический епископат вмешаться в политику. Так, кардинал Рейнхард Маркс подчёркивает, что идеология этой партии является «абсолютно неприемлемой» и «человеконенавистнической». Однако в рядах «АдГ» немало убеждённых христиан. Более того, позиции крайне правых и Ватикана очень близки по всем вопросам, в том числе этико-нравственным, кроме одного – миграции. Этот вызов породил размежевание среди традиционалистов Старого Света.

Одни поддерживают точку зрения Ватикана, считая необходимостью помочь своему ближнему, придавая своему консерватизму «левый» оттенок. В свою очередь, Фрауке

Петри, одна из лидеров «АдГ», утверждает, что католическим епископам следует больше заботиться о христианах Ближнего Востока, чем о беженцах. Таким образом, делается попытка перевести разговор с позиции церкви на заблуждения отдельных представителей духовенства. Губернатор итальянской области Венето Лука Зайа, представляющий правых, предположил, что папу неправильно информируют, и тот не знает, что среди мигрантов настоящих выходцев из Сирии только лишь «около трети».

В Италии «Лига Севера», местная партия палеоконсерваторов, более откровенна. Она упрекает духовенство в забвении заботы о ближнем, понимая под ними итальянцев. Средства, расходуемые на мигрантов, могли бы быть израсходованы на поддержку местных неимущих. «Лига Севера» пробует использовать против католической церкви её собственный катехизис, рекомендуя оказывать помощь мигрантам «в меру сил». В Европе же, считает «Лига», нарушают меру.

Во Франции традиционалисты находят ещё одну возможность выйти из щекотливого противоречия между политическим и религиозным консерватизмом: игнорировать послание папы и всё-таки апеллировать к христианским ценностям. В ходе региональных выборов 2015 г. эту стратегию использовал «Национальный фронт». Ультраправые заявили о христианских корнях республики, призывая свести к нулю поток мигрантов, при этом ни словом не упоминая понтифика. Тем не менее, Марион Марешаль Ле Пен строит карьеру консервативного христианского политика: «Католицизму следует представить в нашей стране преимущество по отношению к исламу»⁴. Реакция католических епископов Франции была ожидаемой. Архиепископ Марселя Жорж Понтье говорит, что «невозможно одновременно быть и христианином, и ксенофобом». Ему вторит пресс-секретарь Конференции епископов Франции Оливье Рибодо-Дюма: «Мы продолжаем говорить, что отрицание чужого, отказ принять другого, видение общества, основанное на страхе, представляет проблему. Среди идей “Национального фронта” есть такие, которые не могут быть согласованы с Евангелием».

Едва ли позиция консервативных сил определяется ревностным сохранением чистоты конфессионального мировоззрения. Их лидеры, противопоставляя «своих» и «чужих», играют на страхах, фобиях, предубеждениях европейца, встретившего иные этико-нравственные ценности.

Журналист Игорь Гашков, ссылаясь на данные газеты «La Croix», ведущего клерикального издания Франции, отмечает, что отношение к мигрантам среди католиков далеко от единодушия. Согласно опросу общественного мнения, проведённому изданием, против приёма беженцев выступают 57% верующих, нерегулярно посещающих богослужения. Среди постоянно ходящих в церковь доля скептиков чуть ниже – 51%. Комментаторы издания надеются, что эта разница отражает усилия, которые предпринимает в поддержку мигрантов папа римский Франциск, но сами, похоже, сомневаются в этом⁵.

Протестантская церковь Германии занимает особую позицию, представленную, в частности, главой экуменического департамента Евангелической церкви Рейнской области Барбарой Рудольф. Активистка экуменического движения⁶, она является главой «Рабочей группы христианских церквей», участвовавшей в сближении православного богослужения с западными традициями в 2008 г. Ей принадлежит инициатива в разработке документа, озаглавленного «Братство мигрантов и свидетельство в диалоге с мусульманами». Б. Рудольф выступает за межнациональный диалог и сомневается в возможности диалога между религиями. Она считает, что попытки прозелитизма⁷, направленные на представителей интеллектуальной элиты другой религии, не имеют смысла. Они могут быть даже вредны для межнационального диалога. Иноверец «будет прав, если воспримет мои попытки обратить его в христианство как пощёчину», поскольку фактически «предлагается влиять на мировоззрение людей, попавших в сложную жизненную ситуацию». Она же составила документ, согласно отрывку из которого, приведённого в издании «Die Welt», «общение с мусульманами с прозелитическими намерениями противоречат духу и букве учения Иисуса Христа и поэтому должно быть

решительно отвергнуто». Вместо этого христианам и мусульманам предлагается «создавать общее видение точек соприкосновения в спорных моментах». Но основано это новое общее видение должно быть не на теологических постулатах, а на социально-политических предпосылках. Попытки же обращения мусульман в христианство ставят под угрозу «межрелигиозный мир». «В обществе, не свободном от конфликтов, проявление церковью стремления к мирному сосуществованию послужит всем добрую службу», – говорит Рудольф⁸.

Однако документ был воспринят неоднозначно другими земельными церквями. Например, входящий в евангелическую церковь Союз евангелических церквей выступил против документа. «Мы настаиваем на том, что нельзя отказываться от выполнения главной миссионерской обязанности, а именно евангельской проповеди, обращённой к людям других вероисповеданий», – заявил генеральный секретарь Союза Хартмут Штиб.

Такое разномыслие имеет объяснение. Исторически евангелическая церковь, как и сама территория Германии, не была монолитным образованием, в т. ч. когда была в составе ГДР. Она образовалась из земельных церквей и не запятнавшей себя связями с нацистами Исповедальной церкви. Независимая евангелическая лютеранская церковь также выразила своё несогласие с документом, составленным Барбарой Рудольф.

Существующая в Германии организация по координации миссионерской активности земельных церквей – Консорциум евангелических миссий – не высказала своего отношения к данной инициативе. Но по общему направлению работы организации сложно представить, что Консорциум поддержит идею Б. Рудольф. В сентябре 2015 г. Консорциум обратился к своим членам со следующим посланием: «Мы получили уникальную возможность познакомить с Христом бесчисленное количество людей, до которых ещё не дошла благая весть», «мы не думаем отказываться от евангельской проповеди».

В самой Рейнской евангелической церкви, к которой принадлежит Б. Рудольф, клирики к её идее отнеслись

неоднозначно. Один анонимный пастор написал в блоге Рудольф: «Это новое понимание миссионерства сводит на нет евангельскую проповедь». Глава Центра по миссионерской деятельности Евангелической церкви Ханс-Херман Помпе так прокомментировал её идею: «Если кто-нибудь после прочтения этого документа решит, что протестантом всё равно, поклоняются ли они Христу или Мухаммеду, автору документа не стоит даже удивляться»⁹.

Сама Рудольф говорит, что её инициатива была неправильно понята. «Речь не шла о полном отказе от миссионерской работы», по мнению автора документа, она лишь пыталась создать реальные механизмы имплементации созданного в 2011 г. Всемирным советом церквей, Евангелическим союзом и Ватиканом кодекса под названием «Христианское свидетельство в мультирелигиозном мире». В нём говорится, что христиане должны избегать «неуместного миссионерства путём обмана и насильственного склонения к своей вере». Другими словами, обращение беженцев в христианство означает попытку «влиять на мировоззрение людей, попавших в сложную жизненную ситуацию». Б. Рудольф разъясняет: «Мы хотим жить в таком мире, в котором другим было бы интересно узнать о христианской вере. Любой, кто действительно хочет стать христианином, может получить крещение»¹⁰.

По оценкам экспертов, едва ли данная инициатива сильно изменит ситуацию с распространением христианства в Европе. Большинство иммигрантов или становятся секулярными и не придают значения вере вообще, или продолжают быть мусульманами. Инициатива Рудольф расценивается ими как нравственная и этическая позиция.

Беженцы стали серьёзным испытанием для церковного сообщества Германии. Существуют как минимум две точки разлома немецкого духовенства: принимать или не принимать, крестить или не крестить. Барбара Рудольф занимает крайне левую позицию: принимать, но не крестить. Однако её точку зрения не разделяет практически ни одна крупная церковная организация. Большинство стоит на средней позиции: принимать и крестить, даже если это будет означать,

что Церковь пользуется уязвимостью беженцев. Крайне правые позиции занимают те священнослужители, которые участвовали в акциях движения PEGIDA¹¹.

Как относятся к переходу в иное вероисповедание сами мигранты? Поведение иммигрантов в Германии, по оценкам экспертов, определяется рядом соображений. По мнению противников иммиграции, беженцы принимают христианство из политических соображений – чтобы избежать депортации. Например, чаще всего христианство в Германии принимают беженцы из Афганистана и Ирана. В этих странах за отказ от мусульманской веры полагается смертная казнь. Такой мотив осознается немецкими властями: принятие христианства такими людьми снижает их шансы на последующую депортацию. Это, в свою очередь, вызывает вопросы со стороны мусульман-единоверцев: а искренне ли эти мусульмане отказываются от своей веры?

В Германии существует закон об убежище («азюль»). Этот закон предполагает убежище в том случае, если соискателям убежища в их странах грозит смертельная опасность за их политические или религиозные убеждения или за их расовую принадлежность. Кроме этого, действуют определённые нормы приёма беженцев. Если претендующие на политическое убежище происходят из безопасной страны, они не могут остаться, их отправляют обратно, и наоборот.

В целом, количество принимающих христианство незначительно. В 2009 г. в католичество из ислама перешло менее 300 человек. Протестантские церкви не ведут такой статистики. Председатель Центрального исламского совета Германии сообщил, что он не заметил резкого увеличения количества переходов мусульман в христианство. Епископ Независимой евангелической лютеранской церкви в Дюссельдорфе сообщает, что с 2011 г. крестил около 30 бывших мусульман, в основном это были иранцы¹².

Беженцы стали серьёзным испытанием для церковного сообщества Германии. Возможно, этим, по мнению журналиста О. Коткиной, объясняются появившиеся недавно слухи о том, что то ли протестанты, то ли католики в Германии перестали принимать новых членов, так как не

желают крестить беженцев-мусульман и тем самым упрощать им путь европейской легализации.

Создаётся впечатление, что решение проблемы мигрантов лежит всё-таки на пути межнационального диалога, в рамках мультикультурализма, какие бы споры ни шли вокруг этой политики. В условиях развитого межнационального обмена преобладает система дифференцированных оценок, когда одни черты собственной этнической группы и её культуры оцениваются положительно, а другие отрицательно. «Люди в принципе способны критически отнестись к своей национальной культуре и положительно оценить что-то чужое. Есть время складывания стереотипов, их укрепления в культуре, и время их разрушения и формирования новых стереотипов взаимного восприятия»¹³.

Не могу не отметить одного обстоятельства, связанного с современной религиозной ситуацией в Европе. Дополнительную пикантность проблеме придаёт позиция папы Франциска, сделавшего из критики современного состояния европейской цивилизации одну из главных тем своего понтификата и заявившего в одном из своих выступлений, что «Старый Свет похож на бесплодную женщину». Глава Римской церкви надеется обрести новых верующих во втором и особенно третьем мире, по мнению Ватикана, не столь «испорченных» с точки зрения нравственности и этики. В этой связи курс на поддержку мигрантов из этого мира даже в ущерб потенциальным друзьям в Европе представляется не столь уж неоправданной тактикой церкви¹⁴, – считает вышеупомянутый И. Гашков.

Примечания

¹ Решина Л. П. «Национальный характер» и «образ Другого» // Диалог со временем. № 39 (2012). С. 10–11.

² Бенси Д. Католическая империя и единая Европа // Независимая газета. 18.11.2015.

³ Там же.

⁴ Гашков И. Противники беженцев «мигрируют» от Ватикана. Традиционалисты Франции, Германии, Италии рассорились из-за переселенцев с Востока // Факты и комментарии. 2.03.2016.

⁵ Там же.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

⁶ Экуменизм – идеология всехристианского единства, движение за сближение и объединение различных христианских вероучений. – *Прим. ред.*

⁷ Прозелитизм – стремление обратить других в свою веру. – *Прим. ред.*

⁸ Коткина О. Немецкие протестанты против реконкисты // Независимая газета. 18.11.2016.

⁹ Там же.

¹⁰ Там же.

¹¹ PEGIDA – немецкое правопопулистское движение «Патриотические европейцы против исламизации Запада». – *Прим. ред.*

¹² Там же.

¹³ Репина А. П. Указ. соч. С. 17, 18.

¹⁴ См.: Гашков И. Указ. соч.

1. **Алферова Ирина Викторовна**, доктор исторических наук, профессор кафедры философии, истории и политологии Брянского государственного университета им. И. Г. Петровского.
2. **Артамошин Сергей Викторович**, доктор исторических наук, профессор и декан факультета истории и международных отношений Брянского государственного университета им. И. Г. Петровского.
3. **Белафи Матиас**, доктор, референт по гражданским и социальным вопросам, секретариат Германского собрания католических епископов.
4. **Бёр Кристоф**, доктор, экстраординарный профессор философии Высшей философско-богословской школы Хайлигенкройц (Австрия).
5. **Болдырев Роман Юрьевич**, кандидат исторических наук, доцент, Северный (Арктический) федеральный университет им. М. В. Ломоносова.
6. **Всеволодов Владимир Анатольевич**, кандидат исторических наук, профессор отделения военной истории Академии военных наук.
7. **Гербер Штефан**, доктор, заведующий исследовательским центром новейшей региональной истории Тюрингии при историческом институте Йенского университета им. Фридриха Шиллера.
8. **Золотов Всеволод Иванович**, доктор исторических наук, профессор кафедры теории и истории государства и права юридического факультета Брянского государственного университета им. И. Г. Петровского.
9. **Кретинин Сергей Владимирович**, доктор исторических наук, профессор исторического факультета Воронежского государственного университета.
10. **Ланник Леонтий Владимирович**, кандидат исторических наук, ассоциированный научный сотрудник Европейского университета в Санкт-Петербурге.
11. **Майорова Наталья Сергеевна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Костромского государственного университета.
12. **Некрасова Татьяна Александровна**, кандидат исторических наук, старший научный сотрудник, заместитель заведующего кафедрой новой и новейшей истории исторического факультета Московского государственного университета (МГУ) им. М. В. Ломоносова.

13. **Петелин Борис Валентинович**, доктор исторических наук, профессор кафедры теории и истории культуры Череповецкого государственного университета.
14. **Ростиславлева Наталья Васильевна**, доктор исторических наук, профессор кафедры всеобщей истории историко-архивного института Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ), директор Российско-германского учебно-научного центра РГГУ.
15. **Рютер Гюнтер**, доктор, почетный профессор семинара по политическим наукам и социологии Рейнского Боннского университета им. Фридриха Вильгельма.
16. **Турыгин Александр Александрович**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Костромского государственного университета.
17. **Уртц Рудольф**, доктор, внештатный профессор политологии в Католическом университете г. Айхштетт-Ингольштадт.
18. **Хильгрубер Кристиан**, доктор, заведующий кафедрой церковного права Рейнского Боннского университета им. Фридриха Вильгельма.
19. **Хойе Вильям**, доктор, почетный профессор теологии Вестфальского университета Мюнстера им. Вильгельма.
20. **Хуммель Карл-Йозеф**, доктор, почетный профессор церковной истории Эрфуртского университета.
21. **Чапыгина Ирина Геннадьевна**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории народного хозяйства и экономических учений экономического факультета МГУ имени М. В. Ломоносова.
22. **Черноперов Василий Львович**, доктор исторических наук, доцент, заведующий кафедрой всеобщей истории и международных отношений Ивановского государственного университета.

Христианство в общественной, политической и духовной жизни Германии в XX веке

Сборник статей
русских и немецких историков

Редактор *А. Иванова*
Верстальщик *Т. Качанова*

Издательство «Директ-Медиа»
117342, Москва, ул. Обручева, 34/63, стр. 1
Тел/факс + 7 (495) 334-72-11
E-mail: manager@directmedia.ru
www.biblioclub.ru