



Организация  
Объединенных Наций по  
вопросам образования,  
науки и культуры

Опубликовано при поддержке Бюро ЮНЕСКО в Москве  
по Азербайджану, Армении, Беларуси,  
Республике Молдова и Российской Федерации  
и Бюро ЮНЕСКО в Алматы  
по Казахстану, Кыргызстану, Таджикистану и Узбекистану



Санкт-Петербургское  
отделение Российского  
института культурологии

# МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАЛОГА И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ

Христианство и ислам в контексте современной культуры:  
Новые перспективы диалога и взаимопонимания  
в Российской Федерации и Восточной Европе,  
в Центральной Азии и на Кавказе





Организация  
Объединенных Наций по  
вопросам образования,  
науки и культуры

Опубликовано при поддержке Бюро ЮНЕСКО в Москве  
по Азербайджану, Армении, Беларуси,  
Республике Молдова и Российской Федерации  
и Бюро ЮНЕСКО в Алматы  
по Казахстану, Кыргызстану, Таджикистану и Узбекистану



Санкт-Петербургское  
отделение Российского  
института культурологии

# **МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАЛОГА И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ**

Христианство и ислам в контексте современной культуры:  
Новые перспективы диалога и взаимопонимания  
в Российской Федерации и Восточной Европе,  
в Центральной Азии и на Кавказе

*Издание подготовлено при участии и финансовой поддержке  
Бюро ЮНЕСКО в Москве и Бюро ЮНЕСКО в Алматы,  
в рамках программы Сети кафедр ЮНИТВИН/ЮНЕСКО  
«Межрелигиозный диалог в целях межкультурного взаимопонимания».*

**Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания.** Христианство и ислам в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе / Отв. ред. Д. Л. Спивак, С. Шенкман. — СПб: Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии / Русско-Балтийский информационный центр «Блиц», 2011. — 232 с.

Международная коллективная монография посвящена разработке фундаментальных основ ответственного и конструктивного межрелигиозного диалога в условиях современного мира, в рамках которого существуют различные духовные и религиозные традиции, в особенности укорененные в почве традиции мировых религий; исследованию ключевых вызовов и наиболее актуальных перспектив на настоящем этапе его развития; обобщению и апробации «лучших практик», сложившихся в данной области и выработке практических рекомендаций, прежде всего применительно к интересам и перспективам учащейся молодежи, а также академического сообщества в целом. В фокусе внимания авторов находится диалог ислама и христианства в контексте культуры, прежде всего в условиях РФ и стран Восточной Европы, Центральной Азии и Кавказа, рассмотренный при всемерном учете стратегических направлений деятельности ЮНЕСКО в сфере культуры на современном этапе. Книга предназначена для широкого круга читателей.

*Редакционно-издательский совет:*

Д. Л. Спивак (председатель), С. Шенкман (сопредседатель),  
С. Берн (редактор английского текста), А. В. Венкова (зам. председателя),  
В. М. Дианова, А. В. Конева, А. В. Ляшко,  
Н. Л. Мухелишвили, Е. А. Резван, Э. А. Тропп.

*Координаторы проекта: Любава Морева (Бюро ЮНЕСКО в Москве)  
и Юрий Пешков (Бюро ЮНЕСКО в Алматы).*

*Сведения и материалы, содержащиеся в данной публикации,  
не обязательно отражают точку зрения ЮНЕСКО.  
За представленную информацию несут ответственность авторы.*

*Редакционно-издательский совет выражает благодарность  
Российскому институту культурологии и лично профессору К. Э. Разлогову,  
а также Международной ассоциации «Русская культура» и лично  
профессору Д. А. Ивашенцову за конструктивное партнерское содействие  
в подготовке и публикации книги.*

© ЮНЕСКО, 2011

© Авторы, 2011

© Санкт-Петербургское отделение

Российского института культурологии, 2011

ISBN 978-5-86789-422-1

## ОГЛАВЛЕНИЕ

Введение. <i>Д. Л. Спивак (Россия)</i> .....	5
Предисловие. <i>С. Шенкман (США)</i> .....	11
Жить вместе, оставаясь разными. <i>Е. А. Резван (Россия)</i> .....	14

### Часть I

#### **Мировые религии и межрелигиозный диалог в контексте современной культуры**

<b>Глава 1.</b> Христианство в современном мире: в поисках новых перспектив диалога религий <i>С. С. Хоружий (Россия)</i> .....	18
<b>Глава 2.</b> Восток–Запад: Диалог религий и культур в современном мире. <i>М. Абусеитова (Казахстан)</i> .....	28
<b>Глава 3.</b> Роль диалога культур в идентификационных процессах постсоветской России. <i>М. Т. Степанянц (Россия)</i> .....	38

### Часть II

#### **Проблемы и перспективы диалога между исламом и христианством в полиэтничных обществах современного мира**

<b>Глава 1.</b> Ислам в России и перспективы мусульманско- христианского диалога. <i>И. Ю. Котин (Россия)</i> .....	48
<b>Глава 2.</b> Ислам в конфессиональном пространстве Беларуси. <i>Н. Кутузова (Беларусь)</i> .....	69
<b>Глава 3.</b> Религия и общество в Республике Молдова. Исторические корни, эволюция и современное состояние межрелигиозного диалога между христианством и исламом. <i>Э. Драгнев (Молдова)</i> .....	85
<b>Глава 4.</b> История, проблемы и перспективы межрелигиозного диалога в Азербайджане. <i>И. Оруджев (Азербайджан)</i> .....	98
<b>Глава 5.</b> Этническо-религиозные трансформации армянского народа в конце XX — начале XXI века. <i>О. Оганнисян, С. Карамян (Армения)</i> .....	108
<b>Глава 6.</b> Христианство и ислам в современной Грузии — опыт, вызовы, поиск ответов. <i>Н. Чиковани (Грузия)</i> .....	116
<b>Глава 7.</b> Диалог между исламом и христианством в современном Казахстане. <i>Л. Ерекешева (Казахстан)</i> .....	127

<b>Глава 8.</b> Проблемы и перспективы межрелигиозного и межэтнического диалога в Кыргызстане. <i>А. Токтосунова (Кыргызстан)</i> .....	144
<b>Глава 9.</b> От диалога – к взаимопониманию (опыт Таджикистана). <i>М. Бабаджанова (Таджикистан)</i> .....	153
<b>Глава 10.</b> Парадигмы межрелигиозной толерантности в Узбекистане: история и современность. <i>М. Артиков (Узбекистан)</i> .....	160

### Часть III

#### **Новые перспективы межрелигиозного диалога в контексте фундаментальных аспектов образования**

<b>Глава 1.</b> Таксис — относительное время. <i>Е. А. Резван (Россия)</i> .....	170
<b>Глава 2.</b> Шиитская община Дагестана как пример позитивного мусульманско-христианского диалога. <i>Г. Н. Сеидова (Россия)</i> .....	183
<b>Глава 3.</b> Межрелигиозный диалог в контексте современной культуры: ислам и христианство в Азербайджане. <i>Г. Э. Эфендиева, Б. Г. Алиев (Азербайджан)</i> .....	190
<b>Глава 4.</b> Мусульманско-христианский диалог в современном искусстве (на примере художественного мышления в Таджикистане). <i>М. Шахиди (Таджикистан)</i> .....	205
<b>Глава 5.</b> Ценностно-культурологическая педагогика как метод воспитания толерантности в условиях постсекулярного общества. <i>Д. К. Бурлака (Россия)</i> .....	214
Сведения об авторах .....	223
Иллюстрации .....	231

## ВВЕДЕНИЕ

Д. Л. Спивак (Россия)

Фундаментальные аспекты междивизиационного, межкультурного, межрелигиозного диалога между носителями ведущих мировых религий, а также принципы его практического развертывания, составляют предмет долгосрочного научно-исследовательского проекта *«Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания»*, инициированного в рамках деятельности Международной сети кафедр ЮНЕСКО/ЮНИТВИН по межрелигиозному диалогу для межкультурного понимания и реализованного Кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога, функционирующей на базе Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии при содействии и поддержке кластерного Бюро ЮНЕСКО в Москве по Азербайджану, Армении, Беларуси, Республике Молдова и Российской Федерации и кластерного Бюро ЮНЕСКО в Алматы по Казахстану, Кыргызстану, Таджикистану и Узбекистану.

Объединение сил представителей целого кластера научных дисциплин, занятых изучением форм и путей включения мировых религий в контекст современных обществ, а также их проблем и перспектив, «точек напряжения» и «точек роста», со стратегическими направлениями деятельности ЮНЕСКО в сфере культуры, представляется весьма актуальной и конструктивной задачей. Говоря более конкретно, проект в целом был выстроен при последовательном учете двух базовых вызовов современного мира — стандартизации, обусловленной процессом ускоренной глобализации, с одной стороны, и изоляционизмом, обусловленным локализмом, регионализмом, сепаратизмом и/или антиглобализмом в их радикальных вариантах, с другой — и, безусловно, концепции культурного многообразия, представляющей собой своего рода «средний путь» между крайностями указанных выше достаточно сильных и в то же время весьма противоречивых тенденций.

Значимость данных концептуальных понятий для понимания процессов, определяющих развитие современного мира, трудно переоценить, равно как концепции размерностей, ключевых в деле поддержания и продвижения, сохранения и ревitalизации культурного наследия — а именно, культурного наследия, «живых культур», устойчивого развития и, наконец, межкультурного диалога, включающего в свою очередь диалог межрелигиозный, анализ которого составляет ближайшую цель настоящей книги.

В методологическом отношении, проведение проекта данного типа предполагает творческое соположение, сопоставление и/или совмещение результатов, достигнутых в рамках ряда академических дисциплин, принадлежащих к циклу гуманитарных либо обществоведческих дисциплин — прежде всего, общей истории и политологии, истории идей и культурологии, демографии и социологии, психологии и искусствоведения.

В рамках такого контакта, проект следует принципам поли- и трансметодологизма. Напомним, что первый предполагает конструктивное сочетание методологий, каждая из которых принадлежит особой академической дисциплине, с целью провести многомерное описание определенной предметной области, входящей независимым образом в сферы интересов данных научных дисциплин. Что же касается последнего, то он предполагает применение процедур эвристического и креативного переноса методологий, выработанных в рамках одних академических дисциплин на другие, что позволяет вычлнить схожие тренды на качественно разных предметных полях.

В том, что касается прагматики, проект предусматривал прежде всего проведение сбора, оценки и углубленного обобщения инновационных стратегий и тактик («лучших практик»), служащих средствами укоренения межрелигиозного диалога в современном мире, в целях упрочения «культуры мира», поддержки межклассового взаимодействия, а также общего развития креативного потенциала современного общества. В качестве таргет-групп в рамках проекта принята молодежь — в первую очередь учащаяся и, кроме того, женщины, мигранты, а также «новые бедные», в первую очередь жители городских агломераций. Что же касается целевой читательской аудитории, то ее составляют в первую очередь студенты и профессорско-преподавательский состав современных учебных заведений, общественные активисты и члены религиозных сообществ, политики и сотрудники масс-медиа.

Настоящий том посвящен проблемам и перспективам межрелигиозного диалога между исламом и христианством, проведение которого является более чем актуальным для современного мира в целом. Литературу проблемы следует определить как положительно необозримую: ближайший контекст настоящей коллективной монографии составляют изданные в последние годы материалы ряда представительных форумов, проведенных под эгидой или в партнерстве с ЮНЕСКО<sup>1</sup>, академических изданий антологического или хрестоматийного характера<sup>2</sup>, словарей-тезаурусов и/или справочных пособий<sup>3</sup>, материалов дискуссий<sup>4</sup>, концептуальных работ теоретиков и практиков христианско-исламского диалога<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> См., напр.: Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития: Материалы международной конференции. М., 2008; Dialogue among Endogenous religions. Christianity and Islam in the Service of the Culture of Peace in Africa: Proceedings of an International Symposium. Cotonou, 2009.

<sup>2</sup> Христиане и мусульмане: Проблемы диалога. Хрестоматия / Сост. А. В. Журавский. М., 2000; Традиция в условиях перемен. Вып. 2. СПб., 2009; Отечественные записки. 2003. № 5: Специальный выпуск «Ислам и Россия»; Interfaith dialogue and Peacebuilding / Ed. D. Smock. Washington, 2002; Abu Nimer M. et al. Unity in Diversity: Interfaith Dialogue in the Middle East. Washington, 2007.

<sup>3</sup> Словарь религий. Иудаизм, христианство, ислам. СПб., 2008; *Матвеев С. А.* Англо-русский теологический словарь. Иудаизм, христианство, ислам / English-Russian Theological Dictionary: Judaism-Christianity-Islam. М., 2006.

<sup>4</sup> См., напр.: Круглый стол «Ислам и христианство: проблемы диалога» / Континент – Институт этнологии и этнографии РАН // <http://magazines.russ.ru/continent/2004/119/isln.html>.

<sup>5</sup> *Асадуллин Ф. А.* Отказываясь от заповедников моноконфессиональности. Формирование культуры диалога — главный императив развития межрелигиозных отношений // [http://religion.ng.ru/problems/2009-10-07/5\\_monokonfession.html](http://religion.ng.ru/problems/2009-10-07/5_monokonfession.html); *Асланова И. Ш.* Диалог как форма межрелигиозного общения // [http://www.intelros.ru/readroom/credo\\_new/-2-2010/6311-dialog-kak-forma-mezhreligioznogo-obshheniya.html](http://www.intelros.ru/readroom/credo_new/-2-2010/6311-dialog-kak-forma-mezhreligioznogo-obshheniya.html); *Садур В.* Экзистенциальная диалогичность поликонфессионального бытия. М., 2008; *Patel E.* Acts of Faith: The Story of an American Muslim, the Struggle for the Soul of a Generation. Boston, 2008; *Landau R.* What the World Needs to Know about Interfaith Dialogue // <http://www.how-to-succeed-at-interfaith-dialogue.com>.

Проводя разработку данного, по сути своей вводного и эвристического этапа долгосрочного международного научно-исследовательского проекта «*Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания*», Петербургская кафедра ЮНЕСКО опиралась на свой достаточно богатый опыт подготовки и проведения в жизнь ряда масштабных международных научно-исследовательских, научно-образовательных и научно-издательских проектов, последним из которых по времени, но не по значению, явился проект «*Христианство и ислам в контексте современной культуры*», воплощенный в жизнь под эгидой Московского бюро ЮНЕСКО и Бейрутского Бюро ЮНЕСКО в 2009 году. В результате проекта была выпущена в свет в многоязычном формате (на русском и английском языках с арабскими резюме) международная коллективная электронная монография «*Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке*» (СПб.; Бейрут; Эйдос, 2009)<sup>6</sup>, снискавшая уже доброжелательный интерес широкой международной аудитории<sup>7</sup>.

Предприняв детальный анализ результатов проведения и воплощения в жизнь как указанного международного проекта, так и целого ряда других масштабных научно-исследовательских проектов смежной или сходной направленности, мы нашли своевременным и обоснованным выделить ряд положений, способных служить в будущем в качестве фокальных точек. Прежде всего, формулируя очень сжато и конспективно: факт наличия общего происхождения, являющийся отправным при анализе всех авраамических религий, может служить как источником динамичного продвижения в их диалоге, так и затруднить проведение такового с самого начала. Несмотря на это, общая перспектива серьезного и ответственного диалога между исламом и христианством в условиях современного, глобализованного и более чем нестабильного мира, должна быть оценена как многообещающая и плодотворная — в особенности при условии, что такой диалог проводится при должном учете принципов и стратегий ЮНЕСКО.

Далее, разработка фундаментальных принципов этого диалога предполагает параллельную разработку его технологий и тактик — начиная от аккумуляции и обобщения «лучших практик» и вплоть до модерирования веб-форумов, посвященных открытому обсуждению его проблематики и определению инновационных форм его построения.

В-третьих, в деле практической организации ответственного и эффективного межрелигиозного диалога вполне уже можно выделить определенные типовые стадии, содержание которых способно в свою очередь послужить в качестве самого общего концептуального каркаса при дальнейшей разработке теории межрелигиозного диалога. Говоря в самом общем виде, к числу таковых следует отнести:

— участие в проведении пред- или постконфликтного модерирования и/или миротворчества;

<sup>6</sup> С полным текстом указанной международной коллективной монографии можно ознакомиться, например, на официальном сайте ЮНЕСКО: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001852/185275M.pdf>.

<sup>7</sup> К примеру, сошлемся на официальные сайты международной сети «Образование в области религий и верований» (URL: <http://www.aocerb.org>), действующей под эгидой «Альянса цивилизаций», либо информационной системы «Единое окно доступа к образовательным ресурсам» (URL: [http://window.edu.ru/window\\_catalog/pdf2txt?p\\_id=37551](http://window.edu.ru/window_catalog/pdf2txt?p_id=37551)), функционирующей в составе Федеральной системы информационно-образовательных ресурсов (РФ), в рамках которых были размещены гиперссылки на текст указанной книги.



- обобщение знаний, умений и навыков, применимых в ходе коммуникативной деятельности этого рода, с переходом на этой основе к построению или восстановлению элементов «культуры мира»;
- дальнейшую разработку составляющих этой культуры, по линии прежде всего:
  - пересмотра региональных историй и/или историй сообществ, которые составляют неотъемлемую часть недвижимого культурного наследия, проявляющую черты особой важности при осознании себя обществом как полиэтничного и мультирелигиозного;
  - переработки образовательных программ на всех уровнях, с основной целью донести до учащихся идею значения плодотворного межрелигиозного диалога для поддержания и упрочения сотрудничества и взаимодействия между различными общественными слоями и группами;
  - поддержки и продвижения в процессе преподавания изящных искусств импульсов и интуиций, способствующих развитию «культуры мира», — а также нахождения способов конструктивного совмещения поддержки креативности, с одной стороны, и ведения межкультурного, межрелигиозного диалога, с другой, в рамках более общей размерности духовного роста.

Наконец, следует весьма положительно оценить общую сосредоточенность современной научной мысли на проблемах и перспективах диалога с исламом в странах Ближнего и Среднего Востока, а также Магриба. Вместе с тем, нужно заметить, что известное ослабление интереса и/или внимания к многообразным процессам, проходящим в данной области на территориях бывшего Советского Союза и его ближайших соседей, тенденция к которому может быть прослежена по данным научной литературы и периодики, была бы необоснованной и недальновидной. Как следствие, мы пришли к выводу, что весьма своевременным и конструктивным шагом стало бы сосредоточение внимания участников данной стадии нашего проекта на проблемах и перспективах межрелигиозного диалога между исламом и христианством именно на обширных пространствах Российской Федерации и Восточной Европы, Центральной Азии и Кавказа.

Обращаясь к истории данной группы народов и государств, исследовательская мысль получает доступ к обширной сокровищнице идей и моделей плодотворного диалога между исламом и христианством, которая сохраняет свою ценность и для решения проблем *современности*. Применительно к избранному для изучения региону понятие современность хронологически определяется нами временем с начала 1990-х годов, когда перед целой группой стран, обретших суверенитет в ходе событий Перестройки, встала задача выработки новых паттернов национальной идентичности, в значительной степени определяющихся ее этнорелигиозным компонентом. В том, что касается исламского мира в целом — а, впрочем, и мира, исторически принадлежавшего к христианской цивилизации — в качестве временной точки отсчета приходится принять нью-йоркские события 11 сентября 2001 года, которым суждено было изменить как геополитическую, так и этнорелигиозную ситуацию самым радикальным образом.

Рассматривая список стран, составивших предмет углубленного анализа для участников нашего проекта, следует заметить, что Российская Федерация, Беларусь и Молдова представляют собой характерные примеры исторического процветания христи-

анской традиции, в лице, прежде всего, православия. Сформулировав данное положение, следует сразу же оговориться, что ислам, безусловно входя в число традиционных религий на всей территории страны, на протяжении многих столетий определял религиозную ситуацию на территории Татарии, Башкирии и ряда других современных республик Поволжья, так же, как и на территории большинства республик Северного Кавказа. Особого внимания заслуживает положение, складывающееся на наших глазах в ключевых мегаполисах РФ, за счет в первую очередь ускоренной трудовой иммиграции из традиционно мусульманских регионов.

Государства Центральной Азии, а именно — Казахстан, Кыргызстан, Таджикистан и Узбекистан, при всей очевидной специфике национально-культурного устройства каждого из них, исторически относились к исламскому миру в качестве важной его составляющей. В ходе последних десятилетий мы наблюдали безусловное укрепление позиций ислама в этом регионе. Христианство, известное здесь с незапамятных времен, представляло собой традиционно — так же, как представляет и теперь, типичную религию меньшинства. Закавказский регион представлен в рамках настоящего исследования обществами Армении и Грузии, с одной стороны, и Азербайджана, с другой: первые два издревле входят в состав христианской цивилизации, последнему суждено было много веков назад стать неотъемлемой частью мира исламского.

Межрелигиозный диалог, весьма динамично ведшийся во всех названных странах в течение многих веков, безусловно, прибавил динамики в последнее время. Следует подчеркнуть, что практически все рассматриваемые страны выступили либо с масштабными инициативами межрелигиозного диалога на международной арене, либо с активной поддержкой таковых и их продолжением и развитием на национальном уровне. Применительно к странам Центральной Азии мы говорим в первую очередь об известной казахстанской инициативе в области проведения съездов лидеров мировых и традиционных религий. К настоящему времени проведено уже три таких съезда, собравших сообщество весьма авторитетных участников, как из числа духовенства, так и представителей политического истеблишмента, не говоря об ученых-религиоведах.

Говоря о Российской Федерации, следует упомянуть об образовании летом 2009 года международной Группы религиозных лидеров высокого уровня. Следует также напомнить о недавно предложенной вниманию участников Генеральной Ассамблеи ООН стратегической инициативе РФ, состоящей в образовании Консультативного совета при ООН по делам религий<sup>8</sup>. Весьма конструктивные инициативы выдвигаются и успешно воплощаются в жизнь в Закавказье: последней по времени является проведенный в апреле 2010 года в Баку Всемирный саммит религиозных лидеров. В рамках этого весьма представительного форума, собравшего участников из 32 стран, была, в частности, организована встреча католика всех армян Гарегина II с главой Управления мусульман Кавказа Аллахшукюром Паша-заде, которая была проведена при посредничестве предстоятеля РПЦ, патриарха Кирилла.

В ходе проведения научно-исследовательской части настоящего проекта были предприняты необходимые шаги для обеспечения должного уровня как согласованности работы экспертов, так и их академической самостоятельности. После достаточно долгого и напряженного периода коммуникации по телефону и электронной почте,

<sup>8</sup> В рамках современного политического дискурса, она нередко сопоставляется известной саудовской инициативе, приведшей к принятию в 2008 г. так называемой Мадридской декларации по межрелигиозному диалогу.

был составлен и представлен авторам предварительный полный текст настоящей монографии. Далее встала задача проведения его детального обсуждения и анализа, для чего большинство экспертов были приглашены к участию в международной Рабочей встрече, прошедшей в апреле 2011 года в Санкт-Петербурге, в историческом помещении Санкт-Петербургского Научного центра Российской Академии наук. Проведенные в духе открытости и конструктивности наши двухдневные дискуссии весьма помогли авторам в проведении заключительного исправления и дополнения рукописей. Составленный в результате этой работы окончательный вариант текста международной коллективной монографии прошел заключительное редактирование, проведенное в рамках работы редакционно-издательского совета книги. В результате этих трудов был создан текст книги, которая предлагается сейчас вниманию широкой международной аудитории.

Основываясь на результатах ряда предварительных дискуссий, проведенных в ходе петербургской международной Рабочей встречи 2011 г., члены научно-исследовательского коллектива данной стадии проекта *«Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания»* намереваются продолжить координацию своих трудов, посвященных актуальным проблемам в проведении межрелигиозного диалога между христианством и исламом — возможно, в рамках особой региональной структуры, составляющей часть Международной Сети кафедр ЮНЕСКО/ЮНИТВИН по межрелигиозному диалогу для межкультурного понимания. Что же касается нашего проекта в целом, то углубленная разработка его новых этапов, посвященных изучению фундаментальных аспектов диалога с носителями других религиозных традиций и этнорелигиозных ориентаций и установок, в настоящее время продолжается самым активным и ответственным образом.

## ПРЕДИСЛОВИЕ

С. Шенкман (США)

Многие из великих современных мыслителей XIX–XX столетий представляли себе будущее очищенным от религии — так же, как и от религиозных или этнических различий. На стороне этого ключевого нарратива, принятого, между прочими, и основателями советского государства, была, как казалось тогда, сама история. Нужно отметить, что к настоящему времени обозначенный нарратив стал уже принадлежностью прошлого. Следствием такого процесса стал возврат большинства обществ к великим духовным традициям своего региона, в особенности к христианству и исламу. Если нам суждено жить в мирном мире, представляется немаловажным, чтобы эти две религии, сохраняя свои особенности, в то же время продолжили практиковать уважительные и взаимно обогащающие пути сосуществования. Вот почему настоящая монография, посвященная христианству и исламу в Российской Федерации, Восточной Европе, Центральной Азии и на Кавказе, является важной и своевременной работой. Сеть кафедр ЮНИТВИН по межрелигиозному диалогу для межкультурного взаимопонимания возникла в контексте углубленного поиска смысла людьми, живущими в этом географическом регионе, и испытывающими на себе ослабление силы упомянутого выше ключевого нарратива. В настоящей книге собраны свидетельства о результатах этого поиска, но также и о впечатляющем культурном многообразии, которое теперь уже устаревший ключевой нарратив модернизма пыталось, хотя и без успеха, ассимилировать в рамках своего когда-то казавшегося неотразимым натиска.

Часть первая посвящена размышлениям над фундаментальными проблемами межрелигиозного диалога в современном мире. Профессор Сергей Хоружий, представляющий Российскую Федерацию, следуя критике Хабермаса, направленной против ключевого нарратива, предвидящего конец религии, выдвигает тезис о том, что мы живем теперь в «постсекулярной» эпохе. Профессор С. С. Хоружий провидит в христианстве инклюзивность и потому любовную открытость иным религиозным и духовным традициям, следующие из его сохранения верности «братским чувствам» и призыву к любви — центральным для христианской проповеди. Профессор М. Абусейтова, представляющая казахскую кафедру ЮНЕСКО, рассматривает культурное своеобразие Казахстана — именно то культурное своеобразие, о котором говорит Декларация ЮНЕСКО по культурному многообразию 2001 года — как мост между Востоком и Западом. Мариэтта Степанянц из Российской Федерации размышляет над важностью диалога культур, включая и диалог с исламом, занимающего ключевые позиции в проблеме обретения Россией новой коллективной идентичности и готового в полной мере возродить в своем лице ту центральную роль, которую когда-то играла исчезнувшая к настоящему времени коллективная идентичность «советского народа».

Часть вторая сосредоточена на проблемах и перспективах диалога между исламом и христианством в полиэтничных обществах современного мира. Российский

ученый Игорь Котин представляет весьма важные эмпирические данные о современной численности ряда этнических групп в России, относящих себя к традиционно мусульманским. По его данным, половина населения России в настоящее время признает свою связь с какой-либо религиозной или духовной традицией: 35 % принадлежат Русской Православной Церкви, 10 % являются мусульманами, 5 % относят себя к другим направлениям духовного развития. Отсюда становится ясным, почему христианско-исламский диалог обладает такой важностью для России: по просту к христианам и мусульманам относится почти половина всех россиян, рассматривающих себя как религиозно-ориентированных. Однако отсюда следует и еще один, не менее важный вывод. Половина населения страны не связывает себя ни с какой религиозной традицией. На этом основании мне кажется целесообразным сделать вывод о том, что людям, вовлеченным в ведение так называемого межрелигиозного диалога в современной России — и в современном «постсекулярном» мире в целом — следовало бы больше сосредоточивать свое внимание на диалоге между светским и религиозным сегментами общества, искать общности, не забывая о различиях. В других главах второй части Наталья Кутузова рассматривает отношения между исламом и христианством в Беларуси, Эмиль Драгнев — в Молдове, Идаят Оруджев — в Азербайджане, Оганнес Оганнисян и Севак Карамян — в Армении, Нино Чиковани — в Грузии, Лаура Ерекешева — в Казахстане, Адаш Токтосунова — в Кыргызстане, Мунзифа Бабаджанова — в Таджикистане и Музаффар Артиков — в Узбекистане.

Часть третья посвящена рассмотрению новых перспектив межрелигиозного диалога в контексте фундаментальных аспектов образования. Ефим Резван из России начинает свою главу представлением проекта «Иджма» (что значит «Согласие» по-арабски), проводимого петербургским Музеем антропологии и этнографии имени Петра Великого, который посвящен сбору воззрений мусульман по всему исламскому миру. Тут возникает возможность налаживания международного сотрудничества между россиянами и казахстанцами, а также для сопоставления предпринятой в прошлом — а именно, Самуилом Мартыновичем Дудиным — попытки фотографической антропологии, со сходным антропологическим проектом 2010 года. Доктор Е. А. Резван представляет проект 2010 года в стиле живого рассказа от первого лица, представляющего собой впечатляющую альтернативу модели академической прозы, выстроенной в традиционно дискурсивной и ориентированной на научную объективность манере, направленной на исследование культурных различий. Гюльчохра Сеидова рассматривает характер межкультурного и межрелигиозного диалога в рамках общины кавказских мусульман-шиитов, упоминая также о присутствии там значительной еврейской общины. Юнай Эфендиева и Бахтияр Алиев рассматривают взаимоотношения между исламом и христианством, а также иными религиями в Азербайджане. Авторы данной главы пишут о духе толерантности, поддерживаемом в теперешнем Азербайджане, о чем говорит празднование Международного дня толерантности, отмечаемого там с 16 ноября 1999 года, и открытие одной из самых больших в Европе синагог в 2003 году в Баку. Мунира Шахиди рассматривает мусульманско-христианский диалог с иной точки зрения, сосредоточивая свое внимание на долгой и продолжающейся в наши дни истории этого диалога, ведущегося в сфере искусств, образцом которого могут служить, пожалуй, труды исламского философа Авиценны (Абу Али ибн Сины) и великого итальянского поэта Данте в средние века.

Наконец, Дмитрий Бурлака возвращает нас к начальной точке нашего пути, то есть к представлению о том, что мы живем теперь не в пострелигиозную эпоху, как нас пытался в том убедить ключевой нарратив XIX и XX веков, но скорее — в постсекулярную эпоху. Профессор Д. Бурлака объясняет, каким образом в постсекулярной, «пост-[официально] атеистической» России подход, ориентированный на ценностно-культурологическую методологию современного российского образования предоставляет учащимся возможность узнать о религии, воспитывая в то же время толерантность. Этот подход является по сути своей межкультурным и межрелигиозным, поскольку в рамках него подчеркивается, что все основные религии России — христианство, ислам, буддизм и иудаизм — идут сходными путями в воспитании личности, ответственной в этическом отношении.

## **ЖИТЬ ВМЕСТЕ, ОСТАВАЯСЬ РАЗНЫМИ**

Е. А. Резван (Россия)

В 2009 году увидела свет электронная публикация, посвященная результатам масштабного международного научно-исследовательского проекта ЮНЕСКО «Христианство и ислам в контексте современной культуры. Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке» (СПб.; Бейрут, 2009)<sup>9</sup>. Настоящая коллективная монография во многом является продолжением начатой работы. Однако, если первый труд рассматривал в первую очередь материалы, связанные с Россией, Ливаном и Ближним Востоком в целом, то работа, предлагаемая вашему вниманию, концентрируется на перспективах межрелигиозного диалога и взаимопонимания в Российской Федерации и Восточной Европе, в Центральной Азии и на Кавказе, т. е. на всем громадном евразийском пространстве, имеющем свою собственную цивилизационную парадигму, в основе которой, по нашему мнению, лежит принцип *«жить вместе, оставаясь разными»*.

Эта цивилизационная парадигма стала результатом длительных исторических процессов, проходивших на громадной территории Евразии на протяжении тысячелетий. «Монгольский мир» — «*Rex Mongolica*» — ценой громадных человеческих и культурных потерь объединил огромные территории Азии и Восточной Европы в одно политическое целое и, тем самым, серьезным образом способствовал торговому и культурному обмену. Завоевания вызвали массовые миграции населения, а самый цивилизационный тип нового государства, не приводя к «унитарности», обеспечивал эффективное культурное взаимодействие народов, вошедших в империю. В послеордынский период Россия, унаследовав территории и в значительной степени государственную организацию ордынцев, явилась, во многом, продолжательницей прежних цивилизационных традиций. Так, помимо известного во всем мире герба в виде двуглавого орла, в России вплоть до середины XIX века в сношениях с государствами Востока использовалась *тугра*, заключающая в себе арабскую формулу. На гигантских просторах Евразии возникал «*Rex Russica*» прямой наследник «*Rex Mongolica*». Совместными усилиями и во многом в общих интересах строилась гигантская империя, в которой принцип *«жить вместе, оставаясь разными»* постоянно доказывал свою целесообразность. В целом — это основной алгоритм выживания и развития, выработанный на громадных евразийских просторах, который включает в себя такие характеристики, как преимущественное значение внутренних источников развития, восприимчивость к изменениям, способность к активному созидательному воздействию на цивилизационное окружение, синтетичность.

<sup>9</sup> См.: URL: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001852/185275m.pdf> (дата обращения: 28.08.2011)

Периоды усиления унитаристских тенденций в российской истории сменялись периодами умеренности, но мудрость народа, выстраданные веками и усвоенные едва ли не на уровне подсознания жизненные принципы не позволяли господствовавшим унитаристским идеалогам одержать безоговорочную победу.

На бескрайних пространствах империи благодаря общению и бурно развивавшимся взаимосвязям возникала новая общность — российский народ, рос, российский мир, в общих интересах которого происходил сплав обычаев и традиций, языков и религий. Господствующим языком стал русский, при этом возникшая культура была много богаче собственно русской: она включила в себя ряд важнейших элементов национальных культур народов, составивших государство. Попытки насильственной христианизации оказались куда менее эффективными, чем естественные процессы общения и диалога. Подданные исповедовали разные религии, которые активно развивались. Например, исламизация казахских степей произошла тогда, когда они вошли в российские пределы.

Постепенно в общественном сознании появился и укрепился образ российского гражданина, для которого принадлежность к единому историко-культурному пространству была значительно более важной, чем принадлежность к «своему народу», хотя последняя, безусловно, сохранялась. Люди были «русскими», но оставались татарами и грузинами, евреями и немцами... Возникшее ощущение цивилизационного единства опиралось на общность языка и культуры. При этом язык был русским, а культура — при ключевом русском влиянии — постепенно становилась сверхнациональной, общей. Все это в первую очередь касалось образованного меньшинства, но вектор был настолько мощным, что представление о «гражданине России» было много и много шире. Мы помним, как значительно позднее, уже в советскую эпоху идеи пролетарского интернационализма часто трактовались и в среде простых людей, и представителями культурной и научной элиты как требование безоговорочного уважения к национальным традициям всех жителей великой страны.

Православие оставалось важнейшей, но не единственной религией, признававшейся государством. В имперской столице были воздвигнуты величественные здания мечети, синагоги и дацана.

Сегодня мир переживает новую эпоху завоеваний, которая пришла на смену колониальной. Глобализация захватывает самые удаленные уголки нашей планеты, не обращая внимания ни на независимость, ни на различие политических режимов.

Переход мира к глобальной экономике связывают со стандартизированным образом и идеалами жизни, формами политической самоорганизации общества, типом массовой культуры, жизненными ценностями. В возникающей информационной среде, как отмечают психологи, психиатры, социологи разных стран, происходит массовый кризис идентичности, способности человека к самоидентификации в качестве представителя национальной группы или государственного образования, происходит обезличивание человека, потеря им духовных, мировоззренческих ориентиров.

Мы являемся свидетелями агрессивного использования идеологием «свобода» и «демократия». Агрессивность и избирательность часто при этом приводят к дискредитации принципов либерализма и всей системы западных ценностей как таковых.

В этой связи нам представляется, что принцип *«жить вместе, оставаясь разными»*, характеризующий особый евразийский культурно-исторический тип, обладает громадным потенциалом. Проект «Россия» во многом стал возможен потому, что на-



роды империи научились жить именно так. Россия, возникшая на развалинах СССР, сегодня активно ищет *свой* путь в будущее. Он может быть успешным лишь в условиях сохранения исторической преемственности в отношении важнейших составляющих российской цивилизации.

\*\*\*

Ислам многолик. Мухаммаду, основателю ислама, приписывается пророчество: «Раскололись иудеи на 71 общину. И раскололись христиане на 72 общины. И расколется сообщество мусульман на 73 общины». Далее обычно утверждается, что в Судный день из всех общин спасется только одна. Важно, что до страшного момента Божественного приговора люди не смогут определить, какая из общин спасется. На протяжении веков мусульманские ученые пытались выяснить, что же однозначно и бесспорно объединяет всех мусульман. Это оказалось очень непросто, столь разными были взгляды, обычаи и образ жизни различных мусульманских общин, подчас живущих по соседству. Оказалось, что, безусловно, всех объединяет только одно — обращение молитвы в сторону Мекки.

В Санкт-Петербурге хранится крупнейшая в мире коллекция семян культурных растений, собранная Николаем Ивановичем Вавиловым (1887–1943) в ходе 110 научных экспедиций. Цель, поставленная ученым — победа над голодом. Коллекция Н. И. Вавилова была предназначена для экспериментов по созданию новых сортов растений. Сегодня на основании этой коллекции растениеводство можно восстановить даже, если исчезнут все пищевые растения в мире. Богатство коллекции — в ее разнообразии. Любому школьнику понятно, что потеря любого из ее составляющих сродни катастрофе. Свойства потерянного вида могут оказаться ключевыми в борьбе, например, с неизвестной болезнью, способной уничтожить важнейшие культурные растения — основу пищевого рациона человечества.

Удивительным образом, истина, понятная школьнику в этом случае, перестает осознаваться таковой, когда речь идет о цивилизационном многообразии, требующем сегодня нашей защиты.

ЧАСТЬ I

**МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ  
И МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ  
В КОНТЕКСТЕ  
СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ**

## ХРИСТИАНСТВО В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ: В ПОИСКАХ НОВЫХ ПЕРСПЕКТИВ ДИАЛОГА РЕЛИГИЙ

С. С. Хоружий (Россия)

### 1

На рубеже XVIII–XIX веков немецкий поэт и философ-мистик Новалис написал знаменитое эссе «Христианство, или Европа». Уже его название утверждало тождество этих двух явлений; и хотя Новалис описывал, как Европа постепенно утрачивала «прекрасные черты истинно христианских времен», исходное тождество, по его убеждению, не могло быть утеряно. Европа, западный мир, могли быть христианством лучше или хуже, но ничем другим они в своей сути быть не могли, ибо иного «вечного смысла» в их историческом бытии нет и быть не может. «Вечный смысл не может быть уничтожен, он может быть только замутнен, ослаблен, вытеснен другими смыслами»<sup>10</sup>. И можно полагать, что с теми или иными оговорками, эта позиция тогда разделялась большинством просвещенных европейцев, была голосом европейского самосознания.

Минуло два века, и на грани XX и XXI столетий европейское самосознание выразило диаметрально противоположную позицию: после основательных обсуждений весьма представительное собрание с участниками из всех стран континента отказалось включать в конституцию Европейского Союза всякое упоминание не только о «вечном смысле», но и о фактических христианских истоках европейской культуры. В известной мере, этот отказ — символическое событие, знаменующее собой пик секуляризации, разрыва с христианским сознанием, когда высокое собрание, по существу, согласилось заменить формулу Новалиса на противоположную ей: «*Постхристианство, или Европа*». Этот разительный сдвиг — плод истории XX века, предельно драматичной для христианства. Усиление и убыстрение процессов секуляризации общества, вхождение в фазу постхристианства в странах христианского мира питались множеством факторов. Опыт мировых войн и тоталитаризма показал хрупкость, а отчасти и мнимость христианских устоев сознания и общества, обнаружил глубокий кризис христианской этики, которая не смогла удержать христианские народы — ни в православной России, ни в лютеранской Германии — от массовой поддержки бесчеловечных тоталитарных режимов. Затем наступило бурное развитие техногенной цивилизации, которую массовое сознание восприняло как «высший этап развития», делающий религиозное сознание устарелым, неадекватным новой реальности, новым возможностям человека и его разума. И наконец, с приходом глобализации усиленное смешивание этносов и культур, сообществ с разной религией повлекло окончательное размывание традиционного уклада монорелигиозных обществ и вытеснение этого типа социума. Прак-

<sup>10</sup> Novalis. Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment // Novalis. Dichtungen und Prosa. Leipzig, 1975. S. 446.

тически нигде уже христианские общины не образуют монолитного «христианского общества», они оказываются в предельно гетерогенной среде, в теснейшем соседстве с представителями иных религий и секулярного, безрелигиозного сознания. Здесь, на этом этапе и получает популярность представление о том, что современность — это уже «постхристианство». Это понятие никогда не имело четкого определения, употребляясь обычно в соответствии с буквальным смыслом: как обозначение некоей новой формации общества и сознания, для которой христианство уже необратимо позади, в прошлом. Но вот что важно: не успела еще идея постхристианства вполне оформиться и достичь полного господства, как она уже начала потесняться и сменяться иной идеей, иным видением современной ситуации.

Новой идеей, которая приобретает сегодня все большее влияние, стала идея или парадигма постсекуляризма, выдвинутая впервые Ю. Хабермасом вскоре после террористического акта 11 сентября 2001 года (хотя сам термин мелькал и раньше, не оформляясь в концепцию). Идея утверждает, что в настоящее время секулярное (вне- или безрелигиозное) и религиозное сознание формируют новый тип отношений между собой, существенно отличный от их отношений в эпоху секуляризации. Определяющая черта этого типа — отказ от ведущей стратегии секуляризации, которая была направлена на вытеснение и устранение религии из социальной и культурной жизни и предполагала, что уже в близком будущем подобное устранение станет полным или почти полным. (Как видно отсюда, идею постхристианства можно рассматривать как некое забегание вперед, когда считают полную секуляризацию уже состоявшимся фактом). Место этой стратегии занимают две основные установки. Во-первых, религиозное сознание признается уже не в качестве отсталой и отживающей формации — своего рода «уходящей натуры» — но в качестве непреходящего, имманентного слагаемого человеческого существования. И во-вторых, что не менее важно, принимается, что сознание секулярное и религиозное должны быть не в изоляции и конфронтации между собой, но должны развивать деятельный контакт и взаиморасположенное общение, выстраивать диалог, стремящийся ко взаимному пониманию.

В настоящий период эти идеи обсуждаются самым активным образом и в целом находят поддержку как в секулярной, так и в религиозной среде. Как своеобразный старт, символическую личную встречу двух сторон постсекулярного диалога можно рассматривать встречу и дискуссию Ю. Хабермаса и кардинала Й. Ратцингера, будущего папы Бенедикта XVI, которые состоялись в Мюнхене 19 января 2004 года. Конечно, старые установки конфронтации не уходят легко. Долгое время радикальная секуляризация была неременной частью позиций западного либерализма, а осуждение безрелигиозного сознания, непримиримость к нему, были прочной принадлежностью ортодоксально религиозных (даже не только фундаменталистских) взглядов. Как ярко показывают текущие события в России и во всем христианском мире, конфликты между сторонниками этих противоположных воззрений еще происходят на всех уровнях и остаются типичной чертой современной жизни. И все же есть основания считать, что начало перехода к постсекулярной формации положено. Постепенно ее развитие становится одним из ведущих трендов социальной и антропологической реальности.

Отношения христианства и общества (секулярного) суть, несомненно, главный фактор, главная составляющая ситуации христианства в современном мире. Имеются, однако, и еще две важные составляющие этой ситуации — это внутренние, межконфессиональные отношения в христианстве и отношения христианства с другими рели-

гиями. Длительный период истории взаимоотношения разных частей христианского мира, разных его конфессий и течений играли ведущую роль на исторической сцене. Типичным образом эти взаимоотношения бывали отмечены взаимной предубежденностью, противостояниями и конфликтами, частым применением насилия. Борьба с ересями в первые века христианства и в средневековье, конфликты между католиками и протестантами в эпоху Реформации, история инквизиции на Западе, история раскола и сектантства в России оставили множество примеров кровопролитных войн и жестоких репрессий. Затем Новое время приносит известное смягчение, гуманизацию нравов, проявления открытого насилия и жестокости снижаются (хотя исследования современных историков, М. Фуко и др. показывают, что такие проявления вполне сохраняются и в «просвещенных обществах» по отношению к различным маргинальным меньшинствам — душевнобольным, гомосексуалистам, заключенным тюрем). На смену им, однако, приходят умеренные формы враждебности — напряженность и отчужденность, взаимное недоверие и осуждение, тяжкий груз накопившихся взаимных обвинений, предубеждений и предрассудков. Отношение к инославному Другому в христианском сознании продолжало отличаться неприятием и нетерпимостью, пускай они и не выражались уже в прямой агрессии.

Вместе с тем, христианское сознание не могло забывать, что в сами основания Благой Вести Христа входит призыв к единству и братской любви между всеми христианами. Усилия, направленные к этому единству, не прекращались во все эпохи истории, облекаясь в разные формы. Первоначально это бывали попытки формальной унии, объединения сверху, в сфере церковного управления, продиктованные теми или иными внешними, внедуховными мотивами или обстоятельствами и, как правило, не приводившие к действительному духовному единству. Но постепенно в сфере межконфессиональных контактов христиан стали возникать и другие начинания, другие модели. В первой половине XX в. основным руслом таких контактов стало Экуменическое движение, родившееся в кругах американского протестантизма и культивировавшее различные формы сближения и единения, главным образом между протестантами и православными (Католическая церковь изначально отвергла свое участие в этом движении). Его деятельность не была бесплодной во многих отношениях. Оно оказало ценную поддержку многим церковным и культурным предприятиям бедствовавшей русской эмиграции (достаточно напомнить хотя бы, какой вклад в духовную культуру России внесли Православный Богословский институт преп. Сергия Радонежского, журнал «Путь» и издательство ИМКА-Пресс в Париже в 1920–1930-е). Оно также выработало целый ряд механизмов и институтов для осуществления межконфессиональных контактов, придания им регулярных форм. Главный из таких институтов, Всемирный Совет Церквей, созданный в 1948 году, сумел стать не только организационным, но и идейным, интеллектуальным очагом христианского единства, за счет участия в его работе крупных религиозных мыслителей, таких как православный богослов о. Георгий Флоровский и протестанты Карл Барт, Эмиль Бруннер, Андерс Ньурген. Деятельность Экуменического движения, довольно активное включение в межконфессиональные контакты Русской Православной Церкви, обновления и перемены в Католической церкви после Второго Ватиканского Собора 1962–1965 годов имели своими следствиями заметное усиление межхристианского общения, смягчение многовековой неприимости и неприязни. В 1965 году произошло снятие взаимных анафематствований между Католической церковью и Константинопольским (Вселенским) Патриархатом

Православной церкви. «Одно из характерных явлений современного христианства — ослабление конфессиональной розни», — писал С.С.Аверинцев<sup>11</sup>. В немалой мере, это ослабление розни есть следствие развивающегося межконфессионального диалога. Не исключено, что накопленный богатый опыт этого диалога христиан в той или иной мере может быть с пользой перенесен в область диалога между религиями.

## 2

Отношения с другими религиями — последний остающийся фактор в ситуации христианства. Для нашей темы он имеет особое значение, и мы рассмотрим его более систематично. Какие общие принципы определяют отношение христианства к другим религиям? Разумеется, все краеугольные камни, на которых строится это отношение, находятся уже в Евангелии. Христос есть Путь, Истина и Жизнь: Истина, лично воплощенная во всей своей полноте; и вне Христа, без приобщения к Нему, нет «спасения» человека, т. е. достижения им полноты своей самореализации, своего бытийного назначения. Но эта безусловнейшая установка христианства еще не диктует однозначно отношения к другим религиям; она оставляет возможность двух противоположных позиций, которые именуется обычно *принцип эксклюзивности* и *принцип инклюзивности*. Не входя еще в содержание других религий и вер, мы видим, что априори они могут находиться в двояком отношении к христианству (в котором для нас заключена полнота Истины): их основания, их кредо могут не иметь ничего общего с христианскими основаниями, быть целиком чуждыми и противоположными им; либо напротив, они могут нести в себе некие первичные и зачаточные формы, смутные предвосхищения, частичные отражения и элементы Истины христианства. Во втором случае возможно считать, что духовная суть этих других религий в известной мере вобрана, включена в христианство, так что она находит в нем свое дополнение и исполнение, актуализацию своих потенциалов. Данный взгляд на другие религии и есть установка инклюзивности; тогда как противоположный взгляд, отказывающий всем другим религиям в какой-либо доле истинности и общности с христианством, есть установка эксклюзивности.

В своей реальной истории христианство не делало категорического выбора между этими установками, ни та, ни другая в принципе не отбрасывались. Даже в эпоху первохристианства, когда новые христиане с особой силой воспринимали уникальность свершившегося воплощения Бога в «зраке раба», переживали небывалую новизну реальности, открывающейся с этим событием, — Сам Христос говорил им, что пришел не нарушить Закон, но исполнить, а по отношению к религии эллинов, апостол Павел говорит мужам Афинского Ареопага, что их почитание «неведомого бога» неведомо для них самих относилось ко Христу. Иными словами, даже когда установка эксклюзивности была бы всего естественней и понятней, — учителя христианства указывают и на присутствие инклюзивности в новой вере.

В дальнейшем, обе установки прошли сложный путь. Весьма упрощая его, можно сказать, что вплоть до Нового времени намного более заметной и преобладающей была установка эксклюзивности, резко отделявшая христианство от всего универсума мировых религий и верований. Она была и гораздо ближе массовому христианскому сознанию, тогда как инклюзивность проявлялась скорее как тенденция в учениях не

<sup>11</sup> Аверинцев С. С. Христианство // Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 306.

столь многих мыслителей, склонных к обобщающему и рационалистическому видению реальности (к примеру, у Николая Кузанского). Однако в Новейшее время позиция инклюзивности получает все большее распространение. В научно-богословской мысли этому содействовало развитие школ исторической критики и сравнительного религиоведения, а в широком сознании — активные процессы этнокультурных миграций и смешений. В современном западном богословии возникли авторитетные учения, утверждающие принцип инклюзивности, — в первую очередь, учения К. Ранера (1904–1984) и Й. Ратцингера, ныне — папы Бенедикта XVI. Современную концепцию инклюзивности Й. Ратцингер резюмирует так: если по Ранеру, «все религии, не подзревая об этом, движутся к христианству», то сам Й. Ратцингер раскрывает содержание этого движения: «Через все культуры красной нитью проходит понимание устремленности человека к Богу... осознание греха, покаяния и прощения, осознание общности с Богом... и наконец, принятие основных нравственных установлений, как они оформлены в Десятисловии», так что, в итоге «инклюзивность отражает суть истории культур и религий человечества»<sup>12</sup>.

Вместе с тем, как замечает и Й. Ратцингер, инклюзивность в своих крайних выражениях, усиленно акцентирующих общность и сходство всех религий с христианством, скатывается уже в *плюрализм* — позицию, близкую восточной мистике, согласно которой все религиозные учения, при разнообразии внешних форм, несут, на поверку, одну и ту же духовную суть. Это тяготение к плюрализму, питаемое также идеологией мультикультурализма, — одно из направлений современного размывания границ христианства — процесса, достаточно заметного в протестантизме. И в свете того, что «плюрализм и инклюзивность временами едва ли не переходят друг в друга»<sup>13</sup>, принцип инклюзивности должен приниматься лишь в известных пределах. С другой стороны, и принцип эксклюзивности не может быть целиком вытеснен и отброшен. В своих эмоционально-экзистенциальных аспектах, христианская религиозность (хотя в разной мере: в православии сильней, чем в протестантизме) неотделима от чувства «узкого пути», от интенсивного переживания общения со Христом как Единого на потребу, как единственной спасительной нити, которой, по самому определению, нет нигде кроме христианства. Профессора могут находить в христианстве сколь угодно общего с массой иных вер, но я всем существом знаю, что мой путь устремления ко Христу и соединения с Ним — узок, единствен, и никакие иные, какими бы ни казались близкими-соседними, к Нему не ведут.

В итоге современную позицию христианской религиозности по отношению к другим религиям можно охарактеризовать как признание существенной инклюзивности христианства в идейном и историко-культурном плане, сочетаемое с элементами эксклюзивности на уровне «религиозного чувства», в личностных, эмоционально-экзистенциальных аспектах веры.

Здесь время сказать, что понятия инклюзивности и эксклюзивности, на первый взгляд кажущиеся отвлеченно-теоретическими, в действительности, непосредственно связаны с практикой межрелигиозных отношений. Очевидно, что установка инклюзивности предполагает скорей открытое и благорасположенное отношение к другим

<sup>12</sup> Ратцингер Йозеф (Бенедикт XVI). Вера. Истина. Толерантность: христианство и мировые религии. М., 2007. С. 90, 130.

<sup>13</sup> Там же. С. 92.

религиям, коль скоро они хоть в какой-то мере «чреватые христианством» — несут в себе зачатки, потенции истины, в полноте данной и явленной в христианстве. Как пример, можно вспомнить явно инклюзивную концепцию «потенциального православия», выдвигавшуюся в евразийских кругах русской эмиграции: ее сторонники ратовали за сближение с адептами нехристианских религий, утверждая, что эти религии, не знавшие христианской проповеди, «потенциально» близки к православию — в отличие, скажем, от католиков, сознательно себя отделивших от православия. Позиция инклюзивности подталкивает к диалогу религий, в котором исходной базой для обсуждений могли бы стать тезисы о тех или иных конкретных «зернах христианства» в других религиях. Такой диалог требует, однако, максимума тактичности с христианской стороны, ибо представление другой религии лишь начаточной формой христианства, не до конца воплотившей свои потенции, естественно может вызвать у партнеров по диалогу возражения и отторжение.

Напротив, установка эксклюзивности толкает, на первый взгляд, к отчуждению и изоляционизму по отношению к другим религиям; но на поверку это далеко не совсем так. К самой сути христианства принадлежит его общечеловеческий, универсальный характер, тяга к устройению, где «нет ни иудея, ни эллина». Афонское монашество — бесспорно, яркий пример самой ревностной, самой «эксклюзивной» религиозности. Но старец Силуан, великий афонский подвижник XX века, сделал центром своей духовной практики «молитву за всех», за христиан и не-христиан, и его духовность названа была «мистикой любви к брату»: не только к брату-христианину, но и к каждому собрату-человеку. И как в древности подвижничество монахов-пустынников, так сегодня служение преп. Силуана оказывает влияние на весь православный мир, призывая его расширять круг христианской любви на всех, за пределы христианства.

Далее, с универсальностью христианства связана и еще одна важная сфера, выводящая христианство — в том числе, и при установке эксклюзивности — к контактам с другими религиями. Эта сфера — *миссия*, проповедь христианства во всем мире, уже в Новом Завете утверждаемая как долг христиан. Судьба ее в наши дни не проста. Издавна практиковались очень разные формы, методы миссионерской работы, включая и грубо прямолинейные, сочетаемые с давлением светской власти, по древнему принципу *cujus regio, ejus religio*. При покорении колоний, завоевании новых земель и племен подобные методы были правилом. Сегодня они уже практически исчезли, но оставили стойкую историческую память, создав во многих кругах и странах отношение к миссионерству как к экспансии и давлению со стороны христианства. Есть и новые явления в этой области — такие как навязчивая и примитивная пропаганда некоторых недавно возникших протестантских сект, редуцирующих до предела христианское учение; и вклад подобных явлений в межрелигиозные контакты едва ли можно считать положительным. Однако миссия — неотменимое служение христиан, и это значит, что сегодня она должна отыскать новые формы, адекватные складывающимся межрелигиозным отношениям. Новые — и вместе древние, возвращающие к чистому исходному смыслу христианской миссии. Она должна открывать людям истину христианства; и коль скоро мы веруем, что Христос есть истина, то мы ведь просто должны помогать ближнему в открытии истины! Дело миссионера сближается, если угодно, с Сократовым искусством майевтики. Так пишет современный православный проповедник с большим опытом: миссионер должен «помочь своему слушателю выдвинуть за преде-



лы души плевелы и сохранить пшеницу... Теплота, приязнь, расположение к людям... это самое важное для миссионера качество»<sup>14</sup>.

Сегодняшняя картина межрелигиозных отношений в мире сложна и неоднозначна, насыщена противоречивыми тенденциями и факторами. С одной стороны, аналогично ослаблению межконфессиональных распрей внутри христианства, возникает и осознание общности интересов самых разных религиозных групп, равно захватываемых мощной волной секуляризации и глобализации, которая несет оттеснение, маргинализацию религии как таковой, религиозного сознания в любых его воплощениях. Почти все религии сталкиваются сегодня с аналогичными трудностями существования в глубоко секуляризованном обществе и государстве — но тем не менее, сплачивающий эффект общей секулярной угрозы пока относительно невелик. В заметно большей степени, современная ситуация характеризуется обострением всевозможных конфликтов на религиозной почве. Все традиционные очаги межрелигиозных напряжений (равно как и межэтнических) находятся в высокой активности. Как мы уже замечали, процессы глобализации порождают крупные и непрекращающиеся миграции, и к прежним ареалам тесных межрелигиозных контактов, смешений добавляются все новые и новые. Практически для всех религиозных сообществ активные межрелигиозные контакты становятся неизбежностью.

В этих условиях насущной необходимостью является выработка эффективных стратегий разрешения межрелигиозных конфликтов, поиск путей и методов снижения напряженности в межрелигиозных отношениях и создание стабильных режимов гармонического сосуществования различных религий в едином пространстве. Без всякой альтернативы, главным и ключевым элементом подобных стратегий и методов может являться лишь *диалог религий*. В заключение мы рассмотрим, как понимается этот диалог в христианстве и обсудим перспективы его развития в современных условиях.

### 3

Как понятие и проблема, диалог религий впервые систематически был рассмотрен в трудах крупного протестантского теолога Пауля Тиллиха (1886–1965). Обобщая свой большой опыт наблюдения межрелигиозных контактов, он выпускает в 1962 году первую современную монографию по данной проблеме: «Христианство и встреча мировых религий». Здесь сформулирован свод принципов межрелигиозного диалога, ставший известным и влиятельным под именем «платформы Тиллиха». Приведем эти принципы. «Диалог между представителями разных религий основывается на ряде допущений. Во-первых, предполагается, что оба участника признают ценность религиозных основ другой стороны... так что оба они признают важность диалога. Во-вторых, предполагается, что каждый из участников способен уверенно отстаивать собственные религиозные позиции, так что диалог представляет собой серьезное противопоставление мнений. В-третьих, предполагается наличие общей основы, которая делает возможным как диалог, так и столкновение. В-четвертых, предполагается открытость обеих сторон для критики собственных религиозных

<sup>14</sup> Прот. Артемий Владимиров. О целостности христианского мирозерцания и о том, каким должен быть православный миссионер // Современная православная миссия. Екатеринбург, 2010. С. 62, 73.

основ. Если все эти условия соблюдаются, ... такая встреча двух или нескольких религий может быть очень плодотворной, и если диалог продолжится, он даже способен привести к историческим последствиям»<sup>15</sup>.

В последние десятилетия диалог религий вырос в обширную сферу жизни мирового сообщества. Удалось выстроить работающие механизмы и институты — такие как, например, Совет Парламента мировых религий — которые создают для диалога регулярные рамки и придают ему постоянный характер. С их помощью было осуществлено немало крупных встреч, которые в ряде случаев весьма реально содействовали разрешению или предотвращению религиозных конфликтов. Эти конкретные институты, конкретные события будут детально рассмотрены в следующих частях этой монографии. Мы же должны сказать, что сегодня в сфере межрелигиозного диалога еще достаточно принципиальных трудностей и проблем, причем современная ситуация добавляет к прежде существовавшим новые.

Можно заметить одну черту, показывающую ограниченность тех успехов, которых пока достиг диалог. Как правило, эти успехи заключались в тех или иных соглашениях на официальном уровне, которые воплощались в действиях тех или иных официальных организаций. Иными словами, диалог был всецело регламентирован и формализован, и он оставался диалогом структур, институтов, лидеров. Поэтому, вопреки успехам, он очень мало изменял или вовсе не изменял общую атмосферу межрелигиозных отношений, ситуацию и настроения внизу, на уровне *grass roots*, в гуще самих религиозных сообществ. Ему крайне недоставало личностных измерений, живого человеческого общения, в ходе которого и изменяются взаимные чувства, взаимная настроенность людей и сообществ. И можно уже с уверенностью сказать: *будущее диалога религий зависит от того, сумеем ли мы дополнить его этими измерениями.*

Позволю себе напомнить схему двух моделей религиозного диалога, которые были описаны мной в работе «Диалог религий: исторический опыт и принципиальные основания», выполненной в рамках предшествующего проекта нашей кафедры. Согласно этой схеме, формализованный и регламентированный диалог может направляться лишь к выявлению «общего знаменателя», суммы всех положений, разделяемых всеми сторонами диалога. Подобное выявление почвы всеобщего согласия способно содействовать примирению в случае конфликта, но оно принципиально исключает из пространства диалога все своеобразие, все характерные отличия его участников — тем самым, и всю индивидуальную глубину их миров, стихию их подлинной религиозной жизни. Плоды такого диалога не проникают до уровня *grass roots* и не оставляют глубоких следов. Но, наряду с этой моделью религиозного диалога, существует и другая, основанная на ином типе коммуникации. В институционализированном диалоге практикуется формализованная коммуникация структур, или, используя компьютерную лексику, «общение протоколов». Альтернативная же модель основывается на *личном общении*, у которого коммуникационные свойства радикально иные: здесь, в частности, пространство диалога намного шире, в него включаются и все индивидуальные особенности сторон, так что последние могут выразить себя гораздо полней. Поэтому привлечение такой модели могло бы дать ценные результаты, однако, ее практическая осуществимость не очевидна: разумеется, диалог религий не есть диалог отдельных лиц. Но данная трудность оказывается преодолимой. Можно указать, по меньшей

<sup>15</sup> Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Теология культуры. М., 1995. С. 425.

мере, два пути, на которых межрелигиозный диалог может привлечь в свою сферу мощные ресурсы личного человеческого общения.

Один из этих путей хорошо известен и активно используется в экуменических, межконфессиональных контактах христиан. Речь идет о разнообразных видах неформального коллективного общения — общения самых разных групп, возникающих чаще всего снизу, спонтанно и по собственной инициативе входящих в межконфессиональные контакты опять-таки неформального характера. За счет ключевого условия неформальности, общение в таких контактах, хотя они и коллективны, в существенном может оставаться личным общением, не преобразуясь в «общение протоколов». Подобные контакты питаются прежде всего живым интересом к личному опыту и облику другой стороны; и в последние годы они достигли уже таких масштабов, что зримо сказываются на общей ситуации, общей атмосфере в межконфессиональных отношениях. Достаточно указать здесь единственный пример встреч в Тэзе (Франция), ежегодно собирающих многие тысячи христиан всех конфессий и номинаций, но при этом сохраняющих характер *личных* встреч, прямых обменов личным духовным опытом.

Является очевидная мысль: разве же этот путь диалога не может быть применен также в контактах между религиями? Вполне понятно, отчего он не получил до сих пор распространения в этой сфере: взаимная удаленность сторон здесь гораздо больше, и потому гораздо реже, трудней возникает здесь необходимая предпосылка встречи: *доверие к подлинности духовного опыта Другого*. Но риски современной ситуации, угрозы нарастания конфликтности и вражды слишком велики, чтобы пренебрегать столь ценной, хотя и нелегкой возможностью. Надо пытаться!

Другой путь нам подсказывает глубинная структура христианского и конкретнее, православного опыта. Как показано в моих работах<sup>16</sup>, ядро, квинтэссенция этого опыта формируется и хранится в лоне определенной духовной традиции, которая возникает на базе духовной практики — аскетической практики устремления и восхождения к Богу. Аналогичным образом, свои духовные традиции возникают и в других мировых религиях, где их опыт также играет ключевую, квинтэссенциальную роль. За счет своей связи с духовной практикой, духовная традиция обретает особые свойства: она осуществляет хранение и трансляцию личного, а не социального и институционального опыта, и поэтому контакты между духовными традициями могут иметь природу личного общения. Здесь и открывается еще один путь к развитию межрелигиозного диалога на базе личного общения: этот путь лежит через осуществление *диалога духовных традиций*.

Диалог духовных традиций, хранящих в себе мистические основания духовного опыта, — самый сокровенный и смыслонасыщенный вид религиозного диалога. Но это и самый трудный вид. Духовные традиции возлагают на себя ответственность за чистоту и полноту опыта соответствующих религий, за его охрану от искажений, и потому для них труднее всего сочувственное принятие другого опыта, открытость к встрече и общению с ним. Но именно их диалог и сулит, в случае успеха, наиболее глубокие, прочные и ценные результаты, оказывающие влияние на всех уровнях и во всех аспектах религиозной ситуации. Поэтому в рамках каждой из мировых религий желательно находить ресурсы и прилагать усилия к достижению такого диалога.

<sup>16</sup> Хоружий С. С.: 1) К феноменологии аскезы. М., 1998; 2) Очерки синергийной антропологии. М., 2005.

В христианстве подобные ресурсы богаты. Категория личного общения вводится здесь в природу самого Божественного бытия, которое характеризуется современными богословами как «личное бытие-общение». В духовной традиции христианства, личное общение — духовная ценность, и общение с Богом необходимо предполагает открытость к общению, диалогу с ближним. Далее, как Богообщение, так и общение с ближним теснейше неотделимы от любви, в них реализуются заповеди Христа о любви к Богу и ближнему. При этом, и общение и любовь понимаются как бытийные принципы и силы, размыкающие все границы, переходящие все барьеры, которые создают люди и общества. Общение и любовь Христова — космические начала, объемлющие все бытие человека и все сотворенное бытие. Этот мотив проходит ярко и сильно во всей духовной традиции православия, от св. Исаака Сирина до преп. Силуана Афонского; но в сути своей он является общехристианским, и у современного протестантского теолога мы тоже прочтем: «Любовь в Нем [во Христе] охватывает космос, включая и религиозное, и секулярное»<sup>17</sup>. И границы между религиями также снимаются, не существуют для этих сил.

Итак, с позиций христианства, диалог между духовными традициями и между религиями может и должен развиваться, апеллируя к началам личного общения и любви и опираясь на них. Богатейший опыт общения и всеохватная, не знающая границ любовь: вот тот ценный вклад христианства, который, как мы надеемся, способен открыть новые перспективы диалога и взаимопонимания между религиями.

## Библиография

*Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Вера — истина — толерантность. Христианство и мировые религии. М., 2007.*

*Религиозный диалог. Лицом к лицу. М., 1995.*

*Тиллих П. Христианство и встреча мировых религий // Тиллих П. Теология культуры. М., 1995.*

<sup>17</sup> Тиллих П. Указ. соч. С. 434.

## ГЛАВА 2

# **ВОСТОК—ЗАПАД: ДИАЛОГ РЕЛИГИЙ И КУЛЬТУР В СОВРЕМЕННОМ МИРЕ**

М. Абусейтова (Казахстан)

В самом начале третьего тысячелетия перед человечеством возникают новые ценности, которые, с одной стороны, являются многообещающими и перспективными, но с другой угрожают замедлить эффективный прогресс. В условиях нового вызова современному обществу особое значение приобретает вечный вопрос о мире: каковы новые формы или способы сосуществования людей различных культур и традиций, в особенности Востока и Запада<sup>18</sup>. В процессе диалога между Востоком и Западом, продолжающегося тысячелетиями, участвовали представители различных цивилизаций, культур, народов, конфессий, мировоззрений. Существенные трансформации произошли во всех сферах социального, политического, экономического, человеческого развития. И все же, вплоть до недавнего времени все еще бытовало мнение о том, что изменения в культурной и духовной жизни недостаточны для изменения материальной жизни. Вместе с тем, события последнего десятилетия показали ошибочность данного восприятия. Изменения в духовном, религиозном и, в целом культурном развитии, оказывают значительное влияние на отдельные индивидуумы, общества и человечество в целом.

В рамках происходящих трансформаций можно отметить различные уровни, которые отражают новые вызовы, связанные как с международной системой и регионами в целом, так и с отдельными странами и индивидуумами. Каждый из уровней предполагает свой собственный ответ на происходящие изменения. Мы должны признать, что на международном уровне вплоть до недавнего времени отсутствовала четко разработанная стратегия, не говоря уже о детальных решениях новых вызовов. Для того чтобы соответствовать новому развитию, необходимо четкое видение, понимание глобальных и местных трендов развития, что невозможно без постановки фундаментальных вопросов осмысления происходящих изменений. Необходима также и определенная смелость для изменения устоявшихся стереотипов и распространения нового понимания. Иными словами, необходимо государственное отношение или

---

<sup>18</sup> Наумкин В. В., Звягельская И. Д. Угрозы, вызовы и риски «нетрадиционного» ряда. М., 1999; Ерасов Б. С. Цивилизации: Универсалии и самобытность. М., 2002; Хатами С. М. Диалог цивилизаций: путь к взаимопониманию. Алматы, 2002; Взаимоотношения Турции и Центральной Азии в контексте расширяющейся Европы: Материалы Международной научной конференции, 19–20 мая 2005 г., г. Алматы. Алматы, 2006; Олбrait М. Религия и мировая политика. М., 2007; Абаишин С. Н. Национализм в Средней Азии: в поисках идентичности. СПб., 2007; Арыстанбекова А. Х. Современные тенденции в международных отношениях. Алматы, 2010.

искусство политики, охватывающее собой более широкое, нежели одно государство, международное поле.

Можно отметить, что происходящие в мире процессы изменений, пожалуй, наиболее видимые в финансово-экономической, политической сферах, в своей основе носят глубоко культурный характер. Культурный аспект трансформаций приводит к тому, что понятия глобализации с одной стороны, и локализации с другой, стали во многом приобретать именно культурную окраску, а также с новой силой высвечивать понятие идентичности. Культурная идентичность в этом смысле приобретает более широкое измерение, раздвигая рамки как нашего отношения к происходящим изменениям, так и понимания культуры в целом.

Культура, понимаемая в широком смысле как совокупность комплексного (не только собственно духовного, но и экономического, политического, военного и т. д.) развития той или иной нации и государства, в настоящее время потенциально способна нести базовую доминантную нагрузку и во многом определять происходящие процессы изменений. Можно сказать, что современное развитие во многом несет культурное измерение, в связи с чем вопросы культурного развития сегодня не могут сводиться к ее узкому прочтению, а должны охватывать широкий спектр, включающий помимо духовного наследия, науки, знания, различные виды искусства, также и сугубо прикладные сферы политики, экономики, окружающей среды и т. д. Именно такой широкий взгляд на культуру позволит рассматривать вопросы идентичности как совокупное комплексное явление, вне отрыва от исторически сложившихся основ или же новых форм развития того или иного сообщества людей.

Такая постановка вопроса ставит новые задачи, прежде всего, в области идентичности, сформировавшихся культурных парадигм и стереотипов культурного восприятия. Если культура обладает столь широким запасом прочности, позволяющим ей во многом определять современное развитие, то столь же большим потенциалом должны обладать и связанные с ней устоявшиеся культурные образцы поведения, мышления, восприятия, т. е. все то, что связано с конкретными стереотипами. Однако, как известно, стереотипы культурного восприятия могут нести как положительную, так и отрицательную нагрузку, что в конечном итоге имеет большое значение для межкультурного и межрелигиозного диалога.

Однако данный анализ будет неполным без учета происходящих трансформаций, связанных, как было отмечено выше, с процессами глобализации и локализации. Данные двуединые процессы невозможно оценивать с точки зрения одностороннего подхода, поскольку выявляемые ими новые культурные образцы также обладают двуединым характером. С одной стороны, это расширение нашего понимания культур и связанных с ними определенных культурных парадигм, это отказ от устоявшихся, как правило, негативных, стереотипов; это сближение и определенное смешение культур. С другой стороны, это особая ответственность за сохранение традиционных культур, поддержание их дееспособности и развития.

Вместе взятое, все это накладывает особый отпечаток на наше понимание культуры и межкультурного диалога, а также приводит к тому, что меняется само понимание культурных стереотипов и культурной идентичности. Формирующееся глобальное сознание и мышление уже не позволяет доминировать лишь неким отдельным культурам, а высвечивает новые грани культурного разнообразия. Не случайно, что именно в этот период стала возможной постановка вопроса о культурном разнообразии, вы-

двинутого ЮНЕСКО, а также его официальное закрепление в Декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии, принятом в 2001 году.

Современная тенденция сводится к тому, что актуальным становится понятие множественности, а не избранности культур, что уже по самому своему определению ставит элитарность культур за скобки современного развития. Для нашей темы это имеет большое значение, поскольку таким образом преодолевается старое, как правило, узкое понимание культурных стереотипов.

Таким образом, в меняющемся современном мире особое значение культуры как значимого базового концепта развития уже не может полностью определяться старыми образцами культурного восприятия, а предполагает новые подходы, связанные с расширением наших взглядов как о роли, многообразии, так и содержании культур. Это приводит к тому, что императивом современного развития становится пересмотр устоявшихся культурных стереотипов и связанное с этим новое понимание межкультурного взаимодействия.

Именно поэтому можно отметить, что в современных условиях широкий взгляд на культуру предполагает и новый взгляд на культурные стереотипы, а также понятие идентичности. Сегодня культурная идентичность может иметь расширительное толкование. В этой связи ставшее аксиоматичным деление на «мы—другие» также уже не является столь категоричным, поскольку может допускать и иные промежуточные характеристики, связанные с взаимодействием и множественностью культур. Отсюда с неизбежностью следует, что новое восприятие культур требует нового подхода и на институциональном уровне, а также координации усилий со стороны всего мирового сообщества.

Особенности той или иной культуры, заложенные в основу специфики развития государств, должны быть признанными всеми участниками мирового сообщества. Именно на это направлена, в частности, уже упоминавшаяся выше Декларация ЮНЕСКО о культурном разнообразии, которая призвана снять возможные напряжения в отношениях между различными культурами, а значит, между цивилизациями и странами<sup>19</sup>. Именно сквозь призму данного понимания сегодня важно выстраивание конкретных концепций развития стран как на двухстороннем и многостороннем уровнях, так и в рамках международных систем коллективной безопасности. В контексте нашей темы здесь представляется важным также упомянуть, что наряду со ставшими традиционными измерениями безопасности, такими как военная, продо-

<sup>19</sup> Джалилов З. Г. К вопросу о месте национальной культуры в гражданском обществе // Государство и общество в странах постсоветского Востока. Алматы, 1999; Центральная Азия: диалог цивилизаций в XXI веке. Алматы, Тегеран, 2001. (На английском, русском, персидском языках); Прозоров С. М. Ислам как идеологическая система. М., 2004; К новым стандартам развития общественных наук в Центральной Азии: Материалы Международной научной конференции, 17–18 ноября 2005 г., г. Алматы / Ред.-сост. М. Х. Абусеитова. Алматы, 2006; Единство и многообразие в религии и культуре. Философские и психологические корни глобальных противоречий: Международные чтения по теории, истории и философии культуры. Вып. 22. СПб., 2006; Межкультурный диалог и культурное разнообразие: Сб. материалов круглого стола, посвященного обмену передовым опытом в области межкультурного диалога и популяризации Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии в Центральной Азии / Ред. М. Х. Абусеитова, К. Исак, Л. Г. Ерекешева. Алматы, 2008; U.S. – Islamic World Forum. New Directions. The Brookings Project on U.S. Relations with the Islamic World. Doha, Qatar, February 16–18, 2008. 92 p.; Russia and the Islamic World: Materials of the Fourth Forum of the Strategic Vision Group. Jeddah, Kingdom of Saudi Arabia, 27–29 October, 2008.

вольственная, информационная и т. д., сегодня должное внимание должно уделяться и культурной безопасности.

\*\*\*

Таким образом, рассмотренное выше изменение на современном этапе содержания культуры в целом, а также связанных с ней понятий идентичности и культурного восприятия (стереотипов) предполагает и изменение парадигм отношений на более частных уровнях, таких как, например, взаимоотношений по линии Восток—Запад, с одной стороны, а также между конкретными религиями с другой.

Прежде всего, здесь необходимо отметить, что ставшее уже классическим деление на Восток—Запад также претерпевает сегодня определенную трансформацию. Во многом это связано с отмеченным выше процессом расширения, множественности культур. Несмотря на то, что данный процесс находится на своей начальной стадии развития, тем не менее уже можно отметить определенные изменения. Связаны они с тем, что дихотомия Восток—Запад уже больше не является определяющей. Принцип множественности культур, помноженный на глобализацию локализацию, выводит на повестку дня сетевой принцип и, кроме того, другие возможные линии взаимодействия, в частности, такие как Север—Юг. Поскольку концепт культуры по самому своему определению подразумевает включение, взаимодействие ряда культур между собой, то в условиях изменения (точнее, расширения) данного концепта, происходит и значительное расширение взаимодействующих культур. Это означает, что сугубо географические рамки, доминировавшие в сознании народов и обществ на протяжении тысячелетий, начинают стираться и размываться. Вместо этого во главу угла ставится содержание, наполнение культуры, которое и должно определять, каким образом культур будут взаимодействовать между собой.

Столь значимое изменение имеет большое значение, поскольку все производные культуры, в частности религии, также получают новое измерение. В межрелигиозном диалоге, например, жесткое разграничение между религиями уже не отвечает вызовам времени. Более того, оно становится не только непродуктивным, но и (принимая во внимание политизацию религий), абсолютно вредным. Вместо этого, актуальным становится такое понимание религии, которое ставит ее в контекст определенных культур (взаимодействующих между собой или же нет). Такое «наполнение» религии подразумевает, с одной стороны, что религии всегда должны учитывать культурный контекст. Это приводит к тому, что в одном и том же культурном контексте религии неизбежно должны взаимодействовать между собой. С другой стороны, и в различных культурных контекстах религии (особенно мировые религии, «разбросанные» по всему земному шару) потенциально играют связующую роль между культурами.

Такое расширительное толкование религии ведет к необходимости диалога и взаимодействия как обязательного фактора, способствующего сегодня снимать линии напряжения в отношениях между культурами и религиями.

В состоянии ли мы совместно противостоять негативной перспективе? Можем ли мы обнаружить в нашем непростом мире понимание общности наших исторических судеб и интересов? Можно ли дать понять людям сходства между культурами и религиями? Несомненно, если мы будем общаться в режиме сотрудничества и диалога. Если рассмотреть диалог в содержательном плане, то он является взаимодействием культур, религий, этносов, государств и человечества в целом как целостного субъек-



та. Диалог есть, прежде всего, духовная форма общения людей. Это есть отношение субъекта к другому субъекту как равному. Диалоговое общение предполагает взаимное уважение, поиск согласия и взаимное общение, ведущее к единению. Диалог обозначает весь широчайший спектр межсубъектных связей в самых различных сферах общественной жизни и является альтернативой насилию во всех его проявлениях. Он предполагает поиск единения, а не господство одних над всеми другими.

Для успешного развития диалога необходима надежная и прочная платформа, которая включает в себя следующие элементы: прочный мир и политическая стабильность, уважение всеобщих прав и свобод человека и международных норм; культура общения и поведения; эффективная и стабильная политика в сфере межэтнических и межрелигиозных отношений; благоприятная среда политико-правового регулирования; верховенство права и неприкосновенные права и свободы граждан; доступ к культурным и религиозным ценностям; социальная справедливость и равенство; надежная защита национальных интересов; уважение к иным культурам и религиям.

Только имея в наличии эти и другие условия, диалог способен предотвратить конфронтацию Восток—Запад, способствовать налаживанию партнерских взаимоотношений в социально-исторической, культурной, духовной сферах, закреплению понятия «диалог» в сознании политиков, дипломатов, ученых, духовенства и др. И в этом процессе значительную роль играет межэтническое и межконфессиональное согласие, что является альтернативой насилию и деспотичности.

Сегодня в Казахстане наблюдается довольно устойчивая ориентированность населения на расширение межцивилизационного и межкультурного диалога, сохранение межэтнического и межконфессионального согласия. Социологические исследования, проведенные Институтом востоковедения им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК в различных регионах Казахстана (2007–2009), свидетельствуют, что в общественном сознании сформировалось в целом положительное отношение к налаживанию диалога между культурами и религиями.

Эти исследования показали, что в основном преобладает терпимое отношение к представителям других культур и вероисповеданий (68 %). Это позволяет утверждать о нормальных отношениях между гражданами вне зависимости от этнической и религиозной принадлежности.

Большинство из числа опрошенных признали значительные достижения Казахстана в деле укрепления межконфессиональной стабильности. Они, в частности, обратили внимание на следующие моменты: есть стабильность в межконфессиональных взаимоотношениях; созданы условия для изучения основ всех традиционных религий; свободно отмечаются религиозные праздники; восстанавливаются духовные связи с зарубежными единоверцами; воссоздается система религиозного образования; возрождаются канонические формы религиозной жизни; растет тенденция к росту числа верующих всех конфессий; государство налаживает конструктивный диалог со всеми религиозными объединениями.

На вопрос «Испытывали ли Вы несправедливое, предвзятое отношение со стороны представителей других конфессий?» 58,64 % респондентов дали отрицательный ответ, подтвердив наличие толерантности у казахстанских граждан.

Обращает на себя внимание то, что события, связанные с действиями религиозных экстремистов в разных странах, серьезно не отразились на отношении немусульманского населения к последователям ислама. Так, на вопрос: «Ухудшилось

ли ваше отношение к мусульманам в связи с известными действиями религиозных экстремистов в последние годы?», около 68,3 % опрошенных признали, что их отношение к последователям исламской религии не ухудшилось. Чаще смысл ответа на данный вопрос звучал в форме: «У меня много друзей среди тех, кто соблюдает исламские каноны. И никакие религиозные экстремисты не могут подорвать нашу дружбу».

Представители практически всех религиозных конфессий и организаций отмечали, что Казахстан сегодня проходит важный этап своей истории, и необходимо не допустить использование религиозного фактора для эскалации напряженности в обществе. Заявляя о взаимном уважении, они не приемлют фанатизм, ненависть, насилие на религиозной почве и считают, что религиозные объединения должны осуществлять свою деятельность без какого-либо проявления прозелитизма. Они особо подчеркнули, что в Казахстане никогда не было религиозных войн, всегда были условия для установления мира и согласия между различными этносами и вероисповеданиями, что решение тех или иных проблем они видят в рамках существующих законов, гарантирующих защиту свободы совести.

Следует отметить, что в общественном сознании за годы независимости сформировалось в целом положительное отношение к религии. 50,3 % считают, что религия должна развиваться наравне с другими сферами в меру своих возможностей; 25 % считают, что религия должна стать основой в духовно-нравственном воспитании молодежи. Свыше 70 % респондентов ответили, что их роднит со своим народом язык, 60 % назвали традиции и обычаи и более 40 % — религия. 50,4 % респондентов ответили, что религия улучшает отношения между людьми, 16,4 % — делает человека духовно богатым. По нашим исследованиям, около 80 % студенческой молодежи выразили интерес к истории религии и свыше 17 % читали или читают Священные книги. Традиционная религия не потеряла качество своей функциональной связанности с национальными традициями и обычаями, не утратила качества интегрального и необходимого элемента всей системы духовной культуры. Для большинства населения Казахстана религия выступает скорее как духовно-нравственный и культурный феномен, тесно связанный с историей развития народа и государства.

\*\*\*

Издrevле Казахстан был местом пересечения Западных и Восточных цивилизаций, в ареал контактов которого входили страны Ближнего и Переднего Востока, Древняя Греция и Римская империя, Персия (Иран), древний Китай и Индия. На протяжении столетий здесь происходили процессы интенсивного межкультурного и межрелигиозного взаимодействия, что не могло не оставить отпечатка на содержании и формах данного взаимодействия в современный период. В частности, это находит отражение в политике страны.

Современная политика независимого Казахстана богата на различные международные инициативы. С первых дней независимости лидер страны — Президент РК Нурсултан Назарбаев — начал осуществлять ширококомасштабную работу в области межкультурного и межрелигиозного диалога. С одной стороны, можно сказать, что это было вызвано географическим, демографическим положением, а также спецификой религиозной, этнической ситуации в стране. Действительно, географически Казахстан занимает уникальное положение в Евразии как место встречи между Востоком и За-

падом. Конфессиональное и этническое многообразие в стране поражает: более 130 этнических групп и свыше 40 религиозных конфессий и деноминаций<sup>20</sup>.

Наряду с исламом в стране живут последователи православия, Римской католической церкви, протестантизма, иудаизма, буддизма и иных религиозных конфессий. С начала 1990-х годов в Казахстане происходил резкий рост количества культовых зданий. В настоящее время в республике существует свыше 3200 культовых зданий, относящихся ко всем вероисповеданиям. В период независимости значительно возросло количество мечетей (с 59 в 1989 до 2135 в 2007); число православных приходов увеличилось в 4 раза, католических — в 2 раза. Существуют свыше 1000 протестантских миссий и молеельных домов; 21 еврейская община, буддийские храмы и т. д.

Однако, несмотря на этническую и религиозную специфику, реальная политика во многом зависит от конкретных действий лидеров. В этом отношении Казахстан также уникален, поскольку «реал-политик» в области межконфессионального диалога неотделима от личности Президента<sup>21</sup>.

Потребуется много места для перечисления различных инициатив. Приведу лишь наиболее важные — это Международные съезды представителей мировых и традиционных религий (2003, 2006, 2009); Международная конференция мира и согласия (2006); Международный форум: «Общий мир: Прогресс через разнообразие» (2008), организованный МИД РК; Программа «Мусульманский мир и Запад», а также множество других, проводимых в формате международных и региональных инициатив, таких как, например, Совещание по взаимодействию и мерам доверия в Азии (СВМДА). В 2010 году Казахстан возглавил Организацию по безопасности и сотрудничеству в Европе (ОБСЕ), в 2011 году — будет председательствовать в Организации Исламская конференция (ОИК). ООН поддержала инициативу Казахстана по объявлению 2010 года «Годом сближения культур». Вышеперечисленные мероприятия представляют собой весомую площадку, с которой Казахстан заявляет и распространяет на широкой международной арене идеи межкультурного и межрелигиозного сотрудничества.

Инициативы Казахстана принимают отчетливые формы в сторону выстраивания на международном уровне гармоничных структурных рамок. Конечно, данные рамки все еще требуют поддержки, дальнейшей разработки и координированных усилий различных участников международной системы. Однако начальные шаги в этом направлении уже сделаны и они очевидны. Следующим шагом необходимо заставить работать данную систему, обогатить ее. Сквозь данную призму инициативы, выдвинутые Казахстаном, носят беспрецедентный характер, имеют далеко идущие последствия для всего сообщества, для глобальной стабильности и мира.

Симптоматично, что Казахстан займет в июле 2011 года пост председателя СМИД Организации Исламская конференция (ОИК). Это означает не только признание по-

<sup>20</sup> *Артемьев А. К.* Религия в реалиях казахстанского общества или к вопросу о духовном согласии и свободе совести // Саясат. 1999. № 11–12. С. 74–76; *Иванов В. А., Трофимов Я. Ф.* Религия Казахстана: Справочник. Алматы, 2003; *Джалилов З. Г.* 1) Религиозная ситуация в Казахстане и некоторые проблемы политико-правового регулирования // Shygys. 2004. № 1. С. 236–246; 2) Ислам и общество в современном Казахстане. Алматы, 2006. (Серия «Казахстанские востоковедные исследования»); Христианство и ислам в контексте современной культуры: Межрелигиозный диалог в России и на Ближнем Востоке / Под ред. Д. Спивака, Н. Таббара. СПб.; Бейрут, 2009.

<sup>21</sup> Казахстанский опыт межэтнического и межконфессионального согласия: предложения для ОБСЕ: Материалы Международной научно-практической конференции, 25 февраля 2009, г. Алматы / Отв. ред. Б. К. Султанов. Алматы, 2009.

литики Казахстана международным сообществом, но и то, что решение вопросов на пространстве СНГ и Евразии в рамках международных организаций невозможно без активного и реального участия самих стран данных регионов в разработке мер по поддержанию международной стабильности и безопасности. Председательство Казахстана становится в этом направлении первым опытом. Именно поэтому оно чрезвычайно важно не только для Республики Казахстан, но и для остальных стран Азии. Одним из важных направлений председательства РК в ОИК, а также последующего участия республики в деятельности данных (как, впрочем, и иных) организаций является постановка и решение вопросов о расширении диалога цивилизаций между Востоком и Западом, в частности, между мусульманским миром и Западом. Цивилизации расширяют свои пределы, и это процесс естественный, идущий из века в век. Но сейчас назрела необходимость раздвинуть эти пределы через познание друг друга, усиление взаимодействия в мире, соединение усилий Западной и Восточной цивилизаций, сближение культур, приводящих не к унификации, а к умножению идей при сохранении самобытности.

Данный вопрос должен стать одним из важнейших в повестке дня председательства Казахстана в ОИК в 2011 году. Диалог цивилизаций давно уже перешел рамки сугубо культурологических и исторических исследований и стал самостоятельным и, притом, важнейшим вопросом социального, экономического, политического развития. В этой связи акцентировка на широком понимании, изучении и решении этого вопроса всеми странами, как Востока, так и Запада, основывающихся на различных религиозных и культурных традициях, должна получить всемерную поддержку всех стран-членов ОИК.

Инициативы президента Нурсултана Назарбаева, нацеленные на формирование и внедрение на международном уровне идей межкультурного и межрелигиозного диалога, наиболее ярко представлены в формате I, II и III съездов представителей мировых и традиционных религий (проведенных соответственно в 2003, 2006 и 2009). Несомненно, эти инициативы оказались чрезвычайно востребованными. К началу нынешнего столетия перед мировым сообществом стояла проблема выбора между конструктивной парадигмой поступательного и динамичного развития в новом веке, и вариантом радикального авторитаризма, основанного на силовом противоборстве новым трендам мирового развития и закрытой духовно-культурной системы, которая могла привести мусульманский мир и Запад к взаимной изоляции и, в конечном счете, к культурной и духовной стагнации. Нередко религии оставались не субъектом, а объектом международных отношений, испытывая на себе издержки социально-экономических и политических неурядиц. Сложная ситуация в Афганистане, конфликты в странах Ближнего и Среднего Востока, межэтнические и межконфессиональные проблемы в европейских странах — все это лишь часть свидетельств непростой ситуации, в котором находился современный мир. Естественно, в этих условиях остро встал вопрос позитивной оценки собственного потенциала религиозным миром, налаживания диалога между мировыми и национально-традиционными религиями, политической координации усилий духовных лидеров в решении актуальных вопросов мирового развития, межкультурное и межрелигиозное сотрудничество. Данные международные форумы показали правильность и своевременность инициатив президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева по проведению этих съездов с участием духовных лидеров, политиков, ученых.

На примере съездов можно проследить историю казахстанской политики в области межрелигиозного диалога. Одновременно, на этом примере можно лучше представить и трансформации, происходящие на глобальном уровне. Нет надобности говорить о том, что данный пример является наиболее репрезентативным.

I съезд представителей мировых и традиционных религий проводился в г. Астана в 2003 году и собрал 29 делегаций. На проведенном (1–2 июля 2009) III съезде присутствовало уже 77 делегаций из 35 стран мира.

На повестку дня I съезда большое влияние оказали события 11 сентября 2001 года и необходимость противостояния идее так называемого «столкновения цивилизаций». В результате, I съезд принял резолюцию, провозглашающую межконфессиональный диалог наиболее значимым инструментом поддержки мира и согласия между странами.

II съезд прошел в 2006 году, в период, когда в мире, особенно на Ближнем Востоке, происходила эскалация конфликтов. Война в Ираке и других странах усугубила взаимоотношения между конфессиями. В тот период духовные лидеры, собравшиеся в Астане, обратились к государствам с просьбой продолжать диалог и предпринять дальнейшие усилия по усилению культуры мира и согласия.

В 2009 году на ситуацию в мире и регионах большое влияние оказывают вопросы социальной нестабильности, мирового финансового кризиса, терроризма, ядерного разоружения и др. Все это показывает, что, может быть, реальной причиной экономических и социальных катаклизмов является недостаток или даже отсутствие духовности. Духовность, мораль, этика становятся важнейшими императивами современного развития во всех сферах. Отсутствие данных понятий усложняет настоящее и будущее развитие.

На III съезде представителей мировых и традиционных религий Нурсултан Назарбаев правильно отметил, что нынешний кризис нельзя преодолеть без изменения сознания, без твердого соблюдения морали и высоких принципов.

В поиске путей сближения государств Востока и Запада большую роль призваны сыграть ученые, политики, интеллектуальная общественность, которые создали бы рабочую диалоговую площадку, своеобразную лабораторию, где будут формироваться новые идеи и политические рекомендации. Стремление осмыслить происходящие перемены в их целостности и способствовать мирному разрешению возникающих проблем (ближневосточное урегулирование, ситуация вокруг Афганистана, проблемы социальной адаптации мигрантов из мусульманских стран к условиям западного общества и др.) приводит политиков к более широкому использованию таких понятий, как «межрелигиозный диалог», «нравственность», «гуманизм».

Именно посредством проведения этих Съездов стало возможным амортизировать различные противостояния и напряженности, находить взаимоприемлемые и эффективные пути разрешения спорных вопросов и кризисных ситуаций. Резолюции, принятые на съездах, способствовали более продуктивному развитию межкультурного и межрелигиозного диалога, созданию благоприятных условий для претворения в жизнь различных инициатив, направленных на превращение целых регионов в зону безопасности и спокойствия. Несомненно, проведение съездов в Астане является важнейшим средством в деле углубления взаимопонимания между Востоком и Западом, налаживания партнерских отношений в экономической, политической, культурной и иных сферах.

**Выводы.** 1. В условиях процессов глобализации и унификации неизбежно происходят и обратные процессы — усиления и сохранения культурной самобытности народов, стран, регионов. Взаимоотношения по линии Восток—Запад являются отражением данных процессов.

С одной стороны, существует необходимость выхода за пределы бывшего узкого понимания истории и культуры как ограниченных рамками лишь одного государства или же региона. Отсюда следует и тенденция к изучению более широкого и одновременно глубокого по своим последствиям взаимодействия между соседними и отстоящими друг от друга культурами. С другой стороны, происходит обратный процесс — актуализации собственной культурной идентичности. Оба данных процесса немыслимы без взаимовлияния, которое поэтому в большей или меньшей мере должно учитываться при изучении исторического, а также современного развития.

2. Если раньше взаимоотношения по линии Восток—Запад рассматривались в контексте развитых и догоняющих цивилизаций и культур, то теперь происходит изменение направлений. Происходящие процессы свидетельствуют о появлении новой тенденции, сводящейся к тому, что данное взаимодействие должно рассматриваться уже сквозь призму равноправного партнерства. Это существенное отличие нынешнего этапа развития.

3. Обозначенные проблемы, с одной стороны, актуализируют вопрос о множественности культурных подходов и самобытности каждого из них. С другой стороны, любой из данных подходов по своей сути будет мультикультуральным, т. е. состоящим из различных культурных составляющих, которые в большей или меньшей степени формировали ту или иную культуру. Поэтому тема взаимодействия культур как никогда является актуальной и важной для осмысления и собственных национальных, и многих других культур.

Учитывая все это, необходимо проводить научное изучение данных вопросов, потому что они имеют не только сугубо научный, но и ярко выраженный прикладной аспект. Изучая эти вопросы, по сути, мы сможем заполнить лакуны в собственной истории, но одновременно мы сможем лучше понять и настоящие, а также будущие тенденции в мировых культурах.

4. Для этого необходимо создать автоматизированную базу данных уже существующих исследований и достижений, полученных нашими учеными и экспертами, работающими по выше обозначенным направлениям. Их объединение позволит обеспечить не только фиксацию и накопление информации и сведений, но также анализ, обобщение и своевременную инициативную выдачу информации, способствующую эффективному проведению научных исследований. Создать веб-сайт или электронный бюллетень «Новые разработки по взаимодействию культур и религий», который будет способствовать быстрому обмену информацией, развитию научных связей.

5. Настало время создать международный центр по мониторингу и прогнозированию тенденций развития национальных культур и религий. Его создание диктуется необходимостью поиска путей по дальнейшему укреплению межкультурного и межрелигиозного диалога, налаживанию равноправного сотрудничества между Востоком и Западом. Создание данного центра могло бы объединить усилия различных реально действующих исследователей, способных видеть глобальные процессы современности и участвовать в принятии судьбоносных решений на самом высоком уровне.

## **РОЛЬ ДИАЛОГА КУЛЬТУР В ИДЕНТИФИКАЦИОННЫХ ПРОЦЕССАХ ПОСТСОВЕТСКОЙ РОССИИ**

М. Т. Степанянц (Россия)

Диалог культур жизненно значим для России не только, а может быть и не столько, с точки зрения современной международной ситуации, сколько в связи с проблемами внутривнутриполитическими. С распадом Советского Союза и крушением социалистической системы россияне утратили прежнюю коллективную идентичность, именовавшуюся «советским народом». Важнейшей проблемой для каждого и для всех стало обретение новой идентичности взамен утраченной.

В иерархии факторов самоидентификации особо значима этническая принадлежность. Опросы, проведенные Институтом социологии РАН в 1999 году, показали, что в ответах на вопрос «О ком вы могли бы сказать — это мы?», подавляющее большинство респондентов отдало предпочтение этнической общности по сравнению с общностью республиканской или общероссийской. В то же время этническая идентичность в значительной мере определяется вероисповеданием, рассматриваемым в качестве важнейшей компоненты культуры в целом.

При рассмотрении идентификационного воздействия исламского фактора следует иметь в виду доктринальные особенности этой мировой религии, а также отличие этногенеза так называемых мусульманских народов России от государственно укорененного в течение столетий русского этноса.

В исламе с самого начала была заложена идея государственности как общности религиозной: возникшая в седьмом веке в Медине община верующих — *умма* была надродовой, надплеменной организацией, создание которой ознаменовало первый этап на пути становления государственности. В этом одно из отличий ислама от христианства, возникновение которого в рамках развитого государства обусловило известную самостоятельность церкви и обособленность ее от светской власти. Тесная, нередко практически неразрывная, связь православной церкви с дореволюционным российским государством (возрождение которой желали бы и сегодня некоторые из религиозно ориентированных державников) не была в своей основе доктринально оправданной. Она явилась продолжением и дальнейшим развитием унаследованных Россией традиций Византии, т. е. следствием истории, а не доктринальных положений религии. В исламе же напротив идея тождественности религии и государства заложена изначально, а потому фундаментальна.

Мухаммад был не только пророком, посланником Божьим, но и непосредственным организатором объединения разрозненных арабских племен в *умму*, вскоре оформившуюся как государство — *халифат*. Правовой фундамент мусульманского государ-

ства — *шариат*, закон Божий. «Знайте, — утверждал один из самых авторитетнейших мусульманских теологов Газали, — шариат есть основа, а государство — страж. Если что-либо не имеет основы, оно неизбежно потерпит крах, а если что-нибудь не охраняется, оно может быть разрушено и утрачено»<sup>22</sup>. Современные исламские фундаменталисты неустанно подчеркивают указанную особенность исламского вероучения. По словам Хасана аль-Банни, основателя «Братья-мусульмане», «в исламе исключен характерный для Европы конфликт между духовным и светским началом, между религией и государством... Христианская идея “Богу — Богово, кесарю — кесарево” здесь отсутствует, поскольку все принадлежит всемогущему Аллаху»<sup>23</sup>.

Абсолютизация принципа общности людей на основе веры на протяжении последующей истории ислама позволяла оправдывать консолидацию этнически разнородных групп населения в пределах одной империи. Поэтому национализм как идеология, утверждающая в качестве фундамента государственности национальное единство и рассматривающая религиозную общность не как приоритетную, а лишь наряду с общностью языковой, территориальной, экономической, культурной и т. д., кажется несовместимым с исламом.

С точки зрения доктринального ислама, национализм — это *асабийя* (букв. сознание единства, любовь ко всему своему), групповая солидарность, сравнимая с лояльностью исключительно по отношению к своему племени, что было характерно для самого раннего периода существования арабского общества. По преданию, пророк Мухаммад осудил этот принцип: «Тот, кто обращается к *асабийя*, не принадлежит к нашей общине».

Подобно тому, как в прошлом *асабийя* вела к межплеменной борьбе, национализм, ставя превыше всего интересы той или иной нации, видится как источник войн, причина порабощения одного народа другим. Он оценивается как эгоистическая, безнравственная и материалистическая философия, породившая колониализм. «И по духу и по целям, — утверждал основатель и идеолог одной из наиболее влиятельных исламских фундаменталистских организаций Джамаат-и-ислами Абул Ала Маудуди, — ислам и национализм прямо противоположны друг другу... Конечная цель ислама — мировое государство, в котором будут ликвидированы расовые и национальные предрассудки; все человечество образует единую культурную и политическую систему...»<sup>24</sup>.

Наиболее последовательное выражение «антинационализм» получил в идеологии и движении панисламизма, возникших в конце XIX в. и связанных с именем Джемал ад-Дина ал-Афгани. Исходя из того, что националистические настроения препятствуют объединению мусульман против общего врага — колониализма, Афгани противопоставлял национальной солидарности религиозную. Ислам рассматривался им и его сторонниками как единая идеологическая платформа, способная сплотить народы в борьбе против колониального гнета и вселить в них уверенность в возможности возрождения.

Заложенная в панисламизме мысль о несовместимости ислама с национализмом была особенно популярна на первых этапах национально-освободительного движе-

<sup>22</sup> Цит. по: *Ansari Z. I. Contemporary Islam and Nationalism. A Case Study of Egypt // The World of Islam. Leiden, 1961. Vol. VII. No. 1–4. P. 8.*

<sup>23</sup> Цит. по: *Mitchell R. P. The Society of the Muslim Brothers. L., 1969. P. 244.*

<sup>24</sup> Цит. по: *Responces to Change: Society, Culture and Personality. N. Y., 1976. P. 114.*



ния, когда народы мусульманского мира не решались один на один выступить против колониального владычества. Рост местной буржуазии, усиление националистических настроений в бывших колониях и полуколониях определили постепенный отход от панисламизма (хотя в преобразованном виде он продолжает существовать и в наши дни). Характеризуя атмосферу, сложившуюся уже к 30-м годам XX столетия, Джавахарлал Неру писал: «Старый панисламистский идеал потерял всякое значение; халифата не существовало, а каждая мусульманская страна, а больше всех Турция, со всей страстью занималась своими национальными проблемами, мало интересуясь судьбой других мусульманских народов. Национализм был фактически господствующей силой в Азии»<sup>25</sup>.

Самым поразительным было то, что исламские идеологи бросились из одной крайности в другую: от полного отрицания идеи нации они перешли к отождествлению ее с религиозной общностью. Наиболее показателен в этом смысле пример образования Пакистана, обоснованию создания которого послужила концепция мусульманского национализма, опирающаяся на положение о существовании в Индии двух наций — индусов и мусульман.

Многочисленные примеры изменения сопряженности ислама с национализмом в зависимости от исторических обстоятельств, от конкретной социально-политической ситуации демонстрирует мусульманство в России.

Прежде чем рассмотреть один из таких примеров — татарский, отметим некоторые общие характеристики идентификационных процессов среди российских мусульман в сопоставлении с теми, что типичны для православных русских.

Индивидуальный уровень самоидентификации русских включает в себя православную компоненту в силу необходимости найти себя после того, как бывшие советские люди оказались в духовном вакууме, вызванном крушением политической и идеологической системы, основанной на коммунистических идеалах. Русские обращаются к православному христианству в надежде обрести смысл жизни и нравственные ориентиры. На коллективном уровне апелляция русских к православию вызвана мучительным поиском национальной идеи, которая могла бы быть основой их единения и воодушевления-мобилизации для решения общенациональных проблем государственного переустройства.

Мотивы обращения к своему традиционному вероисповеданию российских мусульман при самоидентификации на индивидуальном уровне совпадают с теми, что у православных русских. Но, пожалуй, еще более значима для них идентификация на уровне коллективном, этническом. В связи с распадом Советского Союза у татар, башкир, чеченцев и других российских мусульман, также как и у других компактно проживающих этнических меньшинств, появилась возможность заявить о себе как о **нации**, т. е. общности не только культурной, но и политической. В соответствии с историческим прошлым этноса и условиями его бытования в границах Российской Федерации (до этого в Российской империи и СССР) формируются представления о государственности и степени суверенности.

Наиболее многочисленным и во всех отношениях самым развитым из всех мусульманских народов России являются татары. Проблема их национальной иденти-

<sup>25</sup> Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955. С. 377.

фикации стала в центре общественного дискурса татар приблизительно во второй половине XIX века, который историки характеризуют как начало первого этапа формирования татарской этнокультурной нации<sup>26</sup>. Становление же так называемой политической татарской нации относят ко второму этапу (1905–1907 — 20-е гг. XX в.). Тогда же и обозначались три основных идеологических направления: исланизм, тюркизм и татализм.

Идеологи исламизма утверждают в качестве приоритетной для татар самоидентификацией их принадлежность к мусульманскому вероисповеданию, называя татар мусульманской нацией. Они аргументируют свою позицию, ссылаясь на историю татар, которую ведут от Волжской Булгарии, вошедшей в состав Золотой Орды как ее автономная часть (922–1552).

Идентификация татар с тюркской нацией связана со стремлением, прежде всего нарождавшейся татарской буржуазии и части интеллигенции, выделить татар из общей массы мусульманских народов, подчеркнуть их особое место среди них. Это связано также и с возникновением движения за объединение всех тюркских народов России, родоначальником которого был крымский татарин Исмаил Гаспринский. Некоторые из идеологов тюркизма (например, Юсуф Акчура) солидаризировались с пантюркизмом, ориентированным на объединение всех тюркских народов во главе с Турцией, другие же (Ф. Карими, Дж. Валиди, Х. Максуди) полагали, что именно татары должны объединить другие тюркские народы.

В становлении и формулировании концепции татарской нации особая роль принадлежит видному теологу Ш. Марджани, первым из татар обратившемуся к проблеме этногенеза своего народа. Марджани настаивал на болгарском происхождении татар и считал, что для их самоидентификации решающим является не конфессиональный, а этнический фактор. «Некоторые (из наших соплеменников), — писал он, — считают пороком называться татарами, избегая этого имени, и заявляют, что мы не татары, а мусульмане... Бедняги! ... Если ты не татарин и не араб, таджик, ногаец; и не китаец, русский, француз, пруссак и не немец, так кто же ты?»<sup>27</sup>.

Детальная формулировка концепции татарской нации принадлежит Каюму Насыри. В написанной им «Краткой татарской грамматике, изложенной в примерах» (Казань, 1860) он отнес к ее основным признакам происхождение («народ тюркского племени»), общность территории («татары, живущие в Сибири, Оренбургской, Казанской и других губерниях правой стороны Волги и в Астраханской губернии»), общность государства («живущие в России»), культуры («имеют свою литературу») и язык (наречие «среднее или татарское, на котором говорят народы тюркского племени, мы обычно называем татарским языком»)<sup>28</sup>.

По ходу истории меняется удельный вес религиозной компоненты в самоидентификации татар. От полного доминирования до практического сведения ее к миниму-

<sup>26</sup> В современной отечественной научной литературе принято использовать термин «этнонация» для обозначения исторически возникшей устойчивой этносоциальной общности людей с общей культурой, психологией и самосознанием. «Нация» же — это «совокупность граждан одного государства как политического сообщества... Нация — государство». См.: *Тишков В. А.* Нация // Новая философская энциклопедия. Т. 3. М., 2001. С. 41.

<sup>27</sup> Цит. по: *Юзеев А. Н.* Ислам и национальная идентичность казанских татар // *Религия и идентичность в России*. М., 2003. С. 163.

<sup>28</sup> Цит. по: Там же. С. 166.

му. Хотя в современном Татарстане наблюдается возрождение упомянутых выше подходов (преимущественно первого и третьего), появился и новый — так называемый татарстанизм. Политическая элита, желая заполучить как можно больше суверенитета — независимости от федерального центра — в то же время учитывает, во-первых, этнический состав Татарстана (по данным переписи 1989 г., население республики составляют 48 % татар, 43 % русских), а во-вторых, географического положения, при котором практически не возможен выход из границ Российской Федерации. Желая избежать этнических столкновений, сохранить политическую стабильность и одновременно добиться максимально возможной самостоятельности, руководство Республики провозглашает суверенитет Татарстана в Декларации от 30 августа 1990 года. В ней от «имени многонационального народа» утверждается «неотъемлемое право татарской нации, всего народа Республики на самоопределение»<sup>29</sup>. Уже спустя два года, в Конституции Республики Татарстан, принятой 6 ноября 1992 года, официальная Казань идет на замену формулировки «татарская нация» понятием «народ Татарстана». В основу концепции «татарстанизма» положена идея, выдвинутая советником по политическим вопросам при президенте М. Шаймиеве, директором Института истории Академии наук Татарстана, Рустамом Хакимовым, о татарстанском народе как о нации<sup>30</sup>. Р. Хакимов считает ситуацию в Татарстане аналогичной той, что характерна для Швейцарии — наличие полиэтнической нации, состоящей из нескольких равноправных этносов. Здесь также складывается «полиэтническое, поликультурное сообщество, опирающееся на принцип территориального (а не этнического) суверенитета»<sup>31</sup>.

Хотя на официальном уровне «татарстанизм» и пользуется поддержкой, ее критики, ссылаясь на объективные данные о широком общественном мнении в республике, утверждают, что «идея татарстанизма не имеет будущего, а имела и продолжает иметь место как идеология, необходимая партии власти в республике для большей самостоятельности в управлении экономикой и культурой»<sup>32</sup>. Подобная оценка, безусловно, не лишена основания. Но судить о будущем данного идеологического конструкта кажется преждевременным. Нельзя исключать возможности, по крайней мере, двух сценариев. Преобладающий по численности этнос (татары) может предпочесть единолично претендовать на статус нации в Татарстане, что конечно осложнит межэтнические отношения в Республике, а главное — отношения Татарстана с федеральным центром, поскольку в таком выборе заложена для последнего мина замедленного действия — реальность следующего шага, а именно, требования полного национального самоопределения.

Но не исключен и другой вариант: политической элите удастся убедить общественное мнение, что, учитывая расстановку сил на республиканском и федеральном уровнях, полиэтническая нация — оптимально выгодный для титульного этноса выбор. Может произойти то, о чем писал норвежский антрополог Т. Эриксен: нация возникает «с момента, когда группа влиятельных людей решает, что именно так должно быть. И в большинстве случаев нация начинается как явление, порожаемое элитой. Тем не

<sup>29</sup> Белая книга Татарстана. Путь к суверенитету — 1990–1995. Казань, 1996. С. 5.

<sup>30</sup> См.: Хакимов Р. Сумерки (К вопросу о нации и государстве). Казань, 1993.

<sup>31</sup> Хакимов Р. Асимметричность Российской Федерации: взгляд из Татарстана // Асимметричность Федерации. М., 1997. С. 68.

<sup>32</sup> Юзеев А. Н. Указ. соч. С. 171.

мене, чтобы стать эффективным политическим средством, эта идея должна распространиться на массовом уровне»<sup>33</sup>.

Выбор в Татарстане находится в определенной зависимости от общероссийской ситуации, от того, как будут развиваться идентификационные процессы в других регионах. Примечательно, что и в других республиках политический прагматизм местной элиты, а иногда и здравый смысл людей в целом, направлены на поиск решения общественных проблем путем конструирования нового типа идентичности, который мог бы объединить проживающие на одной территории этносы, избавить их от межэтнических конфликтов, наносящих ущерб всем участникам. Яркий пример тому — Дагестан.

На территории Дагестана проживают 102 этноса, при этом ни один из них не является титульным. Количественно преобладают пять этносов (аварцы, даргинцы, кумыки, лезгины и русские), составляющие вместе две трети населения. Республика является поликофессиональной. Традиционное вероисповедание подавляющего большинства населения (более 90 %) — ислам. Большинство дагестанских мусульман — приверженцы суфизма (мистического направления в исламе), различных *тарикатов* (мусульманских братств-орденов). Наконец, в регионе сохраняют сильное влияние клановые отношения, а также нормы и нравы *адата* (обычное право), наиболее укорененные среди горцев.

После распада СССР и начала реформ ситуация в Дагестане чрезвычайно осложнилась. Экономический спад, поставивший значительную часть населения на грань нищеты, борьба вокруг перераспределения государственной собственности и политических рычагов власти обусловили высокую степень напряженности в межэтнических отношениях. В республике возникли очаги всех типов этноконфессиональных конфликтов, которые известны отечественной науке: 1) конфликты, обусловленные борьбой национально-территориальных образований, отдельных национальных групп за право компактного проживания на своих исторических землях; 2) конфликты территориальные, возникающие вследствие того, что границы разделения этнических общностей не всегда совпадают с политико-административными границами; 3) конфликты, обусловленные социально-экономическими и геополитическими причинами<sup>34</sup>.

Политическое руководство республики видит выход из создавшейся ситуации в «формировании практических путей и методов деэтнизации»<sup>35</sup>. Подобный курс, видимо, должен, в конечном счете, привести к формированию «дагестанской идентичности», которая сходна с «татарстанской нацией» в том, что обе ориентированы на приоритет общереспубликанской идентичности. Разница, однако, существенна. Полиэтничность татарстанской нации призвана отодвинуть на задний план конфессиональную принадлежность в иерархии факторов, определяющих идентичность жителей Татарстана, а в случае Дагестана, напротив, ориентации на деэтничность сопутствует акцентирование конфессиональной идентичности. Исламский фактор в Дагестане скорее объединяет жителей республики, чем разъединяет их, как в Татарстане.

<sup>33</sup> Eriksen T. H. *Etnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. L., 1993. P. 105.

<sup>34</sup> Гусаев М. М. Этноконфессиональные процессы в современном Дагестане: Автореф. дисс. ... канд. философ. наук. Махачкала, 2000. С. 20.

<sup>35</sup> Там же. С. 14.

Объективно исторически ислам действительно содействовал поддержанию целостности Дагестана. Не малую роль в этом сыграли доктринальные особенности мусульманского вероучения. Начиная с пророка Мухаммада и его сподвижников, последователи ислама ставили задачу государственного объединения сначала арабских родов и племен, а позже представителей различных рас и этносов. Хотя по официальным данным к разряду верующих мусульман относятся только 20–25 % дагестанцев (к таковым относятся те, кто полностью соблюдает обязательные для мусульман предписания и обряды), никто не в состоянии отрицать, что значительно большее число людей, идентифицирует себя с исламом и тем самым расположены к сосуществованию в едином политическом пространстве с представителями иных кланов и этносов. Тому же способствует приверженность дагестанцев к суфизму, поскольку в отличие от последователей двух официальных толков — суннизма и шиизма — мусульманские мистики склонны индифферентно относиться к делам светской жизни, в частности, к политике. Так, тарикат *кадирийя*, учрежденный Кунта-хаджи Кишиевым в 60-е годы XIX века, прямо признавал законной любую власть, в том числе и русских царей, считая ее проявлением лишь внешней жизни, а потому безразличной для личного духовного мира суфия. (Правда, в XIX в. антирусское сопротивление возглавлял тарикат *накишбандия*, что не в последнюю очередь связано с субъективным фактором — личностью и амбициями накшбандийского имама Шамиля).

В начале 1990-х годов дагестанские политические аналитики рассчитывали на интегрирующую роль ислама<sup>36</sup>. «Возрождению» ислама был дан зеленый свет: стремительно растет число мечетей (с 27 в 1985 до 1600 в 2001), мусульманских учебных заведений (в настоящее время здесь 17 исламских вузов и 44 их филиала, 132 средних медресе и 245 начальных примечетских школ по чтению Корана), широко распространяется религиозная литература и т. д. Однако расчеты и планы политического руководства Дагестана были нарушены непредвиденным внедрением в жизнь дагестанцев так называемого исламского фундаментализма, чаще всего именуемого ваххабизмом. Последний, как известно, отличается агрессивным вмешательством в политику, неприятием отделения религии от государства, идеализацией ислама периода его возникновения, непримиримостью к какому-либо инакомыслию, нововведениям, реформам, нетерпимостью и враждебностью по отношению ко всем немусульманам, решимостью использовать насильственные, вплоть до вооруженных, способы для достижения своих целей. Появление фундаментализма на дагестанской политической арене было обусловлено как внутрисреспубликанскими причинами, так и внешними — прежде всего событиями, происходящими в соседней Чечне<sup>37</sup>.

Для идеологии исламского фундаментализма характерно полное отождествление национальной или этнической идентичности с религиозной. Отсюда название одного из наиболее влиятельных фундаменталистских движений — «Исламская нация», заявившем о своем намерении заменить существующую в Дагестане систему национальной интеграции системой, основанной на шариате, который представляет собой

<sup>36</sup> См.: Арухов З. С. Поиски этнической и религиозной идентичности в Дагестане // Религия и идентичность в России. М., 2003. С. 177–191.

<sup>37</sup> См. подробнее: Ханбабаев К. М. Этапы распространения ваххабизма в Дагестане // Алимь и ученые против ваххабизма. Махачкала, 2001; Yemelianova G. Islam and Power in Post-Communist Islamic Russia // ISIM Newsletter. Leiden, 2002. № 10. P. 34.

единственную силу, способную «погасить в зародыше семена раздоров и взаимной ненависти»<sup>38</sup>.

Активизация фундаменталистов — открытый вызов как светской власти, так и суфийским *тарикатам* (дагестанский ислам принято именовать *тарикатизмом*), т. е. до сих пор господствовавшему направлению ислама в Дагестане, наиболее соответствующему системе сохраняющихся здесь клановых связей. Осознав угрозу своей власти и духовному влиянию, государство и тарикатизм оказались на «одной баррикаде» для того, чтобы объединенными усилиями отразить наступление фундаменталистов. Суфийские ордена в лице своих лидеров, еще в 1998 году находившихся в прямой оппозиции к власти и призывавших к отставке дагестанского руководства, фактически объединились с последним на общей платформе антифундаментализма. В сентябре 1999 г. был принят закон «О запрете ваххабитской и иной экстремистской деятельности на территории Республики Дагестан», который, помимо всего прочего, фактически означал официальное признание властями тарикатизма в качестве единственной законной и укорененной формы ислама в республике. Тарикатисты же со своей стороны сделали как бы ответный шаг навстречу, создав в 2001 году на базе суфийски ориентированного движения «Нур» общероссийскую политическую организацию «Исламская партия России», лояльную по отношению не только к республиканской, но и федеральной власти.

Воздействие религиозного фактора на идентификационные процессы среди российских мусульман подтверждает справедливость мнения о том, что нация по своей природе «ни естественна, ни примордиальна», она есть результат «интеллектуальной и политической деятельности одновременно элит и масс»<sup>39</sup>. Каковы будут эти результаты в России, предсказать пока сложно. Ясно лишь одно, что в наше время общественное, коллективное действительно уже не имеет подлинно религиозного смысла. Религиозная идентификация на ином, чем индивидуальном, уровне обусловлена скорее намерениями прагматически-политического характера, чем стремлением «нести» духовные идеалы вероучения.

Поиск идентичности повсеместно сопряжен с процессом разделения и обособления. Именно поэтому, характеризуя «эпоху идентичности», говорят, что она «полна шума и ярости»<sup>40</sup>. При обособлении Другой начинает восприниматься не просто как иной, но как чужак и даже враг. На это есть вполне объяснимые причины. Ведь речь идет о территориальном разграничении, о дележе земли, плодородных участков, богатств недр, водных ресурсов, доступов к морским путям и т. д. Одновременно решаются вопросы, связанные с перераспределением владения и власти. Противоборствующие бизнес группы и политические элиты для достижения успеха используют широкий арсенал средств. Манипуляция культурными, в особенности религиозными различиями, становится самым массовым и разрушительным оружием. Догматическая интерпретация вероучений; оправдание собственных действий исполнением воли Божьей; напоминание (далеко не всегда корректное) религиозного противостоя-

<sup>38</sup> Арухов З. С. Указ. соч. С. 187.

<sup>39</sup> Suny R. G. The Empire Strikes Out: Imperial Russia, "National" Identity, and Theories of Empire // Materials of a Seminar at the Center for International Security and Arms Control at Stanford University. 1996. P. 8.

<sup>40</sup> См.: Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002. С. 191.

ния в прошлом — мощные средства эмоциональной массовой агитации, при которой утрачивается контроль над словом и поступком. В противостоянии с Другим особую роль играет интеллигенция — историки и философы, поэты и писатели, кинорежиссеры и журналисты. Их слову доверяют больше, чем политической агитке, полагаясь на присущую им образованность и бескорыстность. Именно поэтому ответственность представителей культуры особенно велика. Снять недоверие, враждебность и даже ожесточенность, переведя процессы идентификации в русло трезвого, взвешенного и конструктивного поиска, может лишь налаженный культурный диалог.

ЧАСТЬ II

**ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАЛОГА  
МЕЖДУ ИСЛАМОМ И ХРИСТИАНСТВОМ  
В ПОЛИЭТНИЧНЫХ ОБЩЕСТВАХ  
СОВРЕМЕННОГО МИРА**



## **ИСЛАМ В РОССИИ И ПЕРСПЕКТИВЫ МУСУЛЬМАНСКО-ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА**

И. Ю. Котин (Россия)

Ислам является второй по значению и числу адептов религией населения России. Это одна из исторических или традиционных религий Российской Федерации. Позиции ислама в традиционных центрах его существования, т. е. в Поволжье и на Северном Кавказе, сильны. Сложнее ситуация в российских мегаполисах, где присутствие мусульман воспринимается как «вторжение», хотя это не совсем верно. Ситуация осложняется все большей интеграцией России в международное пространство, и, как следствие, установлением многочисленных контактов российских мусульман с братьями по вере из других стран, в частности, — из Саудовской Аравии, которые не всегда придерживаются умеренных форм ислама, но могут принадлежать к радикальным движениям в исламе, в частности, к так называемым «ваххабитам». В результате подобных конфликтов, а также наличия ряда социальных проблем в современном российском обществе (безработица среди молодежи, особенно сельской, бедность населения отдельных регионов) наблюдается радикализация части мусульман, которые не только с христианами, но и с собратьями по вере не желают или не способны идти на диалог. Однако значительная часть мусульманского населения России, ее образованная и материально благополучная элита выступает за диалог с правящей российской элитой и с Русской Православной Церковью, а также с другими представителями христианских церквей, с хранителями других религиозных традиций. Территорию Российской Федерации можно условно разделить на три типа регионов, в которых вырисовываются три различные модели развития мусульманско-христианского диалога в зависимости от доли мусульман в населении и их роли в местном управлении. Это Поволжье, Северный Кавказ и остальная Россия.

**Введение.** Христианство и ислам являются двумя крупнейшими конфессиями России. История распространения и взаимоотношения этих конфессий отражает основные этапы российской истории, и, наоборот, любое важное событие в истории России так или иначе отражалось на судьбе представителей этих двух ведущих конфессий. При этом не следует забывать, что, будучи доминирующими, эти религии никогда не были единственными, а также едиными. Межрелигиозный диалог в российской ситуации — это, прежде всего, хотя и не только — диалог между представителями христианства и ислама.

В настоящее время приблизительно 33–40 % населения Российской Федерации считают себя православными христианами, 10–13 % — мусульманами, около 1 %

составляют католики и протестанты, 0,7 % — буддисты и столько же — иудаисты, а половина населения страны сохраняет советское наследие — неверие в Бога<sup>41</sup>. Как мы видим, православные и христиане — главные игроки на религиозном поле России, или, как сказали бы западные религиоведы, на «рынке религий» России. Но в том-то и дело, что как православные, так и мусульманские богословы отвергают понятие «рынок» в данном контексте, подчеркивая историческое доминирование своих конфессий в регионе. Соответственно, регионы исторического доминирования этих двух религий воспринимаются многими мусульманскими и христианскими богословами как исторически обоснованные области принадлежности этим конфессиям, и проблема диалога для многих из них — это проблема проведения границ.

Религия в России считается важным фактором этнической идентификации и политической мобилизации. Ислам остается важнейшим признаком культурной идентификации для этнических татар, башкир, чеченцев, аварцев и многих других групп российского населения, чье число превышает 50. Несмотря на лингвистические и культурные различия между так называемыми «этническими мусульманами», ислам остается основой их культурного наследия. Ощущение общих корней и общих интересов у российских мусульман сказалось на формулировании некоторыми мусульманскими политиками требования введения категории «мусульманин» (или «конфессиональная принадлежность») вместо категории «этническая принадлежность» или наряду с ней. Это требование не было учтено в переписи населения Российской Федерации 2002 года, что и понятно. Политизация религии может привести к непредсказуемым последствиям, а материалы переписи, бесспорно, будут востребованы и по-своему интерпретированы разными группами российского населения. Мусульманские группы населения Татарстана, например, настороженно восприняли предложение ввести в качестве этнонима название «крещены», используемое для обозначения христиан татарского происхождения.

Ислам остается религией большинства так называемых «этнических» мусульман Волго-Уральского региона и Северного Кавказа, где он является религией традиционной или «исторической». В Санкт-Петербурге и Москве это также давняя, историческая религия, в российской столице известная с XV века, а в городе на Неве — со времени его создания. Но там она часто трактуется как религия мигрантов. В регионах традиционного доминирования ислам выступает как религия правящей элиты, там исламу отдается предпочтение перед христианством, хотя последнее также остается под покровительством, как защищаемая религия «людей книги». В Москве и Санкт-Петербурге ислам — религия терпимая, но контролируемая. Создание новых культовых сооружений ислама в столицах требует согласования с центральными и городскими властями, различными министерствами и службами. В регионах, где доминирует православное и атеистически настроенное население, сооружение мечетей вызывает настороженность. На общегосударственном уровне мусульманские лоббисты добились для ислама статуса «традиционной религии» наряду с христианством, иудаизмом и буддизмом. В то же время миссионеры из Саудовской Аравии, и особенно приверженцы салафитской или «ваххабитской» (сами они этим термином не пользуются)

<sup>41</sup> Kotin I., Krindatch A. Religious Revival in a Multi-Cultural Landscape // The Changing Religious Landscape of Europe / Ed. H. Knippenberg. Amsterdam, 2005. P. 145–173; Tab. 3 (P. 154).

формы ислама требуют признания мусульманского превосходства в мире и в том числе в России.

Среди молодых, нередко неустроенных, бедных мусульман Северного Кавказа эти лозунги порой находят сторонников, реже, но это случается и в Поволжье. Северокавказский регион считается старейшим центром распространения ислама в России. Мусульманские миссионеры были в этих краях еще в VIII веке. В государстве Волжский Булгар ислам был государственной религией также очень давно, еще в X веке, до прихода в эти края монголов. Вероятно, из Булгара прибыли на Русь и мусульманские миссионеры, которые наряду с иудейскими и христианскими (византийскими) проповедниками поведали о своей вере киевскому князю Владимиру, решившему объединить Русь под знаменем новой веры — единобожия.

Со времен святого Владимира православное христианство является главной религией территорий, населенных славянами. Однако территориальная экспансия Московского государства со времен Ивана Грозного привела к включению в состав наследницы Древней Руси — Московского государства территорий с мусульманским населением — Астраханского, Казанского ханств. Имперская экспансия с XVIII по начало XX века включила в состав России Кавказ, Закавказье, Среднюю Азию, Казахстан. После 1917 года и особенно с образованием в 1922 году СССР наблюдается равноудаление всех религий от правящего центра с его коммунистической идеологией, разрушение и разграбление религиозных святынь, конфискация имущества религиозных общин. Немногочисленные оставшиеся действующими религиозные центры находились под строгим контролем атеистического государства.

Развал Советского Союза привел в 1992 году к образованию независимых государств из числа бывших союзных республик, что, в свою очередь, привело к уменьшению доли мусульман в составе государства правопреемника СССР — Российской Федерации. Тем не менее, и в нынешней России мусульмане составляют крупнейшее религиозное меньшинство.

**География расселения российских мусульман.** Основные районы со значительным мусульманским населением расположены в Волго-Уральском регионе и на Северном Кавказе. Российские мусульмане доминируют в восьми автономных республиках: Татарстане, Башкортостане, Адыгее, Кабардино-Балкарии, Карачаево-Черкессии, Ингушетии, Дагестане и Чечне. В этих республиках, коренное или титульное население которых исповедует ислам и порой трактуется как «этнические мусульмане», ислам имеет особенно твердые позиции, а исповедующие эту религию обладают своеобразным «административным ресурсом». Как было зафиксировано в переписи населения Российской Федерации 2002 года, этнические группы, считающие ислам основой или частью своего культурного наследия, составляют не менее 10 % населения нашей страны. 56 этнических групп из списка, предложенного переписью, традиционно ассоциируются с исламом, и их общая численность составляла в 2002 году 14,3 млн чел., что как раз и составляло одну десятую от указанной переписью населения цифры для населения России в 145,1 млн чел. Этого более чем достаточно, чтобы считать мусульман крупнейшим религиозным меньшинством в России. В то же время, это меньше, чем 20 %, а именно о том, что мусульмане составляют одну пятую населения страны, нередко говорят сами мусульмане. Между тем, отказ от включения графы «конфессиональная принадлежность» не позволил опре-

делить по результатам переписи процесс обращения в ислам части русских, о чем не так часто говорят представители как мусульманской, так и христианской общин. В то же время исторически давно существовали группы обращенных в христианство татар («крещены»), а переход отдельных представителей татарской интеллигенции в христианство происходит и сейчас, хотя вряд ли имеет массовый характер. Примечательно, что лоббисты идеи включения категории «мусульманин» в категории ответов переписи, ожидали, что этот ответ заменит и ответ на вопрос о национальности респондента, ибо представление о мусульманах, как о членах вселенской общины (уммы) оказалось востребовано в России, жители которой, в том числе мусульмане, долгое время жили в изоляции от братьев по вере. В то же время, конфессиональное единство пока что не сняло напряженности между этническими группами, исповедующими ислам, как в Поволжье, так и на Северном Кавказе.

Крупнейший этнос России, представители которого исповедуют преимущественно ислам, — это татары. Их число по переписи 2002 года составляло 5 558 000 чел. Примечательно, что прирост этой группы составил всего лишь 0,7 %, всего на 36 тыс. чел., в то время как число чеченцев за 11 лет (и каких непростых для Чечни!) с 1991 по 2002 год увеличилось с 899 тыс. до 1 млн 361 тыс. В общем и целом наблюдается значительно больший прирост населения на Северном Кавказе, чем в Волго-Уральском районе, что способствует росту значения Северного Кавказа как одного из основных центров ислама в России.

Итак, мы в настоящее время говорим о двух главных центрах концентрации мусульман России — Волго-Уральском регионе, с 7 миллионами «этнических мусульман» и Северном Кавказе с 4 миллионами «этнических мусульман», а также об остальной России, где, особенно в городах ее европейской части, сформировалась многочисленная, хотя и трудно уловимая и мало подверженная контролю и учету диаспора народов, исповедующих ислам, представленная многочисленными таджиками, узбеками, азербайджанцами, дагестанцами и др. При этом наибольшая концентрация мусульман вне их этнических территорий — в столицах России — Москве и Санкт-Петербурге. В то же время значительна активность мусульман в российских областях, соседних с Татарстаном и Башкортостаном, о чем можно судить по большому числу в них мечетей. Это может свидетельствовать как о росте мигрантского мусульманского населения в регионах, так и о возрождении национальных традиций среди «этнических мусульман», оказавшихся вне границ «этнических республик».

Этнические различия — не единственные для мусульман России. Доктринальные различия для них также играют роль. Большинство российских мусульман придерживаются норм ханафитского мазхаба (правовой школы) и являются суннитами. Однако часть дагестанцев и чеченцы признают более жесткие (к иноверцам) нормы шафиитского мазхаба в рамках суннитского ислама. Среди суннитов Северного Кавказа велико влияние суфийских орденов (тарикат). Сунниты Северного Кавказа и в меньшей степени — Поволжья последнее время испытали большое влияние идей ривайвалистского салафитского движения, нередко (но не его последователями) называемого «ваххабизмом». Большая часть азербайджанцев в России (как и в самом Азербайджане) — шииты. Организация мечетей по принадлежности прихожан к той или иной ветви ислама, этнической группе, мазхабу, течению имеет место, что противоречит изначальной эгалитаристской проповеди ислама, но отражает гетерогенность ислама российского.

Таблица 1

*Этнические группы, для которых ислам является частью культурного наследия, размером более 100 тыс. чел., по данным переписей 1989 и 2002 гг.<sup>42</sup>*

Этническая группа	1989	2002
Татары	5 522 000	5 558 000
Башкиры	1 345 000	1 674 000
Чеченцы	899 000	1 361 000
Аварцы	544 000	757 000
Азербайджанцы	336 000	621 000
Казахи	636 000	655 000
Кабардинцы	386 000	520 000
Даргинцы	353 000	510 000
Кумыки	277 000	423 000
Ингуши	215 000	412 000
Лезгины	257 000	412 000
Карачаевцы	150 000	192 000
Лаки	106 000	157 000
Адыги	127 000	129 000
Таджики	No data	120 000
Балкарцы	78 000	108 000

Таблица 2

*Регионы с наибольшим числом зарегистрированных при Министерстве юстиции мечетей (общее число по стране — 3445) по данным на 2003 г.<sup>43</sup>*

Регион	Число мечетей	Регион	Число мечетей
Татарстан	971	Нижегородская область	62
Дагестан	567	Свердловская область	62
Башкортостан	405	Пензенская область	61
Оренбургская область	129	Курганская область	42
Карачаево-Черкессия	103	Астраханская область	38
Ульяновская область	101	Омская область	36
Кабардино-Балкария	99	Мордовия	31
Самарская область	89	Саратовская область	25
Тюменская область	84	Московская область	22
Пермская область	75	Адыгея	16
Челябинская область	65	Москва	14

Наибольшее число мечетей зарегистрировано (данные на 2002) в Татарстане — 971. В Дагестане их на 404 меньше, но и населения там существенно меньше, так что мы наблюдаем приблизительно равное число мечетей на душу населения в этих республиках — по одной мечети на 10 тыс. чел. населения. В Башкортостане в 2003 году было зарегистрировано 405 мечетей, в соседней Оренбургской области — 129, в Карачаево-Черкессии — 103, в поволжской Ульяновской области — 101, в Кабардино-Балкарии — 99, в приволжской Самарской области — 89, в сибирской Тюменской области, исто-

<sup>42</sup> Источник: Перепись населения Российской Федерации. Госкомстат, 2002.

<sup>43</sup> Источник: Министерство юстиции РФ.

рически имевшей существенное татарское население, дополненное нефтяниками из Башкортостана, Татарстана и Азербайджана в советское время, — 84, в уральской Пермской области зарегистрировано 75 мечетей, в Челябинской (это Южный Урал) — 65, по 62 — в Нижегородской и Свердловской областях, 61 — в Пензенской области, 42 — в Курганской, 38 — в Астраханской области. Таблица 2 показывает, что еще в ряде областей и республик страны — более 10 мечетей, и к регионам с более чем 10 зарегистрированными мечетями относится и российская столица, в которой в 2003 году было зарегистрировано 14 мусульманских общин, имеющих центры религиозного поклонения — мечети. У нас нет статистики по поводу того, какая часть из этих зданий — построенные по специальному плану мечети, а какая — прочие сооружения, переоборудованные под центры религиозного поклонения мусульман, но, как правило, в последние годы все больше в России именно специально построенных мечетей. В Москве есть и суннитские мечети (в столице в 2002 г. было зарегистрировано 166 тыс. татар) и шиитские мечети (в городе проживало 96 тыс. азербайджанцев). Однако большое число мечетей в городе или регионе отражает не только значительное там число мусульман, но и степень их влияния. Так, татары в Москве — представители достаточно старой и влиятельной общины, азербайджанцы — успешные предприниматели, «короли фруктово-овощных рынков» в российских городах. При этом следует отметить, что ни значение мусульманской общины в том или ином городе или центре, ни количество мечетей там не отражаются на структуре их представительства, ибо церковная иерархия не прописана в исламе, и является либо наследницей советских (и досоветских имперских) учреждений, призванных контролировать поведение мусульман, либо следствием активной реакции на их существование в постсоветское время.

**Государство и мусульманские организации.** Мусульмане верят в равенство всех перед Аллахом, и потому любая иерархия в мусульманском социуме осуждается многими мусульманскими богословами. В теории государству и представителям немусульманских религий следует вести диалог с уммой в целом. На практике это невозможно. Другая сложность в отношениях между государством и мусульманами заключается в том, что последним трудно признавать немусульманское государство. В средние века сложились концепции «Дар-уль-ислам» («страна ислама») и «Дар-уль-харб» («страна войны»), из которых первая применялась к странам, в которых ислам является государственной религией, а вторая — к странам (например, государство Великих Моголов в Индии при Аурангзебе), в которых шла борьба за доминирование ислама. Появление позднее категории «Дар-уль-сулх» («страна мира, соглашения») позволяло мусульманским государям заключать мир с соседними христианскими правителями, но не снимало проблемы существования мусульман под властью немусульманского правителя. События позднейшей истории, в частности, колониальные захваты европейских стран на Востоке, вывели данные вопросы из сферы практики в область схоластики, но возрождение ислама сейчас характеризуется и не критическим принятием неопитами или молодыми ривайвалистами всех старых теологических и политологических концепций без учета их контекста. Как следствие, мусульманские радикалы оспаривают авторитет российской власти для мусульман. Между тем, за столетия российской государственности были сформированы структуры взаимодействия власти с ее подданными-мусульманами. В Российской империи таким органом было Духовное управление мусульман Российской империи, основанное еще при Ека-

терине II в 1789 году. Штаб-квартирой Управления был Оренбург, но позднее она была переведена в Уфу. Существование такого органа в регионе распространения ислама делало возможным признание имперской власти легитимной для мусульман России. Духовное управление ведало изданием священной книги мусульман — Корана, другой религиозной литературы, содержанием мечетей и медресе — мусульманских учебных заведений, выступало в роли верховного судебного авторитета для мусульман страны. В то же время частная жизнь и религиозная практика мусульман страны оставались внутриобщинным делом, что соответствовало эгалитаристским установкам ислама. В 1880-е годы при Александре III русификация населения, коснувшаяся многих жителей империи, проявилась в районах с мусульманским населением активизацией православных христианских миссий. Следует, однако, отметить, что миссии работали преимущественно с населением, еще сохранившим многие пережитки традиционных шаманистских верований, и вряд ли попадавшим под категорию мусульман. Однако соперничество христианских миссий и мусульманских активистов способствовало разграничению их сфер интересов и «зон влияния». В то же время определенные трения в отношениях между христианскими богословами и муллами мусульман иногда чувствовались.

В предреволюционные годы мусульмане России получили возможность политического представительства в Государственной думе. Либерально-демократическая партия татар-мусульман, известная как «Иттифак-ал-Муслимин», получила представительство в Думе в 1906 году. Вскоре число мусульманских представителей выросло до 30, но в 1907-м упало до 8. Тем не менее, голос российских мусульман был достаточно громко слышен в российском парламенте предреволюционной поры.

Развал Российской империи вызвал у народов мусульманских регионов страны не только разочарование. Часть мусульманских политиков решила воспользоваться этой катастрофой и создать свои государства (эмираты) на Северном Кавказе, в Азербайджане, в Поволжье (Итиль-Уральская республика). Вскоре, однако, большевики установили контроль над большей частью бывшей Российской империи, при этом, с 1924 года все интенсивней велась антирелигиозная пропаганда в стране, поставившая служителей всех религий, да и верующих, в очень сложное положение, фактически — вне закона. В годы Второй мировой войны, однако, отношение советской власти к религии изменилось. В трудном 1943 году, дабы мобилизовать патриотические чувства верующих мусульман, советская власть создает четыре Духовных управления мусульман, в том числе — Духовное управление мусульман Европейской части России и Сибири (с центром в Уфе) и Духовное управление мусульман Северного Кавказа (с центром в Махачкале). Два других управления занимались делами мусульман Средней Азии и Закавказья.

События 1990-х годов не только привели к отпадению территорий, подчиненных двум последним Управлениям, но и к появлению региональных управлений — муфтиятов: Муфтията Москвы и Центральной России, Муфтията Татарстана, Муфтията Башкортостана. В то же время, потеряв часть своего влияния, бывший Муфтият (Духовное управление Европейской России и Сибири) не было расформировано. Строгая иерархия была нарушена в силу крушения таковой в стране в целом. Влияние того или иного муфтията определялось степенью его поддержки со стороны региональных светских властей. В конце 1990-х в России существовали:

Центральное духовное управление мусульман России и Европейской части Содружества независимых государств (СНГ), известное также как Верховный Муфтият. Его

возглавлял Муфтий Талгат Таджуддин. Муфтият, по его утверждению, контролировал половину мечетей европейской России;

Верховный координационный центр мусульман России во главе с Габдуллой Галиуллой (позднее замененным Нафигуллой Ашировым) со штаб-квартирой в Казани;

Совет Муфтиев во главе с Равилем Гайнутдином, с центром в Москве. Нахождение центра в российской столице, ближе к власти, заинтересованной в голосах и лояльности мусульман, дает ему ряд преимуществ.

В настоящее время число муфтиятов возросло до трех десятков. По существу они стали региональными (в рамках республик или областей) комитетами мусульман, тесно связанными с региональными властями, в меньшей степени — со слабыми, номинально контролирующими их центральными организациями.

Муфтияты, выступая важным авторитетным органом для российских мусульман, в то же время не являются центрами политических движений. Политическими партиями, выражающими интересы мусульман, называют себя движения «Мусульмане России», «Нур» и «Всероссийский Союз Мусульман». В начале 1990-х годов относительно влиятельной была Исламская партия возрождения. Влияние мусульманских партий на общероссийском уровне, однако, не велико. Правила избирательной компании не позволяют таким партиям идти на общероссийские выборы под религиозными лозунгами. В то же время на местах гораздо большую роль играют мусульмане-активисты влиятельных общероссийских партий, прежде всего — «Единой России». Рассмотрим подробнее ситуацию в наиболее важных регионах со значительным мусульманским населением.

**Ислам в Республике Татарстан.** Сегодняшний Татарстан — довольно благополучный регион с богатыми разработанными запасами нефти и газа, развитой нефтеперерабатывающей промышленностью, урбанизированным населением. Население республики представлено многими национальностями, но большинство его — это приблизительно равные по численности группы татар и русских. Большинство руководителей республики, партийных деятелей и крупных предпринимателей сформировались как советские партийные и хозяйственные деятели. Их прагматизм (и ресурсы республики) определил относительно мягкий переход Татарстана к новой экономической политике. Хотя в 1990–1992 годах лидеры Татарстана, наряду с руководством Чечни, ратовали за дезинтеграцию Российской Федерации (Татарстан отказался подписать новый союзный договор в 1992 г.). Татарстану и Башкортостану удалось добиться перераспределения доли налогов между регионом и центром в свою пользу, что, при наличии у них богатых нефтяных и газовых месторождений способствовало сохранению довольно высокого уровня жизни в республиках и росту популярности их лидеров. 15 февраля 1994 года был подписан Договор о разграничении предметов ведения и взаимном делегировании полномочий между Москвой и Казанью. Этот документ давал особые привилегии Татарстану в рамках Российской Федерации. Тогдашний глава республики Минтимер Шаймиев имел реноме как «волевая личность» и «удачливый переговорщик». Свои позиции внутри республики он также стал укреплять, подчеркивая свою религиозность и заинтересованность в поддержке традиционных религий Татарстана, прежде всего, — ислама и христианства.

Примечательно, что именно таков порядок в перечне традиционных религий в республике. Если христианство доминирует в Российской Федерации в целом, то в Та-



тарстане это — традиционная и охраняемая государством религия, но доминирует в Татарстане ислам.

В Татарстане активны партии и общественные движения, широко использующие мусульманские символы. Это такие движения и партии, как Всетатарский общественный центр (ВТОЦ), партия Иттифак («Союз»), движение «Азатлик» («Свобода»). Местные отделения «Единой России» и других всероссийских партий также имеют в своих рядах членов, использующих исламские символы. Между тем, главным показателем роста влияния ислама в республике является динамика роста там числа мечетей за последние годы.

В 1986 году в Татарстане было зарегистрировано 18 мусульманских и 15 русских православных общин, что, как правило, соответствует числу посещаемых ими мечетей и церквей. В 1992-м число мусульманских общин (=мечетей) выросло до 333, а православных общин (=церквей) — до 89. К 1997-му таких общин у мусульман было 802, у русских православных — 171. Вероятно, здесь сказывается не только большая религиозность мусульман, но и наличие «административного ресурса» у «этнических мусульман».

Региональная власть, возглавляемая этническими мусульманами, имеет возможность с 1992 года издавать учебники по истории края, активно используя в них мусульманские символы. Региональная власть также имеет возможность поддержать базирующийся в Казани муфтият. Позиция властей в Казани была определяющей в выходе мечетей Татарстана из-под контроля базирующегося в Уфе Духовного управления мусульман Европейской части России и Сибири (ДУМЕС). В 1998 году роль Минтимера Шаймиева в поддержке на выборах нового муфтия Татарстана Гусман-хазрета была определяющей. При этом региональные власти традиционно поддерживают умеренных мусульманских богословов, следующих путем мусульманских реформаторов-джадидистов предреволюционного (до 1917) периода. В то же время салафитские миссионеры из Саудовской Аравии и Кувейта находят поддержку у беднейших групп безработной молодежи, которые, получая определенное духовное образование, работу или возможность совершить хадж, естественно, склонны поддерживать своих новых спонсоров.

В оппозиции региональной власти находятся и лидеры движения «Омет» («Надежда»), партии «Иттифак», также использующие исламские символы, и утверждающие, что их трактовка ислама и приверженность исламу правильнее. Вообще со времен нападения террористов на города США 11 сентября 2001 года среди мусульман, в том числе и в Татарстане, популярна дискуссия о «хороших» и «плохих» (неправильных) мусульманах. Соответственно оппоненты активно пользуются обвинениями в неправильном толковании ислама в адрес своих соперников. Важен в их полемике и социальный аспект эгалитаристского учения ислама. С точки зрения оппонентов нынешней региональной власти, их личное обогащение и «вхождение во власть» уже являются примерами немусульманского поведения. В регионе наблюдается «борьба исламов», отражающая, на самом деле, сложную расстановку сил и «стороннее влияние».

В августе 1992 года Конгресс имамов Татарстана избрал Габдуллу Галиуллу муфтием Муфтията Татарстана со штаб-квартирой в Казани. Этот шаг лишил влияния в республике Верховного Муфтия ДУМЕС Талгата Таджуддина, и тот, в ответ, поддержал создание в Татарстане альтернативного муфтията в Зеленодольске. В конце XX века контролируемый Казанью муфтият курировал 1200 мечетей, альтернативная организация — 470.

Уход из большой политики Татарстана М. Шаймиева не изменил позиций руководства Татарстана в вопросе поддержки традиционных конфессий мусульман и христиан и строгий контроль над ними.

Таким образом, ситуация в Волго-Уральском регионе, рассмотренная на примере Татарстана, свидетельствует о непростой религиозной ситуации в регионе, осложненной тем, что не только этнически, но и политически мусульмане разьединены. Порой установление диалога с одной из их групп означает потерю контакта с другой. Отсутствие общепризнанной иерархии религиозных организаций мусульман делает договоренности, заключенные на одном уровне, необязательными к выполнению представителями организаций другого уровня.

Ситуация на Северном Кавказе, рассмотренная на примере Дагестана, показывает как единство проблем ведения диалога, так и специфику региона, добавляющую особые сложности и проблемы.

**Ислам в Республике Дагестан.** Дагестан — еще один регион России со значительным мусульманским населением. При этом в Дагестане мусульмане численно доминируют, чего нельзя сказать о Татарстане. Специфика Дагестана — его характер региона, получающего, в отличие от Татарстана, дотации центра. В регионе заметно относительное перенаселение, много недовольной безработной молодежи. 14 основных этнических групп республики имеют разный доступ к административным ресурсам, их экономическое положение различно. Наиболее крупные группы дагестанского населения — это аварцы (757 тыс. чел.), даргинцы (510 тыс.), кумыки (423 тыс.), лезгины (412 тыс.), лаки (157 тыс.). Эти группы борются за лидерство в республике, традиционно контролируемое аварцами, но оспариваемое даргинцами, кумыками, критикуемое лезгинами и лаками. Меньшие группы коренного населения вынуждены входить в союз с более влиятельными группами либо мечутся между ними, а своеобразные аутсайдеры, бывшие кочевники ногайцы, порой являют благодарную аудиторию даже проповедникам-салафитам. Чеченцы (92 217), азербайджанцы (88 327) и русские (150 054) могут рассчитывать на поддержку соотечественников за пределами республики, но, порой, оказываются и заложниками «большой политики» соседей. Традиционно Москва не вмешивается во внутренние разногласия этнических групп Дагестана до той поры пока эти разногласия не вызывают опасности целостности государства. Впрочем, появление в последние годы многочисленной и влиятельной дагестанской диаспоры в российской столице может повлиять на характер отношений между регионом и центром.

Дагестан — давний край ислама. С VIII века — это доминирующая в крае религия. Отличие Дагестана от Татарстана заключается в более заметных и давних связях мусульман региона с суфийскими братствами. Первая суфийская община Абу Бакра Дербенди появилась в Дагестане на рубеже XI–XII веков. Сторонники суфийских братств придают большое значение шейхам братств, которых считают святыми, и поклонению их могилам. Эта практика осуждается мусульманами-ривайвалистами, в частности — салафитами. Суфийские связи являлись важными в советский период, ибо позволяли сохранять партийную и исполнительную власть в рамках какого-то клана, как правило, из числа аварцев. В то же время именно связь партийной и советской элиты с суфиями ставится в вину последним теми представителями бедной неаварской молодежи, для которой особенно неприемлемы эгалитаристские лозунги ислама в ривайвалистской трактовке.

XVIII–XIX века — период российской имперской экспансии на Кавказ и мусульманского сопротивления продвижению русских войск. С 1785 по 1790 годы Шейх Мансур объединил Чечню и Дагестан в антиимперский союз. Позднее, с 1824 по 1859 годы Имам Шамиль руководил антироссийскими действиями ополченцев Чечни и Дагестана. В 1877–1878 годах Северный Кавказ был окончательно покорен русскими войсками, но еще долго слава горских воинов, их популярность у населения напоминала российским войскам о том, что край покорен, но окончательно не замирен. В период Гражданской войны в этом крае был провозглашен Исламский имамат, упраздненный большевиками в 1921 году. В дальнейшем советские власти использовали политику «коренизации», поддерживая местных национальных лидеров, во многом опираясь на аварскую партийную и государственную элиту, связанную с суфийским братством Накшбанди. В 1943 году на Северном Кавказе было создано Духовное управление мусульман Северного Кавказа, в значительной степени контролируемое аварцами-накшбанди.

Дагестан остается бедной аграрной республикой, население которой особенно болезненно воспринимает случаи социальной несправедливости, неравенства, бедности. Неудивительно, что доминирование Накшбанди в руководстве республики в условиях весьма плачевной экономической ситуации в ней сказались на настроениях значительной части населения, особенно — молодежи. Салафитские проповедники нашли широкую поддержку у наиболее бедных групп населения: молодежи, дагестанских чеченцев, ногайцев. В этой ситуации вedomые ваххабитами повстанцы стали рассматривать знаменитые суфийские святыни Дагестана как символы несправедливой власти и совершили на них нападения. В 1998 году между ваххабитами и защитниками суфийских святынь произошли столкновения. В том же году в трех деревнях Буйнакского района Дагестана был провозглашен исламский имамат. Эти выступления были подавлены, но до сих пор противостоят «власть — беднейшая часть народа» в Дагестане имеет как этническое проявление, так и религиозное (в форме «суфизм-ваххабизм»). Диалог с мусульманами Дагестана возможен, прежде всего, в рамках разговора о судьбе Дагестана, об улучшении его экономического положения, гармонизации межэтнических, межклановых, социальных отношений.

**Мусульманское население в российских столицах.** В то время как в Волго-Уральском и Северокавказском регионах мусульмане могут считать ислам своей «этнической религией» на своей «этнической территории», для Москвы и Санкт-Петербурга — это религия мигрантов, впрочем, достаточно давно известная в обеих столицах — в Москве, вероятно, с XIV–XV веках, в Санкт-Петербурге — со времени его основания.

Мусульманское население Москвы оценивается в 200–250 тыс. чел. До 1994-го в распоряжении верующих мусульман столицы была только одна мечеть — Соборная (Джами Масджит). В 1994 году правительство Москвы вернуло мусульманам так называемую «Историческую мечеть» в Замоскворечье. В 1997-м были возведены мемориальная мечеть на Поклонной горе и еще одна — в Отрадном. Позднее в Отрадном появилась еще одна мечеть (шиитская), а в Новых Черемушках стала функционировать шиитская мечеть при посольстве Республики Иран. Число мечетей в Москве к концу XX века достигло 11, а в 2003 году Министерством юстиции РФ их было зарегистрировано уже 14. При этом традиционно в Джами масджит доминируют татары, в «Исторической мечети» — прихожане с Северного Кавказа и арабы, в суннитской мечети в Отрадном — нижегородские мусульмане, в шиитской (там же) — азербайджанцы.

Хотя пожелания об открытии новых мечетей в Москве раздаются (также как и протесты против их открытия), их число достаточно внушительно, в то время как Санкт-Петербург, гордящийся своей знаменитой Соборной мечетью, большим числом мечетей похвастать не может. Недавно открылась на севере Санкт-Петербурга вторая мечеть. Действуют также несколько полуполюгальных мусульманских молитвенных центров. Возникло даже новое Духовное управление мусульман Санкт-Петербурга и Северо-Запада России. Однако, в целом, для мусульман Петербурга главная проблема — малое число мечетей. Диалог с ними должен вестись и об их нуждах, т. е., о создании и поддержке новых культовых сооружений ислама в северной столице.

\*\*\*

Отношения мусульман и православных в России нельзя назвать безоблачными. Дело доходит порой до серьезных разногласий даже в Межконфессиональном Совете России. Формально одна из причин разногласий — строгая иерархичность Русской Православной Церкви (РПЦ) и отсутствие подобной иерархии среди мусульман. Последнее обстоятельство трактуется одними как демократизм, другими — как досадное препятствие к диалогу на равном уровне и обстоятельство, мешающее обоюдным решениям иерархов РПЦ и представителей мусульман быть принятыми рядовыми членами общин.

Конечно, напоминают о себе и различия доктринального характера, а также обстоятельства более чем тысячелетней истории Русского государства, когда христиане и мусульмане порой оказывались в противоборствующих армиях, хотя, чаще они воевали против общего врага. Немало войн велось на территории России с политическими и экономическими целями, но при этом противоборствующие стороны выдвигали религиозные лозунги. Лозунги «церкви воинствующей» и «священной войны» — «джихада меча» одинаково далеки от идеалов изначального христианства и ислама, но активно привлекались теми или другими политиками для политической и военной мобилизации верующего населения. Вероятно, не следует и совершенно идеализировать ранний период существования обеих религий, каждая из которых претендует на владение монополией на истинное знание и единственный путь к спасению. Отсюда проистекает серьезная проблема мировосприятия верующим человеком мира — его религия представляется ему истинной, другая вера — в лучшем случае — близкой истинной вере, но отошедшей от правильного пути. Для истинно верующих христиан и мусульман вера Другого так или иначе — ошибка, заблуждение. Но следует иметь в виду, что наш мир в данную эпоху переживает кризис веры, и это касается всех религий, включая христианство и ислам. Наличествует осознание культурной принадлежности к той ли иной общине. Сама степень религиозности весьма трудно поддается анализу, даже самоанализу, тем более — статистическому исследованию. В этой связи вопрос о «вере» и, возможно, — ошибке представителей другой веры уступает по актуальности проблемам возрождения веры среди самих христиан и мусульман. Наконец, при обязательном уповании на Бога представителей двух названных авраамических конфессий, им не предписана пассивность в земной жизни, и проблемы войны и мира, голода и борьбы с ним, борьбы с нищетой, избегания или предотвращения экологических бедствий и ядерной войны определенно должны быть среди их приоритетов. Здесь, а также в вопросах о будущем судеб самой России российские христиане могут и должны найти общий язык.

**Из истории диалога православия и ислама на территории России.** Российская Федерация признана правопреемницей Советского Союза, а тот, в свою очередь, унаследовал большую часть Российской империи с ее достоинствами и проблемами, населением и религиозно-культурными традициями. Российская империя не без основания претендовала на происхождение от Московского государства, Владимирской и Киевской Руси. Именно крещение населения Киевской Руси в 988 году стало важнейшим событием, определившим дальнейшее тысячелетие развития Восточной Европы. Отметим, что в качестве альтернативы христианству выступали иудаизм и ислам, уже тогда представленные в качестве религий населения Поволжья<sup>44</sup>. Иудаизм был официальной религией Хазарского каганата, а ислам в Поволжье распространяли арабские миссионеры и купцы. С падением государства хазар ислам в Поволжье получил большое распространение, став государственной религией у волжских булгар. Примечательно, что в качестве первого межконфессионального диалога можно рассматривать легендарный диспут между представителями христианства, ислама и иудаизма при дворе князя Владимира, сделавшего свой выбор в пользу христианства — религии южного соседа — Ромейской (Византийской) империи. Позднее оформление раскола между христианами Рима и Константинополя, еще более поздний раскол внутри католической церкви, появление национальных протестантских, а позднее, — иных протестантских (методизм, баптизм) деноминаций христианства заставляло жителей Восточной Европы определять свое отношение не только к христианству и исламу, но и к отдельным ветвям христианства, в порыве межцерковных споров, доходивших до крайних форм ненависти, недопустимых даже по отношению к иноверцам. Наконец, раскол внутри самой православной церкви из-за реформ патриарха Никона привел к выделению не признавших раскол старообрядцев, причем некоторые из них (казаки-некрасовцы) перешли на службу Османскому султану и воевали против «князя тьмы», каковым считали православного царя.

Основание Петром Великим Российской империи имело целью централизацию власти на огромной российской территории, и эта централизация затронула и религиозные общины страны. В 1721 году в Санкт-Петербурге было создано министерство по делам Православной религии — Священный Синод. Иные религии оказались под контролем, и, кстати, более щадящем, ведомства по делам инородческих религий. Императрица Екатерина II, пришедшая к власти через несколько десятилетий после смерти Петра Великого, считала себя его преемницей, в том числе и в вопросах организации и контроля над религиозной жизнью страны. В то же время Екатерина Великая подчеркивала свое душевное родство с французскими просветителями, и, как просвещенный монарх, она в 1773 году издала Указ о религиозной терпимости, давший толчок развитию «инородческих» общин, прежде всего мусульман и лютеран, появлению новых мечетей и кирх. Примечательно название Указа Священному Синоду — «О терпимости всех вероисповеданий и о запрещении архиереям вступать в дела, касающиеся до иноверных исповеданий и до построения по их заказу молитвенных домов, предоставляя сие светским правительством».

Вскоре, в 1800 году в Казани открылась типография, специализировавшаяся на издании мусульманской религиозной литературы. Расширение прав верующих спо-

<sup>44</sup> О распространении ислама в государстве Волжских булгар пишет побывавший в Поволжье в 921–922 гг. Ибн Фадлан см.: Ковалевский А. П. Книга Ахмеда Ибн-Фадлана о его путешествии на Волгу в 921–922 гг. Харьков, 1956.

собствовало росту их интереса к просвещению. В мусульманской среде это породило реформаторское («джадидистское») течение, связанное в первую очередь с деятельностью Исмаила Гаспринского (1851–1914). С 1888 года Гаспринский издавал газету «Тарджиман» («Переводчик»), которая играла ведущую роль в модернизации мусульманского образования в Крыму, Поволжье, Туркестане. Гаспринский создал новые учебники и новые учебные программы, основывал в Крыму так называемые «новометодные школы», впоследствии получившие широкое распространение на российских мусульманских территориях — вплоть до Самарканда, Ташкента и вассального Бухарского эмирата. Благодаря этим прогрессивным школам в первые полтора десятилетия XX века зарождается новая генерация мусульманских интеллектуалов, по-европейски образованных, но не утративших «мусульманской» идентичности.

В период усиления политики русификации, характерной прежде всего для периода правления императора Александра III, намечается ослабление позиций реформаторов во всех конфессиональных общинах, и, в то же время, усиление консерваторов. В поздней имперский период Департамент духовных дел и зарубежных религий установил контроль за идеологическими движениями, которые он считал враждебными как для православных, так и для мусульманских подданных Российской империи. При Николае II попытка продолжить консервативную политику предшественника и опереться на наиболее традиционалистские силы среди представителей всех основных религий провалилась. В результате, под давлением общественности Николай II пошел на серьезные уступки старообрядцам, протестантам и, в целом, в имперском манифесте декларировал свободу вероисповеданий своих подданных.

Февральская революция 1917 года положила конец самодержавию, а вместе с ним и особому положению православной церкви в качестве силы, подконтрольной монархии и этой монархией активно поддерживаемой. В то же время возрождение института патриархов позволяло надеяться на восстановление авторитета церкви в период, когда личность экс-императора Николая II стала непопулярной у населения.

Октябрьская революция 1917 года завершила период доминирования православия в России в качестве правящей идеологии. Формально все религии оказались сначала равно отделены от государства, а затем равно были преследуемы им. Особыми декретами нового режима церковь была отделена от государства, а школа — от церкви. Впрочем, православная церковь подверглась даже большим гонениям за связь с монархией, а то обстоятельство, что в синодальный период церковь по существу была под контролем и опекой государства, определило ее большую беспомощность, в сравнении, например, с баптистами или староверами. При этом известны примеры сотрудничества групп православных и мусульман с советским государством. Среди православных в качестве таких наиболее «социально» близких государству выступила так называемая «обновленческая церковь», среди мусульман же ваххабиты в Средней Азии пошли на сотрудничество с Советской властью, объединенные лозунгами эгалитаризма. Для всех групп верующих сотрудничество с советской властью не было спасением, впрочем, как и оппозиция ей. В годы Второй мировой войны наметился компромисс верующих с атеистическим правительством, вновь сведенный на нет «возрождением большевизма» при Н. С. Хрущёве. При этом включение областей Западной Украины, Белоруссии и Прибалтики в состав СССР в 1939–1940 годах, репрессии в отношении верующих на этой территории, ссылка многих из проживавших там баптистов и представителей других протестантских церквей — способствовали распространению протестантизма

на значительную часть Азиатской России, ранее не знакомой с этой формой христианства.

В период так называемого «брежневского застоя», наступившего после сталинского деспотизма и хрущёвского волюнтаризма, возобладал прагматический подход к основным конфессиям и верующим. Ряд церквей, мечетей, храмов, синагог был сохранен за религиозными общинами, верующие могли свободно исповедовать свою религию, но религиозная агитация была запрещена. За священниками, имамами, главами общин существовал надзор, и религия стала преимущественно достоянием семьи, что в условиях сохранения большесемейных и клановых связей в Средней Азии и на Кавказе сделало, например, ислам в большей степени «этнической религией», а православие теряло связь с большинством русского населения, в большей степени лишенного государством семейных, земляческих и прочих традиционных связей. В этом смысле православие даже в большей степени, чем ислам вышло ослабленным из периода советского атеизма, который сменился прежде периодом анархии и пребывания без ориентиров и приоритетов («без руля и без ветрил»), а затем наступило время поиска и выбора новой правящей идеологии или идеологий.

Массовое возрождение православия наблюдалось в 1988 году, когда в СССР отмечали 1000-летие крещения Руси. К тому времени объявленная в 1986-м М. С. Горбачевым перестройка экономики и гласность в области знаний уже дала свои первые плоды. Население более открыто выражало интерес к религии, прежде всего — к религии предков. При этом, если учесть, что подготовка празднования началась еще в 1985 году, можно условно считать, что инициаторы перестройки не исключали возможность замены коммунистической идеологии православной. Для этого периода характерно возвращение церкви и другим религиозным организациям их имущества, реабилитация (большей частью посмертная) многих репрессированных духовных лиц. В апреле 1988-го состоялся прием М. С. Горбачевым (тогда — главой правящей партии и правительства) патриарха Пимена и членов Священного Синода в период подготовки к празднованию тысячелетия крещения Руси. Именно в этот период наблюдается обращение или возвращение в православие многих россиян. Для Русской Православной Церкви, как и для мусульманских общин характерно появление большого числа неопитов — новообращенных верующих, для которых прежде всего и характерны как неведение в основных вопросах веры, так и агрессивность по отношению к инакововерующим и неверующим.

С усилением позиций религиозных организаций государство попыталось законодательно выразить свое отношение к религии и основным конфессиям. Свидетельство тому — два закона, касающиеся религий в России. Это федеральные законы «О свободе вероисповеданий» (1990) и «О свободе совести и о религиозных объединениях» (1997).

Закон о свободе вероисповеданий разрешал свободное выражение религиозности для всех. Однако эта свобода обернулась анархией, неадекватным ростом количества организаций, часто объединенных лишь названием новых религиозных движений. Некоторые из них, включая печально известное Белое братство, имели деструктивный характер.

Закон Российской Федерации «О свободе совести и религиозных объединениях» был сформулирован жестче. Параграф 3.27 этого закона выделял так называемые «традиционные конфессии». Принятие Федерального закона от 26 сентября 1997 года

«О свободе совести и религиозных объединениях» сопровождалось острой дискуссией в прессе. В его преамбуле говорится: «Российская Федерация является светским государством, признавая роль Православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры, уважая христианство, ислам, буддизм, иудаизм и другие религии, составляющие неотъемлемую часть исторического наследия народов России».

При этом включается и принцип сотрудничества государства с религиозными объединениями, заключающийся в том, что государство содействует развитию общественно-полезной деятельности религиозных объединений, содействует сохранению духовного и культурного наследия традиционных религиозных организаций в соответствии с законодательством РФ.

Несмотря на значительные достижения и огромную положительную роль руководства Русской Православной Церкви и мусульманских организаций, следует отметить и их «ахиллесову пятю» — зависимость от центральных или региональных властей, привычку опираться на них, надежду на административный ресурс. Это обстоятельство определяет негибкость многих местных православных и мусульманских организаций в ряде ситуаций, когда человеку или даже местной общине, порой — жителям целой деревни или города нужна конкретная помощь. Оппоненты православия и официальных представителей ислама часто оказываются более гибкими и способны оказать конкретную помощь страждущим как из общегуманных соображений, так и в «ловле душ».

Эта ощущаемая самими представителями православных и мусульман уязвимость перед новыми игроками на формирующемся «рынке религий» порой делает их особенно ранимыми, даже агрессивными в отношении оппонентов. В ряде случаев такая агрессивность на наш взгляд — излишняя. В частности это касается деятельности Римско-католической церкви и некоторых баптистских (баптисты, методисты) церквей. Однако стремление сохранить «свою» «этническую», «традиционную» паству несомненно созвучна интересам централизованного государства, природу которого мы не обсуждаем, но которое, в силу специфики развития в условиях Евразии, не является, да и не может быть государством либерально-демократического типа.

Одной из групп населения России, оказавшейся на фронтовой полосе между радикальными представителями двух конфессий стали так называемые «кряшены» — татары-христиане. Не в последнюю очередь в связи с дискуссией о происхождении и судьбах кряшенов, а также в связи с ростом конфессионального самосознания как отдельного фактора, который не только является системообразующей частью понятия «национальное самосознание», но порой противостоящий или противопоставляемый ему, поднимался вопрос о включении категории «конфессиональная принадлежность» в число вопросов переписи населения. Сторонниками включения этой категории в перепись населения были, прежде всего, представители различных мусульманских организаций. В переписи 2002 года такой категории не появилось, хотя, например, в Великобритании подобная категория в переписи 2001-го была введена, и это не привело к каким-либо серьезным негативным последствиям. Пока же мы можем лишь ориентироваться на оценки, сделанные этнологами<sup>45</sup>. Можно предположить, что около половины населения России в 2002 году не считали себя верующими, 10–12 % россиян исповедовали ислам, более 30 % относили себя к православным, а из остальных протестанты и католики составляли

<sup>45</sup> Подробнее см.: Казьмина О. Е. Конфессиональный состав населения России. URL: <http://cbook.ru/peoples/obzor/konfess1.shtml> (дата обращения: 28.08.2011)



менее 1 % населения. Хотя сейчас выросла доля православных, степень их религиозности не слишком ясна. Скорее, можно говорить о более осознанном отождествлении себя с русскими и православием как частью русской традиции. В то же время традиционными считаются в России и ислам, и буддизм, и иудаизм.

Итак, в России усилиями правящей элиты создан режим покровительства четырех так называемым традиционным религиям. Но вопрос представительства этих религий не решен окончательно в силу как специфики той или иной общины, так и в силу тех или иных личных амбиций, расстановки сил в той или иной группе давления. В частности, отнюдь не проста проблема представительства мусульман России в Межрелигиозном совете. Центральное духовное управление мусульман России и Совет муфтиев России наряду с Русской Православной Церковью, Конгрессом еврейских организаций России и Буддийской традиционной сангхой выступили соучредителями этой организации, в которой каждая конфессия, по взаимной договоренности, должна быть представлена равным числом представителей. В идеале, это формула: одна религия — один голос. Однако на деле оказывается неучтенной позиция муфтиев ряда регионов России, в частности, — Северного Кавказа и Татарстана, имеющих собственные независимые управления, но не представленные в Межрелигиозном совете России. При этом существует также Верховный муфтият СНГ, возглавляемый верховным муфтием Талгатом Таджуддином. Традиционно дружеское и уважительное отношение к господину Таджуддину со стороны Русской Православной Церкви не снимает еще одного возникающего при межрелигиозных контактах вопроса. Резонно задаться вопросом, является ли Русская Православная Церковь, которой подчинены многие церковные приходы Украины и Беларуси, собственно национальной организацией, или она — наднациональна, и тогда имеет смысл сравнивать ее с Муфтием СНГ, а Межрелигиозному совету нужно придать наднациональный характер. Очевидно, что вопросы иерархии, подчинения и соответствия не являются первостепенными, но при отсутствии их рационального решения наблюдается несогласованность действий заинтересованных сторон.

**Представители Русской Православной Церкви о межконфессиональных проблемах и перспективах христианско-мусульманского диалога.** Еще будучи митрополитом Смоленским и Калининградским, нынешний патриарх всея Руси Кирилл осветил ряд важнейших вопросов взаимоотношений Русской Православной Церкви и мусульманских организаций России в интервью издания «НГ — религии» Он, в частности, сказал: «Существующие разногласия в исламском сообществе России являются его внутренним делом, и Русская Православная Церковь не может в него вмешиваться. С другой стороны, наличие в современной российской умме нескольких сопоставимых по значению центров, претендующих на представление интересов всей общины на федеральном уровне, в целом значительно осложняет контакты Русской Православной Церкви с исламом». Речь не идет, однако, о неразрешимой проблеме. Митрополит Кирилл заявил, в частности, что не считает, «что для эффективного диалога обязательно объединение всех российских мусульман под единым руководством. Было бы неправильно полагать, что административно-территориальная схема, принятая в Русской Православной Церкви, является оптимальной для любой конфессии, и требовать от исламского, буддийского или иудейского сообщества России организационного единства как необходимого условия совместной работы. Исламская умма России

неоднородна и в этническом и в религиозном аспектах. Сосуществование различных духовных центров для нее вполне оправдано при условии мира между ними».

В то же время такую на взгляд многих исследователей и журналистов проблему как обращение русских в ислам, митрополит Кирилл не выделил в качестве пугающих, достаточно взвешенно обозначив ситуацию: «Ежегодно несколько десятков русских принимает ислам в результате духовных исканий или смешанных браков, однако, еще больше этнических мусульман сегодня становятся христианами по этим же причинам. Подобные случаи смены веры не являются следствием целенаправленной деятельности Русской Православной Церкви или традиционных мусульманских центров России и не осложняют межрелигиозных отношений. Для наших религий первоочередной задачей является возрождение традиционной религиозности в своем собственном пространстве, и очевидно, что отказ от взаимного прозелитизма является одним из важнейших условий добрососедского сожительства».

Как мы видим, виднейшие представители Русской Православной Церкви и мусульманской общины России не склонны акцентировать догматические различия. Общим местом в их заявлениях является акцентирование общих («авраамических») корней христианства и ислама, уважение к личности Иисуса Христа и Девы Марии, почитаемых представителями обеих религий. В то же время вопрос религиозной символики и ее трактовки оказался неожиданно болезненным для ряда мусульманских муфтиев. В частности, так называемые «якорные кресты», на которых Крест помещен над полумесяцем, воспринимались некоторыми муфтиями как «попрание полумесяца крестом». В данной статье нет необходимости подробно рассматривать происхождение христианской и мусульманской символики, хотя ошибочность такого утверждения мусульманских муфтиев специалистам очевидна. Полумесяц христианской традиции — символ чистоты Девы Марии и ни в коем случае не несет никакого уничижительного смысла. Итак, христианская символика, например, изображение Георгия Победоносца на гербе Москвы, воспринимается некоторыми муфтиями как символ союза центральной власти и православия. Между тем мы наблюдаем скорее оформление союза властей и ведущих местных религий. В Татарстане и Башкортостане, например, предпочтение властей явно отдается исламу.

В связи с желанием многих жителей России дать детям хотя бы базовые знания об учении Христа и стремлением центральной власти найти или создать идеологию, которая смогла бы объединить большинство населения страны, и обеспечить лояльность этого населения власти, возник вопрос о преподавании Закона Божьего в российских школах. Нужно отметить, что практические шаги в этом направлении не могли не вызвать возражений как среди мусульман, часть которых склонна требовать введения предметов, посвященных основам ислама, так и со стороны атеистически настроенных деятелей культуры и науки. Шагом на пути предотвращения конфликта стало переосмысление уроков Закона Божия в виде курса «Основы православной культуры», что могло примирить атеистическую оппозицию, но по-прежнему не устраивает многих мусульман. Точку зрения мусульманских авторитетов высказал ректор Московского исламского университета Марат-хазрат Муртазин, увидевший в этом противоречие с конституционным принципом равенства религий перед государством и светским характером образования<sup>46</sup>. В ряде регионов, в частности, в Дагестане, предложили заме-

<sup>46</sup> См.: В Дагестане предлагают заменить «Основы православной культуры» в школах на «Религиоведение» // ИА REGNUM. URL: <http://www.regnum.ru/news/1087071.html> (дата обращения 28.08.2011).

нить уроки «Основы православной культуры» курсом «Религиоведение». При очевидном академическом преимуществе подобного курса отметим, что введение его лишает смысла инициативу, предпринятую пропагандистами уроков «Основ православной культуры». По существу, вместо азов идеологии, объединяющей общество, предлагается академическая общеобразовательная дисциплина. Последнее, бесспорно, важно, но, очевидно, что не соображениями повышения уровня образования учащихся руководствовались государственные и церковные мужи. Решить возникающее между представителями разных конфессий, да еще в рамках светского государства, противоречие очень сложно. Между тем, в Министерство образования и науки Республики Дагестан уже обратились представители мусульман Дагестана с просьбой разрешить преподавание ислама в школах в качестве факультатива<sup>47</sup>.

До некоторой степени введение религиозного обучения в школах является нарушением принципа государственной политики в сфере отношений с религиозными объединениями в Российской Федерации, а именно: принципа отделения религиозных объединений от государства (принцип светского характера государства), предполагающий обеспечение государством соблюдения следующих условий: никакая религия либо нерелигиозная, включая атеистическую, идеология не устанавливается в качестве государственной или обязательной, государство не оказывает поддержку пропаганде антирелигиозных идей и учений.

Между тем серьезными лоббистами и критиками, стремящимися влиять на политику правительства Российской Федерации, являются и убежденные атеисты, те, чей выбор в пользу неверия в Бога определен не только атеистическим воспитанием, но и материалистическим мировоззрением. Примечательно, что до появления так называемого «Письма десяти академиков» никакой серьезной оппозиции или критики деятельности религиозных общин в России со стороны образованных, но неверующих групп населения практически не звучало. Возвращение государством приоритетов, включая науку, придало этой науке голос, и «десять академиков» подняли этот голос против попыток «клерикализации общества».

Серьезная проблема, поднятая в письме «десяти академиков» — это наличие влиятельной и заслуживающей уважения группы россиян, составляющих от трети до половины населения страны, чье безверие, точнее, неверие в Бога — как результат атеистического воспитания, так и следствие сознательного выбора.

А между тем вопреки мнению этой группы и чаяниям религиозных меньшинств намечился поиск правящей элитой новой государственной идеологии, которая смогла бы сплотить население России в борьбе с экономическими трудностями и идеологической экспансией. Радикально настроенные русские националисты увидели такую идеологию в православии. Наметилось, в частности, сближение лидеров Русского национального единства (РНЕ) и наиболее консервативной части православного клира<sup>48</sup>. Хотя крайностей, каковыми грозила концепция Русского Православия в качестве государственной идеологии, удалось избежать, концепция особого положения Русской Православной Церкви в России нашла отражение в черновом варианте закона, предложенного Государственной думе 5 июня 2001 года.

<sup>47</sup> См.: В Дагестане хотят ввести в школах раздельное обучение // Православие.ru. 1 сентября 2008 г. URL: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/27502.htm> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>48</sup> Verkhovsky A. Role of the Russian Orthodox Church in Nationalist, Xenophobic and Anti-Western Tendencies in Contemporary Russia // Xenophobia and Post-Socialism / Ed. M. Pajnik. Ljubljana, 2002. P. 110.

Между тем обеспокоенность «десяти академиков» разделяют и многие мусульманские богословы и политики. Недавно российскую общественность потрясли публичные заявления мусульманских общественных деятелей. 15 августа 2007 года ряд представителей мусульманской общественности в России, включая главу Духовного управления мусульман Азиатской части России Нафигулла Аширова, подписали документ под названием «Клерикализм — угроза национальной безопасности России». Несколько ранее в интервью радиостанции «Эхо Москвы» лидер мусульманской партии России Гейдар Джемаль высказался против использования христианской символики в изображении российского герба, в армии, в государственных учреждениях.

Итак, мы можем наблюдать вяло текущий конфликт представителей ислама и православия, вызванный причинами исторического характера, который несколько обостряется из-за действий радикально настроенных верующих и политиков. Возможно ли предотвратить эскалацию межконфессионального конфликта?

Ответ мы находим в одном из выступлений Патриарха Алексия II. «Не следует забывать о попытках искусственно углубить антагонизм между мусульманской и христианской цивилизациями... Мы не можем, да и не должны останавливать процесс развития взаимосвязей между народами. Людям всего мира надлежит вместе противостоять общим угрозам, таким как терроризм, рост конфликтности, новые болезни, пагубное загрязнение окружающей среды», — говорится в обращении патриарха к участникам IV заседания совместной Российско-иранской богословской комиссии по диалогу «Ислам — Православие», проходившего в Москве 26–28 апреля 2004 года. Одновременно предстоятель Русской Православной Церкви выразил беспокойство в связи с угрозами, встающими перед людьми в эпоху глобализации: «Не пытается ли кто-то поставить под контроль всю систему международных связей, чтобы утвердить господство одного мировоззрения, одной идеологии, одной группы стран? Не приводит ли развитие глобальной экономики к тому, что богатые народы становятся еще богаче, а бедные — еще беднее? Сумеют ли люди и народы сохранить свою духовную свободу?» — задает он вопросы.

Важно отметить, что представители протестантских церквей, в частности, баптисты, весьма активно сотрудничают друг с другом и активно привлекают представителей других церквей к сотрудничеству в решении важнейших гуманитарных вопросов. В феврале 2002 года С. В. Ряховский, В. Д. Столяр и другие лидеры протестантских организаций подписали декларацию о создании консультативного совета глав протестантских церквей России в целях координации совместной деятельности по установлению в обществе гражданского мира и согласия, по выработке единой позиции во взаимоотношениях с государством и другими религиозными организациями и поддержке благотворительной деятельности и социального служения.

До некоторой степени сходным шагом стало принятие Архиерейским Собором Православной Церкви документа под названием «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви» (2000). Шагом навстречу к межконфессиональному диалогу выступил документ РПЦ под названием «Основные принципы отношения Русской Православной Церкви к инославию» (2000)<sup>49</sup>.

<sup>49</sup> Казьмина О. Е. Русская Православная Церковь и проблемы идентичности, религиозного законодательства и прав человека в современной России // Этнографическое обозрение. 2009. № 1. С. 4.

**Практические шаги к установлению диалога между исламом и православием.**

Определять то, как преодолеть разногласия между православными и мусульманами, конечно нужно прежде всего высшим иерархам Русской Православной Церкви, выдающимся представителям мусульманской общины. Но на деле осуществлять эти меры — местным иерархам и активистам религиозных общин. Есть уже положительные примеры сближения на местах. Например, в Ставропольском крае в 2007 году впервые был организован летний лагерь православной и мусульманской молодежи «Кавказ — наш общий дом». Многие конфликты коренятся в обыкновенном невежестве, отметил один из организаторов акции епископ Ставропольский и Владикавказский Феофан. «Очень часто межрелигиозные и межнациональные конфликты происходят из-за незнания культуры и традиций друг друга, из-за неумения найти общий язык. Помните “карикатурный скандал”? Ведь это произошло, в том числе из-за элементарного непонимания культуры ислама и его значения как мировой религии. Подобное непонимание может привести к противостоянию различных культур и цивилизаций», — сказал владыка.

**Заключение.** Мусульманам России, как и православным, во многом еще предстоит определить свое отношение к неверующим, в том числе и к тем, для кого атеизм — твердое убеждение, к представителям неправославных христианских церквей — католикам, протестантам, к буддистам, иудеям, шаманистам, наконец, представителям новейших религиозных движений, среди которых — учредители и последователи русского язычества, претендующие на возрождение древней религии славян. Представителям всех религий важно также определить свое отношение к насилию и террору, в настоящее время (но так было не всегда), ассоциируемые с радикально настроенными исламистами.

## ГЛАВА 2

# ИСЛАМ В КОНФЕССИОНАЛЬНОМ ПРОСТРАНСТВЕ БЕЛАРУСИ

Н. Кутузова (Беларусь)

Конец XX — начало XXI века ознаменовались созданием единой общечеловеческой культуры и целостного мира, а также глобальным ростом национального самосознания и обращением к культурно-национальным традициям. Культура Беларуси была тесно интегрирована в европейскую, начиная с эпохи средневековья. В основе ее развития лежала дилемма «Восток—Запад», выраженная в традиционном соперничестве христианских (православного и католического) векторов. В настоящее время эта дилемма уже неадекватно отражает реальную социокультурную ситуацию, так как и в западном, и в восточном регионах можно выделить большое количество разнообразных культурно-национальных традиций и, следовательно, различных стратегий развития.

Особенностями социокультурного пространства Беларуси являются: во-первых, полиэтничный состав населения (в настоящее время на территории Беларуси проживают представители 142 этнических групп), во-вторых, поликонфессионализм (в Беларуси 25 конфессиональных групп). В-третьих, для Беларуси характерно двуязычие русского и белорусского языков. Многовековое проживание на одной территории различных национальных, религиозных и языковых групп не привело к формированию гомогенного этнического и культурного конгломерата. Каждая социокультурная группа в силу стойкости собственных культурно-национальных традиций осталась верна языку, обычаям, ценностным ориентациям, мировоззренческим комплексам, геополитическим предпочтениям. Социокультурное пространство Беларуси всегда объективно и генетически было и является до сих пор полем многообразных конфликтов. Станут ли они явными, либо останутся на латентном уровне, как показывает история, зависит от политики государства и активной позиции граждан.

Религиозность в Беларуси связана с выбором языка богослужения, исторического прошлого, с определенным укладом жизни, с выбором этнической принадлежности, которая уже с XIV века не совпадала с гражданством.

**Ислам в христианском государстве.** История формирования христианского государства на белорусских землях уходит далеко в прошлое, в эпоху средневековья. Специфический синтез славянской и балтской языческой культур был дополнен (не вытеснен!) христианской духовной традицией, которая также однородной не являлась. Конфессиональная политика первых князей Великого Княжества Литовского (далее — ВКЛ), как и геополитическая позиция, характеризовалась возведением грандиозного «моста», который наши современники назвали «мостом между Востоком и

Западом, Севером и Югом». Князя Миндовг, Ягайло в свое время предпринимали попытки окатоличивания Княжества, а Витовт даже пытался создавать автокефальную православную церковь. В целом же конфессиональная политика Княжества склонялась к веротерпимости и совершала маятникообразные колебания между православной «Русью» и католическим «Латинским миром».

С XIV века на территориях ВКЛ расселяются татары-мусульмане. Начало их расселения относится к 1397 году, именно в этом году на землях ВКЛ поселились около 4 тыс. татар вместе с семьями, которые были захвачены в плен войсками Витовта и получили разрешение на поселение с обязательством нести военную службу. По некоторым другим версиям татары были приглашены Витовтом воевать против крестоносцев<sup>50</sup>. На белорусских землях расселялись преимущественно крымские татары, а также татары из регионов Поволжья, которые придерживались ханафитского мазхаба. При Витовте татарам гарантировалась свобода вероисповедания и широкие гражданские права, в том числе на строительство мечетей и браки с христианками. Татарская шляхта была уравнена в имущественных правах с христианской. Правовой статус татар ограничивался лишь тем, что государственной религией было христианство. Неоднократно татары-мусульмане вместе с коренными жителями ВКЛ защищали страну от единоверцев-врагов. В ВКЛ был создан многочисленный военный слой из татар. Татары, напавшие на земли Княжества в 1510 году, призвали их присоединиться к ним для совместных грабительских действий, однако, получили отказ: «Ни Бог, ни пророк не говорит вам грабить, а нам быть неблагодарными: сражаясь с вами, мы сражаемся с грабителями, а не с нашими братьями»<sup>51</sup>. В этой фразе, пожалуй, и заключен истинный патриотизм и высокий образец духовности, воспитанный верой.

Относительная толерантность в ВКЛ способствовала увеличению численности татар-мусульман. Их численность к XVI веку достигла 40 тыс., а к XVII — свыше 100 тыс. человек. В XIV веке действовало около 30 мечетей. Наиболее старинные мечети до сих пор находятся в деревнях Некрашунцы под Лидой (1415), Ловчицы под Новогрудком (1420).

Показательно, что начало расселения евреев на территориях ВКЛ относится также к XIV веку. Князь Витовт издал ряд привилегий, предоставляя евреям право заниматься торговлей и ремеслом, признавая свободу вероисповедания.

Опыт государственного строительства Великого Княжества Литовского дает чрезвычайно ценный материал в отношении регулирования межконфессиональных отношений. Правовые документы XIII–XVI веков, включая Статуты ВКЛ, фиксируют принцип субъективизации права, подразумевающий свободу вероисповедания, депортацию лиц, совершивших правонарушение на территории Княжества, а также в случаях межконфессиональных обвинений предусматривалось присутствие на суде свидетелей с обеих сторон. Князь Гедимин в своих «Посланиях» делает определенную заявку на построение бесконфликтного, справедливого государства: «Мы установим такой мир, который христиане еще не знали»<sup>52</sup>.

<sup>50</sup> Канапацкий И. Б. Белорусские татары: историческая судьба народа и культура. URL: <http://muslimby.info/?p=481> (дата обращения: 20.08.2011).

<sup>51</sup> Цит. по: Станкевич Я. Беларускія мусульмане і беларуская літаратура. Вільня, 1933. С. 6. (Изд. 2-е: Минск, 1991).

<sup>52</sup> Послание Гедимины 26 мая 1323 г. // Послания Гедимины. Вильнюс, 1966. С. 40–41.

Идеи веротерпимости были заложены в законодательстве — великокняжеских и королевских грамотах 1563 и 1568 годов, Статутах ВКЛ, решениях Варшавской конфедерации 1573 года. Для «союзу между подданными различной веры, для сохранения общаго покоя, взаимным согласиём учиненному», «никому в собственной религии, обрядах, Богочтении, правах и вольностях нарушения не причинить» требовал указ Стефана Батория от 18 мая 1585 года.<sup>53</sup> Статут ВКЛ 1588 года являлся одним из самых толерантных законодательных актов Европы того времени. Он включал текст Акта Варшавской конфедерации 1573 года — своеобразного манифеста религиозной терпимости. В третьей статье третьего раздела Статута «О сохранении в мире всех подданных наших жителей этого государства со стороны разного понимания и употребления христианского богослужения» говорилось: «А так как в Речи Посполитой существует не малая рознь в отношении веры,.. предупреждая то, чтобы по этой причине между людьми столкновения какие-либо вредные не начались... обещаем, что мы, которые являемся разными в вере, мир между собой сохранять, а в связи с разностью веры и отличия в церквях крови не проливать...»<sup>54</sup>. В значительной степени идеи религиозной свободы продвигались в Речи Посполитой благодаря протестантским шляхетским кругам: шляхтичи-протестанты в 1569 году занимали 38 мест в Сенате Речи Посполитой из 73<sup>55</sup>.

Первые исследования татарской культуры относятся еще к XVI веку. В 1550 году королю Сигизмунду II Августу был направлен трактат Михалона Литвина (настоящее имя — Венцеслав Миколаевич, который являлся дипломатом, общественным деятелем РП): «Трактат о нравах татар, литвинов и московитян», который содержал своеобразный сравнительный анализ быта, нравов данных народов, причем татарам достались по большей части хвалебные характеристики автора. Михалон Литвин восторгался аскетическим и рациональным образом жизни татар, их неприятием алкоголя, военными успехами, организацией суда, даже многоженством, считая, что литвинам есть чему поучиться у татар.

Первый серьезный дисбаланс в межконфессиональных отношениях обнаружился в начале XVII века. Он был вызван процессами католической Контрреформации, экспансией Ватикана на Восток, передачей правового статуса православной церкви униатской, что вызвало бурную реакцию православных, начавших борьбу за восстановление религиозных свобод. Конец XVI — начало XVII века было временем чрезвычайно сложным для некаатоликов: в документах используется термин «диссиденты», который обозначал православных и протестантов. «Диссиденты», а вместе с ними и представители иных нехристианских конфессий испытывали определенные притеснения. Например, мусульманам для постройки мечетей необходимо было согласие не только короля Речи Посполитой, но и католического епископа, им запрещалось нанимать христиан на работу, распространять ислам под угрозой смертной казни.

Временная стабилизация в религиозных отношениях наступила в 30-х годах XVII века в правление короля Владислава IV. Однако в 1668 году сейм запретил под угрозой изгнания переходить из католицизма в другие вероисповедания. В иезуитских кругах разрабатывается «проект уничтожения» православного и униатского вероисповеда-

<sup>53</sup> Белорусский архив древних грамот. Ч. 1. М., 1824. С. 42.

<sup>54</sup> Статут Вялікага княства Літоўскага 1588: Тэксты. Давед. Камент. / Беларус. Сав. Энцыкл.; Рэдкал.: І. П. Шамякін (гал. рэд.) і інш. Мінск, 1989. С. 364.

<sup>55</sup> Сокол С. Ф. Политическая и правовая мысль в Белоруссии XVI — первой половины XVII в. Минск, 1984. С. 201.



ния<sup>56</sup>. В 1732 году «диссидентов» лишили прав избрания послами на сеймы, в трибуналы и комиссии. Сейм 1764 года принял постановление карать смертной казнью переходящих из католицизма в другие вероисповедания, в 1766 году сейм утвердил, как закон, предложение краковского епископа считать «врагом государства каждого, осмеливающегося выступить на сейме с речью в пользу иноверцев»<sup>57</sup>.

В то же время Конституция 1766 года разрешила мусульманам ремонтировать старые мечети, а Конституция 1775-го — строить новые культовые здания. К концу XVIII века на белорусско-литовских землях было 23 мечети и 65 молитвенных домов. Наиболее плотно был заселен мусульманами Трокский (Тракайский) повет. Данные о численности мусульман, проживающих на землях Речи Посполитой в конце XVIII века, расходятся: польские исследователи Т. Корзан и Е. Собчак называют цифры соответственно 50 и 21,5 тыс. человек. Однако существует также версия, что эти данные сильно завышены<sup>58</sup>.

Свобода вероисповеданий при сохранении государственного статуса католицизма была продекларирована в «Конституции 3 мая 1791 года», однако, в это время разделы Речи Посполитой были фактически предопределены. Пророческими стали слова короля Яна Казимира на сейме 1661 года: «Придетъ время, когда Речь Посполитая, ослабленная собственными раздорами, делается добычею соседей: Бранденбургія возьметъ Пруссію, Москва Русь Белую, Австрія Краковъ. О! да буду я лжепророкомъ»<sup>59</sup>. В результате разделов Речи Посполитой белорусские земли вошли в состав России, и религиозные отношения стали регулироваться российским законодательством.

На протяжении XV–XVIII веков сложилась система мусульманского самоуправления в форме джамиятов — крупных общин, члены которых периодически собирались на собрания или съезды. Джамият избирал мул, имамов, выдавал свидетельства о подтверждении шляхетских привилегий.

В 1793 и 1795 годах в состав Российской империи вошли Минщина, Виленщина и Гродненщина. Ревизия 1795 года выявила, что в Слонимской и Виленской губерниях общая численность татар не превышала 2330 человек. Система самоуправления джамиятов была упразднена, и первоначально белорусские мусульмане были подчинены оренбургскому муфтию, однако, мусульмане этому воспротивились, ссылаясь на первоначальные привилегии, дарованные им королями Речи Посполитой. В период 1831–1891 годов белорусские татары-мусульмане были подчинены Таврическому мусульманскому духовному управлению, в которое обращались в случаях утверждения кандидатур мул, получения выписок из книг метрик. Есть сведения, что муллы Ново-грудка на протяжении всего XIX века избирались из числа дворян.

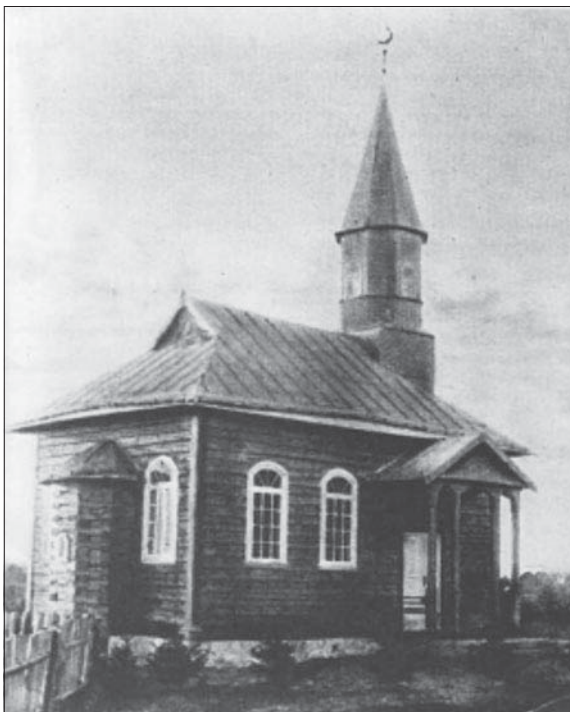
На территории ВКЛ в начале XVII века находилось около 60 мечетей и мусульманских молитвенных домов. К концу XVIII века — 23 мечети и 65 молитвенных домов. После присоединения земель Речи Посполитой к Российской империи строительство и ремонт мечетей приходит в упадок. Указ от 23 сентября 1755 года позволял открывать мусульманские приходы только там, где численность мужчин-мусульман, была не

<sup>56</sup> Сборник документов, уясняющих отношения латино-польской пропаганды к русской вере и народности. (Из исторических материалов, помещенных в «Вестнике Западной России»). Вып. 1. Вильня, 1865. С. 6–16.

<sup>57</sup> *Ігнатаўскі У. М.* Кароткі нарыс гісторыі Беларусі. 5-е выд. Мінск, 1991. С. 139.

<sup>58</sup> *Канфесіі на Беларусі* (к. XVIII — XX ст.). Мінск, 1998. С. 145.

<sup>59</sup> Цит. по: *Турчинович О.* Обзорение истории Белоруссии с древнейших времен. СПб., 1857. С. 237.



*Илл. 1. Мечеть в Некрашунцах  
(Гродненская область,  
Лидский район).  
Мусульманская община  
существует с 1420 г.  
Фото 1938 г.*

менее 200 человек. Указом от 2 сентября 1870 года запрещалось строительство мечетей без предварительного подсчета верующих. В соответствии с указом от 13 декабря 1817 года мечеть можно было строить в населенных пунктах на открытых местах и согласно утвержденному плану<sup>60</sup>. Так строились многие мечети: в местечке Мир — на средства мусульманской общины в 1809 году, в Ляховичах — в 1815-м и других местах. Общины были довольно многочисленны: в Слониме мечеть была построена в 1803–1804 годах и численность общины достигала 170 человек, в Видзах деревянная мечеть была построена в 1857-м и численность общины была около 240 человек. Накануне Второй мировой войны на территории Польши (и Западной Белоруссии) мечети были в следующих городах и местечках: в Крушнянах Сокульского повета (XVIII в.), в Бохониках Сокульского повета (начало XIX в.), в Клецке Несвижского повета (построена в 1881, приход основан в 1886). Примечательно, что для Клецкой мечети участок под строительство был пожертвован Якубом Якубовским в 1880 году, строительные материалы подарены князьями Радзивиллами. В Муравшчине (Ивьё) мечеть построена в 1884 году на пожертвования графини Эльвиры Августовны Замойской, владелицы города Ивьё. А на деньги эмигрировавших в Америку татар, которые прислали в 1922 году 500 долларов, были достроены минарет и галерея. Королем Станиславом Августом в 1792 году была выдана уставная грамота на строительство мечети в Новогрудке, деньги на строительство пожертвовал Александр Асанович. Кроме перечисленных мечетей мусульманские дома молитвы имелись в Варшаве, Гданьске, Белостоке и в Докшицах Дисненского повета. Мечети действовали соборные и пятичасовые, в последних намаз

<sup>60</sup> Канфесіі на Беларусі. С. 148.

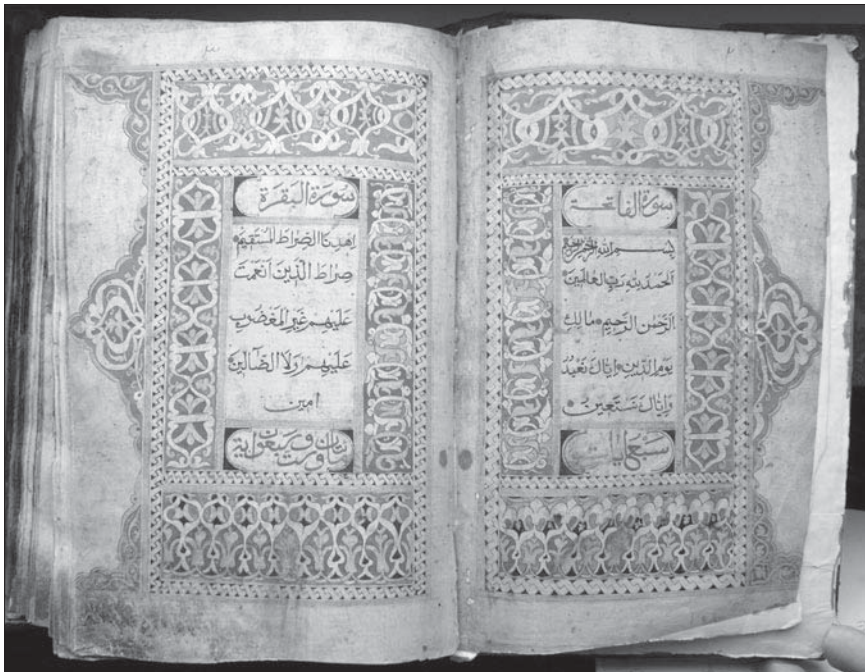
совершался ежедневно пять раз, но мусульмане не собирались в них по пятницам и в праздничные дни.

В первой половине XIX века отношение российских властей к мусульманам было довольно терпимым. Указом от 25 июня 1840 года дворянам-мусульманам было разрешено иметь недвижимость, строить имения, владеть крепостными крестьянами-христианами. Есть сведения даже о том, что мусульман охотно назначали на различные должности из-за неприятия ими алкоголя и нравственного образа жизни. Согласно переписи населения 1897 года в западных губерниях проживало 13 877 мусульман. Есть интересные сведения о том, что татары-мусульмане довольно широко пользовались польским языком. Так, по словам витебского генерал-губернатора В. Н. Веревкина в 1866 году «татары сохранили свою религию, ... нравы и обычаи у них больше польские, чем русские, и потому нет никакой уверенности, что они будут содействовать уничтожению полонизма — довольно вредного для того курса, который правительство избрало в отношении будущего развития западных губерний»<sup>61</sup>. И действительно, с 1880-х годов татарам было запрещено использовать в культовой практике польский язык. Арабский в то время был уже малоупотребимым и поэтому возникла необходимость перевода священных книг на доступные языки: польский и русский. Так, в 1858 году был издан Коран в двух томах на польском языке, перевод был сделан Я. Т. Буцацким. В 1897-м в Петербурге на русском языке была издана книга «Шаратуль-иман. Заповеди ислама», в 1907-м — Коран на русском языке в переводе Г. Саблукова.

Многие авторы XIX века отмечали проблемы в религиозном обучении детей. Дети обучались в школах при мечетях с 6–8-летнего возраста. Они должны были овладеть арабским языком и научиться читать Коран и Хамаил (молитвенник). Свообразным методическим обеспечением, облегчающим чтение и понимание Корана, служили тефсиды, китабы, содержащие толкование обрядов, религиозных обязанностей на польском или белорусском языках.

Рукописное наследие татар-мусульман Беларуси вообще уникально. В настоящее время выявлена и описана 41 рукопись, включая фрагменты, датированные концом XVIII — первой половиной XX века. Данные рукописи находятся в коллекциях Центральной научной библиотеки НАН Беларуси, Национальной библиотеки, Гродненского государственного музея истории религии. Несколько десятков рукописных текстов все еще находятся в частном владении в татарских семьях, сегодня стоит вопрос их выявления, каталогизации и создания электронных копий для дальнейшего введения в научный оборот. Исследователи татарского рукописного наследия (Е. Титовец, М. Тарелко, И. Сынкова) считают, что в рукописном наследии отразилось взаимодействие собственно мусульманской культуры и местной христианской, выразившееся в содержании и оформлении книг. Так, например, в тефсире последней четверти XIX века содержится мусульманская интерпретация библейского сюжета о Давиде, Талуте и Джалуте, причем данный текст написан на польском языке арабскими буквами. В китабе конца XVIII века содержится религиозно-полемическое произведение, отражающее взгляды антиринитариив, текст отражает религиозные дискуссии эпохи Реформации. Встречаются цитаты из Брестской Библии 1663 года, Несвижской Библии С. Будного 1572 года. Исследователи отмечают также особенность хамаила конца XIX века: советы по лечению болезней включают рецепты с использованием местных ал-

<sup>61</sup> Канфесіі на Беларусі. С. 149–151.



Илл. 2. Коран. Один из древнейших Коранов (пергамент, акварель).  
Датируется не позднее XVII в. Коллекция муфтия Шабановича. Фото М. Борозны



Илл. 3. Коран Заблоцкого. Коран отставного майора Драгунского полка Степана Ивановича  
Заблоцкого (1864). Коллекция муфтия Шабановича. Фото М. Борозны

когельных напитков, что в принципе несовместимо с требованиями ислама. В мусульманских рукописях использовалась даже христианская терминология. Исследователи татарского рукописного наследия отмечают, что слово «Аллах» используется только в цитатах из восточных оригиналов, а в белорусских текстах для обозначения понятий мусульманской религии используются слова «Бог, Пан Бог, прарок, ангел, рай, пекла, грэх, душа»<sup>62</sup>.

И. Гаспринский в книге «Русское мусульманство» (СПб., 1881) писал, что татары-мусульмане, живущие в западных губерниях, отличаются высокой степенью религиозности, стремлением обучать вере детей, вероотступничество в этой среде чрезвычайно редкое явление<sup>63</sup>.

В 1907 году был создан нелегальный Академический кружок польских мусульман, среди руководителей и инициаторов создания был Леон Мирза Кричиньский, автор энциклопедической книги «Bibliograficzne materialy do historii tatarów Polski, Litwy, Białorusi i Ukrainy» (Пг., 1917). А в 1909 году в Вильно было создано просветительское и благотворительное общество татар.

Традиционно существовали татарские военные подразделения: в 1917-м действовал Первый мусульманский корпус на Румынском фронте.

Новый период в истории мусульман начался с победой советской власти: пропаганда атеизма, борьба с «религиозными предрассудками» привела к разрушению культовых зданий, в том числе и мечетей. Была закрыта Соборная мечеть в Минске, построенная в 1902 году. В соответствии с постановлением минского горисполкома в июле 1949 года мусульманская община в Минске была распущена, здание было передано Добровольному обществу содействия флоту, а после перестройки и ликвидации купола в 1960-х годах здание мечети было снесено вообще. Религиозная деятельность находилась под запретом, но культовые действия все равно осуществлялись тайно. Единственной мусульманской общиной оставалась община в деревне Муравщица Ивьевского района, в Ивье действовала и воскресная школа для детей. Количество верующих к середине 1960-х годов составляло около 250 человек.

Иначе протекала жизнь татар-мусульман в Западной Белоруссии, где их примерная численность достигала 6 тыс. и действовало около 19 общин. В 1925 году в Вильно был проведен Всепольский съезд мусульманских джамиятов, на котором был создан муфтият, провозглашена автономия джамиятов. Оживилась религиозная жизнь: были построены мечети (в Мяделе — в 1930, в Видзах — в 1932, в Ляховичах — в 1928); в Слониме религиозные праздники сопровождалась балами; осуществлялось благоустройство мизаров; выпускались печатные издания. Кратковременное религиозное возрождение было остановлено в сентябре 1939 года, когда произошло вхождение Западной Белоруссии в состав БССР, с этого момента начались массовые репрессии духовенства и распространение атеистической пропаганды.

По данным переписи населения 1989 года количество татар в БССР составило 12 552 человек.

<sup>62</sup> Титовец Е. И. На стыке двух культур: рукописные книги белорусских татар // Книжная культура пограничья Славии Восточной и Западной: Международная электронная конференция. Ноябрь, 2007 г. URL: <http://knizhskult.narod.ru/Titivetc.htm> (дата обращения: 20.08.2011).

<sup>63</sup> См.: Гаспринский И. Речь татарскую забыли, но достоинство мусульманское не потеряли (Из брошюры Исмаила Гаспринского «Русское мусульманство», опубликованной в 1881 г.) // Байрам. Минск, 1991. № 1. С. 14–15. URL: <http://www.bayram-journal.ru/pdf/1991-1.pdf> (дата обращения: 20.08.2011).

**Ислам в Республике Беларусь: оживление религиозной жизни.** Следующий этап возрождения религиозной жизни, в том числе и мусульманской, начинается в Беларуси с 90-х годов XX века. Были построены мечети в Слониме (1994), в Смиловичах (1996), реконструированы в Новогрудке (1997), в Видзах (1999), древнейшая мечеть в Ловчицах (2001), создан мусульманский центр в Ивье (1998), начато строительство Минской соборной мечети.

Большую роль в оживлении религиозной жизни играют Мусульманское религиозное объединение в Республике Беларусь, Белорусское общественное объединение татар «Зикр уль-Китаб». С 1993 года практически ежегодно проводятся научно-практические конференции, посвященные проблемам татар-мусульман: сохранения историко-культурного наследия (мечетей, старинных мизаров, рукописного наследия), религиозного обучения детей в мусульманских семьях. Социологический мониторинг конфессиональной сферы середины 1990-х годов показал высокую степень религиозности татар-мусульман: в старших возрастных группах (от 55 лет и старше) читают Коран на русском, польском и в единичных случаях — на арабском языках почти 71 % татар, остальные знали Коран со слов муллы. Из мусульман средней возрастной группы (30–55 лет) знакомы с текстом Корана («сам читал») 28 %, знают со слов муллы 43 %. Социологический мониторинг выявил определенные проблемы в воспитании молодежи: только 9 из 100 заявили о том, что самостоятельно читали Коран. Положительное значение ислама в собственной жизни признали 80 % опрошенных татар, среди них все представители старшей возрастной группы, 80 % представителей средней возрастной группы, 60 % татарской молодежи. Родным языком практически все татары признали белорусский язык. Эти данные свидетельствуют о том, что национально-культурная самобытность белорусских татар-мусульман сохраняется и важнейшую роль в этом играет именно ислам<sup>64</sup>.

В конце 1990-х годов на территории Беларуси группой пакистанских студентов распространялось учение Мирзы Гуляма Ахмада — религиозного реформатора ислама. Ахмадийский панисламизм, акцент на распространении учения в среде нерелигиозной элиты общества, непризнание мулл и улемов, тезис о том, что Ахмад является «обетованным мессией и махди», некоторые антихристианские идеи — все эти идейные факторы не позволили распространиться учению Ахмада в среде мусульман Беларуси.

К началу 1997 года в республике действовали 23 мусульманские общины, 19 из которых находились в западном регионе. В 1994-м состоялся первый Всебелорусский съезд мусульман, на котором было создано Мусульманское религиозное объединение Республики Беларусь. К 2001 году было зарегистрировано 27 общин, 26 из которых придерживались суннитского направления. Большинство общин находятся в Гродненской области — регионе исторического поселения татар-мусульман. Примерная численность мусульман-суннитов — около 20 тыс. человек. Одна община зарегистрирована азербайджанцами — шиитами. Общая численность мусульман-шиитов в Беларуси — около 5 тыс. человек, помимо азербайджанцев шиизм исповедуют мигранты из Афганистана и Турции. Численность мусульманских общин в настоящее время — 25.

Рост религиозности населения Республики Беларусь начался с конца 1990-х годов. По данным социологических опросов в 1994 году верующими себя признавали около 33 %, а в 1998-м — 47,5 % опрошенных. Опросы показывают, что количество верую-

<sup>64</sup> Архив аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей.

щих в настоящее время чуть менее 60 %. По социологическим данным<sup>65</sup>, среди верующих около 70 % — православные, около 14 % — католики, менее 1 % протестанты, 1,5 % — лица, которые себя идентифицируют как верующие «христиане в целом» без конфессиональных различий. Рост религиозных организаций происходит в основном в восточном и центральном регионах, а также вдоль трансевропейского коридора (Брест—Минск—Орша) в крупных населенных центрах.

Исследования последних лет показывают, что в структуре идентификационных процессов превалирует этноконфессиональный фактор (например: «православные — русские и белорусы, украинцы», «поляки, белорусы — католики», «татары — мусульмане», «евреи — иудеи», «старообрядцы — русские» и т. д.). Граждане Республики Беларусь, называя социальные функции религии, практически единодушно связывают феномен религии с этнической культурой и традициями, считая, что религия выполняет мировоззренческую, интегрирующую и социально-регулятивную функции. В национальном разрезе картина конфессиональной самоидентификации такова, что 77 % белорусов, 76,7 % украинцев, 71,6 % русских, 6,3 % поляков и почти половина (41,7 %) представителей других национальностей отождествляют себя с православием. С католицизмом идентифицируют себя 89,1 % поляков, 9,3 % украинцев, 8,3 % «других» национальностей, 5,8 % белорусов и 3,4 % русских. К мусульманской и иудейской религии относят себя соответственно 16,7 % и 11,1 % представителей других (кроме белорусов, русских, украинцев и поляков) национальностей. Этноконфессиональная самоидентификация в мультикультурном обществе придает присутствию религиозного фактора в любых сферах общественного пространства особенно важный характер.

Социологические исследования характера межконфессиональных отношений показывают, что в последние 10 лет увеличилась доля верующих, которые не испытывают никакой неприязни ни к каким религиям до 76 % (для сравнения в 1998 г. этот показатель был 50 %), среди неверующих — 84 %. Социологи отмечают активизацию чувства «общехристианской сплоченности» во время резкого обострения отношений между христианами и исламским миром. Хотя при этом симпатии к традиционному исламу, распространенному на территории Беларуси, растут и со стороны представителей всех христианских конфессий. В целом стоит отметить стабильно высокий уровень взаимной веротерпимости у представителей всех конфессиональных групп. Однако можно предположить, что эти ценности толерантности формируются в большей степени благодаря мультикультурному пространству Беларуси, нежели работе самих конфессиональных групп и их лидеров.

Еще один очень выразительный показатель — интерпретация роли государства. 63,6 % православных ощущают поддержку государства, среди католиков и «христиан в целом» таковых меньше почти в полтора раза (48,9 % и 44,4 % соответственно), а среди представителей других конфессий — еще меньше (30,0 %). При этом треть относящихся к «другим» конфессиям (33,3 % мусульман, протестантов, иудеев и т. д.) считает, что государство проявляет безразличное отношение к их конфессиям, а каждый десятый из них говорит о дискриминации их конфессии со стороны государства. Среди католиков и «христиан в целом» такое мнение только у 2,2 % и 3,7 % соответственно,

<sup>65</sup> Использованы материалы социологических мониторингов Аппарата Уполномоченного по делам религий и национальностей Республики Беларусь (2006–2007), а также см.: Пирожник И. И. Социально-географические тенденции изменения конфессиональной структуры населения Беларуси // Вестник БГУ. 2007. № 1. С. 76–84.

а среди православных — 0,4%. Необходимо заметить, что подобное мнение является довольно субъективным и вполне коррелируется с распространенным в белорусском общественном сознании этатизмом, согласно которому государство рассматривается и как главный патрон, и спонсор, и объект для жалоб, в том числе в нарушениях прав граждан и религиозных организаций в области свободы вероисповедания.

Сегодня одной из наиболее острых проблем, стоящих перед мусульманским религиозным объединением Беларуси, является проблема религиозного воспитания молодежи, формирование этноконфессиональной идентичности. В настоящее время из-за массового притока в РБ мигрантов из стран арабского мира, их активного поведения в пропаганде интерпретаций ислама, принятых на их родине, происходит столкновение традиционных национально-культурных ценностей мусульман-мигрантов с традициями поведения и мышления белорусских мусульман. Сохранение историко-культурных ценностей татарской мусульманской культуры в Беларуси является необходимым условием для полноценного развития этой этнической группы. Муфтий Абу-Бекир Шабанович постоянно подчеркивает необходимость воспитания подрастающего поколения на ценностях традиционной культуры, межконфессионального диалога, равно как у немусульман Беларуси необходимо воспитывать ценности толерантного поведения и уважения к наследию ислама в Беларуси.

Благодаря взаимодействию ученых и Мусульманского религиозного объединения в республике с 90-х годов XX века оживились исследования, касающиеся истории татар-мусульман в Беларуси (исследовательский коллектив под руководством доктора исторических наук В. Новицкого, В. Григорьева, А. Филатова, которым была подготовлена монография «Канфесіі на Беларусі» (Мн., 1998. 340 с.), исторические публикации муфтия Ибрагима Канапацкого; исследования татарских рукописей М. Тарелко, Е. Сынквой «Адкуль пайшлі ідалы» (Мн., 2010); в 2003 году в Минске издан каталог «Рукописи белорусских татар конца XVII — начала XX веков из коллекции ЦНБ НАН Беларуси»; осуществлен сбор энциклопедического материала и его частичная публикация в журнале «Байрам» авторами Я. Адамовичем, И. Канапацким, Я. Якубовским. Концепция «Энциклопедии для белорусских татар» была изложена уже в 1992 году в статье Я. Якубовского «Разважанне пра даведнік аб татарах» (Байрам. 1992. № 2. С. 71), а в № 3 за тот же год уже была напечатана часть словаря и первые статьи Я. Адамовича. Интересно, что первой была помещена статья «Адам, первый человек, созданный Аллахом, основатель рода человеческого, проповедник и пророк (расул) Аллаха...» Энтузиаст краевед В. Лиходедов собрал материал по регионам исторического расселения татар-мусульман и издал монографию «Беларусь и мусульманский мир» (Мн., 2010. 192 с.) на русском, белорусском, арабском и английском языках. Однако ощущается недостаточность как серьезных исследований культуры белорусских татар-мусульман, так и популярной литературы, которая была бы доступна массовому читателю.

В настоящее время муфтият выступает с инициативами создания музея татарской народной культуры в Беларуси, реконструкции некоторых старинных мечетей (в том числе Довбучской мечети) как памятников деревянного зодчества, сохранения старинных татарских кладбищ — мизаров; разработки специализированных туристических маршрутов и создания электронного ресурса — каталога архитектурных культурно-исторических памятников татар-мусульман Беларуси; а так же электронного ресурса — каталога рукописного наследия татарско-мусульманской культуры Беларуси; активизации научно-исследовательской работы по изучению историко-культурного наследия



татар-мусульман Беларуси, учреждения ежегодной научной конференции по данным проблемам, конкурса работ молодых ученых (студентов, магистрантов, аспирантов), взаимодействия научной общественности с Мусульманским религиозным объединением в Республике Беларусь и Белорусским общественным объединением татар.

**Политико-правовое регулирование государственно-конфессиональных отношений.** В 1992 году вышло постановление Совета министров Республики Беларусь «О порядке определения нерабочих дней для верующих нехристианских религий в связи с их праздниками», в котором говорилось о возможностях предоставления нерабочих дней мусульманам и иудеям по согласованию с администрацией предприятий (организаций). Наиболее значимыми мусульманскими праздниками были названы Рамазан, Ураза-Байрам, Курбан-Байрам и Мавлид. Основы новой государственно-конфессиональной политики были заложены в Законе «О свободе вероисповедания и религиозных организациях» (1992), согласно которому религиозные организации получили самостоятельность и возможность осуществления религиозной деятельности, была признана их роль в обществе.

Основы современного белорусского законодательства о свободе вероисповеданий и религиозных организациях были заложены Верховным Советом Республики Беларусь, принявшим 17 декабря 1992 г. Закон «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях». С некоторыми изменениями и дополнениями он действовал до 2002 года. Закон 1992 года закреплял принцип равенства религий и вероисповеданий. «Все религии и вероисповедания равны перед законом. Ни одна религия, вероисповедание не пользуются никакими преимуществами и не имеют никаких ограничений по сравнению с другими» (ст. 6). Статьей 3-й было предусмотрено, что в «соответствии с правом на свободу вероисповеданий каждый гражданин самостоятельно определяет свое отношение к религии, вправе единолично или совместно с другими исповедовать любую религию или не исповедовать никакой, выражать и распространять убеждения, связанные с отношением к религии». Принятая в 1994 году Конституция Республики Беларусь сформулировала правовые основы законодательства о свободе вероисповеданий и религиозных организациях, заявив, что демократия в стране осуществляется на основе многообразия политических институтов, идеологий и мнений, а идеология политических партий, религиозных или иных общественных объединений, социальных групп не может устанавливаться в качестве обязательной для граждан (ст. 4). Конституция 1994 года закрепляла принцип равенства религий и вероисповеданий, согласно которому не допускалось установление каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или вероисповедания по отношению к другим (ст. 16). В качестве подзаконного акта, развивающего положения, заложенные в Законе «О свободе вероисповеданий и религиозных организациях», необходимо упомянуть постановление Кабинета министров Республики Беларусь от 3 июля 1995 года № 357 «Об утверждении Положения о порядке приглашения и деятельности иностранных священнослужителей на территории Республики Беларусь». В соответствии с документом право на приглашение в Республику Беларусь иностранных священнослужителей предоставлялось лишь религиозным управлениям и центрам, имеющим зарегистрированные в установленном порядке уставы (положения). Положение предусматривало обязательность согласования приглашений с органом государственного управления по делам религий и срок (один год), на который отделы религий облисполкомов и Минского горисполкома

могли зарегистрировать иностранных служителей церкви. Религиозные управления и центры, пригласившие в Беларусь иностранных служителей церкви, могли направлять их в общины только своего религиозного объединения. Таким образом, к середине 1990-х годов в Беларуси были созданы правовые основы государственного регулирования деятельности зарегистрированных к этому времени религиозных организаций.

На протяжении десяти лет действия Закона 1992 года в него вносились определенные изменения и дополнения, направленные на усиление регулирующей роли государства. Однако вносимые изменения и дополнения в целом не меняли концепцию Закона. Отражением перемен в концептуальном подходе к регулированию отношений государства и церкви послужило принятие в 1996 году ряда изменений и дополнений в Конституцию Республики Беларусь. В соответствии с новой редакцией статьи 16-й Конституции «взаимоотношения государства и религиозных организаций регулируются законом с учетом их влияния на формирование духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа».

В Республике Беларусь 16 ноября 2002 года вступил в силу новый Закон «О свободе совести и религиозных организациях», обсуждение которого в белорусском парламенте сопровождалось бурными дебатами. В преамбуле к Закону говорилось о «признании определяющей роли Православной церкви в историческом становлении и развитии духовных, культурных и государственных традиций белорусского народа; духовной, культурной и исторической роли Католической церкви на территории Беларуси; неотделимости от общей истории народа Беларуси Евангелическо-лютеранской церкви, иудаизма и ислама».

В Республике Беларусь действует Комитет по делам религий и национальностей при Совете министров, с мая 2006 года — аппарат Уполномоченного по делам религий и национальностей, функцией которого является координация деятельности региональных органов по делам религий, оказание им консультативной помощи, контроль за соблюдением законодательства о свободе совести и уставной деятельностью религиозных организаций.

Главная цель конфессиональной политики в Республике Беларусь — это содействие сохранению стабильной, спокойной межконфессиональной ситуации без религиозной конфронтации, обеспечение государственно-конфессионального и межконфессионального диалогов. Единственным примером планового государственно-конфессионального взаимодействия является соглашение о сотрудничестве Белорусской Православной церкви (БПЦ) и государства в политической, экономической и духовной и социальной сферах, подписанное в 2003 году. Аналогичный документ-соглашение в настоящее время готовится с Римско-католической церковью, которое будет подписано на основе межгосударственного соглашения с Ватиканом. В государственно-конфессиональных отношениях доминирует тенденция к осуществлению реального диалога: при Уполномоченном по делам религий и национальностей создан и эффективно действует Консультативный межконфессиональный совет, в состав которого входят руководители религиозных объединений, в том числе два муфтия. Указом главы государства от 1 декабря 2005 года все религиозные организации были освобождены от обложения земельным налогом и налогом на недвижимость, а Указом от 26 марта 2007 года № 137 религиозные организации, строящие культовые здания, освобождены от уплаты земельного налога. Основными задачами Экспертного совета, который действует при Уполномоченном по делам религий и националь-

ностей, являются проведение экспертизы и подготовка по ее результатам экспертных заключений при создании, а также при осуществлении деятельности религиозных организаций на предмет соответствия их уставов, вероучений, соответствующих им культовых практик законодательству Республики Беларусь. Для решения и координации национальных проблем при Уполномоченном действует Межэтнический консультативный совет, в состав которого входят руководители национально-культурных объединений республики.

**Перспективы партнерства в системе государственно-конфессиональных и межконфессиональных отношений.** История Беларуси свидетельствует о том, что межцерковный или религиозный диалог возможен при условии равных возможностей религиозных организаций. В иерархии религиозных потребностей первое место занимает обеспечение прав граждан в области свободы совести и вероисповедания. Государство, которое является главным актором политической жизни, не является единственным субъектом, обеспечивающим права в области свободы совести и вероисповедания. Религиозные организации являются полноценными акторами гражданского общества, их численность в настоящее время составляет более трех тысяч. Значение их в структуре гражданского общества довольно велико, учитывая относительно высокий уровень (около 60 %) религиозности белорусского общества.

Однако в последние годы в связи с возрастанием гражданской активности в стране отмечается также активизация и религиозных организаций. По данным аналитического проекта «Индекс гражданского общества» неоплачиваемая волонтерская работа, которая является показателем развитости третьего сектора, является не слишком популярной в белорусском обществе, однако среди невысоких показателей сегментов гражданского общества выделяются 10 % респондентов, которые занимаются волонтерством по инициативе и под руководством религиозных организаций. Однако подобный вид социальной активности пока еще недостаточно практикуется мусульманами — явными лидерами в организации волонтеров являются протестантские организации<sup>66</sup>.

Происходящая в последние годы активизация третьего сектора (НГО и религиозных организаций) привела к разработке проекта «Дорожной карты» для продвижения Беларуси в рамках инициативы «Восточное партнерство»: «Право на свободу религии и убеждений». Модель «Дорожной карты» представляет собой программу совместной деятельности гражданского общества, в том числе религиозных организаций, и государства для обеспечения так называемых «религиозных свобод». Данный документ имеет большое значение не только внутри страны, но и для ее международного имиджа, т. к. в основе критериев и индикаторов выполнения «Дорожной карты» лежат международные стандарты обеспечения религиозных свобод. Важной особенностью подобных программ является их выполнение на основе партнерства государства и субъектов гражданского общества. Субъектами гражданского общества в данной методологической схеме признаются не только легализованные (зарегистрированные) организации, но и гражданские инициативы, экспертные сообщества.

Прецедент совместного проектирования «Дорожной карты» по международным стандартам сделал возможным появление нового для Беларуси явления —

<sup>66</sup> Индекс гражданского общества в республике Беларусь. Проект. URL: [http://civilsociety.blog.tut.by/?page\\_id=163](http://civilsociety.blog.tut.by/?page_id=163) (дата обращения: 20.08.2011).

общественно-конфессиональных отношений и общественной политики как полноценной сферы партнерства государства и гражданского общества. Проект «Дорожной карты» предполагает мероприятия по созданию системы мониторинга состояния свободы религии и убеждений с участием государственных органов и представителей гражданского общества, в том числе религиозных организаций, внедрение в системе образования, повышения квалификации, подготовки и переподготовки работников государственных, правоохранительных, судебных органов учебных курсов, посвященных свободе религии и убеждений в контексте прав человека, популяризация идей толерантности и ценностей историко-культурного религиозного наследия народов Беларуси.

Формирование ценностей и навыков толерантного поведения молодежи представляется наиболее важным для мультикультурного и поликонфессионального пространства Беларуси. В настоящее время в Беларуси нет ни одного учебника о религиях, который бы не вызвал критику религиозных организаций. Назрела необходимость подготовки консолидированными силами ученых, экспертов и при участии религиозных организаций учебных и учебно-методических пособий, где нашли бы отражение мультикультурность и поликонфессионализм белорусского общества. Существует необходимость изучения и использования международных стандартов ЮНЕСКО в отношении культурно-исторического наследия при подготовке будущих учебников. Заслуживает внимания также концепция «межкультурного образования» региона ОБСЕ или «образования для демократического общества», в которой религиозное образование интегрировано в целостную систему изучения светского гуманитарного комплекса (истории, философии, музыки, искусства, литературы). Образовательные инициативы религиозных организаций необходимо оценивать с точки зрения критериев защиты свободы совести и вероисповедания. В соответствии с законодательством Республики Беларусь, рекомендациями экспертов и «Руководящими принципами преподавания религий и верований в общественных школах» (т. н. «Толедские принципы» ОБСЕ, 2007)<sup>67</sup> необходимо соблюдать критерии научного характера обучения. При этом предлагаемые учебные программы и пособия не должны носить узкоконфессионального характера, а ориентироваться на реализацию принципа свободы религии и свободы от религии. Стандарты ЮНЕСКО, касающиеся межкультурного образования при охране и популяризации религиозного историко-культурного наследия народов Беларуси, могли бы стать основой для осуществления межкультурного и межрелигиозного диалога в республике и воспитания толерантности.

Таким образом, в настоящее время происходит изменение привычных трендов «государственно-конфессиональные отношения» и «межконфессиональные отношения», их преобразование в многосторонние общественные—государственные—конфессиональные отношения. Особенности нового тренда являются: а) политика партнерства и максимально полной координации и взаимодействия всех субъектов; б) имплементация в национальное законодательство и правоприменительную практику международных стандартов обеспечения свободы совести и вероисповедания, а также охраны историко-культурного наследия народов Беларуси; в) тесное взаимодействие и корреляция национальных процессов проявлений религиозного фактора с консо-

<sup>67</sup> См.: Toledo Guiding Principles on Teaching about Religions and Beliefs in Public Schools. URL: <http://www.osce.org/odihr> (date of access: 20.08.2011).

лидационными европейскими и азиатскими, регулирование религиозного фактора в правовом поле.

История дала шанс встретиться на белорусской земле католикам, православным, протестантам, мусульманам, иудеям. Этнорелигиозная гетерогенность белорусского общества привела к формированию уникальной культуры, но вместе с тем и обусловила особую значимость государства как гаранта стабильности и правопорядка, обеспечивающего толерантные отношения в обществе посредством государственно-конфессионального диалога. Появление нового тренда «общественные—государственные—конфессиональные отношения», заинтересованность религиозных организаций в совместных программах социального сотрудничества обеспечивает будущее традиционной белорусской толерантности и мультирелигиозной культуре.

### ГЛАВА 3

## **РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО В РЕСПУБЛИКЕ МОЛДОВА: ИСТОРИЧЕСКИЕ КОРНИ, ЭВОЛЮЦИЯ И СОВРЕМЕННОЕ СОСТОЯНИЕ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА МЕЖДУ ХРИСТИАНСТВОМ И ИСЛАМОМ**

Э. Драгнев (Молдова)

Среди мировых религий, в пространстве к востоку от Карпат, первым распространяется христианство, однако, определить хронологические вехи этого процесса на его раннем этапе представляется весьма затруднительным из-за почти полного отсутствия письменных источников и неоднозначности интерпретаций археологических данных. Учитывая тот факт, что данный регион в эпоху раннего христианства становится ареной перемещения племен и народов, археологические артефакты, которые могут быть атрибутированы как несущие на себе печать христианства, не дают достаточных оснований для определения их конкретных акторов. В обозначенном регионе христианство начинает устойчиво утверждаться после первой волны Великого переселения народов в результате длительного процесса его заселения основным носителем этой религии — романизованным населением.

Также сложно датировать начало переселения романизованного населения из бывших римских провинций Дакий, а возможно и с Балкан (региона, в значительной части христианизированного), к востоку от Карпат. Сложность в определении начала этого процесса заключается в том, что он, по всей видимости, не осуществлялся в виде масштабных переселений, наличие которых не только не фиксируется в археологических источниках, но и не оставляет никаких следов в народной устной традиции. Специфическим условием развития населения, основным хозяйственным занятием которого было пастушество в горных и предгорных районах, и, таким образом, имеющее определенные пределы, был постоянный «выброс» демографического «излишка», при котором некоторое количество молодых семей покидало родную деревню в поисках нового места поселения, способного обеспечить их жизнедеятельность.

В исторической перспективе следует учитывать включенность Карпато-Дунайско-Днестровского региона в цивилизационный ареал Юго-Восточной Европы. Вышеуказанные переселения происходят в рамках довольно обширного региона, охватывающего не только карпатскую, но и балканскую зоны, где христианский элемент, очевидно, имел более глубокое укоренение. Восточнее Карпат заселяются в основном холмисто-лесистые районы, занимающие большую часть северной и центральной части исторической Молдавии. По всей видимости, этот процесс приобретает устойчивую тенденцию с начала VII века Тем не менее устойчивое утверждение христианства происходит

после христианизации Первого Болгарского царства и расширения его политического господства к северу от Дуная.

Вторая волна миграций (в основном тюркских народов) затрагивает, в большей степени, южные степные территории и завершается монголо-татарским нашествием и установлением господства последних в регионе, к востоку от Карпат. С исламизацией татар в первой половине XIV века (которую следует признать частичной для данного периода) происходит первый контакт христианства и ислама на территории к востоку от Карпат. Если политическое господство татар распространялось на большую часть будущего Молдавского княжества, ареал их расселения, по-видимому, ограничивался южной частью Пруто-Днестровского междуречья (с городскими центрами в Старом Орхее, Костештах и др.).

В одном из крупнейших городских центров татар Пруто-Днестровского междуречья — Старом Орхее сохранилась каменная табличка с надписью на арабском языке, свидетельствующая о том, что здесь была сооружена мечеть: «Эту мечеть приказал построить благочестивый и добродетельный Алих [...] сан». Археологически бывшая мечеть до сих пор не локализована, зато были найдены остатки постройки двух мавзолеев, с наличием характерных черт для мусульманских захоронений.

Крайне скудные исторические источники не дают сведений о характере межрелигиозных взаимоотношений в данный период, а хорошо известное «Житие Св. Иоанна Нового» (святого покровителя Молдовы) представляет татарского епарха Белгорода (Четатеа Албэ), пославшего на мучения Св. Иоанна, язычником, а не мусульманином. Победа Великого князя литовского Ольгерта над татарами у Синих Вод (1362/1363) содействовала ослаблению их влияния в регионе, и, в конечном итоге, расширению границ Молдавского княжества до Днестра и Черного моря.



Илл. 1.  
Св. Иоанн Новый  
перед епархом  
Белгорода. Фрагмент  
росписи старой раки  
из митрополичьей  
Св. Георгиевской церкви  
в Сучаве. Конец XVI в.  
Национальный музей  
изобразительных  
искусств, г. Бухарест.  
(Фотография по:  
Nicolescu Corina.  
Icoane vechi românești.  
București, 1971)

Конфессиональная политика молдавских господарей зависела в большой степени от внешнеполитических факторов. Ориентация на католицизм молдавских господарей Лацко, и в начале правления, возможно, и Петра Мушата (которая не сопровождалась соответствующей сменой конфессии их подданных), в 70-х — первой половине 80-х годов XIV века, была обусловлена необходимостью международной легитимации нового государства, которое образовалось в результате разрыва вассальной зависимости от венгерской короны. Легитимация была осуществлена через принятие покровительства папства, путем выхода из церковной юрисдикции Галичской православной митрополии и основании Сиретского епископства, непосредственно подчиненного Священному престолу, что включило, таким образом, Молдавское княжество в правовое поле конгломерата, именуемого *Respublica Christiana*.



Илл. 2.  
Епископская церковь Св. Николая в Рэдэуцах. Построена в 70-е гг. XIV в. при господаре Петре Мушате в готическом стиле и приспособлена к требованиям православного культа путем поперечного разделения внутреннего пространства. Церковь служила и усыпальницей молдавских господарей до Стефана Великого (1457–1504). (Фотография по: <http://www.panoramio.com/photo/34297289>)

В дальнейшем внешнеполитические интересы Молдавии сблизили ее господарей с литовскими князьями. Предполагается, что именно брак брата молдавского господаря Петра Мушата Романа с Анастасией из рода литовских князей Подолья — Кориатовичей, привел к расширению Молдавского княжества в направлении Днестра и Черного моря.

Окончательная переориентация на православие происходит во многом благодаря политике польского короля Владислава Ягайло, который стремился закрепить вассальную зависимость Молдовы, в первую очередь от Литвы. Так, акт вассальной присяги господаря Петра Мушата во Львове (1387) был осуществлен по православному образцу: с целованием креста в присутствии Киевского митрополита Киприана. Не выяснены пока все мотивы возникшего вскоре конфликта с Константинопольским патриаршеством, который выразился в непризнании каноничности рукоположения двух молдавских епископов (Иосифа и Мелетия) и назначением на митрополичью кафедру в Сучаве архиерея из сени патриархата, который, в свою очередь, не был принят в княжестве.

Разрешение конфликта происходит в 1401 году при господаре Александре Добром в связи с признанием законности рукоположения Иосифа и, тем самым, признанием его в качестве митрополита Молдавии. Во время раздела княжества сыновьями Александра Доброго на две части, по ходатайству господаря Нижней страны Стефана II, была основана еще одна епархия с митрополичьей кафедрой в Романе (1436), подчиненная, однако, Сучавской митрополии (Верхняя страна).



После падения Константинополя в 1453 году, связи с Константинопольским патриаршеством прерываются полностью, так как последнее рассматривалось как институт Османской империи. После реактивации старого Рэдэуцского епископства и основания нового в Ваде (в трансильванских владениях Стефана Великого), образовалась довольно самостоятельная система церковной организации. Даже после 1538 года, когда были восстановлены отношения с Константинопольским патриаршеством, несмотря на формальное нахождение в его юрисдикции, Молдавская церковь являлась *de facto* автокефальной.

Количество четырех архиереев (после потери трансильванских владений, а затем и контроля над выдвижением Вадского епископа, в 1598 году на территории Молдавского княжества было основано Хушское епископство) позволяло осуществлять рукоположение архиереев на вакантные кафедры без обращения к епископам вне пределов страны, а наличие, помимо Сучавского, еще и подчиненного ему Романского митрополита, давало возможность господарю, согласно Студийской договоренности 1380 года, в случае вакантности престола представителя Молдавской церкви, назначать на его место Романского митрополита, минуя процедуру его избрания Синодом Вселенского патриаршества. К концу XVI века предпринимаются попытки добиться статуса патриаршества, но вместо того, предоставляется статус архиепископства, по аналогии с Охридским. Титул архиепископа молдавские митрополиты используют до середины XVII века.

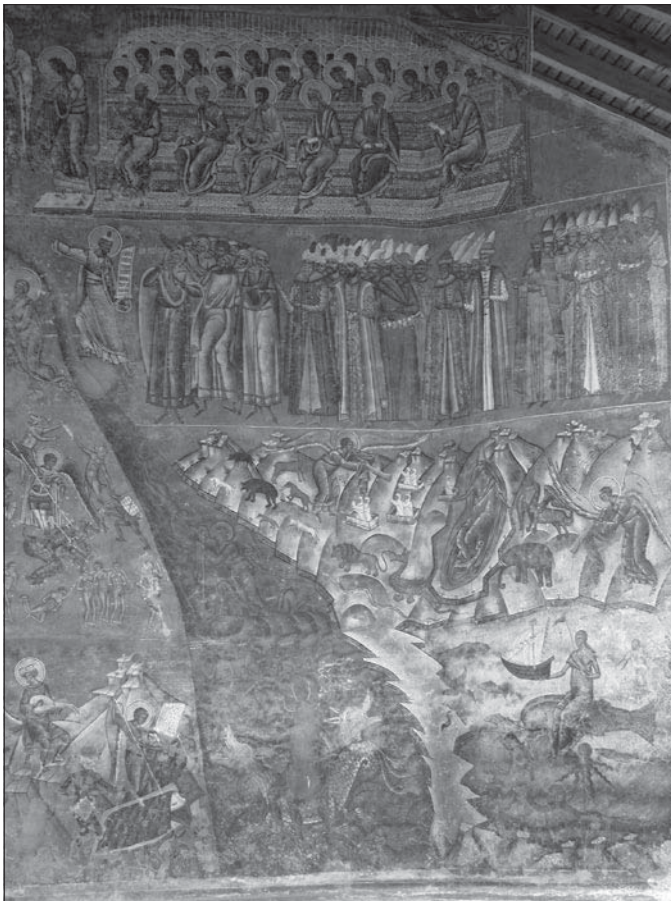


Илл. 3. Архиепископ и митрополит Молдовы Георгий Мовилэ (1588–1591; 1595–1605) в сцене Божественной литургии. Фреска церкви Сучевицкого монастыря (ок. 1596)

На протяжении всего Средневековья и начала Нового времени политика государства по отношению к другим конфессиям может быть определена как прагматично-толерантная. Чаще всего, представители иноконфессиональных диаспор занимали торгово-ремесленную нишу в городской экономике страны, в развитии которой государство было, безусловно, заинтересованно и поэтому всегда склонялось к представлению всех прав церковным организациям, в первую очередь католиков и армян (знаменателен и факт принятия под покровительство молдавского господаря эмигрировавших из Венгерского королевства гуситов, большей частью ремесленников).

Взаимоотношения с исламом носили, как правило, внешний характер, а именно — в русле эволюции политических и экономических отношений с Османской империей. При том, что на протяжении почти 400 лет (начиная с середины XV в.) эти отношения развивались в сторону усиления зависимости Молдавского княжества от Османской Порты (за исключением периода, начинающегося с последних десятилетий XVIII в.), сохранение автономного управления княжества исключало межрелигиозные конфронтационные моменты. В полемической литературе антиисламские сочинения не занимали более значительного места, чем трактаты против «ереси» латинян (католиков), протестантов, армян и иудеев (скорее — даже более скромное).

Интересно и то, что за исключением специальных полемических трактатов, в которых ислам определяется как «магометанская вера», в других письменных источниках понятия «мусульман» и «магометан» практически отсутствуют. В текстах, когда речь заходит о мусульманах вообще, без этнической привязки, используются термины, восходящие к библейской генеалогии: *исмаилитяне* или *агаряне*. В средневековых фресках Страшного суда мусульмане — турки и татары — занимают место среди изображений народов-конфессий, наряду с перечисленными выше (иудеи, латиняне = католики, армяне, арапы (эфиопы) и др.).



Илл. 4.  
Фрагмент сцены  
«Страшного суда»  
из росписи церкви  
Воронецкого монастыря.  
1547 г. В регистре  
народов на Страшном  
суде представлены евреи,  
турки, татары,  
армяне и эфиопы



Илл. 5.  
Фрагмент регистра народов  
на Страшном суде из росписи  
Молдовицкого монастыря.  
1537 г. Представлены  
рядом турки и латиняне  
(= католики)

В эсхатологическом плане, по крайней мере, до конца XVI века, сохраняется представление о непосредственной связи между экспансией ислама и апокалипсическими событиями. Возникшие в Молдове страхи в связи с воцарением султана Селима и вероятностью превращения княжества в пашалык в тексте *Христианские цари* (ок. 1515) переносятся в поле эсхатологических переживаний о пришествии Антихриста.

В целом наблюдается некоторое равновесие, при котором ислам, оставаясь в глазах молдавской церкви религией неверных и соответственно порицаемой, в политическом плане воспринимается как данность, с которой необходимо выстраивать отношения. С одной стороны, непреклонность в вопросе веры всегда последовательна: так, принявший ислам и покинувший княжество господарь Илья Рареш был подвергнут *damnatio memoriae*. С другой стороны, историографическая традиция фиксирует вполне прагматическое отношение к Османской империи. В качестве примера можно отметить зафиксированную Ионом Некулче традицию (которую следует оценивать именно в качестве традиции, а не исторического факта) о так называемом политическом завещании Стефана Великого, согласно которому следует при невозможности защитить свою независимость мечом, подчиниться туркам, которые сильнее и мудрее других.

За исключением областей, непосредственно подчиненных османской администрации (юг Пруто-Днестровского междуречья, а в XVIII в. — и Хотинская область) или

населенных татарами (Буджакская степь), согласно постоянно обновляемым договорам между Молдавским княжеством и Османской Портой турки не могли селиться на территории княжества, и, соответственно, не могло быть и речи о строительстве мечетей.



*Илл. 6.  
В крепости Белгорода (Четатеа Албэ), который с 1484 г. находился под непосредственной турецкой администрацией, от комплекса мечети сохранился только минарет. (Фотография по: Şlapac Mariana. Cetatea Albă: Studii de arhitectură medievală militară, Chişinău, 1998)*

Вполне очевидно, что Молдавская Православная церковь занимала привилегированное положение в княжестве, что, естественным образом, контрастировало с ограничениями в ее деятельности на территории Балкан, особенно в местах сожительства христиан и мусульман. После русско-турецких войн последней четверти XVIII — начала XIX века мусульманское население юга Пруто-Днестровского междуречья покидает данную область.



*Илл. 7.  
Так выглядели церкви, которые строились на территории княжества Молдовы, после установления османского сюзеренитета: Церковь монастыря Молдовица, построенная в 1535 г. и расписанная изнутри и снаружи в 1537 г.*



*Илл. 8.  
Успенская церковь, построенная  
в 1763–1767 гг. в Каушанах —  
политическом центре буджакских  
татар. Как и в случае многих  
других аналогий на Балканах,  
церкви не должны были  
возводиться выше обыкновенных  
домов, а снаружи не должны  
были выдавать собой культовые  
сооружения (небольшая главка над  
алтарем добавлена после 1812 г.).  
(Фотография по: Stăvilă Tudor,  
Ciobanu Constantin I., Diaconescu  
Tamara. Patrimoniul cultural al  
Republicii Moldova. Chişinău, 1999)*

С включением Пруто-Днестровского междуречья (территория, получившая название Бессарабия) в состав Российской империи (1812) межрелигиозные и межконфессиональные отношения в данном пространстве диктуются ее законодательством и практикой. В основном речь идет о регулировании отношений с представителями других христианских конфессий (кроме господствующей православной) и евреями, так как мусульмане на данном пространстве более не проживают. Аналогичная ситуация сохраняется и в дальнейшем, во время нахождения Бессарабии в составе Румынии и СССР.



*Илл. 9.  
Кафедральный собор Молдавской  
Православной Митрополии  
(в советское время был превращен  
в выставочный зал). 1836 г.  
Архитектор А. Мельников.  
(Фотография по: Stăvilă Tudor,  
Ciobanu Constantin I., Diaconescu  
Tamara. Op. cit.)*

Что касается последнего из указанных периодов, не вдаваясь в хорошо известные подробности политики советского государства в области религии и культов, следует отметить ряд особенностей. В отличие от непосредственно предшествующих периодов, в Молдавской республике, в результате различных миграционных процессов в рамках СССР, появляются представители народов, исповедующих ислам. Это, в основном, представители народов Средней Азии, азербайджанцы, татары и др.



*Илл. 10.  
При отсутствии культовых сооружений ислама архитектура Кишинева не чужда влияниям восточной исламской архитектуры, как, например, в случае здания Кишиневского земского музея, построенного в 1903–1906 гг. по проекту архитектора Вл. Цыганко. Ныне — Национальный музей этнографии и природоведения. (Фотография по: Stăvilă Tudor, Ciobanu Constantin I., Diaconescu Tamara. Op. cit.)*

В то же время, в условиях соответствующей политики советских властей, безусловно, не могло быть и речи об образовании каких-либо сообществ на конфессиональной основе и тем более официального оформления их культов и строительства мечетей. Тем не менее, можно отметить некий первоначальный уровень ознакомления на бытовом уровне с исламом среди населения Молдавской ССР, в том числе и в результате временного опыта проживания выходцев из республики за ее пределами, особенно в регионах с преобладающим мусульманским населением.

Это ознакомление происходило, однако, в рамках некоего этноконфессионального синкретизма, в форме восприятия тех или иных национальных обычаев, которые в некоторой мере содержали и вероучительные моменты ислама. Как и на пространстве всего СССР, в Молдавии некоторый всплеск интереса к исламу возникает с началом войны в Афганистане. Так называемые «воины-афганцы», вернувшись домой, принесли новые представления об исламском мире, естественно в рамках кругозора и опыта, который им был доступен.

После декларации независимости государство и общество Молдавии оказались в ситуации необходимости построения системы межрелигиозных и межконфессиональных отношений в новых условиях. Эти условия можно охарактеризовать в следующей перспективе: с одной стороны, обретение независимости и, главным образом, демократические преобразования воспринимались как возможность возрождения Православной церкви, придания ей новой роли в обществе. Национально-культурное возрождение виделось в неразрывной связи с религиозным, и, в первую очередь, православным.

Однако с другой стороны, следовало учитывать универсальность демократических норм и необходимость соответствия практики законодательно-юридическим нормам. В этом моменте общество не всегда было готово к тому, что свобода для православия в той же мере означала и свободу для других конфессий и религий. И, в первую очередь, новая ситуация стала серьезным испытанием для самой православной церкви, которая, ввиду своего абсолютного преобладания, стремилась добиться и привилегированного статуса по отношению к другим вероисповеданиям. Государство, опять

же в условиях демократической конкуренции, учитывая удельный вес авторитета православной церкви, которая стабильно занимала и занимает первое место среди институтов, пользующихся доверием граждан во всех проводимых опросах, зачастую оказывается в плену электоральной парадигмы. Это, в первую очередь, отразилось на отношении к исламу, а точнее — на процессе его легализации.

Таблица 1

*Религии и вероисповедания в Республике Молдова по данным переписи 2004 года (без данных по левобережным приднестровским районам)*

	Религия/конфессия	Количество верующих в абсолютных цифрах	Процентное соотношение к общему количеству опрошенных (3 383 332)
1	Православные	3 158 015	93,3390
2	Старообрядцы	5 094	0,1505
3	Католики	4 645	0,1372
4	Реформатская церковь	1 190	0,0351
5	Конфессиональные евангелисты	1 429	0,0422
6	Синодо-пресвитерианские евангелисты	3 596	0,1062
7	Баптисты	32 754	0,9680
8	Пятидесятники	9 179	0,2713
9	Адвентисты седьмого дня	13 503	0,3991
10	Христиане евангелисты	5 075	0,1500
11	Мусульмане	1 667	0,0492
12	Другие религии/конфессии	25 527	0,7544
13	Атеисты	12 724	0,3760
14	Без религии	33 207	0,9814
15	Не декларировавшие вероисповедание	75 727	2,2382

Первая культурная исламская ассоциация «Ас-салам» была образована в 1994 году и не ставила еще перед собой цели официального признания культа, а ставила скорее культурно-просветительские задачи. Первая попытка легализации культа была сделана 25 июля 2000 года Духовным управлением мусульман Республики Молдова, но закончилась отказом в регистрации. Решение молдавских властей было подтверждено Европейским судом по правам человека (2002) ввиду того, что не были должным образом оформлены все документы, в частности не была предоставлена справка о фундаментальных принципах религии.

Также неудачно закончилась попытка регистрации мусульманской общины (Духовное управление мусульман Республики Молдова, под руководством Талгата Масаева) 11 июля 2005 года, а затем и 28 июня 2006 года. Апелляция к ОБСЕ не привела ни к какому результату. Пресс-атташе ОБСЕ Клаус Нойкирх заявил, что обращение по этому вопросу посла Вильяма Хилла в Министерство иностранных дел Молдовы осталось без ответа.

Регистрация исламского культа все же осуществилась 14 марта 2011 года, когда Министерство юстиции легализовало Исламскую лигу Республики Молдова (ИЛРМ), которая позиционирует себя в качестве объединительного института мусульманских ассоциаций на территории Республики Молдова и стремится представлять их интересы за рубежом. Согласно задекларированным целям, ИЛРМ будет стремиться к консо-

лидации отношений между различными мусульманско-этническими ассоциациями, обеспечению условий для практики культа (строительство мечети), ограждению данных ассоциаций от воздействия экстремистских элементов и др.

Отсутствие опыта в данном вопросе, а также напряженная внутривластная обстановка, отягощенная соблазном использования этно-конфессионального фактора в политических интересах, значительно усложняют решение проблем в указанной сфере. Причем одинаково неподготовленными выглядят все стороны, от которых зависит обеспечение гармоничного сосуществования различных религий и конфессий. Государство после долгого затягивания процесса легализации решило юридическую сторону вопроса, однако, похоже, пока не имеет разработанной программы в этом отношении, действуя согласно принципу: решения вопросов по мере их возникновения (и не всегда с необходимой оперативностью).

Православная церковь в лице Молдавской митрополии проявила довольно болезненную реакцию на официальное признание исламского культа. Митрополит Владимир заявил о том, что данный акт может иметь неблагоприятные последствия в обществе. Со своей стороны ИЛРМ, похоже, также не обеспечила должную информационную и идеологическую поддержку принятого акта.

Так, на сайте «Ислам в Молдове» практически нет никакой информации о мусульманах и их ассоциациях в Республике Молдова, в то время как основная часть сайта посвящена вероучительным моментам. Есть на сайте рубрика «Письмо христианам», которая, однако, вопреки ожиданиям не содержит призывов к сотрудничеству, взаимному уважению и т. д., а полностью посвящена доказательствам с исламской точки зрения того, что Иисус не Бог. Лишь после двух месяцев, прошедших после легализации ИЛРМ, во время телевизионной передачи на канале «ТВ7», выяснилось, что данный сайт им не принадлежит (настоящая принадлежность сайта до сих пор не определена). Данная передача, как и предыдущая, на канале «ПубликаТВ», в которой участвовали представители Православной церкви, ИЛРМ, неправительственных организаций, Министерства юстиции и др., выявили много моментов взаимонепонимания, но в то же время и содействовали устранению недоумений. В связи с этим, уместен вопрос — а не следовало бы провести ряд подобных передач до официального признания исламского культа в Молдове?

В этой ситуации разработка учебных программ различного уровня, относящихся к сфере просвещения в области религиозной проблематики в целом, и межрелигиозных отношений в частности, осуществление различных проектов и акций в данном направлении необходимы не только для выстраивания правильных государственных стратегий, но и для подготовки общества к их адекватному восприятию и в то же время осуществлению необходимого давления на государственные структуры.

В этом направлении можно отметить некоторые подвижки в школьных учебных программах и учебниках. Так, в учебнике истории 6-го класса, в теме «Арабы в VI–XI веках», представлены некоторые моменты исламского вероучения, а в учебнике 10-го класса по тому же предмету включена тема обобщающего урока «Религия ислама». Программы и учебники по предмету «Религиоведение» для лицейского цикла находятся в стадии разработки. Введение данного курса будет иметь большое значение, учитывая уровень охвата аудитории, так как в вузовских программах курсы по истории религии, истории народов, исповедующих ислам, и ислама в частности



предусмотрены только на исторических факультетах Молдавского государственного университета и Молдавского государственного педагогического университета им. И. Крянгэ.

На основе государственных и неправительственных организаций следует создавать специальное медийное пространство диалога христианства и ислама в Республике Молдова, в котором, помимо позитивной информации о религиях, практике взаимодействия и диалога, проводилась бы и определенная вспомогательная навигаторская работа по Интернет-сети, с выделением добросовестных сайтов и ограждением от провокационных (в целом или содержащим подобную информацию). Неведенье в этом смысле приводит к злоупотребительной эксплуатации данных сайтов, которые представляются как выразители общей точки зрения ислама по ряду вопросов. Так, в частности, на сайте *UmmaNews.com* читается буквально следующее: «Напомним, что до развала Османского Халифата Молдавия входила в его состав, а потому передача правления в этой стране в руки мусульман — такая же обязанность, как и восстановление главенства Шариата, к примеру, на Кавказе». Нетрудно себе представить, что ссылки на данное высказывание уже используются теми, кто радикально настроен в вопросе легализации ислама в Молдове и требуют его отмены или пересмотра. В этом смысле требуется настоящая «ассенизационная» работа в загрязненном пространстве сети, с четким информированием пользователей.

### Библиография

- Barbăroșie L.* Musulmanii moldoveni regretă atacurile anti-islamiste. URL: <http://www.europalibera.org/content/article/16797125.html> (дата обращения: 28.08.2011).
- Brezianu A.* Historical Dictionary of the Republic of Moldova. Lanham; Maryland, 2000.
- Dragnev E.* L'Église orthodoxe en Moldavie au XX<sup>e</sup> siècle // L'Église orthodoxe en Europe orientale au XX<sup>e</sup> siècle / Ed. Christine Chaillot. Paris; Cerf, 2009. P. 169–190. (Русский перевод: Православная Церковь в Восточной Европе. XX век. / Под ред. К. Шайо. Киев, 2010).
- Ducellier A.* Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII-e — XV-e siècle. Paris, 1996.
- Durandin C.* Histoire des Roumains. Paris, 1995.
- Dyer D. (ed.)* Studies in Moldovan: The History, Culture, Language and Contemporary Politics of the People of Moldova. Boulder, Colorado, 1996.
- Gorovei Ș. S.* Moldova în "Casa Păcii". Pe marginea izvoarelor privind primul secol de relații moldo-otomane // Anuarul Institutului de Istorie și Arheologie A. D. Xenopol. Vol. XVII. Iași, 1980. P. 629–667.
- King C.* The Moldovans. Romania, Russia, and the Politics of Culture. Stanford, 2000.
- Margarint A., Moroșan A.* Situația frontieră a islamului și comunității musulmane în aria social-politică a Republicii Moldova // Moldoscopie (Probleme de analiză politică). 2006. Nr. 4. P. 167–179.
- Pilat L.* Între Roma și Bizanț. Societate și putere în Moldova (sec. XIV–XVI). Iași, 2008.
- Веб-сайт «Ислам в Молдове». URL: <http://islamvmoldove.com/> (дата обращения: 28.08.2011).
- Ислам в Молдове. URL: <http://pan.md/news/Islam-v-Moldove> (дата обращения: 28.08.2011).
- На берега Днестра приходит ислам? URL: <http://i-r-p.ru/page/stream-document/index-16744.html> (дата обращения: 28.08.2011).

О проекте «Об исламе в Молдове». URL: [http://www.islam.md/index.php?option=com\\_content&view=category&layout=blog&id=8&Itemid=6](http://www.islam.md/index.php?option=com_content&view=category&layout=blog&id=8&Itemid=6) (дата обращения: 28.08.2011).

*Пилипенко В.* Крестовый поход. URL: [http://www.kommersant.md/node/2990?utm\\_source=facebook&utm\\_medium=sps&utm\\_campaign=islam\\_2](http://www.kommersant.md/node/2990?utm_source=facebook&utm_medium=sps&utm_campaign=islam_2) (дата обращения: 28.08.2011).

Предводители молдавских мушриков будут протестовать против развития ислама в Молдавии. URL: <http://ummanews.ru/news/umma/1247-2011-05-11-11-34-00.html> (дата обращения: 28.08.2011).

## ИСТОРИЯ, ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА В АЗЕРБАЙДЖАНЕ

И. Оруджев (Азербайджан)

На протяжении своей многовековой истории территория современного Азербайджана всегда была многоконфессиональным и полирелигиозным регионом мира. В различные периоды здесь одни верования сменялись другими. Первоначально господствовали языческие культы. Потом установились по большей части зороастризм и христианство. В конце концов, наиболее распространенным стал ислам.

Первые миссионеры христианства на территории современного Азербайджана, как и во всем регионе Южного Кавказа, появились почти 1900 лет назад. Христианство было доминирующей религией в азербайджанской Албании. Первые христиане появились здесь еще в первые века христианской эры. Согласно церковному преданию, именно в этой местности проповедовал один из 12 апостолов Христа Варфоломей. Он был убит в городе Альбана, местонахождение которого является спорным<sup>68</sup>. По одной из версий это современный город Баку, однако, она не подтверждается никакими фактами. Кроме Варфоломея, по церковной традиции, на Южном Кавказе действовали еще несколько известных святых ранней церкви: Андрей Матфий, Иуда Фаддей, Елисей. Полиэтничность, отсутствие единой религии, грубое язычество местного населения способствовало распространению христианства в азербайджанской Албании. Правивший в стране царь Урнаир (III–VI вв.) принял христианство от парфянина Григория Просветителя<sup>69</sup>. Проповедь Григория Просветителя была частью этого общего для всего региона Средиземноморья и Ближнего Востока процесса. С помощью новой веры, Урнаир хотел объединить разноплеменную страну, а также противостоять зороастрийской Персии.

Параллельно с распространением христианства, были заложены основы Албанской церкви. Согласно церковному преданию, в числе возглавлявших ее был Григорис — внук Григора Просветителя. В последующие века албанские христиане сталкивались с попытками персидских царей, под влиянием которых они находились, навязать им зороастрийскую религию. В определенные периоды даже вспыхивали восстания против персов. В конце концов персы прекратили попытки искоренения христианства на Южном Кавказе. Также известно, что с VI века Албанская церковь стала монофизитской, хотя потом, в зависимости от политических процессов, склонялась к византийскому православию<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Маханько М. А. Варфоломей, ап. // Православная энциклопедия. Т. 6. / Под ред. Патриарха Московского и всея Руси Алексия II. М., 2003. С. 706–711. URL: <http://www.pravenc.ru/text/154389.html> (Дата обращения 20.08.2011).

<sup>69</sup> Моисей Каганкатвази. История агван. СПб., 1861. Кн. I. Гл. 14.

<sup>70</sup> Иеромонах Алексий (Никоноров). История христианства в Кавказской Албании: Дисс. ... канд. богословия. Сергиев Посад: Троице-Сергиева лавра. 2004. Гл. VI.

После завоевания Южного Кавказа арабами в VII–VIII веках этот регион превратился в арену противостояния Византии и Халифата. Халифат поддерживал монофизитскую церковь против господствовавшего в Византии православия. Попытка албанского католика Нерсеса Баура сделать Албанскую церковь православной была пресечена сторонниками монофизитизма, которых поддерживали арабы. Они стремились не допустить усиления православия, так как это была религия их противников — Византии. Таким образом, арабы, поддерживая армянскую церковь, способствовали подчинению ей церкви Албании<sup>71</sup>. После арабского завоевания Албании большинство населения постепенно перешло в ислам. Христианство сохранялось больше в горных районах, в которых власть Халифата была относительно слабой. С другой стороны, позиции и влияние Албанской церкви ослабевали под натиском Армянской церкви, пользовавшейся, как уже было отмечено, поддержкой арабов<sup>72</sup>. Тем не менее, Албанская церковь продолжала свое существование и даже расширяла свое влияние в периоды ослабления Армянской церкви. В XIII века центром Албанской церкви стал монастырь Гандзасар в Карабахе.

После вхождения Южного Кавказа в состав Российской империи, в 1836 году решением царя Николая I и Священного Синода, Албанская церковь была присоединена к Армянской церкви. В настоящее время прямыми наследниками Албанской церкви считают себя удины, которые проживают в Габлинском районе Азербайджана. Они сопротивлялись арменизации и григорианизации. В 1867 году ими было составлено протестное письмо российским властям. Удины перестали посещать свои церкви и стали молиться дома. Потом часть из них была вынуждена покинуть Карабах и поселиться в Габлинском районе. Здесь удинам удалось сохраниться как народу. В последнее время они пытаются возродить древнее наследие Албанской церкви и вернуть ей статус автокефальной. Одним из шагов к этому является официальная регистрация Албано-удинской христианской общины Азербайджанской республики<sup>73</sup>.

На протяжении XIX и XX веков Российская империя, а затем Советский Союз активно воздействовали на этнический состав населения Южного Кавказа. В частности, сюда переселялись армяне из Турции, Ирана, арабских стран, на которых власти нередко делали ставку в политическом противостоянии с сопредельными государствами<sup>74</sup>. Сюда также переселялись другие христианские народы<sup>75</sup>. Велась активная христианская миссионерская деятельность среди мусульманского населения, строились храмы. В 1860 году в Тифлисе было учреждено «Общество восстановления православного христианства на Кавказе»<sup>76</sup>. Все эти меры увеличивали процентное соотношение христианского населения и привели к последующим этническим конфликтам в регионе.

<sup>71</sup> *Мовсес Каланкатуаци*. История страны Алуанк / Пер. Ш. В. Смбатяна. Ереван, 1984. Кн. III. Гл. 8.

<sup>72</sup> *Мобили Р. Б.* Албанская церковь и армянская фальсификация // Сайт Албано-удинской христианской общины Азербайджанской Республики. URL: <http://udi.az/articles/3.html> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>73</sup> *Мобили Р. Б.* Указ. соч.

<sup>74</sup> *Грибоедов А. С.* Записка о переселении армян из Персии в наши области // ПСС: [В 3 т.]. Т. 3. Пг., 1917. С. 267–270.

<sup>75</sup> *Шавров Н.* Новая угроза русскому делу в Закавказье: предстоящая распродажа Мугани инородцам. СПб., 1911. С. 59–60.

<sup>76</sup> *Лилев И.* Деятельность общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1860–1870 гг. Тифлис, 1871.

Политика изменения этнической картины Южнокавказского региона продолжалась и в советское время<sup>77</sup>. После распада СССР именно эта политика привела к конфликтам и войнам, которые не прекращаются до сегодняшнего дня. Тем не менее, конфликт Азербайджана с Арменией имеет политическую подоплеку, а не религиозную.

Власти современного Азербайджана создали в стране равные условия для жизни и развития всех народов. Несмотря на противостояние Азербайджана и Армении, армяне, живущие за пределами Нагорного Карабаха, не испытывают притеснений по национальному и религиозному признаку; армянская церковь в центре г. Баку остается в целостности и сохранности. Другие христианские общины в республике также функционируют, развиваются и занимаются миссионерством. В настоящее время в Азербайджане существуют представительства самых различных христианских конфессий. Наиболее крупная христианская община Азербайджана — православная. В Баку находится Бакинско-Прикаспийская епархия Русской Православной Церкви, которая была основана еще в 1905 году. В столице республики также имеется представительство католической церкви. Первые католические миссии появились еще в XVIII веке, затем, после некоторого перерыва, католичество было возрождено в начале XX века. Современный период истории католицизма в Азербайджане начался с восстановления независимости республики.

В 1990-е годы в Азербайджане прошли государственную регистрацию и успешно ведут свою миссионерскую деятельность ряд протестантских церквей.

После завоевания арабами в VIII веке территорий современного Азербайджана еще долгое время мусульмане составляли меньшинство населения, пополнявшееся в основном переселившимися сюда арабами<sup>78</sup>. Первыми начало принимать ислам население юга Азербайджана. К концу VIII века исламизация этих территорий была завершена<sup>79</sup>. На севере Азербайджана, где преобладали христиане, исламизация шла медленнее. Тем не менее, уже в IX веке появились первые признаки того, что данный процесс приобретает массовый характер<sup>80</sup>.

Начиная с периода арабского завоевания, Азербайджан входил в состав Халифата. Однако по мере ослабления последнего, на территории современного Азербайджана начали образовываться первые мусульманские государства, наиболее ранним из которых является государство Ширваншахов (799–1539).

Все азербайджанские государства первоначально были в основном суннитскими. Шиизм среди местных мусульман стал преобладать со времени возвышения Сефевидов, уничтоживших прочие государственные образования. В ходе разрушительных войн между Сефевидами и Османской империей, обеими сторонами использовался религиозный фактор как идеологическое обоснование противостояния держав: представление его как борьбы шиитов и суннитов.

Межконфессиональное противостояние продолжилось и после распада государства Сефевидов. Впоследствии здесь возникло несколько мелких ханств (княжеств),

<sup>77</sup> О переселении колхозников и другого азербайджанского населения из Армянской ССР в Кура-Араксинскую низменность Азербайджанской ССР // Совет министров СССР. Постановление № 4083 от 23 декабря 1947 г. Москва, Кремль.

<sup>78</sup> *Azərbaycan tarixi üzrə qaynaqlar*. Bakı, 1989. S. 75.

<sup>79</sup> Там же.

<sup>80</sup> *Мирза Джамал Джеваншир Карабагский*. История Карабага. Баку, 1959. С. 64.

между которыми временами происходили междоусобицы<sup>81</sup>, но религиозная составляющая в этих конфликтах уже практически отсутствовала.

«В XIX веке в результате Русско-иранской войны (1804–1813) значительная часть территории Северного Азербайджана была завоевана Россией. Независимости ханств был положен конец. В это время в области религиозной жизни произошли определенные изменения. В 1872 году были образованы шиитское и суннитское духовные управления, которые отныне обязаны были вести все дела, связанные с мусульманами. Они располагались в Тифлисе. Шиитов возглавлял шейх-уль-ислам, а суннитов муфтий»<sup>82</sup>.

Большую проблему для российских властей представляла зависимость верующих шиитов Южного Кавказа от высшего иранского духовенства. Поэтому в 1823 году была введена должность шейх-уль-ислама шиитов Кавказа. В 1832-м был назначен и суннитский муфтий. Что касается сохраняющейся напряженности в суннитско-шиитских отношениях, то это обстоятельство использовалось Российской империей в политике, направленной против Ирана и Турции.

В конце XIX — начале XX века на территории Северного Азербайджана шел процесс роста национального самосознания, формировалась мусульманская национальная буржуазия, нарастал экономический прогресс. Подростала азербайджанская интеллигенция, в большинстве своем получавшая образование в России и Европе. Она занималась просветительской деятельностью, критиковала традиционный уклад жизни общества, высмеивала невежество. Интеллигенция призывала народ к приобщению к европейским ценностям. Кроме того, велась борьба за уравнивание прав мусульман с христианами и за представительство мусульман в органах власти.

В этот период активизировалась деятельность различных неисламских сект среди мусульманского населения Азербайджана. Помимо христианских миссионеров в Азербайджане под влиянием иранских событий активизировалась секта бабидов. Их общины существовали во многих регионах Азербайджана вплоть до сталинских репрессий 1930-х годов. Затем они возродились и существуют в стране до настоящего времени.

«После объявления независимости Азербайджана в 1918 г., представители Духовного управления мусульман Кавказа переехали в Баку. Здесь было создано единое религиозное управление, где шиитский шейх-уль-ислам и суннитский муфтий Азербайджана получили равные права. После установления советской власти в Азербайджане в 1920 г., это управление было ликвидировано большевистскими властями, а дела мусульман Азербайджана были переданы в ведение Центрального духовного управления мусульман (ЦДУМ), которое располагалось в Уфе»<sup>83</sup>.

После советизации Азербайджана началась продолжительная борьба новой власти с исламом, которая привела к падению авторитета религии в обществе. На протяжении первых десятилетий советской власти в стране действовало «Общество воинствующих безбожников». Одновременно с этим были ликвидированы шариатские суды, а также обучение в мусульманских религиозных школах. Мусульмане больше не могли ездить на паломничество в Мекку и другие святые места. В Азербайджане разрушались и за-

<sup>81</sup> *Мустафаев Ш.* Восточная Анатолия от Ак-Коюнлу к Османской империи. М. 1994. С. 38–69.

<sup>82</sup> *Али-заде А. А.* Распространение и развитие ислама в Азербайджане // *Ислам в СНГ: Ежеквартальный научный альманах.* 2010. № 1. С. 65.

<sup>83</sup> Там же. С. 67.

крывались мечети. Параллельно с этим велась кампания по повышению социального статуса и активности женщин. В 1929 году был отменен арабский алфавит и заменен вначале на латинский, а потом на кириллический. Также в 1920–1930-е годы проводились репрессии против представителей мусульманского духовенства. Все это привело к почти полному вытеснению религии из всех сфер общественной жизни.

Такое положение сохранялось вплоть до середины Второй мировой войны, когда стало ясно, что негативное отношение к религии активно используется германской пропагандой в войне против Советского Союза. Поэтому были закрыты все атеистические издания и активизировался процесс вовлечения духовенства в общественную жизнь. «В 1944 г. в Баку было создано Духовное управление мусульман Закавказья, председателем которого было решено назначить шиита, а его заместителем суннита, который имел почти полную свободу от него, помимо хозяйственных вопросов. Такая структура духовного управления сохраняется до сегодняшнего дня. Деятельность этого органа, как и всей религиозной жизни в Азербайджане, находилась под строгим контролем властей. После этого было разрешено открыть некоторые из ранее закрытых мечетей. В то время в Азербайджане функционировало около двадцати мечетей, и было несколько десятков священнослужителей. Было разрешено ехать в хадж и другие святые места, правда, количество паломников ограничивалось до минимума»<sup>84</sup>.

На протяжении всех послевоенных лет вплоть до начала 1990-х гг. политика властей в отношении исламской религии изменялась в зависимости от времени и ситуации. Однако атеистическая пропаганда все это время продолжалась. Курсы, посвященные научному изучению атеизма, преподавались в учебных заведениях до самого распада Советского Союза. Помимо того, организовывались различные общественные мероприятия и лекции атеистической направленности. Религия существовала только в пределах мечетей, не было ни одной религиозной школы. В последние годы существования советского режима в Азербайджане интерес к исламу стал возрастать. Однако в целом, активного воздействия на общественную жизнь азербайджанского народа ислам по-прежнему не оказывал. Религиозность населения оставалась приблизительно на том же уровне, как это было в прежние годы.

После восстановления независимости республики, положение в значительной степени изменилось. Стали строиться новые мечети, появились религиозные учебные заведения, теологические факультеты при университетах. Исламские проповедники получили возможность вести религиозную пропаганду. Появилась мусульманская молодежь, которая стала придерживаться исламского образа жизни, соблюдать его базовые постулаты. Несмотря на то, что атеизм стал непопулярен, тем не менее, религиозность значительной части населения остается больше декларативной, чем реальной.

Как и в предыдущие столетия, «практикующие» мусульмане Азербайджана разделяются на шиитов и суннитов. По-прежнему север Азербайджана является преимущественно суннитским, а юг преимущественно шиитским. Большинство суннитов Азербайджана ханафиты, есть и шафиты. После распада СССР в Азербайджане активизировали свою деятельность зарубежные мусульманские миссионеры, в основном иранские, турецкие и арабские. Арабские проповедники привнесли в страну еще одно ответвление суннитского ислама — салафизм. Но в последние годы, благодаря политике государства, активность зарубежных мусульманских миссионеров в Азербайджане сократилась. В то же время, не-

<sup>84</sup> Али-заде А. А. Указ. соч.

обходимо отметить, что перспектив активизации политизированного ислама в Азербайджане нет, несмотря на то, что это явление существует в сопредельных странах.

Сегодня в Азербайджане продолжает действовать Духовное управление мусульман Кавказа. Также в стране действуют следующие религиозные организации: Православная религиозная община Бакинско-Прикаспийской епархии Русской Православной Церкви, Религиозная община европейских евреев, Религиозная община горских евреев, Религиозная община Римской Католической церкви, Религиозная община христиан-баптистов города Баку, Адвентисты седьмого дня, Свидетели Иеговы, Бакинское религиозное общество «Сознание Кришны», Бахаиты, Религиозная община лютеран-евангелистов или лютеране и т. д. В 2001 году появился и новый центральный исполнительный орган — Государственный комитет по работе с религиозными образованиями, целью которого является следование статьям Конституции Азербайджанской Республики о свободе вероисповедания, создание соответствующих условий для осуществления религиозной политики государства, урегулирования государственно-религиозных отношений, контролирования исполнения актов законодательства, связанных со свободой вероисповедания, обеспечение взаимосвязи деятельности центральных и местных исполнительных органов в этой области и решение других вопросов, касающихся сферы государственно-религиозных отношений.

Наличие различных религиозных общин и конфессий на территории современного Азербайджана постоянно актуализировало проблемы их взаимодействия. При этом были отмечены периоды, как межрелигиозных и межконфессиональных конфликтов, так и мирного сосуществования и сотрудничества. В период доминирования христианства были отмечены серьезные противоречия и конфликты между представителями халкидонских и нехалкидонских течений, что, в конечном итоге, привело к укреплению нехалкидонской церкви. В те годы основ мирного сосуществования и взаимодействия различных конфессий выработано не было. В различных регионах христианского мира насильственно разрушалась дохристианская культура и насаждалась новая религия. Затем на Кавказе были отмечены попытки насильственного обращения в зороастризм христиан и обратные антизороастрийские действия христиан<sup>85</sup>.

Впервые модель мирного сосуществования религий была разработана и применена после распространения ислама. Это был качественно новый этап межцивилизационного взаимодействия, который допускал мирное сосуществование различных религий и цивилизаций на определенных условиях. Несмотря на то, что оно достигалось при главенствующей роли ислама, это была первая попытка установления межрелигиозного мира и мирного сосуществования. Схема была проста: выплата особого налога взамен на покровительство со стороны мусульман. Ранние арабские хроники сообщают о том, что мусульманские полководцы заключали такие договоры с местным населением Азербайджана, как зороастрийским, так христианским и иудейским<sup>86</sup>.

Далее, на протяжении многих веков, немусульманское покровительствуемое население мирно сосуществовало с мусульманским и продолжало исповедовать свои культы. В то же время, бывали и периоды конфликтов и противостояний, особенно во времена ослабления власти мусульманских правителей, междоусобных противостояний и внешних агрессий.

<sup>85</sup> Мовсес Каланкатуази. Указ. соч. Кн. II. Гл. 2.

<sup>86</sup> Йакут ал-Хамиви. Му'джам ал-Будан. Т. 5. Каир, 1906. С. 325–326.



Межконфессиональный мир на территории Азербайджана был нарушен в период османо-сефевидского противостояния. Шиитско-суннитские противоречия привели к череде трагедий, конфликтов и погромов<sup>87</sup>. Территория Азербайджана в тот период была опустошена войной. Совершенно естественно, что тогда могли пострадать и представители других религий.

В начале XVIII века по инициативе Надир-шаха Афшара была предпринята попытка преодоления суннитско-шиитских противоречий. В частности, было предложено признать шиитское течение ислама одним из ортодоксальных направлений. В границах империи Надир-шаха, куда входила большая часть территории Южного Кавказа, было запрещено проклинать первых трех праведных халифов<sup>88</sup>. Однако турецкая сторона отказалась признать шиитов равноправными с суннитами. Несмотря на провал этой инициативы, она стала первым шагом для дальнейшего шиитско-суннитского диалога, который был продолжен в последующие века и в наше время.

В результате русско-иранских и русско-турецких войн начала XIX века Южный Кавказ был присоединен к Российской империи. После этого мусульманское большинство региона стало терять свое доминирующее положение. На протяжении многих десятилетий совершались депортации народов, вселение на Кавказ немусульманских этносов. Зачастую искусственно изменялась демографическая структура населения. В этих условиях мусульмане были вынуждены бороться за свои права. Подавлялись многочисленные восстания.

Межрелигиозные и межконфессиональные отношения также претерпели существенные изменения. Мусульманская система уплаты налога взамен на гарантии неприкосновенности была полностью ликвидирована. Сами мусульмане оказались в империи религиозным меньшинством. В то же время российские власти опирались и на мусульманские элиты и духовенство для сохранения и укрепления своей власти в регионе. Помимо политики изменения этнического состава населения Южного Кавказа, среди мусульман проводилась миссионерская деятельность. Шиитско-суннитские противоречия также умело использовались Российской империей для усиления власти. Кроме того, в противостоянии с Ираном она опиралась на суннитов, а в противостоянии с Османской империей — на шиитов. Мусульман старались не привлекать на высшие государственные посты, население оставалось преимущественно безграмотным.

Межрелигиозные отношения также строились в условиях неравноправности мусульманского населения, которое было вынуждено делать все, чтобы постоянно показывать свою лояльность имперской власти, государственной религией которой было православие. В силу этих причин мусульманские религиозные и общественные деятели во все свои дела привлекали и представителей христианских конфессий, выделяли деньги на строительство различных христианских культовых сооружений и учебных центров, в которых проводилась в том числе миссионерская деятельность. Например, во время строительства собора Александра Невского в центре Баку в конце XIX века мусульманское население города активно участвовало в его строительстве, повсеместно шел сбор средств<sup>89</sup>.

<sup>87</sup> Мустафаев Ш. Указ. соч. С. 36.

<sup>88</sup> Указ Надир-шаха о почитании четырех праведных халифов // Краткие сообщения Института народов Азии. № 39. Иранский сборник. М., 1963.

<sup>89</sup> Süleymanov M. Eşitdiklərim, oxuduqlarım, gördüklərim. Bakı, 1989. S. 219.

Все это происходило и происходит сегодня по причине толерантности азербайджанского населения ко всем религиозным конфессиям. Традиции диалога, согласия, взаимопонимания и взаимопомощи между представителями различных религий в Азербайджане были продолжены и в советские времена, так как в условиях дехристианизации и деисламизации представители различных религий и конфессий были вынуждены решать некоторые свои проблемы совместно. Кроме того, советские власти в Азербайджане были больше заинтересованы в подавлении исламского фактора.

В то же время, необходимо отметить и то, что традиции добрососедских отношений, присущие Азербайджану, в настоящее время положительно применяются в государственной политике периода независимой страны. Например, совместные акции, официальные мероприятия, взаимная помощь в строительстве культовых сооружений существует и в настоящее время. Но здесь присутствуют некоторые объективные факторы, которые способствуют установлению такой атмосферы. Дело в том, что в регионе представлены интересы различных мировых сил. Некоторые религии, деноминации и конфессии в стране также пользуются покровительством извне. Паритет строится на объективных факторах. Раньше была доминанта сильного ислама, и представители остальных религиозных верований принуждались к миру с ними выплатой налога и лояльностью. В Российской империи мусульмане оказались в подчиненном положении и были принуждены к миру с остальными на условиях господства православия. А в настоящее время межрелигиозный мир установился на основании паритета между интересами внутренних и внешних сил, а также современных политико-экономических процессов.

В схожем ракурсе видится проблема шиитско-суннитских отношений в Азербайджане. До советского периода противостояние все еще сохранялось<sup>90</sup>, однако, регулировалось властями Российской империи. В полной ликвидации противоречий они не были заинтересованы, так как она предоставляла возможность перехода к мусульманскому единству с последующим соединением с зарубежными единоверцами. Но с обретением независимости страны новая власть эти противоречия не поддерживает. Тем не менее, существуют мировые силы, которые готовы инициировать обострение шиитско-суннитских конфликтов. В первые годы восстановления независимости Азербайджана в стране действовали проповедники различных конфессий ислама, расширение миссий которых могло привести к противостояниям. Окрепшая вскоре власть в стране взяла ситуацию под контроль. В настоящее время каких-либо признаков открытого противостояния не замечено. Обе конфессии подчинены единому Духовному управлению Кавказа, которое действует еще с российских и советских времен. Но существует разделение — конфессиональный паритет, основанный на взаимопонимании. Так, северные регионы страны преимущественно суннитские. Там шиитское меньшинство подчинено суннитским муфтиям. В остальных регионах страны, суннитские меньшинства подчинены шиитскому духовенству. Центральные мечети не разделены на шиитские и суннитские. Там молятся все. Даже пятничные молитвы, в последнее время, проводятся совместно.

Между тем, иногда на низовых уровнях, в местах неформальных соприкосновений между шиитами и суннитами ведутся богословские споры. Особенно ярко это проявляется на различных веб-форумах.

---

<sup>90</sup> Ibid.

Помимо сильной власти в стране, которая способна удерживать межконфессиональные противоречия от перерастания их в открытые конфликты, на мирной религиозной климат Азербайджана продолжает оказывать влияние советское прошлое. Светские власти страны способствуют сохранению секуляристских тенденций. С течением времени, советское прошлое полностью уйдет в историю, вырастет новое поколение, значительной части которого уже сегодня симпатичны религиозные доктрины. В то же время правительство способствует просветительской работе среди населения, ограждая его от религиозных крайностей и фанатизма.

К началу XX века мусульманский мир представлял собой колонии и полуколонии западных держав. В связи с создавшейся ситуацией мусульманская интеллигенция искала выход из положения и проводила просветительскую работу с населением. К этому процессу подключилась и азербайджанская интеллигенция, которая в своих трудах призывала народ к приобщению к европейским ценностям. «Совершенно естественно, что этого можно было бы достигнуть только при некоторой секуляризации общества. Однако на пути этого стояли консерваторы, которые поддерживались мусульманским духовенством, не желавшим делать никаких уступок. Им было выгодно держать в полном повиновении себе массу малограмотного или абсолютно безграмотного народа. Тем не менее, азербайджанские просветители планомерно претворяли в жизнь свои идеи, и в результате им удалось добиться некоторых успехов. Среди мусульман помимо религиозных предметов стали преподаваться светские науки, открывались новые школы на средства азербайджанских меценатов. Например, на средства бакинского миллионера Гаджи Зейнал Абидина Тагиева была построена мусульманская женская гимназия. Таким образом, частично была решена проблема безграмотности мусульманских женщин»<sup>91</sup>.

В 1879 году мусульмане Южного Кавказа стали получать образование на тюркском языке в Горийской семинарии. Выпускниками этого учебного заведения были многие азербайджанские мыслители, просветители, поэты, писатели, общественные деятели. Кроме того, мусульмане получили возможность получать светское образование на русском языке. До этого все учились только в религиозных учебных заведениях.

Идея перехода на латинский алфавит и отказа от арабской графики была впервые выдвинута просветителем Мирза Фатали Ахундовым. В будущем эта идея оказалась претворенной в жизнь в Турции, Азербайджане и других тюркских республиках. «Усилиями просветителя Гасанбека Зардаби была выпущена первая газета “Экинчи” (“Земледелец”) на тюркском языке, которая печаталась в 1875–1877 годах. После этого стало печататься много национальных газет и журналов на тюркском и русском языках. Особенно популярен был сатирический журнал «Молла Насреддин», в котором работали выдающиеся азербайджанские просветители Джалил Мамедкулизаде, Мирза Алекпер Сабир, Азим Азимзаде и др. На страницах этих печатных изданий очень часто подвергались ожесточенной критике общественное невежество и религиозный фанатизм. Именно в них они видели одно из главных препятствий на пути прогресса народа. В то же время они не выступали против основ исламской религии и считали, что именно духовенство и феодальные порядки в обществе привели общество к состоянию застоя»<sup>92</sup>.

<sup>91</sup> Али-заде А. А. Указ. соч. С. 65.

<sup>92</sup> Там же.

Однако после советизации Азербайджана просветительская и секулярная деятельность азербайджанской интеллигенции была использована для проведения активной атеистической работы. В результате, позиции всех религий в стране были подорваны.

В настоящее время удалось достигнуть мирного сосуществования религий в Азербайджане. Религиозные общины действуют в пределах законодательства страны, которое соответствует международным правовым актам. Отношения между религиозными образованиями и государством регулируются Государственным комитетом по работе с религиозными образованиями. В 2009 году были приняты некоторые поправки к существовавшему ранее закону «О свободе вероисповедания»<sup>93</sup>. Иностранцам религиозным проповедникам запретили возглавлять или представлять религиозные общины Азербайджана, вести незаконную миссионерскую деятельность, были перекрыты финансовые потоки для некоторых сомнительных религиозных организаций, что привело к ослаблению их позиций. Это положение будет сохраняться до изменения объективных условий.

- 1) Современность и религиозно-нравственные ценности (Баку, 29 сентября 1998);
- 2) Исламская цивилизация на Кавказе (Баку, 9 ноября 1998);
- 3) Исламская архитектура на развилке веков (Баку, 21 сентября 1999);
- 4) Сотрудничество во имя мира на Кавказе (Тбилиси, 17 июля 2002. Совместно с грузинскими коллегами);
- 5) Гейдар Алиев и религиозная политика в Азербайджане: реалии и перспективы (Баку, 3–4 апреля 2007);
- 6) Межрелигиозный диалог: от взаимопонимания к сотрудничеству (Баку, 6–7 ноября 2009);
- 7) Бакинский саммит религиозных лидеров, 26–27 апреля 2010;
- 8) Всемирный форум по межкультурному диалогу. 7–9 апреля 2011.

Помимо конференций в Азербайджане постоянно проводятся различные круглые столы с привлечением религиозных лидеров. Большую работу в области религиозной толерантности и взаимной терпимости проводит Государственный комитет по работе с религиозными образованиями, который выпускает газету «Джамиат ве Дин» («Общество и религия») и журнал «Девлет ве Дин» («Религия и общество»), в которой постоянно освещается эта тематика. Также периодически издаются книги и другая научно-популярная литература на религиозно-просветительские темы. Государственные органы Азербайджана заинтересованы в сохранении межрелигиозного мира и проводят работы в этом направлении. Создаются специальные группы по проведению лекций в местах лишения свободы, школах и вузах страны. Аналогичной деятельностью занимаются и негосударственные организации. Помимо этого, зарегистрированные государством и действующие религиозные общины обладают правом проводить учебные занятия в своих общинах.

Таким образом, перспективы развития общества зависят от жизнеспособности конструктивных межрелигиозных отношений, политики отказа от дискриминации, а также проявления толерантности во всех сферах жизни. В настоящее время в Азербайджане идет процесс усиления и дальнейшего регулирования межрелигиозных и межконфессиональных отношений в контексте светских тенденций государственного строительства независимого Азербайджана.

<sup>93</sup> Dini etiqad azadlığı haqqında Azərbaycan Respublikası Qanunu. Bakı, 2009.

## **ЭТНИЧЕСКО-РЕЛИГИОЗНЫЕ ТРАНСФОРМАЦИИ АРМЯНСКОГО НАРОДА В КОНЦЕ XX — НАЧАЛЕ XXI ВЕКА**

О. Оганнисян, С. Карамян (Армения)

Начиная с 80-х годов XX века, в частности, после падения социалистического строя, новые мировые модели органически связались с политикой глобализации и создали новые реалии для Армении и армянского общества в культурных, социальных, религиозных и других сферах. В условиях новых тенденций либерализации появились новые вызовы сохранения нации и проблем национального, социального и культурного значения для многих наций, в том числе армянского народа.

Что касается Республики Армения (РА), то следует отметить, что в 1980-х годах в страну проникли различные нетрадиционные религиозные организации. Вследствие этого возникли проблемы во внутренней религиозной жизни Армении, связанные именно с этими религиозными меньшинствами. В Армении, как моноэтнической стране (98 % населения республики составляют армяне), на первый взгляд отсутствует проблема религиозного диалога между исламом и христианством, или Армянской церковью и другими вероисповеданиями. Противоречия существуют между Армянской церковью, к которой принадлежит большая часть армян, и различными нетрадиционными деноминациями.

Одним из важных достижений постсоветской Армении является закрепленное в Конституции (ст. 26)<sup>94</sup> право свободы совести и религиозных убеждений, чему способствует принятый в 1991 году, а в 1997, 2001 годах — доработанный, закон «О свободе совести и религиозных организациях» Республики Армения. Несмотря на это, в 2004 году были приняты изменения в Конституции Армении (ст. 8.1)<sup>95</sup>, которые дали некие привилегии Армянской Апостольской церкви по сравнению с другими религиозными организациями. Достаточных сведений о количестве религиозных организаций в Республике Армения не имеется, т. к. в проведенной переписи населения в 2001 году не

<sup>94</sup> Каждый имеет право на свободу мысли, совести и религии. Это право включает свободу изменения религии или убеждений и свободу их проповеди, выражения посредством церковных церемоний и иных культовых обрядов как индивидуально, так и совместно с другими лицами. Выражение этого права может быть ограничено только законом, если это необходимо для защиты общественной безопасности, здоровья, нравственности общества или прав и свобод иных лиц.

<sup>95</sup> В Республике Армения церковь отделена от государства. Республика Армения признает исключительную миссию Армянской Апостольской Святой Церкви как национальной церкви в духовной жизни армянского народа, в деле развития его национальной культуры и сохранения национальной самобытности. В Республике Армения гарантируется свобода деятельности всех религиозных организаций, действующих в установленном законом порядке. Отношения Республики Армения и Армянской Апостольской Святой Церкви могут регулироваться законом.

содержался вопрос о религиозной принадлежности. Поэтому о количестве организаций можем судить только по данным оценок общин.

После получения независимости РА наряду с исторически сложившимися традиционными религиозными церквями (Армянской Апостольской, Армянской Католической), возникли также разные религиозные организации, которые распространили свою деятельность по всей республике<sup>96</sup>. В настоящее время большинство из этих организаций действует на легальных основах и зарегистрированы в Министерстве юстиции Республики Армения. Религиозные организации, действующие в РА, по их фактическому и юридическому статусу можно разделить на три группы:

- зарегистрированные религиозные организации;
- зарегистрированные как общественные, но фактически — организации, выполняющие религиозную деятельность;
- религиозные, мировоззренческие или философские канонические организации, которые не зарегистрированы государством и не имеют правового статуса, определенного законодательством РА<sup>97</sup>.

Армянский народ в 301 году первый в мире провозгласил христианство государственной религией. С IV века Армянская Апостольская церковь стала основным ответственным субъектом за религиозные, духовно-культурные и образовательные секторы и, будучи национальной христианской церковью, стала главной объединяющей силой, которая удовлетворяла духовные потребности армян. Армянская Апостольская церковь считается одной из христианских традиционных восточных православных церквей, которая внесла огромный вклад в развитие истории мировой христианской культуры.

В 1991 году, после провозглашения независимости Республики Армения, вновь возросла роль Армянской Апостольской церкви, которая начала более активно участвовать в общественной жизни, чего была лишена в годы Советской власти. Сегодня церковь активно участвует в социальной, духовно-культурной жизни, особенно — в христианском воспитании молодежи. Очевидным свидетельством этого является включение предмета «История Армянской Апостольской церкви» в учебный план средних школ указом Правительства Армении. Большая часть молодого поколения посещает церкви, участвует в ритуалах, является членами молодежных организаций, союзов Армянской Апостольской церкви. Многие из молодых людей получают образование в учебных заведениях Армянской Апостольской церкви. В связи с этим, весьма интересны результаты опроса, проведенного среди молодежи.

<sup>96</sup> Религиозные организации, зарегистрированные в РА, по состоянию на 01.01.2006 следующие:

- четыре древнетрадиционные церкви: Армянская Апостольская Церковь (теологический центр «Гандзасар»), две общины Католической Церкви (Мхитарянский центр), четыре общины Русской Православной Церкви, одна община Несторианской церкви;
- 4 реформистские церкви: 4 — евангелистские, 9 — баптистские, 14 — пятидесятники, 1 — адвентистские и 6 — религиозно-благотворительные организации;
- Экуменическое движение — 1;
- Иудаистическая — 1;
- Языческая — 1;
- «Аревординер» (армяне-язычники) — 2.

<sup>97</sup> Выше используемые данные — данные Управления национальных меньшинств и вопросов религии аппарата правительства РА. Подробнее см.: Свобода совести, вероисповедания и убеждения / Управление национальных меньшинств и вопросов религии аппарата правительства РА. Ереван, 2004. За последний год из числа религиозных организаций в РА была зарегистрирована организация «Свидетели Иеговы».

На вопрос: «К какому религиозному направлению вы принадлежите?» — были даны следующие ответы<sup>98</sup> (числа в %)

1.	Армянская Апостольская церковь	89,4
2.	Армянская Католическая церковь	1,5
3.	Свидетели Иеговы	1,3
4.	Пятидесятники	0,1
5.	Армянская Евангелистская церковь	0,5
6.	Несториане	0,1
7.	«Ареворди» (армяне-язычники)	0,7
8.	Атеисты	1,4
9.	Затрудняюсь ответить	4,7

Одной из основных задач, стоящих перед Армянской Апостольской церковью, является обеспечение удовлетворения духовных потребностей современной молодежи в соответствии с древнеармянским духовно-культурным наследием. В патриотическом и христианском воспитании молодежи в Национальной Армии Республики Армения с 1997 года ведущие позиции занимает духовный сан Армянской Апостольской церкви. В духовном и патриотическом воспитании персонала воинских частей вносят свой вклад духовные служители.

Несмотря на вышесказанное, следует отметить, что сегодня некоторая часть молодежи не информирована о деятельности церкви, о ее догматике и, являясь носителем одних и тех же духовно-культурных ценностей, не осознает в полной мере ее роль и значение в сохранении национальных ценностей. С этой точки зрения следует отметить, что в вопросах, связанных с религиозной жизнью, подходы молодежи весьма противоречивы, но в то же время закономерны. Ни для кого не секрет, что большая часть населения Армении считает себя последователями Армянской Апостольской церкви, несмотря на то, что она не имеет какого бы то ни было представления об ответственности и обязательстве перед Церковью. С этой стороны, молодежь также не является исключением, поскольку 89,4 % опрошенных считают себя последователями Армянской Апостольской церкви, но в то же время отмечают, что не имеют никаких ожиданий от церкви. Следует сказать, что в церковной жизни количество активистов среди молодежи намного больше у евангелистов, чем у последователей Армянской Апостольской церкви<sup>99</sup>.

К сожалению, даже значительная часть молодежи с университетским образованием не имеет глубокого представления о значении многих ритуалов и праздников. С другой стороны, необходимо отметить, что большая часть молодежи — миряне<sup>100</sup>.

<sup>98</sup> Использованы обобщенные результаты социологического опроса, проведенного в феврале 2006 г. для Национального доклада молодежи РА.

<sup>99</sup> Молодежные организации при некоторых епархиях Армянской Церкви, в частности Арагатской епархии, Джрвежа и др. основали молодежные центры, действующие в системе церквей, которые осуществляют относительно широкую деятельность для сближения молодежи и церкви. Однако следует отметить, что этот процесс происходит не вокруг «чистой веры», а социальных, образовательных, культурных, ритуальных и других аспектов церкви. Доказательством этого является тот факт, что основная часть молодежи большое значение придает обручению в церкви (60, 4%).

<sup>100</sup> Согласно социологическому опросу, проведенному Центром цивилизационных и культурных исследований ЕГУ, большая часть молодежи с высшим образованием, считающая себя верующей, не имеет представления о действиях, обязанностях вероисповедания. С этой точки зрения, интересно ее сравнить с молодежью Западной Европы, для которой вероисповедание — это табу, и многие избегают разговоров на эту тему. Более того, «быть верующим» однозначно идентифицируется с другой какой-либо религиозной организацией, что, несомненно, показывает, что армянин не только мирянин, но и весьма далек от истинной веры.

Считаем, что участие молодежи в различных социальных мероприятиях является очень важным фактором укрепления доверия и веры в духовно-культурные ценности. Большое значение имеет не религиозная принадлежность, а действия, вытекающие из этой принадлежности, находящиеся в области национальных, государственных, гражданских, семейных, общенациональных и общечеловеческих ценностей.

В общественном и научном дискурсе распространено мнение, что между духовно-культурными и религиозными «полями» Советской Армении и третьей независимой Республикой Армения существует множество сходств, с точки зрения различных вызовов и угроз. Если в советское время атеистическая идеология во всех ее проявлениях и последствиях рассматривалась как вызов, то в период независимой Армении среди наиболее часто упоминаемых вызовов времени являются «мировая глобализация» и «зловещая» «Европейская свобода совести»<sup>101</sup>. Кроме того, периодически отмечается тот факт, что это принуждение со стороны Европы, как более мощной и «находящейся в моральном падении нравов», а Армения вынуждена принять введенные правила игры, которые в значительной степени представляют искаженную точку зрения.

Речь идет о концепции духовной или национальной безопасности. Под «духовной безопасностью», в основном, понимается церковная безопасность или защита Армянской церкви от инородных и нетрадиционных элементов. В свою очередь, вопросы духовной безопасности или неприкасаемости Армянской церкви в духовном пространстве армянского народа приводят к проблеме национального самосохранения. И именно церковь является главной гарантией такой защиты в отличие от иностранных учреждений и организаций<sup>102</sup>.

Одним из важных результатов общественного дискурса являются регулярные дискуссии о национальной идеологии, происходящие в контексте обсуждения вопросов национальной самобытности и духовной безопасности. Различные политические, социальные организации и учреждения, действующие с позиций этнической и религиозной общности, время от времени, вводят в обращение лозунги «Одна нация, одна религия» или «Одна нация, одна церковь» и пытаются преподнести это в качестве составного элемента национальной идеологии. Мы считаем, что такие лозунги и связанные с ними возможные процессы не только не могут быть применимы в укреплении общества, а напротив, послужат укреплению некоторых учреждений и организаций и в то же время нарушат естественные и гражданские права людей и т. д.

При анализе предпринимаемых Армянской Апостольской церковью шагов, целью которых является национальное самосохранение и дискуссии о национальной идеологии, становятся очевидны ее политические позиции, а именно — быть лидером в национальных вопросах. Интересно, что в культурах других наций, когда речь идет о национальной идеологии, вера данной нации рассматривается в рамках своей исторической миссии. В этом контексте трудно представить, о какой исторической миссии думает каждая «единица», являющаяся составной частью армянского народа, если только не о собственных интересах и о самореализации собственного «Я». Армянская Апостольская церковь аналогичным образом часто пытается отождествлять эту миссию с христианской общечеловеческой миссией, а национальную — с церковной идео-

<sup>101</sup> Маргарян Г. Современные вызовы и Армянская церковь в контексте безопасности // Вестник. Вып. 5. Ереван, 2007. С. 8.

<sup>102</sup> См.: Там же. С. 9.



логией, которая, на наш взгляд, лишена базы убедительной аргументации. Понятно, что целью является идентификация Армянской Апостольской церкви с армянским народом. Однако здесь подход ограничивается эндокультуральным полем, а именно — Армянская Апостольская церковь в силу исторических условий стала транскультуральной структурой, что и привело к значительному расширению поля деятельности и влияния. С этой точки зрения невозможно представить, как Церковь, которая нацелена на сохранение национальной самобытности, должна объединить армян, проживающих в других государствах, вокруг единой национальной идеологии.

Представление о религиозной самобытности армян и иерархических структур не было бы полным без рассмотрения взаимоотношений двух духовных центров — Эчмиадзинского и Киликийского, которые влияют на формирование, сохранение, изменение самобытности армянского народа. После геноцида армян 1915 года в ливанском городе Антилиасе Киликийское патриаршество стало духовным центром многих армян, а в советское время — изгнанных членов партии «Дашнакцутюн». Являясь в целом независимым духовным центром, Киликийское патриаршество не только не подчиняется Эчмиадзинскому духовному приоритету, но иногда имеет вовсе противоположные взгляды. Не вникая в исторические подробности, считаем необходимым отметить, что взаимоотношения двух патриаршеств не были мирными: в разные исторические периоды возникали взаимные обвинения, которые в большинстве своем были основаны на утверждениях, связанных с иерархическими принципами<sup>103</sup>.

В противоречиях Эчмиадзина и Киликии значительную роль сыграл политический фактор, который по-прежнему влияет на их взаимоотношения. Несмотря на то, что в советские времена противоречия находились в рамках партии «Дашнакцутюн» — Советская Армения, после провозглашения независимости Армении эти тенденции продолжились, имея под собой политическую подоплеку<sup>104</sup>. Партия «Дашнакцутюн» продолжает считать диаспору подвластной ей. Для сохранения своей власти и ресурсов она придает большое значение Киликийскому патриаршеству и его сетевым, научным, финансовым и другим возможностям. Однако, с другой стороны, партии «Дашнакцутюн» невыгодно усиление Киликийского патриаршества, поскольку его усиление и независимость непосредственно противоречили бы политике и планам партии «Дашнакцутюн». Исходя из этого, для партии «Дашнакцутюн» примирение или активные взаимоотношения часто рассматривались как попытка ослабления правительственных рычагов.

<sup>103</sup> Взаимоотношения Эчмиадзинского и Киликийского Патриаршеств стали особенно враждебны в 1950-х гг., что длилось почти три десятилетия. В ухудшении взаимоотношений сыграл значительную роль политический фактор, а также иерархические тяготения церковнослужителей.

<sup>104</sup> Интересно провести параллель с фактом воссоединения Русской Православной Церкви, которое не состоялось в основном из-за противоречий Русской Православной Церкви Зарубежья и Церкви Советского Союза. Распад Советского Союза и попытки российских властей в определенный период создали совершенно другую ситуацию, что и послужило поводом подписать акт о воссоединении в Москве 17 мая 1997 г., который сыграл значительную роль в повышении авторитета и единстве Русской Церкви. Не излишне отметить, что в воссоединении Русской Церкви существенную роль сыграли российские власти, в лице президента В. В. Путина, который встретился с представителями двух церквей и стал неофициальным посредником в деле воссоединения церквей. Процесс также ускорился благодаря работам, проведенным многими комиссиями, которые сгладили двухсторонние разногласия и подготовили представителей церквей для подписания акта о воссоединении. См.: "The Washington Post": «Московский Патриархат и Русская Зарубежная Церковь: путь к единству. Интервью председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата», May 2, Ереван, 2007. URL: [www.interfax-religion.ru/?act=print&div=6016](http://www.interfax-religion.ru/?act=print&div=6016) (дата обращения: 28.08.2011).

Отношения двух патриаршеств заметно улучшились после землетрясения в городе Спитаке в 1988 году, когда оба патриаршества совместными усилиями пытались облегчить ущерб, нанесенный землетрясением. Католикосы Вазген I и Гарегин II (с 1995 Его Святейшество Католикос Эчмиадзина Гарегин I) в ходе ряда встреч заложили основу новых отношений, принимая во внимание коллективные интересы армян и единую защиту самосохранения армянского народа. Однако в 2003 году после открытия епископосата в Канаде, отношения патриаршеств вновь ухудшились, что продолжается и сегодня<sup>105</sup>.

Как видно из истории последних десятилетий, возникла довольно накаленная ситуация, неосторожные подходы для разрешения которой часто приводят к конфликтам и отчуждению между армянскими центрами диаспоры и их представителями. Сближение двух патриаршеств затруднил также политический фактор, который в лице «Дашнакцутюн» сформировал весьма серьезную бездну между Советской Арменией и диаспорой, что по инерции продолжилось в независимой Армении. «Дашнакцутюн» продолжает свою политику, проводившуюся в годы «холодной войны», которая, естественно, препятствует не только улучшению и углублению взаимоотношений Эчмиадзина и Киликии, но и углублению связей Киликийского Престола и Республики Армения. Другими словами, в отношениях Эчмиадзина и Киликии значительное место занимает политический фактор, правильная оценка которого позволит не только разрешить сложившуюся ситуацию, но и осуществить серьезные шаги по дальнейшему углублению связей.

С другой стороны, ухудшение взаимоотношений между патриаршествами обусловлено разделом сфер влияния, борьбой за власть и распределением финансовых средств диаспоры. Разъединению диаспоры также сопутствует различие компонентов армянской самобытности, поскольку иногда слова «армяне Армении» и «армяне диаспоры» и их содержательная сторона полностью противоречат друг другу по смыслу принадлежности церковным центрам. «Армяне Армении», главным образом, рассматриваются в Эчмиадзинской сфере, а большинство «армян диаспоры» — в Киликийской сфере, что довольно опасное явление, чреватое угрозой раскола нации. Такие проблемы, в основном, очевидны в общине армян, проживающих в Америке, где различные разделения армянской самобытности более глубоки и очевидны.

Среди существующих проблем диаспоры следует отметить перевод противоречий двух патриаршеств на общественный уровень, что является опасным в плане углубления разобщения разных частей армян. В результате этого разделения, часть армян, возможно, потеряет связь с Отчиной, а значит, при сокращении его «источника кормления» произойдет окончательная ассимиляция в иноязычной среде.

Считаем необходимым отметить, что в последние десятилетия одним из характерных черт армянской духовной реальности является религиозный плюрализм и религиозный диалог. Несмотря на религиозные проблемы, в духовной сфере Армении существует плюрализм, поскольку как традиционные, так и нетрадиционные религиозные организации могут свободно распространять свои взгляды. В последнее время вокруг правовой организованности религиозных организаций возникли некоторые разногласия, которые, однако, не существенны.

<sup>105</sup> Подробнее см.: *Оганисян О. В.* Духовное единство Армянской Церкви как гарантия безопасности Диаспоры // Рабочие тетради: Приложение к журналу «Армянская Армия». Ереван, 2010. № 1–2 (13–14). С. 91–100.

С другой стороны, Армянская Апостольская церковь с большим энтузиазмом участвует в работах Всемирного Совета Церквей, а также в экуменическом движении. Помимо этого, она ведет миротворческую миссию среди других церквей, ключевым действием которой в последние годы являются усилия Киликийского патриаршества по урегулированию 40-летнего конфликта между коптско-египетской и абешско-эфиопской церквями и налаживанию регулярных отношений между Восточными Православными сестрами-церквями.

Кроме способствования урегулированию церковных отношений, Армянская церковь играет важную роль в умиротворении наций. В этом смысле, визит Католикоса всех армян Гарегина II в Баку в 2010 году и встреча с духовным лидером Азербайджана хаджи Аллахшукюр Паша-заде является весьма важным шагом для улучшения армяно-азербайджанских отношений. В этом контексте следует отметить, что в ближайшем будущем намечается визит в Армению духовного лидера Азербайджана, что является беспрецедентным шагом в армяно-азербайджанских отношениях.

Отдельного внимания заслуживает вопрос о диалоге христианства и ислама в Армении и за его пределами. Ислам, с момента своего возникновения в результате арабских завоеваний, проник в регион и обосновался там. Исторически сложившийся диалог способствовал сосуществованию, пусть не всегда мирному, двух мировых религий в регионе. Однако трагическое событие, произошедшее в начале XX века — геноцид армян в Османской империи, уничтожение значительной части христианского населения и культурного наследия, укоренили негативное отношение к исламу, в частности — к туркам, в армянском обществе. Данное отношение более усугубилось в результате карабахского конфликта.

С другой стороны, такая неприязнь носит выборочный характер, от религиозного опускаясь на национальный и политический уровень. Наличие крупных армянских общин в таких странах, как Иран, Сирия, Ливан, Иордания, Египет и благоприятное отношение местных народов к армянам и к армянским святыням способствуют разрушению антиисламского стереотипа. Надо подчеркнуть, что в большинстве своем армянские общины формировались именно в результате геноцида. Они нашли приют и бережное отношение местных народов. Не случайно, в 2010 году в Ереване был открыт монумент, символизирующий армяно-арабскую дружбу. В армянских общинах, проживающих в таких мусульманских странах как Сирия, Иран, Иордания, Ливан сотрудничество между мусульманами и христианами находится на высшем уровне. В указанных странах армяне имеют весьма значительную роль как в государственно-общественной, так и в религиозно-культурной жизни. То же самое можно сказать и об Ираке, откуда, к сожалению, в результате последних военных действий произошла массовая эмиграция армян; оставшаяся часть армян продолжает принимать активное участие во внутренней политике государства.

В отношении армянского христианства следует особенно отметить терпимый и заботливый подход представителей исламской культуры к армянской культуре и религиозному наследству. Из вышеуказанных стран следует отметить Иран, где армяне являются не только уважаемыми гражданами страны, но и где государство заботится о религиозных ритуалах, проводимых армянами, а также реконструирует армянские церкви. Так, например, ежегодно армяне Ирана проводят паломничество, приуроченное ко дню апостола Тадеоса в монастыре Тадея. В течение нескольких дней органы государственной власти и различные общественные ассоциации обеспечивают их безопасность. А в Сирии и Ливане

даже признали геноцид армян на официальном уровне, и 24 апреля в армянонаселенных городах является нерабочим днем как дань уважения памяти жертв геноцида.

Следует отметить, что в большинстве мусульманских стран армяне известны как преданные государству граждане, что является основанием для начала религиозного диалога. Не случайно, армяне-христиане и мусульмане разных стран осуществляют совместные действия, проистекающие из интересов данного государства. Этому также способствуют наличие в Армении мусульманской общины, численность которой составляет около 8000 человек<sup>106</sup>, в основном состоящая из иранцев и курдов, а также студентов и дипломатов из разных мусульманских стран. Отсутствие действующих религиозных организаций данных общин компенсируется деятельностью Культурного центра при посольстве Исламской Республики Иран, который проводит разные культурные, научно-познавательные мероприятия, организует бесплатные курсы персидского языка, публикует журналы на персидском и армянском, также занимается переводами религиозных текстов на армянский язык. В частности, в 2006 году Коран был переведен на армянский язык (издание Айастан-Пресс). Важным шагом на пути диалога стало возобновление деятельности мечети XVIII века в Ереване, которая не функционировала в советское время. Также проходят восстановительные работы мечетей в Карабахе.

Важнейшим средством познания и диалога являются учебные программы для армянских студентов в разных мусульманских странах. Каждый год более 50 армянских студентов из ЕрГУ, в основном, с факультетов востоковедения и международных отношений, проходят языковые курсы в Сирии и Египте. В свою очередь, в армянских вузах учатся мусульмане из Сирии, Ирана, Индии и других стран. Помимо этого, в вузах Армении все больше внимания уделяется исламоведческим дисциплинам. Следует также отметить развитие туризма и предпринимательства. Каждый год десятки тысяч армян отдыхают на курортах Египта, Турции, Иордании, большое количество предпринимателей сотрудничает с партнерами из Ирана, Сирии, Турции, ОАЭ и др. В свою очередь, из мусульманских стран растет количество туристов, прибывающих в Армению. Несмотря на выше перечисленные предпосылки диалога, вопрос о доверии не преодолен. Данное недоверие еще усугубилось после провала так называемой, «футбольной дипломатии», где регулирование армяно-турецких отношений и открытие границы с Турцией не увенчалось успехом, что усилило негативное отношение к Турции. Думаем, с решением политических проблем будут преодолены исторически сложившиеся стереотипы.

Таким образом, необходимо констатировать, что религиозный диалог в современном мире имеет своеобразные черты и может способствовать восстановлению или укреплению нормальных отношений не только между церквями и религиями, но и народами и обществами. В этом смысле, «религия и ее возможности являются основными инструментами для социального и гражданского общества, для начала религиозного диалога, учитывая основные ценности, разделяемые мировыми религиями, такие как любовь, сострадание, равенство, честность и такое отношение к другим, как мы хотели бы, чтоб относились к нам»<sup>107</sup>.

<sup>106</sup> *Karamyan S. Armenia // Yearbook of Muslims in Europe. Vol. 2. Leiden; Boston, 2010. P. 19.*

<sup>107</sup> *Hovhannisyan H. Religious Component as a Tool for Reconciliation of Armenian and Azerbaijani Populations // Caucasus Edition: Journal of Conflict Transformation. 2010. May, 15. URL: <http://caucasusedition.net/analysis/religious-component-as-a-tool-for-reconciliation-of-armenian-and-azerbaijani-populations/> (дата обращения: 28.08.2011).*

## **ХРИСТИАНСТВО И ИСЛАМ В СОВРЕМЕННОЙ ГРУЗИИ — ОПЫТ, ВЫЗОВЫ, ПОИСК ОТВЕТОВ**

Н. Чиковани (Грузия)

Цель статьи — представить динамику и современную реальность взаимоотношений различных религий, в первую очередь — христианства и ислама в Грузии. Актуальность темы обусловлена двумя основными причинами: 1) стабильное развитие многоэтнической и многоконфессиональной страны во многом зависит от успешного интеркультурного и интеррелигиозного диалога; 2) религиозная детерминанта идентичности претерпела серьезные изменения в постсоветский период. После десятилетий официального атеизма религия вернулась не только в повседневную жизнь граждан, но превратилась в значительный фактор консолидации общества.

**Интеркультурный и интеррелигиозный диалог в Грузии: краткий исторический обзор.** Грузия является одной из древнейших христианских стран. Христианство стало определяющим фактором ее культурного и политического развития. В то же время, этническое, культурное и религиозное разнообразие было ординарной реальностью для страны, расположенной на перекрестке культур и цивилизаций.

Геополитическое расположение предопределяет наличие роли культурного медиатора. Процесс обмена культурными ценностями носит постоянный характер. Взаимодействие и сосуществование различных культурных традиций, как правило, не воспринимается как источник конфронтации и конфликта.

В средние века самоидентификация была гораздо более гибкой и инклюзивной, чем позднее, в эпоху национализма. Не существовала единая и общая категория «другого», «чужого», «враждебного», она зависела от множества факторов — экономических, политических, психологических, демографических и др. Тот факт, что в самые успешные периоды истории Грузии мультикультурное наследие не отрицалось и игнорировалось, а сохранялось и защищалось<sup>108</sup>, не являлось выражением уникальной толерантности конкретной этнической группы, а было единственно возможной формой существования и сохранения мультиэтнического и многоконфессионального государства. Это был своего рода адаптационный механизм для обществ, существующих в динамическом и меняющемся цивилизационном окружении. Вместе с тем, понимание национальной принадлежности и патриотизма в средние века и новую эпоху радикально отличаются друг от друга. Часто, говоря о толерантном отношении к «другим» этническим и рели-

---

<sup>108</sup> Rapp S. Caucasia's place in the Eurasian world: The testimony of "Life of the Georgian Kings" // Materials of the IV International Kartvelological Symposium. Tbilisi, 2005.

гиозным группам в средневековье, мы механически переносим современные концепты на более ранние периоды.

С древних времен исламский мир был непосредственным соседом Грузии, последователи ислама составляли определенную часть ее населения. В древнегрузинских источниках ислам назывался *верой Мухамеда*. Наши мусульманские соседи обозначались именами конфессионального содержания: «мусульмане», «мусурмане», «магометане», «народ ислама», хотя встречаются и этнические имена<sup>109</sup>.

Распространение ислама в Грузии началось с периода арабских завоеваний (VII–IX вв.). В 30-х годах VIII века был создан Тбилисский эмират. В 1222 году царь Давид Строитель освободил Тбилиси и перенес туда столицу из Кутаиси. Арабские и турецкие историки XII–XIII веков повествуют о том, что царь даровал налоговые льготы мусульманам Тбилиси, запретил резать свиней в мусульманских кварталах города, запретил грузинам, армянам и евреям посещать бани мусульман. Каждую пятницу царь ходил в мечеть и слушал чтение Корана, который он прекрасно знал. Грузинские и иностранные источники рассказывают и о других подобных случаях из истории средневековой Грузии. Известны имена грузинских деятелей, внесших значительный вклад в политическую и культурную жизнь мусульманских стран (династия Ундиладзе — военные и политические деятели при дворе иранского шаха, художники-миниатюристы Сиауш и Джабадари в Иране, персидские поэты грузинского происхождения и др.). Часть грузин, принявших ислам, продолжала творить на родном языке, например, историк Парсадан Горгиджанидзе (XVII в.).

Естественно, в средние века и позже отношения Грузии к мусульманскому миру не были однородными и прямолинейными. Постоянное политическое противостояние сопровождалось такими же постоянными культурными взаимоотношениями, что имело серьезное влияние на грузинскую культуру. В «Золотой век» (XI–XII вв.) и период «малого возрождения» (XVI–XVII вв.) на грузинский язык были переведены почти все значительные произведения мусульманской литературы.

В средние века религиозная и этническая идентичность были тесно связаны друг с другом. Соответственно, грузин, принявший ислам, больше не считался грузином. В XIX веке, в эпоху возникновения национализма, грузинские деятели много сделали для преодоления такого отношения. С этой точки зрения примечательно заявление правительства Грузинской Демократической Республики в 1920 году: «Каждый грузин-христианин должен всегда уважать веру мусульман, которую исповедуют многие народы, в том числе наши родные братья... У грузин-христиан и мусульман вера разная, но все мы — дети одной Грузии»<sup>110</sup>.

Вторая половина XIX века — период формирования национализма в Европе, а также и в Грузии. Национальные движения и национальные идеологии обычно структурируются вокруг общего прошлого, которое объединяет народ «под общим национальным потолком» и общим видением исторической преемственности<sup>111</sup>. Как правило, нация рассматривалась в противопоставлении с *другими*, которые нередко позиционировались как «национальные враги». Историки представляли язык, общее прошлое, тер-

<sup>109</sup> Дондуа В. «Витязь в тигровой шкуре» и грузинские историки // Грузия в эпоху Руставели: Сборник, посвященный 800-летию Руставели. Тбилиси, 1968. С. 239.

<sup>110</sup> Религии в Грузии. Тбилиси, 2008. С. 362.

<sup>111</sup> Carvalho S., Gemenne F. Introduction // Nations and their Histories: Constructions and Representations / Ed. S. Carvalho, F. Gemenne. Basingstoke, 2009. P. 1.

риторию и культуру как маркеры, значение которых остается неизменным, точным и одинаково важным на протяжении всей истории<sup>112</sup>.

Тема притеснений и страданий стала характерной для национальных историй, что позволяло обозначить различие от угнетателя — «другого»<sup>113</sup>, который в нашем случае был представлен в лице соседних мусульманских государств, противостояние с которыми составляет основное содержание политической истории Грузии в средние века. Исходя из особой роли религии в то время, акцентировался факт религиозного различия. Национальные герои боролись против мусульманских завоевателей, политики в поисках выхода из положения иногда были вынуждены принять ислам ради спасения страны или престола, в то же время продолжая поиски единоверного союзника или покровителя. История страны представляла собой борьбу за независимость против мусульманских захватчиков. Таким образом, формировалось отношение к мусульманскому миру как к «другому» — источнику опасности. Единоверный покровитель спасал Грузию от опасности физического уничтожения и национального перерождения, что произошло бы, если бы грузины изменили веру предков и приняли ислам. Такое отношение было характерно как для грузинского национального нарратива, так и для официального имперского. Российская империя выступала в роли защитника всего православного мира от мусульманской опасности.

В советский период, хотя конституция и признавала свободу совести, но религия была объявлена «опиумом народа», а атеизм стал официальной идеологией власти. Политика государства по отношению к различным религиям, существовавшим в стране, не была однородна на протяжении всей истории СССР. Она зависела от различных факторов, в том числе и национальной политики. В целом, политика государственного атеизма привела к ослаблению роли религиозных институтов в жизни общества.

Уже в период *Перестройки* проявились признаки религиозного возрождения. В научной литературе этот процесс рассматривается как феномен, сопутствующий формированию новой национальной идентичности. В новообразованных государствах постсоветского пространства резко возрос интерес к религии, следовательно, усилилась роль религии в жизни общества. Религия, как один из ведущих маркеров идентичности, определял, с одной стороны, этническую консолидацию, а с другой — процесс этнической дифференциации. Религиозное возрождение в конце 1990-х годов началось как культурное движение, но в дальнейшем получило политическую окраску. Этнорелигиозный национализм, как правило, поддерживался церковью.

В постсоветский период резко возросло число тех, кто считает себя верующим, а религию — основой идентичности. Например, в 1978 году верующими считали себя 1 % студентов Тбилисского университета, а в 2000-м — 88,8 %<sup>114</sup>. В советский период граждане избегали разговора о религиозных чувствах, а после распада Советского Союза произошло тотальное возвращение к религии, и религиозная принадлежность стала играть важную роль как основной маркер индивидуальной и групповой идентичности.

<sup>112</sup> Carvalho S., Gemme F. Op. cit. P. 3.

<sup>113</sup> Berger S. The Comparative History of National Historiographies in Europe: Some Methodological Reflections and Preliminary Results // Nations and their Histories. P. 30–32.

<sup>114</sup> Религии в Грузии. С. 362.

Для обозначения процесса «возвращения религии» в 90-х годах XX века был предложен термин «религиозный атеизм». Ученые отмечали, что утверждение «я верю в Бога» представляло собой больше отрицание атеизма, чем истинную веру<sup>115</sup>. Самоидентификация индивида как последователя той или иной религии обеспечивало его быстрое включение в процессы социальной мобилизации.

Исследование вопроса о роли религии в кавказских конфликтах, возникших в 90-х годах прошлого века выявило, что религия не играла в них ведущей роли, а выполняла разграничивающую функцию в случаях, когда противоборствующие стороны представляли разные религии. Это приводило к усилению недоверия друг к другу, но конфликты были связаны с политизацией не религии, а этнической принадлежности<sup>116</sup>.

Роль религии особо возросла в полиэтнических обществах, где этнические группы являются представителями разных конфессий. К их числу относится и Грузия. В таких условиях стабильное и устойчивое развитие общества во многом зависит от отношений между различными религиями.

**Религии в современной Грузии.** По данным последней советской переписи населения (1989), в Грузии проживали представители около 90 национальностей. Общее число населения составляло 5,4 млн человек. Этнические меньшинства составляли 29,87 % всего населения страны. Официальной статистики о конфессиональном составе населения в Советском Союзе не существовало.

Согласно всеобщей национальной переписи 2002 года, общее число населения сократилось до 4,6 млн. По данным 2004-го грузины составляли 70,1 %, а этнические меньшинства — 29,9 %.

Конфессиональная структура населения Грузии впервые была определена в 2002 году<sup>117</sup> 88,6 % населения — христиане, 9,9 % — мусульмане, 0,1 % — иудеи, другие составили 0,8 %; 0,6 % не причисляет себя ни к одной конфессии<sup>118</sup>.

94 % верующих грузин — православные. Из других этнических групп, проживающих в Грузии, православными являются большинство осетин, абхазов, русских, греков, ассирийцев и удинов. Паству католической церкви составляют грузины (0,3 %), армяне, поляки, ассирийцы, часть немцев и русских. Часть грузинского, а также негрузинского населения (абхазы, азербайджанцы, кистинцы, лезгины) — мусульмане. Всего мусульмане составляют 11,2 % населения страны. Иудеями являются грузинские евреи (0,2 % населения).

Православие в Грузии, традиционно, рассматривается как атрибут национальной принадлежности, один из основных маркеров этнической идентичности. Православная церковь внесла большой вклад в сохранение культурной самобытности, православие стало основанием грузинской культуры. По ряду причин православие было

<sup>115</sup> Ханыху Р. А., Ляушева С. А., Цветков О. М. Ислам у адыгов северо-западного Кавказа на рубеже тысячелетий // Мир культуры адыгов (Проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. Р. А. Ханыху. Майкоп, 2002. С. 152–153.

<sup>116</sup> Crossroads and Conflict. Security and Foreign Policy in the Caucasus and Central Asia / Ed. by Gary K. Bertsch, Cassidy Craft, Scott F. Jones and Michael Beck. New York; London, 2000. P. 8.

<sup>117</sup> Результаты первой всеобщей национальной переписи населения Грузии, 2002 / Государственный департамент статистики Грузии. Тбилиси, 2004.

<sup>118</sup> Там же.



отождествлено с национальностью, защита которой тесно связывалась с проблемой спасения страны.

В 2002 году государство заключило Конституционное соглашение с Грузинской Православной Апостольской церковью. Роль православной церкви в истории страны признана Конституцией Грузии (ст. 9). В то же время, государство и церковь разделены Основным законом.

Сегодня мусульмане представляют самое многочисленное религиозное меньшинство страны. Ислам представлен как шиитской, так и суннитской версиями. Суннитами являются исповедующие ислам абхазы и грузины в Аджарии, а также дагестанцы и кистинцы, компактно проживающие в отдельных районах Кахети (восточной Грузии). Шииты представлены азербайджанцами — самым многочисленным этническим меньшинством в Грузии (6,5 % всего населения). Они компактно проживают в юго-восточной части Грузии — Квемо Картли). По данным 2008 года, в Грузии 286 мечетей и молебных домов<sup>119</sup>.

Аджарцы-мусульмане — этнические грузины, они отличаются своими традициями от других мусульман Грузии. Есть некоторые различия и между мусульманскими общинами горной и равнинной части Аджарии. Мусульмане в горных районах более религиозны, чем те, которые испытали сильное влияние урбанистической культуры Батуми. Жители горных районов имеют больше времени для активного участия в религиозной жизни, они больше ориентированы на религиозное образование, считая это путем лучшего устройства жизни, тогда как жители районов, расположенных близ Батуми, ориентированы на светское образование и карьеру<sup>120</sup>.

Последователи армяно-григорианской веры составляют 3,9 % населения. Они находятся под духовным покровительством одного епископа, кафедр которого находится в Тбилиси, в церкви Святого Георгия.

0,8 % населения — Католики. Большая часть из них проживает в Месхети-Джаваheti, составляют которую этнические грузины и армяне.

С 40-х годов XIX века в Грузии существует лютеранская церковь. Лютеране составляют 0,01 % населения.

Согласно древнегрузинским историческим источникам, евреи появляются в Грузии после взятия Иерусалима Навуходоносором. С 60-х годов XX века процесс массовой алии из Советского Союза коснулся и Грузии. В 1991–1994 годах тяжелые социальные и экономические условия способствовали эмиграции иудеев. На протяжении последних 30 лет их число постоянно уменьшалось. Сегодня в Грузии проживают около 4 тыс. евреев, из них 89 % — сефарды, остальные — ашкеназы. Синагоги действуют в Тбилиси, Гори, Батуми, Кутаиси, Они, Ахалцихе и Сурами<sup>121</sup>.

Из других религиозных объединений и течений следует назвать баптистов (0,1 %), пятидесятников (0,1 %), духоборов (0,03 %), молокан (0,04 %), свидетелей Иеговы (0,3 %) и др.<sup>122</sup>

<sup>119</sup> Религии в Грузии. С. 63.

<sup>120</sup> *Baramidze R. Ethnic Georgian Muslims: A Comparison of Highland and Lowland Villages // Caucasus Analytical Digest. 2010. № 20. P. 13.*

<sup>121</sup> Религии в Грузии. С. 103.

<sup>122</sup> Там же. С. 63.

Следует отметить, что ни одна этническая группа в Грузии не является моноконфессиональной. Кроме традиционного, во всех этнических группах есть последователи разных старых и новых религиозных направлений и течений.

Глобализация привела к появлению новых этнических и религиозных меньшинств в стране, хотя трудно говорить о массах мигрантов, которые создают новую реальность с сопутствующими проблемами. Новые группы представлены в основном студентами, предпринимателями и мелкими торговцами из Турции, Индии, Юго-Восточной Азии и Китая, которые большей частью сконцентрированы в городах. Их число увеличивается и уменьшается время от времени. Большинство проблем, с которыми сталкиваются представители новых меньшинств, вызвано полным незнанием грузинского языка, что затрудняет коммуникацию.

Города традиционно отличаются этническим и религиозным многообразием. В этом смысле, Тбилиси представляет интересный образец. Это — место встречи и смешения культур, где разные этнические и религиозные группы жили в общих дворах. Город является домом для более ста этнических групп. Около 80 % населения — этнические грузины, вместе с ними в городе проживают армяне, азербайджанцы, русские, осетины, абхазы, украинцы, греки, евреи, немцы, курды, ассирийцы, эстонцы и др. За последние годы резко возросло число китайских и турецких мигрантов. Более 85 % населения Тбилиси исповедуют разные версии христианства (Грузинская Православная Церковь, Русская Православная Церковь, Армянская Апостольская Церковь). Католики, лютеране, баптисты и другие христианские деноминации составляют христианское меньшинство города. Приблизительно 8 % населения — мусульмане (в основном сунниты). В тбилисской мечети сунниты и шииты молятся вместе. Иудаизм практикует 2 % населения Тбилиси.

**Вызовы и ответы.** Как уже отмечалось выше, межкультурный и межрелигиозный диалог в Грузии имеет давнюю традицию. Он представлял собой естественный процесс в мультикультурных и мультирелигиозных обществах, принимая различные формы и существуя как бы вне официальной политики. В советский период, естественно, не могло быть и речи о межрелигиозном диалоге. Что же касается межкультурного диалога, он поощрялся государственной политикой, целью которой являлось формирование нового советского человека, основой идентичности которого должна была стать советская культура — национальная по форме и интернациональная по содержанию. 90-е годы XX века можно оценить как период инерции в этом отношении, когда традиция диалога была признана «ценным наследием», но как с ним обращаться и с какой целью — было не вполне осознано. Культурное и религиозное разнообразие считалось отдельной сферой общественной жизни, и политика в этой сфере продолжала традицию советского периода, финансируя театры, газеты и журналы, а также школы национальных меньшинств, часть из которых были также и религиозными меньшинствами.

Коснемся некоторых проблем, связанных с культурным и религиозным многообразием страны на современном этапе.

Социальные и экономические проблемы периода транзита сопровождались процессом так называемого «кризиса идентичности». Уже в период Перестройки проявилось растущее конфликтное настроение национальных меньшинств. Из памяти были вызваны старые обиды, стереотипы, недоверия. Конфликтная память взяла верх над

опытом сосуществования и общего прошлого. Религия, как отмечалось выше, стала важным фактором национальной мобилизации, она активно использовалась в политической риторике, в том числе и грузинских политических лидеров. Естественно, подчеркивалась особая роль православного христианства в истории Грузии. В прессе и других средствах массовой информации нередко звучали заявления, оскорбляющие религиозные чувства неправославных жителей страны. В самой Грузинской Православной церкви часть духовенства была настроена радикально. Чтобы не обострять обстановку, в 1997 году католикос-патриарх Грузии Илия II принял решение покинуть Всемирный совет церквей, членом которого Грузинская Православная церковь стала в 1962 году, а в 1978 году Илия II был избран его со-президентом<sup>123</sup>. В 1999 году часть духовенства и общественности выступили против проведения совместного служения католикосом-патриархом Грузии Илией II и папой Римским Иоанном Павлом II, посетившим Грузию. Имели место случаи физической расправы с последователями нетрадиционных религиозных течений.

Усугублению недоверия и напряженности способствовали разные факторы. В первую очередь, следует отметить, что национальные и религиозные меньшинства в регионах компактного проживания слабо владеют государственным языком: не существовало единой концепции и программы для общеобразовательных школ. Тем временем национальная история, как и в других постсоциалистических странах, стала ярко этноцентристской, а понятие толерантности наполнилось эссенциалистским содержанием; нашлись радикалы среди представителей разных конфессий, отличающиеся непримиримостью к другим конфессиям. Положение усугублялось конфликтами, которые один за другим вспыхивали на Южном Кавказе. За ними последовало господство постконфликтной травматической памяти. Выше было отмечено, что религиозный фактор не играл независимой роли в кавказских конфликтах, но тот факт, что нередко конфликтующие стороны были последователями разных религий, наложил свой отпечаток на ситуацию.

Потребовалось определенное время для осознания важности преодоления конфликтной памяти и поддержания межкультурного и межрелигиозного диалога как пути формирования гражданского общества, воспитания чувства принадлежности к общей родине независимо от национальной и религиозной принадлежности, уважения разнообразия как ценности, которая сыграла важную роль в формировании и развитии Грузии. Такое отношение было отражено в термине «многоэтническая грузинская нация», которая вошла в политический оборот за последние несколько лет.

После распада Советского Союза Грузии пришлось заново «знакомиться» с мусульманскими соседями, долгий опыт отношений с которыми отошел на задний план за годы изоляции. Одним из важнейших явлений можно считать издание в 2006 году самого полного перевода Корана с арабского на грузинский язык, выполненный Георгием Лобжанидзе. Перевод снабжен обширными научными комментариями. В 2007 году Георгий Лобжанидзе был удостоен высшей литературной премии Иранской Исламской Республики.

Гражданская интеграция является целью, достичь которую невозможно за короткий срок. И сегодня дискуссии вокруг вопросов, касающихся религии, иногда при-

<sup>123</sup> Религии в Грузии. С. 42.

нимают острый характер. К авторитету церкви нередко прибегают ради достижения узких политических целей.

Несмотря на существующие по сей день проблемы, можно сказать, что на государственном уровне хорошо осознано значение обдуманной и уравновешенной политики в сфере межкультурных и межрелигиозных отношений. В поисках ответа на вопрос — как превратить культурное и религиозное многообразие современной Грузии в главную ценность, направленную на взаимное обогащение и гражданскую интеграцию, — предприняты некоторые шаги, как на уровне государства, так и неправительственным сектором. Коснемся некоторых из них.

Министерство культуры Грузии осуществляет Программу по поддержке культуры национальных меньшинств Грузии. Цель программы — поддержка и популяризация культурного многообразия национальных меньшинств. Программа осуществляется на базе Историко-этнографического музея евреев Грузии им. Давида Баазова, Центра культурных отношений Грузии «Кавказский дом», Музея азербайджанской культуры им. Мирза-Фатали Ахундова, Центра русской культуры Грузии, Тбилисского армянского театра им. Петроса Адамяна и Азербайджанского театра. Проводится инвентаризация недвижимых памятников и объектов культурного наследия, расположенных на территории Грузии.

Государство обеспечивает возможность получения образования меньшинствами на их собственном языке. К тому же, в общеобразовательных учреждениях обучение государственному языку является обязательным. Сегодня государство финансирует 123 армяноязычных, 94 азербайджаноязычных, 23 русскоязычных и 1 украиноязычную школы. В 417 школе смешанного типа функционируют по два языковых сектора, а в 6 из них одновременно функционируют по три сектора<sup>124</sup>. С 2007 года Центр по национальным учебным планам и оценкам, с целью внедрения общей системы образования в негрузиноязычных школах, осуществляет переводы учебников на армянский, азербайджанский и русский языки. Учебники истории переведены также и на осетинский и абхазский языки. В учебниках истории Грузии, разработанных в последние несколько лет, появились этнические и религиозные меньшинства не как пассивные жители этой земли, а как участники истории Грузии. Представители меньшинств (в нашем случае — азербайджанцы) отмечают, что они горды фактами героизма предков, которые боролись против иноземных захватчиков бок о бок с грузинами<sup>125</sup>.

8 августа 2005 года указом президента Грузии был создан Совет гражданской интеграции и толерантности.

8 мая 2009 года правительство Грузии утвердило Национальную концепцию толерантности и гражданской интеграции. Основной целью Концепции является «способствование строительству демократического, консолидированного и основанного на общих ценностях гражданского общества, которое источником своего могущества считает многообразие, и каждого гражданина обеспечивает возможностями сохранения и развития собственной идентичности»<sup>126</sup>.

<sup>124</sup> См. подробнее: URL: <http://diversity.ge/rus/resources.php?coi=0|11|13> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>125</sup> «Города — центры межкультурного диалога на Южном Кавказе»: Проект, осуществленный при поддержке ЮНЕСКО кафедрой межкультурного диалога Тбилисского государственного университета им. Ив. Джавахишвили. 2008.

<sup>126</sup> Национальная концепция толерантности и гражданской интеграции, с изменениями 1 ноября 2008 / Совет гражданской интеграции и терпимости; Администрация Президента Грузии. [Тбилиси, 2008]. С. 3. URL: [http://diversity.ge/files/files/National%20Concept\\_Rus\\_updated.pdf](http://diversity.ge/files/files/National%20Concept_Rus_updated.pdf) (дата обращения: 28.08.2011).

С 2006 года при омбудсмене Грузии функционирует Центр толерантности, координирующий деятельность Совета национальных меньшинств и Совета религий. В 2008 году центр выпустил в свет два важных издания: «Религии в Грузии» и «Этнические группы в Грузии».

Уже несколько лет общественное телевидение Грузии ведет еженедельную передачу — ток-шоу «Итальянский двор». Название отражает городскую реальность внутренних дворов старых кварталов, где традиционно жили представители разных этнических групп и религий. Их объединял ежедневный быт — начиная с общего парадного и «черного» входов, которые связывали и в то же время отделяли соседей от внешнего мира. Жизнь в этих дворах протекала очень активно. Соседи хорошо знали не только друг друга, но также родственников и друзей. Как правило, жители говорили на нескольких языках, которые были родными языками соседей. Они прекрасно разбирались в традициях, нормах, образе жизни друг друга.

В 2008 году общественное телевидение, в сотрудничестве с USAID и Ассоциацией ООН в Грузии, подготовило и выпустило документальные фильмы об истории и культуре этнических меньшинств Грузии (армяне, азербайджанцы, евреи, греки, курды, кистинцы, удины, украинцы и осетины). Фильмы предоставляют зрителю материал о культурном разнообразии, способствуя формированию гражданской идентичности.

Создана первая электронная база данных на трех языках ([www.diversity.ge](http://www.diversity.ge)), где заинтересованные лица могут получить всю информацию об этнических меньшинствах Грузии: законодательстве, проектах, осуществленных государственными, неправительственными и международными организациями, масс-медиа, исследованиях.

Центром демократии и гражданской интеграции осуществлен проект «Беседы о толерантности», направленный на углубление знаний о религии и культуре этнических групп Грузии, на чем основывается взаимное уважение. В проекте участвовали учащиеся 10–11 классов — представители различных национальностей и религий. Они посещали христианские церкви, синагогу и мечеть, беседовали со священнослужителями различных религий. Кроме этого, проходили встречи и дискуссии с интересными людьми. В конце проекта учащиеся писали эссе о толерантности. Вот отрывок из сочинения одной из участниц: «Можно не любить всех, но нужно всех уважать. Уважение нужно для воспитания толерантности в себе, и когда достигаешь этого состояния, чувствуешь облегчение. Ты понимаешь, что такая жизнь прекрасна... Я бы посоветовала всем: уважайте вашего соседа, и вы будете уважаемы сами — если не им, то Богом, а это самое важное в жизни. Старайтесь быть толерантными и поощряйте к этому других. Делайте жизнь прекрасной для людей, чтобы вы сами были счастливы».

По данным 2008 года, в Грузии действуют три совета по религиям: Совет по традиционным конфессиям (Католическая церковь, Армянская Апостольская церковь, Евангелическо-баптистская церковь, сообщества иудеев и мусульман); Совет по религиям при омбудсмене Грузии (почти все религиозные объединения, за исключением православных церквей и свидетелей Иеговы); Координационный совет по религиям для поддержки государственного строительства, действующий под эгидой патриаршества Грузии и объединяющий опять же традиционные конфессии. Целью

этих советов является защита свободы религии в Грузии и углубление культуры толерантности<sup>127</sup>.

Пример уважения других подают священнослужители. В процессе работы над одним из проектов, осуществленных Кафедрой ЮНЕСКО по интеркультурному диалогу Тбилисского государственного университета им. Ив. Джавахишвили, респонденты-священнослужители отмечали, что, как правило, они присутствуют на религиозных праздниках друг друга. Эта практика вполне обычна и на уровне рядовых верующих. Интересный пример: в одном из сел недалеко от Тбилиси, где сегодня большинство составляет азербайджанское население, нет мусульманской мечети. Священным местом как для христиан, так и для мусульман села стала реставрированная базилика св. Георгия, в народе эту церковь называют старцем (по-грузински «мохуци»).

**Заключение.** Давняя традиция межкультурного и межрелигиозного диалога в Грузии, прошедшая через нелегкие испытания времен, сегодня осознается как главное богатство страны. Политика в сфере поддержания культурного и религиозного разнообразия, воспитания чувства уважения к другому, общего гражданского самосознания принимает все более осмысленную и рациональную форму. Она рассчитана на определенную временную перспективу. С жесткого разграничения «мы — другие» акцент переносится на опыт совместной истории, которая формировала много общего у народов с разными культурными и религиозными традициями.

## Библиография

*Baramidze R.* Ethnic Georgian Muslims: A Comparison of Highland and Lowland Villages // *Caucasus Analytical Digest*. 11 October, 2010. P. 13–16.

*Berger S.* The Comparative History of National Historiographies in Europe: Some Methodological Reflections and Preliminary Results // *Nations and their Histories. Constructions and Representations* / Ed. Susana Carvalho and Francois Gemenne. Palgrave Macmillan, 2009.

*Carvalho S., Gemenne F.* Introduction // *Nations and their Histories. Constructions and Representations* / Ed. Susana Carvalho and Francois Gemenne. Palgrave Macmillan, 2009.

*Crossroads and Conflict. Security and Foreign Policy in the Caucasus and Central Asia* / Ed. by Gary K. Bertsch, Cassidy Craft, Scott F. Jones and Michael Beck. New York; London, 2000.

*Rapp S.* Caucasia's place in the Eurasian world: The testimony of "Life of the Georgian Kings" // *Materials of the IV International Kartvelological Symposium*. Tbilisi, 2005.

*Гегишидзе Д.* Религиозные конфессии и деноминации в Грузии (история и современность) // Ежегодник Института политологии АН Грузии. Тбилиси, 2002.

*Дондуа В.* «Витязь в тигровой шкуре» и грузинские историки // *Грузия в эпоху Руставели (Сборник, посвященный 800-летию Руставели)*. Тбилиси, 1968.

Национальная концепция толерантности и гражданской интеграции, с изменениями. 1 ноября 2008. URL: [http://diversity.ge/files/files/National%20Concept\\_Rus\\_updated.pdf](http://diversity.ge/files/files/National%20Concept_Rus_updated.pdf)

Результаты первой всеобщей национальной переписи населения Грузии, 2002 / Государственный департамент статистики Грузии. Тбилиси, 2004.

<sup>127</sup> Религии в Грузии. С. 49.

Религии в Грузии / Центр толерантности при омбудсмене Грузии. Тбилиси, 2008.

*Ханаху Р. А., Ляушева С. А., Цветков О. М.* Ислам у адыгов северо-западного Кавказа на рубеже тысячелетий // Мир культуры адыгов (Проблемы эволюции и целостности) / Сост. и науч. ред. Р. А. Ханаху. Майкоп, 2002.

*Хуцишвили К.* Изменение религиозной ситуации и проблема безопасности в современной Грузии. Тбилиси, 2004.

URL: <http://diversity.ge/rus/resources.php?coi=0|11|13> (дата обращения: 28.08.2011).

## ДИАЛОГ МЕЖДУ ИСЛАМОМ И ХРИСТИАНСТВОМ В СОВРЕМЕННОМ КАЗАХСТАНЕ

Л. Ерекешева (Казахстан)

**Введение.** История Казахстана, как полиэтнического, поликонфессионального государства, всегда была (и остается) связана с взаимодействием культур и религий Востока и Запада. Тесное переплетение различных культурных систем в течение более чем двух тысячелетий приводило к их взаимному сосуществованию, а также выработке специфического кода, позволяющего синтезировать достижения различных культур. Маршруты Великого Шелкового пути способствовали распространению и закреплению данной парадигмы всепримирения и межкультурного взаимодействия. С одной стороны, это привело к распространению на территории Казахстана всех мировых религий (буддизма, христианства, ислама), а также множества локальных и иных верований (тенгрианства, шаманизма, зороастризма, манихейства, митраизма). С другой — к созданию особого синкретизма в культуре местного населения, впитавшего в себя различные культурные составляющие, что исторически всегда выгодно отличало регион и подготавливало, таким образом, почву для распространения традиций толерантности и взаимоуважения.

С распространением ислама данные векторы получили свое дальнейшее развитие. Мусульманский ренессанс X–XIV веков, имевший место в арабском мире и Средней Азии, стал той связующей нитью, которая соединила достижения древнегреческой цивилизации с возникшим уже позднее европейским (христианским) ренессансом. Можно отметить, что без ярчайших представителей средневековой мусульманской философии на Востоке, таких как аль-Газали, Ибн Рушд (Аверроэс), Ибн Сина (Авиценна), аль-Фараби, не было бы возможным знакомство европейских схоластов ни с Аристотелем, ни с Платоном.

Впоследствии, с распространением в регионе идей западного просветительства, понимание необходимости сосуществования и взаимодействия культур не только не потеряло своей актуальности, но, более того, даже усиливалось. Идею взаимодополняемости различных культур Востока и Запада настойчиво подчеркивали в своих трудах и пропагандировали крупнейшие казахстанские просветители, философы XIX–XX веков — Ч. Валиханов, Абай, Шакарим, М.-Ж. Копейулы. Мысль о необходимости мирного сосуществования ценностей различных культур и религий стала, таким образом, основанием для последующего развития идей толерантности.

**Межрелигиозное взаимодействие в раннем средневековье.** Утверждение мировых религий — христианства и ислама — и их дальнейшее продвижение в различных регионах мира не обошло стороной и Центральную Азию, в частности, территорию,



образующую современный Казахстан. Появление и распространение здесь данных религий происходило в русле общего развития цивилизаций Востока и Запада, в частности, Византии, Сирии, Персии, тюркских каганатов, арабских халифатов, Монгольской империи. За относительно короткие (по историческим меркам) сроки с момента своего оформления (хотя и неравномерно), как христианство, так и ислам, сумели предложить свою идеологию и парадигмы развития обществам центральноазиатского региона.

Появление христианства в Центральной Азии связано с распространением в Азии восточной сирийской церкви, т. н. несторианства<sup>128</sup> (или диофизитства), якобитаов (монофизитов), а также мелькитов (ответвления сирийской церкви, воспринявшего решения Халкедонского собора 451 г.). Распространение данных ветвей раннего восточного христианства в регионе было вызвано их преследованием Византией и дальнейшим вытеснением на восток (вплоть до Китая) и относится к V веку. Несторианство или диофизитство было осуждено на Вселенском соборе в Эфесе в 431 году, а выразитель идеи — священник Несторий — низложен и после нескольких лет уединения в монастыре в Константинополе изгнан в Египет, где и оставался до конца своих дней<sup>129</sup>. Диофизитство разграничивало две отдельные природы Христа — божественную (сын Бога) и человеческую, в то время как ортодоксальная (католическая) формулировка (выразителем которой был патриарх Кирилл Александрийский) утверждала, что Христос был «вечным Логосом» (Сыном Бога) в человеческом виде, т. е. говорила о неслиянности и нераздельности двух природ Христа и сохранении их особенностей при совпадении в едином лице<sup>130</sup>.

Несторианство получило значительное распространение в странах, лежащих к востоку от Византии, — в Персии<sup>131</sup>, Сирии, вплоть до Индии<sup>132</sup> и Китая<sup>133</sup>, где, например, уже с 635 года существовала несторианская община, основанная А-ло-бэнем<sup>134</sup>. В Центральной Азии первое упоминание о древневосточной церкви, в частности, о

<sup>128</sup> Полное название Несторианской или Ассирийской церкви — древневосточная церковь, где под «востоком» понимались земли, расположенные к востоку от Византийской империи, т. е. территории современных Ирака, Ирана, юго-восточной Турции. Термин «несторианство» был закреплен с V в. н. э., а «Ассирийская церковь» — с XIX в. См.: *Moosa Matti. Nestorian Church // Encyclopedia of Religion / 2<sup>nd</sup> ed. Ed. by Lindsay Jones (Ed-in-chief), Thomson Gale. Vol. 10. 2005. P. 6479.*

<sup>129</sup> *Wilken Robert L. Nestorius // Ibid. P. 6483.*

<sup>130</sup> *Wilken Robert L. Nestorianism // Ibid. P. 6482–6483; Никитин А. Б. Христианство в Центральной Азии (древность и средневековье) // Восточный Туркестан и Средняя Азия. История. Культура. Связи / Под ред. Б. А. Литвинского. М., 1984. С. 122.*

<sup>131</sup> В V в. Персидская церковь объявила о своей автономии по отношению к официальной церкви Римской империи, в связи с чем на заседаниях синодов, последовавших за Халкедонским собором, несторианство было принято в качестве официальной доктрины Персидской церкви. См.: *Zuanni Chiara. The Earliest Archaeological Evidence of Christianity in Kazakhstan // Kazakhstan: Religions and Societies in the History of Central Eurasia / Ed. by Gian Luca Bonora, Niccolo Pianciola and Paolo Sartori. Turin; London; Venice; New York, 2009. P. 69.*

<sup>132</sup> См.: *Macbride John D. The Syrian Church in India. Oxford, 1856; Richards William J. The Indian Christians of St. Thomas Otherwise Called the Syrian Christians of Malabar. London, 1908.*

<sup>133</sup> *Mingana Alphonse. The Early Spread of Christianity in Central Asia and the Far East // The Bulletin of the John Rylands Library. Vol. 9. 1925. P. 297–371.*

<sup>134</sup> *Ломанов А. В. Христианство и китайская культура. М., 2002; Бартольд В. В. О христианстве в Туркестане в домонгольский период (По поводу семиреченских надписей) // Бартольд В. В. Собр. соч.: В 9 т. / Отв. ред. Б. Г. Гафуров, предис. Ю. Э. Брегель. Т. 2. Ч. 2. М., 1964. С. 275.*

Мервском епископстве (находившемся около современного г. Мары в Туркменистане), которое затем было преобразовано в митрополию, датируется 334 годом<sup>135</sup>. В Мерве, который при Сасанидах был одним из центров культуры, в начале XI века находился и католический митрополит. В середине XIII века местом пребывания несторианского митрополита являлся и Самарканд, где, по предположению В. В. Бартольда, христиане уже в VI в. имели своего епископа<sup>136</sup>. Конкуренция между данными ветвями христианства отмечалась в период арабских завоеваний Центральной Азии. При этом арабы в основном покровительствовали несторианам — в XI веке «халифатом было постановлено, чтобы епископы яковитов и мелькитов подчинялись несторианскому католику и исполняли его эдикты... С 987 года католикос (даже вопреки желанию епископов) утверждался и поддерживался халифом». Только в 1142 году произошло примирение между несторианами и яковитами<sup>137</sup>.

Интересный факт об утверждении католикоса халифом можно интерпретировать как стремление халифата установить своеобразную монополию на управление всеми религиозными верованиями, а не только исламом. Необходимо отметить, что в первые столетия с начала арабских завоеваний региона обе религии достаточно мирно сосуществовали друг с другом, как, впрочем, и с другими (шаманизмом, манихейством, зороастризмом, буддизмом). Показательно, что именно арабские историки, в частности ибн Хаукаль, зафиксировали информацию о христианских общинах того времени<sup>138</sup>. В целом стоит упомянуть, что в период Аббасидского халифата (750–1258) несториане, подобно представителям других ответвлений христианства, стали подпадать под категорию *дхимми*, находясь под протекторатом мусульман. Это давало им определенные гарантии мирной жизни и, кроме того, способствовало тому, что именно несториане впервые стали распространять греческую культуру в арабском мире, занимаясь переводами греческих научных, философских, медицинских трактатов на сирийский, а затем и арабский языки<sup>139</sup>.

Также он отражает специфику того времени, когда существовавший религиозный плюрализм рассматривался как естественное состояние; при этом на первый план выходило стремление новых завоевателей взять управление религиозными процессами в свои руки, упорядочить его и одновременно легитимизировать роль нового правления в духовной сфере. Косвенным образом данный пример дает нам понимание и такой особенности ислама и основанного на нем управления как слияние и неразрывность двух сфер — религиозной и политической.

При монгольских правителях христианство получило в регионе дальнейшее развитие. Наряду с несторианами и яковитами, представители Римской Католической церкви также стремились утвердить здесь свое влияние. Об этом свидетельствуют, в частности, две миссии: францисканского монаха Платона Карпини в 1245–1247 годах и монаха-минорита Г. де Рубрука в 1253–1255 годах, — в задачи которых входила не только миссионерская деятельность, но и стратегическое изучение религиозной ситуации и земель, входивших в Монгольскую империю, которая в XIII веке находилась

<sup>135</sup> Бартольд В. В. Указ. соч. С. 271; Никитин А. Б. Указ. соч. С. 121–137.

<sup>136</sup> Бартольд В. В. Указ. соч. С. 272, 275–278, 317–318.

<sup>137</sup> Там же. С. 276.

<sup>138</sup> Zuanni Chiara. Op. cit. P. 69.

<sup>139</sup> Moosa Matti. Nestorian. P. 6480.

в зените своего военно-политического могущества на большей части Евразии. Весьма показательны, что вторая миссия, ведомая Г. де Рубруком, оказалась более успешной не только в описании религиозной ситуации, но также и в распространении католицизма среди монголов, равно как и, по утверждению самого автора (Рубрука), среди несториан, составлявших ближайшее окружение Великого хана Мангу (Мунке-хана)<sup>140</sup>.

Являясь одной из многочисленных религий, существовавших в регионе наряду с буддизмом, зороастризмом, манихейством, позднее — исламом, данные ветви христианства в дальнейшем, однако, здесь не получили своего активного развития, и постепенно к XIV веку были оттеснены на периферию религиозной мысли и практики.

**Особенности взаимодействия ислама и православия в условиях колониального развития Казахстана в рамках Российской империи.** С постепенным утверждением ислама в регионе в качестве ключевого *modus vivendi*, а также угасанием раннего восточного христианства, преимущественно несторианства (наряду с буддизмом и зороастризмом), религиозная картина хотя и стала менее мозаичной, однако, все же не была однородной. В ходе своего утверждения в регионе ислам был вынужден адаптировать свои ключевые характеристики, приняв в той или иной степени локальные социокультурные особенности, замешанные на системе первоначальных верований, основу которых составили тенгрианство, шаманизм. В форме так называемого «народного ислама» со значительным включением суфийских элементов, ислам стал постепенно представлять собой доминирующее направление религиозной жизни.

В ходе расширения влияния Российской империи и проведения колониальной политики среди народов Центральной Азии, растянувшихся более чем на 100 лет (начиная с 1731 г., когда правитель Младшего Жуза Казахской Степи Абулхаир-хан принял подданство России), взаимодействие в религиозной сфере также стало отражать данные изменения. Одним из инструментов проведения колониальной политики в регионе стало православие, которое, также как ранее и ислам, вынуждено было пройти путь адаптации к местным социокультурным особенностям. В практическом плане это выразилось с одной стороны, в необходимости выработки империей такой религиозной политики, которая бы (особенно на начальных этапах) не отталкивала, а привлекала «иноверцев» и делала Россию покровительницей всех входящих в нее народов региона. Данная политика содействия веротерпимости и укреплению ислама, заложенная еще Анной Иоанновной и Екатериной II, была характерной чертой управления в XVIII — начале XIX века. С другой стороны, в процессе управления азиатскими подданными постепенно вырисовывался и иной аспект — их вовлечение в орбиту исторически традиционной для российского общества христианской (православной) религиозной модели. Данные два измерения со временем утвердились и стали ключевыми факторами религиозной политики империи в Центральной Азии.

В ходе русской колонизации Центральной Азии, начиная с первой трети XVIII века, христианство вновь, но уже в виде православия, вместе с русскими поселенцами и ка-

<sup>140</sup> Путешествия в восточные страны Платона Карпини и Гильома де Рубрука. Алматы, 1993. С. 128–146. Несмотря на то, что Великий хан Мунке (1251–1259) был привержен христианству (в форме несторианства), он продолжал придерживаться шаманистских взглядов. Как свидетельствует Г. де Рубрук, Мунке хан в определенные дни держал пост, отмечал Пасху, однако, ежедневно он соблюдал специальные обряды по предсказанию будущего с использованием бараньей лопатки: «Хан ничего не делает в этом целом мире без того, чтобы изначально не спросить совета в этих костях» (Там же. С. 131).

заками, сосредоточенными в основном вдоль Пограничных линий, стало постепенно проникать в регион. С закреплением, утверждением и расширением метрополии, а также медленным, но постоянным процессом вовлечения местного населения в орбиту колониального развития, наряду с политическими и социально-экономическими процессами стали обозначаться и контуры социокультурного взаимовлияния. Православию в этом отношении придавалось особое значение, поскольку адаптация социокультурной системы метрополии к новым условиям своего расширения проходила по так называемой религиозной линии, являвшей собой основу российского социокультурного пространства. Религия была способна придать ему особую устойчивость в условиях новой среды и одновременно с этим — была нацелена на трансформацию этой среды в соответствии с собственным алгоритмом развития.

Распространение христианства среди местного населения являлось длительным процессом, переживавшим свои взлеты и падения и во многом зависевшим от экономического развития колоний и колебаний политической конъюнктуры российских властей. Политике первоначальной евангелизации местного населения на раннем этапе колонизации, в начале XIX века, сопутствовало несколько факторов. С одной стороны, это локальные особенности — в частности, специфика синкретического мировоззрения кочевников Степи, низкий социально-экономический статус казахов, принявших православие, усугублявшийся неурожаем, джугами. С другой стороны — это так называемый более широкий политический контекст, связанный со стремлением метрополии к своему утверждению на новых территориях как государства, проповедующего веротерпимость.

Данная политика мирного включения на начальном этапе основывалась на следующем принципе Екатерины Великой, которого придерживался в целом и Александр I, — «мы вами владеем, вы нам подчиняетесь, платите налоги, за это живите и веруйте как хотите»<sup>141</sup>. В историческом разрезе данная политика аналогична той, что проводилась Аббасидами по отношению к иным, чем ислам, религиозным общинам современности. Кроме того, она находит свои параллели и в раннемонгольском периоде истории Евразии, когда первые золотоордынские правители позволяли завоеванным народам относительно безболезненно для своей социокультурной системы принимать новое правление, а самим монголо-татарам — выстраивать собственную систему социально-экономического администрирования (уместно отметить, что при первых монгольских правителях основа социокультурной системы Древней Руси и Центральной Азии — религия — фактически оставалась нетронутой).

Религиозная политика Российской империи к началу XIX века также стремилась отразить данный принцип и, замешанная на идеях Просвещения и гуманизма, отличалась желанием оказывать политическое покровительство, получая взамен экономический интерес, статус великой державы и стабильность на своих дальних рубежах. В практическом плане данная политика выражалась в максимальном режиме благоприятствования по отношению к исламу, который в 1788 году получил свое институциональное признание: учреждение «Оренбургского магометанского духовного собрания» было призвано, по синодальному принципу, использовать религию в деле укрепления государства.

<sup>141</sup> Ислам в Российской империи: законодательные акты, описания, статистика / Сост. Д. Ю. Арапов. М., 2001. С. 19.

Локальные особенности также сыграли значительную роль. Мировоззренческие концепции кочевников, вынужденных следовать древней парадигме космического ритма жизни и хозяйствования, отражавшей их максимальную встроенность в природный цикл бытия, носили натурфилософский, синкретический, холистский характер, а потому — отличались размытостью, толерантностью и открытостью к включению и усвоению нового при одновременно сильном влиянии архаических пластов. Данная специфика приводила к особенностям развития ислама в регионе, а также к тому, что православие (так же, как ранее и иные религии) находило отклик среди местного населения.

Специфика социальных связей кочевников также была неразрывно связана с общей экономической моделью хозяйствования и отличалась сохранением традиционных родовых связей при одновременной дисперсности, что приводило к региональному (трехжузовому) делению, отражавшему в том числе и особенности взаимоотношений того или иного региона Степи со своими соседями. Важным фактором данных взаимоотношений стало сосуществование и взаимовлияние различных парадигм развития в контактных зонах, что размывало границы «иног» и расширяло взаимодействие с ним. Например, существовавшее деление по линии «кочевники-земледельцы» в местах их взаимодействия размывалось и приводило к особому типу хозяйствования, а дисперсно разбросанные группы одного и того же этноса втягивались в орбиту сопредельных культур. Исторически и географически контактными зонами кочевников стали различные социокультурные системы — Российской империи, основанной на православии; Бухары, Хивы, Самарканда, Восточного Туркестана, основанных на исламе. Все это не могло не отразить особенности — качество, темпы, границы — взаимовлияния и взаимоусвоения различных социокультурных, а вместе с тем и религиозных моделей развития.

Все вышеотмеченное приводило к тому, что на раннем этапе колонизации в конце XVIII — начале XIX века происходил процесс обращения казахов в христианство, что вызывалось преимущественно социально-экономическими факторами — их бедственным положением, потерей родовых связей (хотя такие случаи все же были относительно редки). Участвующее взаимодействие в контактных зонах — в основном вдоль пограничной линии, являвшейся своего рода буферной зоной между оседлым и кочевническим пространствами, — приводило к размыванию границ, не только географических, но и связанных с образом жизни и мышления. Данное размывание подкреплялось и чисто экономическими факторами — неурожаем, голодом, падежом скота, джумом, что вынуждало все большее количество казахов отдавать своих детей на воспитание пограничным чиновникам и казакам и одновременно обращаться к ним с просьбой о принятии в христианство, поскольку оно несло с собой возможность остаться «вечно во всероссийском подданстве» и более-менее экономическую стабильность в будущем<sup>142</sup>. Данные просьбы об отдаче детей на воспитание и одновременном принятии и новой религии, и нового подданства, как о том свидетельствует, например, только что упомянутое дело, преследовали, помимо экономических, и такие цели, как сохранение жизни своих детей. Принятие христианства также рассматривалось ими как один из способов получения относительной экономической стабильности (будь то в условиях казачьей службы или же крепостной зависимости) при

<sup>142</sup> Центральный государственный архив Республики Казахстан (ЦГА РК). Ф. 4. Оп. 1. Д. 205. Л. 63.

одновременном разрушении (отсутствии) родственно-социальных связей. Невольно возникают параллели с распространением ислама на южноазиатском субконтиненте, когда при обращении в ислам местное, преимущественно низкокастовое население и неприкасаемые-хариджаны также связывали с обращением в новую веру улучшение своего экономического и социального статуса.

Во второй половине XIX века постепенно менялись настроения среди завоеванных народов империи. В последней трети и конце XIX века формирование просветительских тенденций в среде локальных элит Центральной Азии закономерно привело на рубеже столетий к возрастанию чувства национального самосознания и подчеркиванию этнической идентичности, замешанной на религии (исламе) и собственных культурных традициях. Показательно, что во второй половине XIX столетия получает большее применение и изменение акцентов в определении азиатских подданных империи — теперь это уже не иноверцы, как это было ранее, при Екатерине Великой и в начале XIX века, а инородцы. Впервые данное определение было введено в оборот еще бывшим генерал-губернатором Сибири М. М. Сперанским, подготовившим Указ о сибирских киргизах в 1822 году. Перенос акцента с религиозной (иноверцы) на этническую (инородцы) идентичность свидетельствовал о возрастающем чувстве этнического (национального) самосознания среди не только русских, но и азиатских подданных империи. Просветительские тенденции и всплеск национализма, особенно в начале XX столетия, в связи с усилением пантюркистских и панисламистских настроений, приводили также к актуализации роли ислама в жизни центральноазиатских народов. А манифест царя о религиозных свободах от 1905 года в качестве вынужденного акта умиротворения населения и как отголосок Первой русской революции привел и вовсе к снижению статуса православия среди инородцев. В конце XIX — начале XX века в Степи отмечается процесс своеобразной «де-евангелизации», когда не только крещеные казахи, но также татары, чувашаи и даже некоторые русские, проживавшие в Степи, подавали петиции с прошением принять ислам, хотя не все они получали разрешение<sup>143</sup>. Например, в 1914 году на имя Семипалатинского губернатора были отправлены прошения 30 ранее крещеных о возвращении в прежнюю веру<sup>144</sup>.

Основной вопрос — стабильность империи и ее сохранение — привел, в частности, к столыпинским реформам и модернизации, одним из отголосков которой была новая волна русских поселений в регионе, рассматривавшихся местным населением как прямая угроза своей и экономической безопасности, и культурной идентичности. Поэтому христианизация на данном этапе не могла стать наиболее приоритетным и, главное, успешным направлением в политике российских властей в Центральной Азии, что привело к относительно устойчивому делению на два мира — христианский и мусульманский, каждый из которых имел к тому же и достаточно выраженные этнические основы, а также, как правило, проходил вдоль линии «центр-периферия».

Таким образом, к концу XIX столетия центральноазиатские подданные Российской империи стали все более активно включаться в процесс утверждения собственной этнической (национальной) идентичности (посредством развития просветительских тенденций, стремления к распространению образования среди населения), что в итоге

<sup>143</sup> Uyama T. A Particularist Empire: The Russian Policies of Christianization and Military Conscriptation in Central Asia // *Empire, Islam and Politics in Central Eurasia* (Slavic Eurasian Studies, № 14). Sapporo, 2007. P. 37.

<sup>144</sup> Садвокасова З. Т. Духовная экспансия царизма в Казахстане в области образования и религии (вторая половина XIX — начало XX в.). Алматы, 2005. С. 119.

привело к переосмыслению и утверждению символов своей собственной культурной системы, а через последнюю — и к новому взгляду на свою традиционную религию, строившуюся на основе этой системы. В итоге это приводило к совпадению этнической и религиозной идентичности и, соответственно, к усилению националистических тенденций и одновременному снижению статуса «религиозного иноного», в данном случае — православия. В этих условиях, действительно, любая миссионерская деятельность была заведомо невыигрышной, а евангелизация могла привести лишь к отторжению «иноного» при одновременном усилении своей самобытности и идентичности.

Устойчивость традиционной социокультурной системы, выраженная в исламе, своеобразно адаптированном на местной почве и впитавшем в себя целый комплекс архаических верований и культов, приводила к двояким результатам. С одной стороны, в условиях появления и постепенного утверждения в Степи новой религии — христианства — традиционному мировоззрению и образу жизни по-прежнему отдавалось беспспорное преимущество. Иного и быть не могло — по самому определению культурной системы, учитывая ее «малоподвижность» и медленный характер происходящих в ней видоизменений. С точки зрения истории 100–150 лет — абсолютно малая цифра. Поэтому в споре двух мировоззрений христианство не могло претендовать на сколь-нибудь бурные успехи и быстрые изменения в его восприятии. Религиозной адаптации подвергалась лишь периферийная часть социокультурной системы казахов, причем, как в буквальном, географическом, так и переносном значении. Впрочем, российские власти, похоже, это осознавали и на начальном этапе евангелизации особо не форсировали события, а предоставили им возможность развиваться естественно, но при этом в строгих рамках государственно-церковного контроля и регулирования. Впоследствии, во второй половине XIX века, наоборот, произошел мощный всплеск и натиск в данной сфере, в том числе и усилиями отдельных деятелей — Н. Ильминского, Г. Колпаковского.

С другой стороны, сказался исторический опыт сосуществования различных вероучений в истории региона. Космический, целостный, холистический взгляд на мир, единый и одинаковый для всех людей и учений в условиях кочевой жизни, которая всецело зависела от окружающего мира, продолжал оставаться ключевым модусом бытия. Это приводило к бесценному с точки зрения социокультурной системы феномену терпимости, расширяющему границы восприятия «иноного» и познания мира в целом. Несмотря на то, что категория терпимости все же имела относительный характер, тем не менее, и этой ее части оказалось достаточно для проявления интереса к иным взглядам на мир и толерантного к ним отношения. Поэтому христианство среди казахов, несмотря на скромные успехи, все же получило право на жизнь. Но о всепоглощающей массовой евангелизации речь, конечно же, не шла. Если же сравнивать с южной контактной зоной, где метрополией применялось преимущественно первое направление (собственная адаптация к исламу), то только в этом случае можно констатировать относительные успехи в деле христианизации казахов.

При этом, однако, опыт обращения к другим религиозным системам не может полностью исчезать в небытие, но способен внести свою лепту в формирование исторической памяти этноса, его культурного достояния и взаимообогащения культур. Причем понимание данного процесса культурных изменений и взаимообогащения также может растягиваться во времени в силу объективной медлительности любых изменений, происходящих в культурной системе (а значит, и в оценочном символизме,

т. е. в науке). В современных условиях, когда происходят изменения ритма времени и траектории пространства, любые изменения получают дополнительный импульс и усиливают свое действие в разы. Поэтому всестороннее понимание данного аспекта взаимодействия культур и религий в истории региона начинает происходить намного позже самого процесса, когда взаимодействующие культуры преодолевают этническую, религиозную исключительность, а в случае колониального развития — также имперское и колониальное сознание. В этом смысле современные исследователи находятся в благоприятном положении, поскольку получают возможность изучения данных процессов религиозного взаимовлияния, освободившись от односторонности и нетерпимости прошлого в восприятии «иного».

**Современные аспекты развития ислама и христианства в Республике Казахстан.** Спецификой современного Казахстана является поликонфессиональный характер казахстанского общества — в нем представлены свыше 40 религиозных конфессий и деноминаций. Также как и в случае с полиэтничностью, поликонфессиональность в начале 1990-х гг. потенциально могла стать фактором дестабилизации. Однако в силу исторически сложившихся традиций мирного сосуществования представителей различных конфессий, в первую очередь, исламской (суннитского толка) и христианской (православия), изначально высокой степени толерантности кочевой культуры, отсутствия исторических прецедентов межрелигиозного противостояния, а также сбалансированной политики государства, межконфессиональная терпимость стала нормой жизни.

За годы независимости в религиозной сфере произошли значительные изменения. В целом, отмечалась тенденция роста числа религиозных объединений — от 661 в 1989 году до 2192 в 1998-м и 3259 по состоянию на 1 января 2006 года. При этом доля религиозных объединений на основании вероисповедания выглядела следующим образом (по состоянию на 2003): приверженцев ислама — 53,7 %; православия — 7,8 %; католицизма — 2,9 %; христиан-баптистов — 12,3 %; лютеран — 3,2 %; новых религиозных движений — 11,1 %; прочих — 3 %<sup>145</sup> и т. д. Обращает на себя внимание факт неабсолютного доминирования представителей ислама в общем пропорциональном срезе, что являлось и продолжает оставаться характерной особенностью Казахстана как поликонфессионального государства: «За годы независимости количество православных приходов возросло в четыре раза, католических — в два раза. Действуют более тысячи миссий и молитвенных домов протестантских объединений, в стране также функционирует 21 иудейская община, впервые за многие века построен буддистский храм»<sup>146</sup>. Произошел рост и числа приверженцев ислама в республике: 46 общин в 1989-м, 679 — в 1996-м, более 1000 — в 1998-м, 1652 — в 2003-м, 1766 по состоянию на 1 января 2006 года.<sup>147</sup>

Данные Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК) свидетельствуют о более высоких показателях как числа мусульман, так и исламских религиозных объединений: в 2008 году «в республике около 9 миллионов мусульман, что составляет 67 %

<sup>145</sup> Джалилов З. Г. Ислам и общество в современном Казахстане. Алматы, 2006. С. 74–75, 185.

<sup>146</sup> Назарбаев Н. А. Выступление на втором съезде мировых и традиционных религий // Казахстанская правда. 2006. 13 сентября.

<sup>147</sup> Султангалиева А. К. Ислам в Казахстане: история, этничность, общество. Алматы, 1998. С. 60; Джалилов З. Г. Указ. соч. С. 74–75; Иванов В., Трофимов Я. Религии Казахстана: Справочник. Алматы, 1999. С. 5.



населения. Из 2337 мусульманских объединений, действующих в Казахстане, 2334 — суннитского, 3 объединения — шиитского направления»; «мусульманским объединениям принадлежат 2195 мечетей»<sup>148</sup>.

Исторически сложившимся видом **ислама** в Казахстане является суннизм ханафитского мазхаба, отличающийся высокой степенью терпимости к инакомыслящим; использованием норм обычного права (*адат*); применением в правовых вопросах суждения по аналогии (*аль-кийас*), в теологическом плане открывающем в *фикхе* простор для «использования рационалистического исследования правовых вопросов»<sup>149</sup>, восходящего к логике Аристотеля. Ханафитский мазхаб распространен среди абсолютного большинства мусульман Казахстана — представителей различных этнических групп. Исключение, однако, составляет чеченское и ингушское население республики, исповедующее суннизм шафиитского мазхаба, сложившегося «под сильнейшим влиянием ханафитского и маликитского мазхабов»<sup>150</sup>. «Организационно суннизм шафиитского мазхаба в республике не оформлен, хотя имеются отдельные мечети, в частности, в 1998 г. открыта мечеть в г. Алматы. В Павлодаре действует официально зарегистрированная в феврале 2001 г. мечеть “Дом Казахстана”, или так называемая вайнахская мечеть. С усилением связей верующих с мусульманским миром в Казахстан стал проникать суннизм ханбалитского мазхаба, отличающийся отрицанием свободы мнений в религии, фанатической строгостью в соблюдении обрядовых и правовых норм шариата, ограниченным применением кияса»<sup>151</sup> (*аль-кийаса*).

В институциональном плане изменения в религиозной сфере выразились, прежде всего, в образовании в январе 1990 года Духовного управления мусульман Казахстана (ДУМК), которое возглавил муфтий Ратбек-кажи Нысанбайулы, а с июня 2000 года — муфтий Абсаттар-кажи Дербисали. Специфика развития ислама в стране такова, что «большинство населения Казахстана считает себя мусульманами. Но хочу подчеркнуть, что доминанта ислама в Казахстане никаким образом не препятствует полноценному функционированию других вероисповеданий»<sup>152</sup>.

**Русская Православная Церковь (РПЦ)** в Казахстане за годы независимости также получила свое институциональное закрепление. В целом, православие в Казахстане к настоящему времени является вторым после ислама исторически сложившимся традиционным религиозным направлением. Если в 1956 году в Казахстане функционировало всего 55 приходов, то на 1 января 2008-го РПЦ имеет на территории республики 281 религиозное объединение, к которым относятся 257 культовых сооружений<sup>153</sup>. По состоянию на 1 января 2003-го Русская Православная Церковь имела на территории

<sup>148</sup> Ислам в Казахстане // Съезд лидеров мировых и традиционных религий. URL: <http://www.religions-congress.org/content/view/121/37/lang.ru/> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>149</sup> Ислам. Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 137.

<sup>150</sup> Там же. С. 295.

<sup>151</sup> Ислам в Казахстане. Указ. соч.

<sup>152</sup> Выступление Президента Республики Казахстан на Втором съезде // Съезд лидеров мировых и традиционных религий. URL: <http://www.religions-congress.org/content/view/24/33/lang.ru/> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>153</sup> Христианство // Там же. URL: <http://www.religions-congress.org/content/blogcategory/22/36/lang.ru/> (дата обращения: 28.08.2011).

республики 222 прихода и 8 монастырей. Для сравнения, в 1989 году количество приходов РПЦ было 62, в 1993-м — 131<sup>154</sup>.

Изначально в организационном отношении православие в Республике Казахстан представляло собой Казахстанскую епархию, разделенную в 1991 году на три епархиальных управления (Алматинско-Семипалатинское, куда с 1999 года входили также структуры г. Астаны; Шымкентское; Уральское). Кроме того, с 2002 года «Синодом Русской Православной Церкви Архиепископу Астанайскому и Алматинскому Алексию было поручено также осуществление духовного окормления православных в Синьцзян-Уйгурском автономном округе КНР (в настоящее время в КНР отсутствуют церкви РПЦ)»<sup>155</sup>. 7 мая 2003 года было принято решение Синода о создании в Казахстане митрополичьего округа, в состав которого вошли Астанайская, Уральская и Шымкентская епархии. Возглавил округ с центром в г. Астане митрополит Мефодий (Немцов)<sup>156</sup>.

Визит Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Кирилла в январе 2010 года в Казахстан придал новый импульс развитию православия в стране, а также стал важным шагом в укреплении отношений между православной и исламской общинами. Освященный им Успенский кафедральный собор (Успения Божьей Матери) в г. Астане является самым большим христианским храмом в Центральной Азии (его высота составляет 68 метров, площадь — 2000 квадратных метров), в котором одновременно могут молиться до четырех тысяч верующих.

О статусе православия в республике и государственной политике в религиозной сфере можно судить и по институционализации, начиная с 2006 года, православного Рождества (наряду с Курбан-айтом) в качестве нерабочего дня: «Впервые в нашей истории важнейшие религиозные праздники объявлены выходными днями, чтобы верующие могли полноценно проводить культовые мероприятия»<sup>157</sup>. Показательны уже ставшие традиционными обращения «со светлым праздником Рождества» президента Н. А. Назарбаева 7 января не только к православным, но и ко всем казахстанцам.

Хотелось бы подчеркнуть, что в области межконфессионального взаимодействия Казахстан, пожалуй, как никакое другое государство региона, постоянно делает упор на важности данного аспекта для стабильности в Евразии, что оправдано особенностями его исторического развития и географического положения. Свое выражение такая направленность получает, например, в виде укрепления диалога между исламом и христианством, причем, как в сфере внутри-, так и внешнеполитической деятельности.

Государственная политика в области межконфессионального диалога с христианством включает в себя и развитие **католицизма**, а также тесное сотрудничество с Ватиканом. Развитие католицизма в республике непосредственным образом связано с переселением на территорию Казахстана в различное время (начиная еще с XIX в.) ссыльных поляков, немцев, украинцев. За годы независимости в структурно-административном отношении католицизм претерпел ряд трансформаций. В частно-

<sup>154</sup> Иванов В., Трофимов Я. Указ. соч. / Изд. 2-е. Алматы, 2003. С. 69–70.

<sup>155</sup> Там же. С. 70.

<sup>156</sup> Христианство. Указ. соч.

<sup>157</sup> Выступление Президента Республики Казахстан на Втором съезде...

сти, весной 1991 года была создана Апостольская администрация Казахстана и Средней Азии, в состав которой входили также Узбекистан, Таджикистан, Кыргызстан и Туркменистан. Ее центром стала Караганда. С августа 1999-го Апостольская администрация Казахстана была преобразована в Карагандинскую епархию (приходы Карагандинской и Восточно-Казахстанской областей) и образованы три Апостольские администрации — Астанайская, Алматинская, Атырауская. В дальнейшем решениями, принятыми папой Иоанном Павлом II, Апостольская администрация в Астане была возвышена до архиепархии Святой Марии, и в республике создана Епископская конференция. В настоящее время в структуре Римско-Католической церкви (РКЦ) в Казахстане функционируют 90 католических общин, из которых 82 зарегистрированы как юридические лица и филиалы. В их распоряжении свыше 40 храмов, порядка 200 часовен и молитвенных домов. Работают более 60 священников (в основном иностранцы: итальянцы, поляки, литовцы, латыши, корейцы и др.) и 70 сестер-монахинь<sup>158</sup>.

На международном уровне Казахстан стал первым из государств СНГ, подписавшим 24 сентября 1998 г. «Соглашение о взаимном сотрудничестве между Правительством Республики Казахстан и Святым Престолом» (дипломатические отношения были установлены еще 17 октября 1992)<sup>159</sup>. Кроме того, значительным событием духовной и политической жизни стал первый официальный государственный визит папы Римского (тогда — Иоанна Павла II) в Республику Казахстан 22–25 сентября 2001 года, в ходе которого была совершена торжественная месса в г. Астане, собравшая свыше 20 тыс. паломников из Казахстана, Литвы, России, Узбекистана, Украины.

Как страна, органически совмещившая в своей истории взаимодействие и с католицизмом (относящееся еще к XIII в., ко времени путешествий францисканского и миноритского монахов Иоанна Плано де Карпини и Гийома де Рубрука), и с православием (в составе Российской империи), Казахстан представляет собой исторически апробированную и удобную площадку для диалога между данными направлениями христианства. Показателем в этом отношении факт передачи 30 ноября 2010 года Ватиканом ковчега с частицей мощей святого Андрея Первозванного, предназначенного для митрополичьего округа Русской Православной Церкви в г. Астане. Ковчег доставил в Астану второе после папы Римского по значимости лицо в католической иерархии: государственный секретарь Святого Престола кардинал Тарчизио Бертоне при участии с православной стороны главы митрополичьего округа митрополита Александра с епископатом, а с католической стороны — секретаря по отношениям Святого Престола с государствами архиепископа Доминика Мамберти, апостольского нунция в Казахстане и Центральной Азии архиепископа Мигель Маури Буэндиа, католических епископов Казахстана.

Наряду с православием и католицизмом, в Республике Казахстан достаточно широко представлен и **протестантизм**, также неразрывно связанный с исторической спецификой развития страны как полиэтнического государства. Начало распространения протестантизма в республике относится еще к колониальному периоду истории Казахстана и связано, прежде всего, с переселением немецкого населения в составе Российской колониальной армии и гражданских чиновников на территорию Казахстана.

<sup>158</sup> Иванов В., Трофимов Я. Указ. соч. С. 85; Христианство. Указ. соч.

<sup>159</sup> Визит папы Римского Иоанна Павла II в Республику Казахстан. Алматы, 2001. С. 6, 43.

В XIX–XX веках переселение этнических немцев, в частности, в период столыпинских реформ начала XX столетия, и особенно в годы Второй мировой войны, привело к значительному росту последователей протестантизма (его различных течений) в Казахстане. К началу XXI века, несмотря на эмиграцию немцев в результате распада СССР, протестантизм остается распространенным направлением в стране: «функционирует свыше 850 объединений более 30 конфессий»<sup>160</sup> протестантского толка. По данным на октябрь 2007 года по общему количеству всех протестантских религиозных объединений и групп (включая традиционных протестантов, пятидесятников, пресвитерианцев, а также представителей нетрадиционных протестантских (харизматических) направлений), составивших 1173, протестантизм уступал только исламу, который насчитывал 2345 религиозных объединений и групп. В целом необходимо отметить достаточно значительное присутствие этого направления христианства в стране.

\*\*\*

На сегодняшний день Казахстан представляет собой удобную площадку для диалога между религиями в рамках институционально закрепленных и успешно апробированных на международном и внутреннем уровне таких структур, как Съезды лидеров мировых и традиционных религий, проводившихся в Казахстане в 2003, 2006 и 2009 годах, и Ассамблея народа Казахстана, которые призваны продвигать соответственно идеи «культуры мира» (в международном плане) и социального взаимодействия (на казахстанском уровне).

Съезды лидеров мировых и традиционных религий изначально задумывались как площадка для диалога между представителями различных конфессий в условиях тенденции настоящего времени — глобализации и одновременно усиливающейся дискретности мира и связанных с ними проблем идентичности. Лейтмотив съездов условно можно свести к следующему:

- выход из глобального культурного тупика невозможен с помощью одних лишь политических акций, «роль духовных учителей здесь решающая»;
- «культурное и религиозное разнообразие мира — это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого, любой иной подход политиков может просто взорвать мир»;
- сегодня речь идет не о взаимодействии религии, а о глобальном диалоге религиозного и светского миров;
- необходим баланс между традицией и поиском нового.

Пример съездов, позволяющий лучше представить более общие трансформации, происходящие на глобальном уровне, является репрезентативным, как в фокусе отражающим соотношение глобального и локального, в частности, конкретные усилия отдельно взятого государства в условиях вызревания новых тенденций в области межрелигиозного, а также религиозно-светского диалогов.

**I съезд** представителей мировых и традиционных религий проводился в г. Астане 23–24 сентября 2003 года и собрал 17 делегаций. Динамика съездов такова, что на проведенном в 2006 году II съезде присутствовало 29, а в 2009-м на III съезде — уже 77 делегаций из 35 стран мира. I съезд принял резолюцию, провозглашающую межкон-

<sup>160</sup> Иванов В., Трофимов Я. Указ. соч. С. 91.

фессиональный диалог наиболее значимым инструментом поддержки мира и согласия между странами. Кроме того, одним из важных результатов этого съезда стала институционализация самой идеи взаимодействия лидеров различных конфессий и закрепление ее на международном уровне в качестве одного из инструментов по поддержанию согласия и постоянной площадки для дискуссий. Как отметил Н. А. Назарбаев, «до этого столь универсального по представительству конфессий форума не было. Та астанинская встреча дала серьезный импульс для глобального диалога религий, различных форумов конференций как регионального, так и мирового масштаба»<sup>161</sup>.

В ходе работы I съезда лидеров мировых и традиционных религий участниками форума было принято решение о создании рабочего органа съезда — секретариата, организационную разработку которого было решено предоставить Республике Казахстан как инициатору съезда.

**II съезд**, состоявшийся в 2006 году, по-новому высветил проблему взаимоотношений между конфессиями и, соответственно, потребность в усилении диалога в условиях эскалации конфликтов, в частности, в Ираке. Это отразилось на главной теме — «Религия, общество и международная безопасность» — а также решениях съезда, когда духовные лидеры, собравшиеся в Астане, обратились к государствам с призывом продолжать диалог и предпринять дальнейшие усилия по развитию культуры мира и согласия, а также по повышению роли религиозных лидеров в укреплении международной безопасности.

По итогам съезда участники приняли Декларацию, закрепившую их представления о роли религии в современном мире. Декларация воплотила в себе договоренности, достигнутые за период трехлетнего диалога и совместной работы, направленные на усиление роли лидеров мировых религий в процессе установления глобального мира. На съезд были приглашены представители ислама, христианства, буддизма, иудаизма, даосизма и синтоизма, международных религиозных организаций, включая Всемирную конференцию религий за мир, Всемирный совет церквей<sup>162</sup>. Показательно, что концепция съездов была представлена и на символическом уровне в виде строительства Дворца мира и согласия, открытого ко времени проведения Второго съезда в 2006 году.

Показательно в этом отношении и обращение Президента Н. А. Назарбаева к участникам съезда, в котором наряду с традиционными проблемами, связанными с прикладным значением религии для поддержания международной безопасности, был заявлен и ряд концептуальных положений философской направленности. В самом общем виде их можно свести к применению древнего «принципа ненасилия в мыслях, словах и деяниях». Причем ненасилие в мыслях, т. е. во внутреннем, духовном поле человека относится им к полю религиозных исканий; ненасилие в словах — к средствам массовой информации; в то время как ненасилие в деяниях — в политической сфере: «Только отказ от насилия на уровне религиозной доктрины, на уровне медийных средств и на уровне политического действия есть реальная база для выживания в современном мире»<sup>163</sup>.

<sup>161</sup> Выступление Президента Республики Казахстан на Втором съезде...

<sup>162</sup> Второй съезд лидеров мировых и традиционных религий в Астане // Съезд лидеров мировых и традиционных религий. URL: <http://www.religions-congress.org/content/view/21/33/lang.ru/> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>163</sup> Выступление Президента Республики Казахстан на Втором съезде...

Эта своеобразная триада рассматривается им как первооснова мира, причем, насилие в религиозной сфере — в качестве ее основания: «Когда религиозные деятели совершенно серьезно рассуждают о преимуществах одной религии над другой, то становится ясным, что конфликт закладывается изначально. Когда средства массовой информации смакуют издевательства над святыми чувствами иноверующих, то становится ясным, что этим журналистам рано или поздно придется столкнуться с издевательством над собственными верованиями. Когда политики без колебаний дают приказ на применение силового метода решения этнорелигиозных конфликтов, то становится ясным, что война придет на порог их собственного дома. В этом треугольнике не должно быть агрессивных сторон. Но в основании должна отсутствовать агрессивность в позиции религиозных деятелей»<sup>164</sup>.

Данный «трехмерный» принцип ненасилия далее рассматривается им в контексте взаимодействия в современном мире и определяется как «каркас понимания; это еще не диалог, это основа для его начала. Но без такой основы любой диалог превращается в пустую трату времени». Принципы эти следующие — отказ от стереотипов, отказ от вторжения в чужие сакральные сферы, совместный ответ мировых и традиционных религий на новые нестандартные угрозы.

Отмеченные выше принципы можно определить как некую рамочную структуру, очерчивающую и собственно религиозный диалог. В этой сфере сакрального далее можно отметить постулат, подводящий непосредственно к теологическому уровню для того, чтобы «искать основу для диалога через божественное в человеке, а не через человеческое в божественном». Представляется, что данный сугубо теологический принцип в современных условиях развития несет особую нагрузку, поскольку позволяет найти основу для взаимопонимания в межрелигиозном взаимодействии, в той сфере сакрального, которая, как было отмечено ранее, является основой трехстороннего принципа ненасилия.

Следующие два момента, на которые хотелось бы обратить внимание, связаны с понятиями культурного и религиозного разнообразия, а также религиозно-светского диалога. С конца XX века оба понятия уже достаточно широко представлены как в научной, теологической<sup>165</sup>, так и в политической и общественной сферах, в том числе на уровне решений международных организаций, в частности, ЮНЕСКО<sup>166</sup>. Однако это не снимает их особой актуальности — не только в силу большой значимости в современном мире, но также и в силу приводимой в выступлении интерпретации, которая напрямую увязывается с отмеченным выше принципом «поиска божественного в человеке», имеющим непосредственное прикладное значение.

Идея необходимости соблюдения культурного и религиозного разнообразия отмечается Н. А. Назарбаевым в связи с множественностью культур, в основе которых лежит «культ Бога. Тысячелетиями культуры, основанные на вере, сохраняли свое

<sup>164</sup> Выступление Президента Республики Казахстан на Втором съезде...

<sup>165</sup> См., в частности: Ратцингер Й. Чем держится мир. Дополнительные моральные основы либерального государства // Хабермас Ю., Ратцингер Й. (Бенедикт XVI). Диалектика секуляризации. О разуме и религии. М., 2006. С. 77–107; Хабермас Ю. Дополнительные основы демократического правового государства? // Там же. С. 39–75.

<sup>166</sup> Межкультурный диалог и культурное разнообразие: Сборник материалов круглого стола, посвященного обмену передовым опытом в области межкультурного диалога и популяризации Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии. Алматы, 2007.

живое слово в истории. В некотором смысле сохранение своего религиозного духа есть залог сохранения в истории целых народов». В этой связи логичен постулат и о множественности цивилизационных проектов, напрямую связанный с тем, что «мир никогда не будет построен на базе одного цивилизационного проекта... Культурное и религиозное разнообразие мира — это реальность, которую нужно понять и принять как данность рода человеческого. Любой иной подход политиков может просто взорвать мир. Желание одной культурной традиции навязать свои ценности другим культурам, попытки построить общественные отношения по чужим лекалам никогда не приведут к взаимопониманию. Напротив, такая жесткая культурная экспансия вызывает не менее жесткое сопротивление. Только уважение к историческим традициям других народов, справедливость и искренность в отношениях цивилизаций, религий и народов способны создать мир согласия и духовности»<sup>167</sup>.

**III съезд** лидеров мировых и традиционных религий состоялся 1–2 июля 2009 года в Астане. В работе Третьего съезда, проходившего при техническом содействии институтов Организации объединенных наций, приняли участие 77 делегаций из 35 стран мира. В 2009 году ситуация в мире и регионах во многом определялась проблемами социальной нестабильности, мирового финансового кризиса, терроризма, ядерного разоружения и др. Данные проблемы не могли не оказать влияния на тематическое содержание съезда — «Роль религиозных лидеров в построении мира, основанного на толерантности, взаимном уважении и сотрудничестве». Социально-экономические катаклизмы, прежде всего, вызванные мировым финансовым кризисом, заставили по-новому взглянуть на тему духовности и морали, социальной солидарности, диалога. Идея о том, что, может быть, реальной причиной экономических и социальных катаклизмов является недостаток или даже отсутствие духовности, получила свое развитие, равно как и тезис о духовности, морали, этике как важнейших императивах современного развития.

Весьма показательно, что и секционные заседания во многом определялись данными темами: 1) «Моральные и духовные ценности, мировая этика»; 2) «Диалог и сотрудничество»; 3) «Солидарность, особенно в период кризисов».

Общая концепция съезда получила отражение и в выступлении Н. А. Назарбаева, который отметил, что нынешний кризис нельзя преодолеть без изменения сознания: «...без перемен в сознании, без твердого соблюдения моральных норм и высших нравственных принципов кризиса не преодолеть! Лишь справедливый миропорядок может стать основой процветания человеческого общества!»<sup>168</sup>. Эти вопросы должны стать основой деятельности созданного в г. Астане во Дворце мира и согласия Международного центра культур и религий, призванного стать рабочей площадкой, своеобразной лабораторией съезда, местом, где будут формироваться новые идеи и политические рекомендации.

Рост числа делегаций-участников съезда, актуальность рассматриваемых вопросов, общий ход заседаний, а также организационное сопровождение способствовали тому, что съезды лидеров мировых и традиционных религий получили не только свое

<sup>167</sup> Выступление Президента Республики Казахстан на Втором съезде...

<sup>168</sup> Выступление Н. А. Назарбаева на III съезде лидеров мировых и традиционных религий. URL: [http://www.akorda.kz/www/www\\_akorda\\_kz.nsf/sections?OpenForm&id\\_doc=8795FAE0041BDA65062575E6005D28F3&lang=ru&L1=L2&L2=L2-16](http://www.akorda.kz/www/www_akorda_kz.nsf/sections?OpenForm&id_doc=8795FAE0041BDA65062575E6005D28F3&lang=ru&L1=L2&L2=L2-16) (дата обращения: 28.08.2011).

институциональное оформление, но и стали эффективной международной диалоговой площадкой, а также составной частью глобального процесса по налаживанию сотрудничества между религиями (наряду с другими инициативами, существующими в мире, такими как «Альянс цивилизаций», инициативы России (международная Группа религиозных лидеров высокого уровня, образование Консультативного совета при ООН по делам религий), а также инициативы Саудовской Аравии по межрелигиозному диалогу, приведшей к принятию в 2008 году так называемой Мадридской декларации по межрелигиозному диалогу).

Одним из конкретных результатов работы Третьего съезда стало то, что по инициативе Казахстана, обращение участников Третьего съезда лидеров мировых и традиционных религий было распространено в Организации объединенных наций в качестве официального документа Генеральной ассамблеи и Совета безопасности, что можно расценивать не только как успех казахстанской дипломатии, но и как продвижение идей, концепта данного форума о межрелигиозном взаимодействии.



## **ПРОБЛЕМЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО И МЕЖЭТНИЧЕСКОГО ДИАЛОГА В КЫРГЫЗСТАНЕ**

А. Токтосунова (Кыргызстан)

**Кыргызстан на Великом Шелковом пути.** Поликультурный, полиэтничный Кыргызстан со времен Великого Шелкового пути является одним из древнейших очагов евразийской, центральноазиатской культуры, мостом между религиями, культурами и цивилизациями. Такое географическое расположение Кыргызстана и обусловило слияние, взаимопроникновение культур, обычаев и нравов многих этносов, религий. Этот регион и сегодня является в истории мировых цивилизаций уникальной моделью межкультурного, межэтнического, межконфессионального взаимопонимания и взаимодействия<sup>169</sup>.

На международной торговой трассе, каковой являл себя Великий Шелковый путь, проходивший в том числе и по землям современного Кыргызстана, в древности, раннем и классическом средневековье обменивались не только товарами, но и идеями. Рядом с купцом и воином часто брел монах или дервиш — буддийский, христианский, зороастрийский или мусульманский. Поэтому народы, проживавшие на маршруте Великого шелкового пути, опережали других в своем культурном развитии. Тем не менее, когда говорим, что Великий Шелковый путь был путем диалога между народами, не следует забывать, что он велся не только при помощи торговых операций и душевных бесед в караван-сараях, но и при помощи мечей на поле брани. Здесь не было идиллий, а властвовала жесткая политика, подчас кровавая, регулируемая интересами экономики.

В современном мире большинство государств полиэтничны и поликонфессиональны. Как показывает мировой опыт, многообразии, в том числе и конфессиональное, является важнейшим залогом выживаемости и развития общества. Как отметил глава Центра ОБСЕ в Бишкеке А. Идил: «В конечном счете, общества закрытые, монокультурные и моноконфессиональные обречены на стагнацию и энтропию. Необходимость многополюсности и поликультуральности осознана мировым сообществом»<sup>170</sup>.

**Этноконфессиональный состав населения Кыргызстана.** И сегодня, по прошествии многих веков, необычайно разнообразен этнический и конфессиональный со-

<sup>169</sup> Жоробекова Э., Токтосунова А., Токтосунова Г. Наследие кыргызов, или Горный оазис на Великом Шелковом пути. Бишкек, 2008. С. 342.

<sup>170</sup> Идил Айдын. Предисловие // Ярков А. Очерк истории религий в Кыргызстане. Бишкек, 2002. URL: [http://lib.uni-dubna.ru/search/files/re\\_l\\_yarkov/~re\\_l\\_yarkov.htm](http://lib.uni-dubna.ru/search/files/re_l_yarkov/~re_l_yarkov.htm) (дата обращения: 28.08.2011).

став населения Кыргызстана. Согласно данным Национальной переписи населения Кыргызской Республики 2009 года, здесь проживают 5 млн человек, представители более 90 этничностей, 12 из которых имеют численность более 20 тыс. человек, представляющих различные конфессии. Это — кыргызы, узбеки, русские, дунгане, уйгуры, таджики, корейцы, украинцы, немцы, татары, казахи, турки, курды, греки, азербайджанцы, белорусы, поляки и другие. Самыми крупными этническими группами в составе населения по данным переписи 2009 года являются кыргызы (71 %), узбеки (14,3 %), проживающие преимущественно на юге страны, и на севере страны — русские (7,8 %), другие — 6,9 %<sup>171</sup>.

По статистическим данным госкомиссии по делам религий, в независимом Кыргызстане около 80 % населения составляют мусульмане. В исламской общине представлено около 20 этносов, среди которых кыргызы составляют 60 %; узбеки — около 15 %; казахи, татары, таджики, дунгане, уйгуры, турки, башкиры, чеченцы, даргинцы и др. — более 5 %. Все граждане, принадлежащие к «мусульманским» народам, статистикой автоматически идентифицированы как мусульмане, но встречаются среди местных мусульман и русские, цыгане, немцы.

Православные христиане составляют 16 %, в православную общину включены все русские, украинцы, белорусы и представители других «православных» народов. Среди православных священников здесь были в разные годы не только русские, украинцы, белорусы, но и немцы, китаец, поляк, молдаванин. На другие конфессии приходится 3 % представителей<sup>172</sup>. Очень часто в Кыргызстане, как и в других странах Центральной Азии, имеет место отождествление **этнического** самосознания и **конфессионального**.

В годы независимости, безусловно, велась определенная работа по выработке государственной политики в области национальных отношений. Это и политика «Кыргызстан — наш общий дом» и образование Ассамблеи народа Кыргызстана, основу которой составляют национально-культурные центры этнических меньшинств, проживающих в Кыргызской Республике. Ассамблея, конечно, сыграла свою положительную роль в формировании гармоничных отношений между этносами в Кыргызстане, но целенаправленной работы по формированию толерантных отношений, межэтнического, межкультурного, межрелигиозного диалога она не вела, т. к. носила декоративно-показной характер и не имела конкретных механизмов и институтов реализации. Государственная политика в области национальных отношений не была глубоко продуманной и системной, хотя справедливости ради нужно отметить, что все этносы без исключения имели одинаковые права во всех сферах общественной жизни, и явных, видимых межэтнических, межконфессиональных конфликтов не наблюдалось.

**Рост влияния в Кыргызстане нетрадиционных религиозных направлений и радикального ислама.** С советских, сталинских времен Кыргызстан был местом ссылки «неудобных» центральным властям этносов и членов различных сект и религиозных направлений, что делало страну толерантной в конфессиональном отношении. А с приобретением независимости, в декабре 1991 года в Кыргызстане был принят закон «О свободе вероисповедания и религиозных организациях». В нем законодательно

<sup>171</sup> Данные Национальной переписи населения Кыргызской Республики 2009 года. URL: [www.welcome.kg/ru/kyrgyzstan/population/sostav/](http://www.welcome.kg/ru/kyrgyzstan/population/sostav/) (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>172</sup> Религиозные организации (неисламского направления) в Кыргызстане: их доктрины и учения / Государственная комиссия по делам религий Кыргызской Республики. Ош, 2010. С. 6.

провозглашалась и закреплялась свобода вероисповедания, упрощалась процедура образования религиозных объединений и учреждений, на служителей культа были распространены нормы трудового законодательства и права собственности<sup>173</sup>.

Это либеральное законодательство, с одной стороны, способствовало утверждению свободы религии, поощрению взаимопонимания и взаимоуважения, а с другой — сделало Кыргызстан одной из наиболее благоприятных стран для деятельности разнообразных религиозных организаций, в том числе сомнительного толка, привлекло миссионеров со всего мира. Наряду с ранее действовавшими организациями, здесь начали вести активную работу многие новые, ранее неизвестные религиозные образования. В середине 1990-х годов число официально зарегистрированных иностранных миссионеров составляло около девятистот, некоторые религиозные объединения были зарегистрированы как светские учреждения (Церковь Муна, Центр дианетики и др.). Сегодня в республике официально действуют учебные центры различных христианских конфессий: Библейский колледж, Образовательный центр пресвитерианской церкви и т. д.<sup>174</sup>

В первые годы независимости традиционный ислам и православие оказались неподготовленными к жесткой конкуренции со стороны исламских радикалов и многочисленных сект. В условиях длительного существования атеистического государства они в значительной степени утратили опыт и навыки миссионерской деятельности в различных социальных слоях и группах населения. В то же время, открыто оппозиционные властям и зачастую действовавшие подпольными методами исламские радикалы, разнообразные секты и религиозные объединения, наоборот, подготовили за годы гонений последователей, обладавших богатым опытом миссионерской деятельности.

Традиционный ислам можно рассматривать как несомненный интегрирующий и объединительный фактор, хотя в нем довольно велико внутриконфессиональное разнообразие, но явно выраженных противоречий между различными его направлениями практически не существует. Правда, объективности ради, нужно отметить, что исторические и трудноразрешимые трения все же присутствуют между суннитами и шиитами, но это характерно для других мусульманских стран, а не для Кыргызстана. Изучение внутриконфессионального разнообразия — задача сверхактуальная, если учесть, что зачастую именно оно несет значительный заряд конфликтности и экстремизма.

В отличие от умеренного ислама на севере страны, ислам на юге отличается своим радикализмом. Исламские радикалы делают упор на пропаганду ортодоксального ислама, считая, что коренные народы, особенно кыргызы, исповедуют искаженный ислам. Как отмечает ведущий узбекский исламовед Бахтияр Бабаджанов, исламский мир — это вообще бесконечная череда внутриконфессиональных конфликтов, которые неизменно переходят в догматические расколы и, как следствие, политические противостояния. «Естественно желание некоторых богословов устранить эти расколы, чтобы умма “не делилась”. Но история любого нового витка “очищения ислама”, его “исправления”, “единения” тиражирует один и тот же сценарий и последствия: те, кто борется против мазхабов, против суфизма, против “разобщенности мусульман”

<sup>173</sup> Закон Кыргызской Республики «О свободе вероисповедания и религиозных организациях». 16 декабря 1991 г. № 657-XII. URL: [www.cac-civillaw.org/gesetz/kirgisistan/ReligionsfreiheitsG.KIR.ru.rtf](http://www.cac-civillaw.org/gesetz/kirgisistan/ReligionsfreiheitsG.KIR.ru.rtf) (дата обращения 28.08.2011).

<sup>174</sup> Религиозные организации (неисламского направления) в Кыргызстане. С. 19.

и так далее, те обязательно объединяются в группы, движения, партии, умножая тем самым количество этих “партий”, и усиливая сам внутренний раскол»<sup>175</sup>.

Таким образом, эти богословы якобы борясь против раскола, сами же подчас и стимулируют его. А созданные ими партии, движения также множат раскол, что неизменно порождает политический и социальный конфликт. Так, например, исламизированная и националистически настроенная узбекская часть Ферганской долины, идеи которой вынашивает Исламское движение Туркестана (ИДТ), стремится к объединению Ферганы и созданию единого исламского государства — халифата. Такую же цель преследует и религиозная партия «Хизб-ут-Тахрир», действуя более изощренными (по их мнению, мирными) методами. Боевые действия 1999–2000 годов в Баткенской области Кыргызстана, в которых погибли военнослужащие-кыргызы, последующие вторжения и теракты исламских боевиков в кыргызских городах Кадамджае, Джалал-Абаде и Узгене, а также серия террористических актов в Оше и Бишкеке в 2010 году, еще раз подтверждают, что все эти движения по объединению ислама и созданию халифата фактически ведут к политическому, внутриконфессиональному расколу страны.

Успеху исламских экстремистов способствует низкий уровень подготовки представителей местного исламского духовенства, которые в основном являются малограмотными самоучками и не могут оказать эффективного противодействия профессионально подготовленным радикальным исламистам извне. Исламская оппозиция, доминирующая на юге, в своем противоборстве с правительством стремится использовать фактор регионализма, сохраняющиеся различия между севером и югом. Позиции светских политических партий весьма слабы в отсталом и более исламизированном юге. Сегодня большинство наиболее влиятельных религиозных оппозиционных деятелей Кыргызстана являются выходцами именно с юга.

Опасность исламского радикализма в том, что он в отличие от остальных конфессий, использует религию в первую очередь в качестве **политической идеологии**, стремясь при ее помощи отстранить от власти в Кыргызстане и других государствах Центральной Азии светские правительства и построить здесь собственное исламское государство. Поэтому религиозная ситуация на юге Кыргызстана рассматривается сегодня как реальная опасность для успешного развития, для государственной безопасности, независимости не только одной страны, но и центральноазиатского региона в целом.

Противодействовать экстремистам сегодня достаточно сложно из-за острой нехватки обученных, профессиональных мусульманских духовных проповедников на юге республики. Местные имамы не компетентны в вопросах толерантности ислама и не могут отстаивать своих позиций в диалоге с представителями таких экстремистских радикальных партий и движений, как «Хизб-ут-Тахрир аль-Ислами» («Партия свободы ислама»), вахабиты, «Аль-Каида», которые открыто пропагандируют экстремизм на юге и уже проникают на север Кыргызстана. Имамы мечетей из-за непонимания потворствуют распространению радикальных исламских идей. Так, например, в июне 2010 года некоторые мечети использовались как склады оружия, а имамы мечетей провоцировали молодежь на межэтнические конфликты, которые чуть не переросли в братоубийственную войну.

<sup>175</sup> Бабаджанов Б.: «Нам, мусульманам надо привыкнуть к тому, что в пределах одной религии мы разнообразны, и в этом нашем разнообразии должна быть наша сила». (Из интервью казахской газете «Жас Казак». 2009. 13 марта).

В этих условиях поддержание межконфессиональной и внутриконфессиональной стабильности превращается в одну из важнейших задач в стране. Особую актуальность приобретает сегодня необходимость выработки мирной, толерантной исламской альтернативы радикальным взглядам мусульманских фундаменталистов. Важно показать мусульманам недопустимость, греховность использования ислама в политических целях в условиях многоэтнического, многоконфессионального общества. В отличие от исламистов, христианские организации и группы, активно ведущие свою деятельность, не разделяют своих потенциальных прихожан по этническому признаку.

«Свалившаяся на голову» независимость и суверенитет привели к осложнению социально-экономической ситуации и массовому обнищанию местного населения Кыргызстана. Все это способствовало повышению эффективности проповедей новых религиозных учений, страна фактически превратилась в арену деятельности иностранных миссионеров самых разных направлений. Они помогают материально и ведут активную духовную работу среди всех групп населения, причем часто делают упор на титульную нацию. В результате этой работы в последние годы все большее число кыргызов (не только бедных) стали переходить в протестантские церкви. В настоящее время численность перешедших в христианство кыргызов составляет, по разным данным, от 15 до 40 тыс. человек<sup>176</sup>. Этому способствовал грамотный, успешный «менеджмент» организаций протестантского направления среди кыргызского населения, которые наладили массовый выпуск и распространение религиозной литературы протестантского направления на их родном языке, а также использовали кыргызский язык для ведения своих проповедей.

В условиях лояльного законодательства в области религии, в стране действуют десятки самых разнообразных общин, а в среде кыргызов стали нередкими случаи, когда члены одной семьи исповедуют разные религии: ислам, бахаизм, протестантизм, буддизм. Если в северных районах республики в последние годы особенно сильно заметна тенденция к «христианизации» и «вероотступничеству» кыргызов, то на юге усиливаются позиции мусульманского фундаментализма и ваххабизма, что, конечно, ведет к усилению имеющихся различий между севером и югом Кыргызстана и обострению межконфессиональных отношений. Так, например, в сельской местности односельчане рассматривали принявших другую веру соседей как вероотступников, их исключали из числа членов «ынтымака» (традиционной системы взаимопомощи), подвергали общественному осуждению вплоть до избиений и убийств людей, и не разрешали хоронить умерших рядом с могилами предков.

Дальнейшее развитие религиозной ситуации в Кыргызстане во многом зависит от того, смогут ли официальный ислам и православие приспособиться к новым условиям существования, восстановить свое влияние в среде местного населения и, совместно с правительством, оказать эффективное противодействие исламским радикалам, а также сектам тоталитарного направления.

В условиях все большего увеличения конфессиональной мозаичности, которое имеет всемирный характер, нереалистично рассчитывать на полное восстановление бывшего доминирующего положения официального ислама и православия в Кыргызстане. Поэтому налаживание диалога между официальным исламом, православием и

<sup>176</sup> «Символ веры или знак беды» // МСН: общественно-политическая газета. 2008. 19 декабря. URL: <http://www.msn.kg/showwin.php?type=newsportal&id=25839> (дата обращения: 28.08.2011).

теми религиозными объединениями и сектами, которые не являются тоталитарными, отрицают насилие и террор, может способствовать стабилизации религиозной ситуации в Кыргызстане.

**Политическая и религиозная ситуация в Кыргызстане до и после апрельской революции и трагических событий на юге.** В XVIII–XIX веках Ферганская котловина являлась сердцевиной Кокандского ханства, основу которого составляли более десяти тюркских и ираноязычных этносов, близких по языку, религии и культуре. В начале XX столетия региону было навязано разделение по национальному признаку, приведшее к разрушению и нивелированию старых привычных типов самосознания. «Это кардинальным образом изменило этнографическую карту Ферганской долины, вызвало, с одной стороны, процессы массовой ассимиляции и гомогенизации, а с другой стороны, процессы формирования жестких культурных границ между официально признанными, “титულными” нациями»<sup>177</sup>. Разделение Ферганской долины между Кыргызстаном, Таджикистаном и Узбекистаном, в каждой из которых продолжало жить смешанное, разнонациональное население (так, например, на территории Кыргызстана остались два узбекских анклава — Сох и Шахимардан, а также два таджикские анклава Чорку и Ворух, а в Узбекистане остался кыргызский анклав — село Барак). В эпоху социализма с его идеологемами «новая историческая общность — советский народ», «дружба народов» — это разделение долины не представляло реальной опасности. Крах же советской системы привел не только к возникновению идеологического вакуума, но и к обострению межэтнических и межконфессиональных отношений. Граница между тремя государствами после развала СССР до сих пор не делимитирована, по всему ее периметру существует ряд спорных участков, что впоследствии и стало причиной межэтнических конфликтов.

Другим источником конфликтов является «демографический взрыв» — нарастание перенаселенности этого аграрного региона (плотность населения Ферганской долины на территории Кыргызстана достигает 300 чел./кв. км, а в узбекской части — 425 чел./кв. км)<sup>178</sup>. Если северный регион республики исторически развивался в социально-экономическом и культурном плане более интенсивными темпами, то юг, напротив, в условиях ограниченности земельно-водных ресурсов, неразвитости экономической инфраструктуры, нерешенности острых экономических и социальных проблем; многочисленных фактов нарушения социальной справедливости, массовой безработицы, бедности населения значительно отставал от севера. Нахождение столицы республики на севере также способствовало опережающему южные области страны развитию. Если прибавить к этому усиление роста религиозного экстремизма на юге республики, то неудивительно, что этот регион стал настоящей «пороховой бочкой», которая могла взорваться в любой момент.

К революционным событиям 7 апреля 2010 года привел массовый социальный и политический взрыв, который, наверное, спровоцировал в 2011-м подобные взрывы народного негодования в странах арабского мира. Кыргызстан — первая страна, доказавшая дважды, что недостойный президент должен предстать перед народом

<sup>177</sup> Ферганская долина: этничность, этнические процессы, этнические конфликты / Отв. ред. С. Н. Абашин, В. И. Бушков. М., 2004. С. 5.

<sup>178</sup> Заключение Нацкомиссии по расследованию событий «Июнь-2010» на юге Кыргызстана // Ислам в СНГ. 2011. 20 января. URL: // <http://www.islamsng.com/kgz/report/991> (дата обращения: 28.08.2011).

или покинуть страну. За короткое время правления Бакиева началась безудержная приватизация государственных объектов, распродажа за бесценок народного достояния стратегического характера, неоправданное повышение цен и тарифов на электроэнергию, коммунальные услуги, создание под сына президента различных неконституционных государственных структур по отмыванию денег, криминализация всей структуры власти и т. д. Для обеспечения этой кампании по разворовыванию страны через органы государственной безопасности, исполнителей заказа в лице криминалитета, террористических организаций начались системные преследования свободомыслия, гонения и запугивания политических оппонентов, правозащитников, журналистов, заказные убийства и устранения неудобных политиков, закрытие оппозиционных СМИ. В результате этих событий обстановка в республике, в частности, на юге, характеризовалась отсутствием твердой и монолитной власти по вертикали, полной деморализацией правоохранительных органов, повсеместной активизацией деятельности организованных преступных групп, экстремистских, националистических и сепаратистских сил, а также лиц, претендующих на политическое лидерство.

По информации Национальной комиссии по расследованию трагических июньских событий на юге Кыргызстана: «Ради достижения этих целей сразу после апрельских событий 2010 г. по инициативе сына президента Максима Бакиева проходит его встреча в Дубаи (ОАЭ) с эмиссарами экстремистского Исламского Движения Узбекистана (ИДУ). А в начале мая 2010 г. в Афганистане, в г. Бахорак на совещании эмиссаров и полевых командиров движения “Талибан”, ИДУ, ОТО (Объединенная таджикская оппозиция) при личном участии Мулло Абдулло и двух представителей семьи Бакиевых была достигнута договоренность об оказании помощи силами этих движений в дестабилизации ситуации в Кыргызстане. Этими деструктивными силами были поставлены следующие задачи: 1) расшатывание политических, экономических и общественных устоев государства; 2) разжигание межэтнических, межконфессиональных и внутриконфессиональных конфликтов; 3) устрашение общества»<sup>179</sup>.

На севере разжечь конфликт им не удалось, юг подходил для этих целей как нельзя лучше. Во-первых, юг Кыргызстана всегда был потенциальным источником конфликтов, во-вторых, перенаселенность в условиях ограниченности земли и водных ресурсов, в-третьих, неразвитость экономической инфраструктуры, в-четвертых, массовая безработица и бедность населения, в-пятых, рост религиозного экстремизма на юге республики. Эти проблемы всегда были потенциальным источником конфликтов, «пороховой бочкой», которая могла взорваться в любой момент<sup>180</sup>.

Юг Кыргызстана имеет свои характерные особенности, обусловленные историческим развитием. В свое время он, как и весь Кыргызстан, входил в Кокандское ханство. Демографический «взрыв» перенаселенности был постоянным фактором межэтнических стычек на бытовой почве, но летом 2010 года эти конфликты привели к трагическим событиям на юге Кыргызстана. Межэтнические столкновения в этот раз во многом были спровоцированы имамами мечетей и лидерами Хизб-ут-Тахрир, которые призывали уничтожать тех, кто не предан устоям ислама и не выполняет традиционных мусульманских обрядов.

<sup>179</sup> Заключение Нацкомиссии...

<sup>180</sup> Ферганская долина. С. 189.

Это стало возможным из-за отсутствия, *во-первых*, сильной власти в стране, *во-вторых*, объединяющей наднациональной идеи (системы ценностей) в обществе, *в-третьих*, низкого уровня культуры межэтнического общения, неумения или нежелания вести диалог. Эти факторы привели к тому, что:

- стала усиливаться тенденция бурного обсуждения межэтнических отношений (узбеки-кыргызы) в негативном свете, значительно повысился потенциал агрессии в обществе, негатив перешел из сферы бытового, повседневного сознания на уровень политический;
- из-за отсутствия соответствующих идей, установок, программных целей, нарушилась система воспитания культуры межэтнического отношения и толерантности (до развала СССР это направление развивалось как интернациональное и патриотическое воспитание);
- усилились экономические, социальные, культурные, этнические барьеры, в т. ч. языковые из-за изолированности населения, компактно проживающего в моноэтнических районах южной столицы Кыргызстана. Так, например, при посещении спортивных клубов и секций молодежь разделена (кыргызы ходят в один спортивный зал, узбеки — в другой), школы, мечети изолированы по этническому признаку, что отрицательно действует на процесс взаимопонимания, диалога, интеграции, а вследствие миграционных переселений, неумение адаптироваться в полиэтнических сообществах.

Когда государство не ведет планомерной политики в отношении культуры, религии, не занимается вопросами воспитания, межэтнического, межконфессионального, внутриконфессионального, межкультурного диалога, пуская все на самотек, то трудно заметить, откуда произрастают семена непонимания, нетерпимости и ненависти. И что самое страшное, идет угроза развала государства не снаружи, а изнутри. Важнейшая задача для кыргызстанцев сегодня — преодолеть последствия межэтнического конфликта в Оше, ставшего колоссальным потрясением для всей страны, всего региона. Поляризация общества еще долго будет напоминать о себе, задача примирения, диалога двух этнических групп является очень непростой, и на зализывание ран потребуются годы и годы.

Для осуществления конструктивного диалога надо тщательно разобраться в причинах и обстоятельствах возникающих конфликтов — это *во-первых*. *Во-вторых*, необходима упредительная, превентивная политика, разъяснительная, воспитательная работа и не от случая к случаю, а на постоянной основе. *В-третьих*, последовательное разрешение проблем, накапливающих конфликтный потенциал. *В-четвертых*, надо неустанно разъяснять недопустимость любых дезинтеграционных шагов. *В-пятых*, диалог «национальные ценности — мировой опыт» позволит укрепить нашу полиэтничность, поликонфессиональность, что является ключевым фактором цивилизованного будущего Кыргызстана.

«Национальная идея», которую кыргызские националисты понимают в узком смысле этого слова, ведет к дезинтеграции общества. Идеология национализма ведет к фашизму, она не умерла с падением Третьего рейха, а лишь трансформировалась и продолжает свое существование, несмотря на совершенно ложное понимание превосходства одного этноса над другим.

Видный общественный деятель Кыргызстана Ишенбай Абдразаков в одном из своих интервью отметил: «Мы должны строить национальную политику с учетом по-



лиэтнического и поликонфессионального характера нашего общества. Сможем ли мы добиться того, чтобы все граждане, независимо от этнической и религиозной принадлежности, считали себя кыргызстанцами, то есть нацией в западном понимании?»<sup>181</sup>. Будущее Кыргызстана — в неделимости судьбы всех народов, этносов, представителей всех конфессий, проживающих в республике. Сегодня как никогда для стабильного развития и безопасности страны, для становления политической нации важно развитие гармоничных взаимоотношений между различными этничностями и конфессиями.

## Библиография

*Абдуразаков И.* Деление на «своих» и «чужих» антигосударственно // Вечерний Бишкек. 2010. 25 ноября.

*Абдырахманов Т. А., Курбанова Н. У.* Проблемы этноконфессиональных взаимоотношений в современном Кыргызстане: поиски путей решения. URL: [www.islamsng.com/kgz/opinion/404](http://www.islamsng.com/kgz/opinion/404) (дата обращения: 28.08.2011).

*Ауззов М.* Энциклопедия: к проблеме единства миров кочевья и оседлости // Кочевники. Эстетика. Алматы, 1993. С. 59.

*Бактыбаев Т.* Турция раскручивает в Киргизии религиозное течение «Сулеймания». // ЦентрАзия.ru. 19.02.2011. URL: <http://www.centrasia.ru/newsA.php?st=1298066340> (дата обращения: 28.08.2011).

*Безертинов Р. Н.* Тенгрианство — религия тюрков и монголов. Набережные Челны, 2000.

*Жоробекова Э. Ж., Токтосунова А. И., Токтосунова Г. И.* Наследие кыргызов в контексте культурного разнообразия. Или Горный оазис на Великом Шелковом пути. Бишкек, 2008. С. 342.

Закключение Национальной комиссии по всестороннему изучению причин, последствий и выработке рекомендаций по трагическим событиям, произошедшим на юге республики в июне 2010 года.

*Кадыров Д. С.* Мысли об Абсолюте. Бишкек, 2010. URL: <http://diesel.elcat.kg/index.php> (дата обращения: 28.08.2011).

*Крылов А.* Религиозная ситуация в Кыргызстане. URL: <http://news.invictory.org/issue5441.html> (дата обращения: 28.08.2011).

*Токтосунова А. И.* Религиозная ситуация в Кыргызской Республике // Центральная Азия и культура мира. 2001. № 5.

*Ясперс К., Бодрийяр Ж.* Призрак толпы. М., 2007. С. 270.

---

<sup>181</sup> *Абдуразаков И.* Деление на «своих» и «чужих» антигосударственно // Вечерний Бишкек. 2010. 25 ноября.

## ОТ ДИАЛОГА — К ВЗАИМОПОНИМАНИЮ (ОПЫТ ТАДЖИКИСТАНА)

М. Бабаджанова (Таджикистан)

*«При всем многообразии вероисповеданий, культур и языков люди должны уважать друг друга. Следует активно поощрять культуру мира и диалога между всеми цивилизациями.»*

(Декларация тысячелетия)

Регион Центральной Азии — это обширный регион, который включает пять стран: Казахстан, Киргизстан, Таджикистан, Туркменистан и Узбекистан (прежнее название этого региона, входившего в состав бывшего СССР — Средняя Азия и Казахстан). Географически этот регион простирается от Каспийского моря до Тибета и от средне-русских степей до Гималаев.

Через Центральную Азию проходил Великий Шелковый путь, который сыграл большую роль в формировании исторического, культурного и духовного наследия этого региона. Общая численность населения Центральной Азии составляет более 60 млн человек, представляющих более 100 этнических групп. В основном это тюркоязычные народы — казахи, каракалпаки, киргизы, крымские татары, туркмены, узбеки и уйгуры. Таджики являются персоязычным народом иранского происхождения.

Около четверти населения Центральной Азии в советский период составляли представители русскоязычного населения, но после распада СССР произошла их массовая миграция из этого региона. Большая часть населения Центральной Азии в настоящее время исповедует суннитский ислам.

В Центральную Азию христианство пришло из Персии в I веке. Оно продолжало довольно долго распространяться и процветать здесь даже в период господства ислама, пользуясь покровительством властей.

В 80-х годах XIX века в регионе начало возрождаться после упадка приблизительно в XIV веке распространение евангельского христианства. Христиане — переселенцы из других регионов России — оказали большое влияние на появление и развитие евангельского христианства в Центральной Азии. Они переселялись в Центральную Азию по разным причинам — ради освоения новых земель, в результате политических и религиозных гонений. Христианство в целом считалось прерогативой русских и других некоренных народов, хотя местное население относилось как к православным, так и к евангельским верующим терпимо.

После Октябрьской революции 1917 года все религиозные организации в Советском Союзе подверглись гонениям.

В странах Центральной Азии, в то же время, отношение к евангельским верующим было более терпимым, чем в РСФСР.

Странам Центрально-Азиатского региона, также как и всем республикам бывшего СССР, значительные изменения в отношении религиозной свободы принес период Перестройки. Активно стали звучать голоса в поддержку традиционных национальных религий. В регионе начал активизироваться ислам. Государственные власти стали поддерживать определенные религиозные направления и организации. И это было связано отчасти с желанием использовать определенное религиозное учение и традиции, лояльные по отношению к существующим властям, в качестве идеологической опоры для государственной власти, отчасти из-за опасений угрозы дестабилизации и возникновения межрелигиозных конфликтов в странах этого региона.

Республика Таджикистан расположена на юго-востоке Центральной Азии. Территория Таджикистана, простирающаяся на 700 км с Востока на Запад и 350 км с Севера



Илл. 1. Пиез. Фото М. Бабаджановой

на Юг, составляет 143,1 тыс. квадратных километров. Общая протяженность ее границ составляет 3000 км, из них: с Афганистаном — 1030 км, с КНР — 430 км, на юго-востоке Таджикистан отделен от Индии и Пакистана узкой полоской афганской земли шириной от 15 до 65 км (так называемый Ваханский коридор). На севере и западе большая часть границы республики приходится с Узбекистаном и Киргизией.

93 % территории Таджикистана — это горы.

На Западе страны встречаются холмистые пустынные и полупустынные местности. К Востоку местность поднимается, образуя самые высокие горные системы в Центральной Азии — Тянь-Шань и Памир. Памир называют «крышей мира» или «краем у подножия солнца». Самые высокие точки горной страны колеблются от 300 до 7500 метров над уровнем моря. Почти половина территории республики расположена на абсолютной высоте более 3000 метров, даже столица Таджикистана — Душанбе находится на высоте 800 метров.

Исходя из сложившихся исторических условий, до Октябрьской революции 1917 года Таджикистан не представлял единого целого. Таджикский народ был расселен в различных административно-территориальных образованиях, так или иначе находившихся под владычеством царской России. Например, юго-западная и центральная части современного Таджикистана, которые иногда называли Восточной Бухарой, входили в состав Бухарского эмирата. Господствующее административное деление считалось бекским, т. е. бекства. Другая часть нынешнего Таджикистана (современная Сугдская область, прежде — Ленинабадская) ранее относились к Самаркандской и Ферганским областям, эти же области входили в состав Российской империи. Таким образом, до Октябрьской революции нельзя было вести речь о Таджикистане как таковом в административно-территориальном и государственном значении. Таджикистан получил свое государственное оформление в 1924 году в качестве автономной республики в составе Узбекской ССР. 16 октября 1929 г. была образована Таджикская ССР, которая 5 декабря того же года вошла в состав СССР на правах союзной республики. А 9 сентября 1991 года Республика Таджикистан объявила о своем суверенитете. Административно-территориальное деление Таджикистана на сегодняшний день выглядит таким образом. В республике три области — Хатлонская, Сугдская, Горно-Бадахшанская и 8 районов республиканского подчинения. Таджики — древнейшая нация. По данным историков-востоковедов тад-

жики как народность сформировались в IX–X веках. В настоящее время население Таджикистана составляет более 7 млн 500 тысяч человек.

Подавляющее большинство населения Таджикистана (95–99 %) исповедует ислам — сунниты ханифитского мазхаба (которому со 2 апреля 2009 г. придан официальный статус). В настоящее время в стране действуют (зарегистрированы) 3715 различных мечетей, 73 неисламских религиозных организаций и одна община (православные, евангельские, евангельско-баптистские, новоапостольская церковь, адвентисты седьмого дня, кришнаиты, бахаисты, лютеранская церковь, пятидесятники и другие). Официально зарегистрированы и действуют три медресе (мусульманские религиозно-образовательные учреждения) и Исламский центр Республики Таджикистан. В Горном Бадахшане имеется исмаилитское религиозное меньшинство, которое ведет свою историю с X–XI веков. В 2009 году был открыт центр исмаилитов и в столице страны — г. Душанбе<sup>182</sup>.

Христиане в Таджикистане составляют религиозное меньшинство. Большую часть из них представляют православные (преимущественно русские), которые составляют Таджикское благочиние Русской Православной Церкви с епархиальным управлением в Ташкенте. Баптисты являются второй по величине христианской общиной общей численностью около 1000 человек, большую часть которых составляют русские и немцы. Есть в Таджикистане и католики, объединенные в три прихода (в городах Душанбе, Курган-Тюбе и Чкаловске), которых окормляют пять священников. Католицизм в Таджикистан принесли немцы. В республике также имеется община адвентистов седьмого дня и автономная немецкая евангелическо-лютеранская община в г. Душанбе. На нелегальном положении находится появившаяся в 1997 году община Свидетелей Иеговы. Происходящая из Южной Кореи церковь Сон Мин имеет две общины.

В современном мире огромную важность приобретает диалог, взаимопонимание и сотрудничество между религиями, культурами. События последнего времени являются тому подтверждением (в конфликтах, все чаще используют религию) и необходимости повседневного внимания к решению данных проблем, межэтнических, религиозных, политических и социальных конфликтов и противоречий.

Каким образом можно проводить диалог между исламом и христианством, укреплять взаимоотношения между христианством и мусульманскими государствами азиатского региона? Какие новые цивилизаторские основы взаимопонимания требуются для этого? Какими качествами должны обладать многосторонние политические инструменты, чтобы наиболее конструктивно использовать огромный социально-политический потенциал ислама?

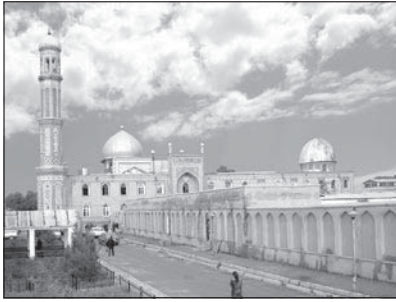
Основополагающая составляющая диалога — проявление терпимости и поиск специфических к тому путей. Пример Таджикистана: подписание Общего соглашения об установлении мира и национального согласия 27 июня 1997 года (уникальный пример мирного сосуществования двух мировоззрений). Таджикистан — часть исламского



*Илл. 2. Католическая церковь (г. Душанбе) — священнослужитель Педро Лопес.*

*Фото М. Бабаджановой*

<sup>182</sup> См.: Текущий архив Комитета по делам религий при Правительстве Республики Таджикистан.



Илл. 3. Центральная Соборная мечеть  
им. Якуба Чархи (г. Душанбе).  
Фото М. Бабаджановой

мира, и все его соседи являются государствами, принадлежащими к исламской культуре<sup>183</sup>. Серьезными предупредительными сигналами были гражданская война в Таджикистане, конфликт в Чечне и вооруженные столкновения с исламским движением в Узбекистане 1999 и 2000 годов.<sup>184</sup> Еще до 11 сентября 2001 года стала очевидной потребность в изменении парадигмы взаимоотношений между светской Европой и светскими представителями власти в Центральной Азии, с одной стороны, и с исламом, исламским населением, политическими движениями, с другой.

Для разрядки межрелигиозной напряженности должна использоваться стабилизационная стратегия, направленная на достижение согласия между религиями. При этом необходимо предотвратить религиозную неприязнь. Если она все-таки возникает, то нужны меры по ее сдерживанию: необходимо свести противоречия к сути проблем, чтобы определить вопросы, по которым стороны сходятся во мнении, и в которых существуют разногласия, а также найти соответствующие решения проблем. Рабочая формула такого процесса может быть определена следующим образом: *сотрудничество на основе общих взглядов и интересов и мирное сосуществование в вопросах, относительно которых существуют глубокие противоречия*.

Приоритет: самообязательство всех сторон порознь и совместно искать решения, которые обеспечат безопасность и стабильность внутри страны, в Центральной Азии и в европейско-азиатском пространстве. Укрепление и развитие диалога, а не разовые, стихийные мероприятия. Диалог власти и церкви должен развиваться.

Ни одна политическая партия не имеет непосредственного отношения к религии. Просто несовместимы понятия «партия» и «религия». Некоторые политические деятели пытаются притянуть какие-то религиозные названия для того, чтобы как-то поднять свой имидж, набить себе цену. Но традиционный таджикский ислам (и мы это прекрасно видим), наоборот, ищет мира. Церковь, если она церковь, по сути, никогда не будет в оппозиции к государству, потому что по-другому смотрит на него в отличие от политиков.

В Таджикистане Русская Православная Церковь пользуется большим авторитетом. Ее официально признают государственные и религиозные деятели. В республике православие — это вторая значимая религия после ислама. Многие таджики и узбеки приняли православие, обучаются в воскресных школах. Среди них, как молодые, так и люди старшего возраста. В стране пять действующих православных храмов: в Душанбе — Свято-Никольский кафедральный собор, в Курган-Тюбе молитвенный дом Святого архистратига Михаила, с 1995 года требы, службы и духовное кормление совершаются в храме Святого великомученика и победоносца Георгия на территории одной из войсковых частей 201-й российской мотострелковой дивизии, в Турсун-Заде верующие посещают храм Покрова Пресвятой Богородицы, в Ходженте — храм Марии Магдалины (сооружен в октябре 2010 г. на месте сгоревшей в январе 2005 г.

<sup>183</sup> См.: Рахнамо А. Хизби дини ва давлати дуниаи. (Масъалаҳои фаъолияти хизби сиёсии дорои хусусияти дини дар шароити давлати дуниаи). Душанбе, 2008.

<sup>184</sup> Построение доверия между исламистами и секуляристами — таджикский эксперимент. Душанбе, 2004. С. 12.

церкви старой постройки), в Чкаловске — храм в честь святой иконы Божьей Матери Казанской, а кроме того, сейчас возводятся еще два новых храма — в Гафурове (под Ходжентом) и в учебном центре погранвойск России в пригороде Душанбе. Все вопросы, связанные с духовной и религиозной жизнью Таджикистана без консультации с Русской Православной Церковью не проходят.

Конечно, это не означает, что в стране между представителями ислама и христианства нет проблем. Право говорить о том, во что верит человек, тоже необходимая свобода, в которой каждый человек нуждается, и вторгаться в это, все равно, что ворваться в душу человека, в его дом без стука, без разрешения и попытаться навести там свой порядок. Любое государство ищет способы объединения общества. Есть законы общего характера, которые регулируют жизнь любого государства. Они необходимы. Вопросы веры более чувствительны и глубоки.

Мы должны быть вместе перед лицом немалого количества проблем, которые есть у нашей страны. И это намного облегчит диалог между исламом и христианством, с правительством и сделает также проще работу государства с религиозными организациями.

Из истории иудаизма известно, что евреи подвергались частым гонениям и преследованиям. В связи с чем, уже после первого изгнания (587–586 гг. до н.э.) евреи были рассеянной нацией. Когда евреи переместились на запад — в Испанию и Марокко, и на восток — в Междуречье и Персию, еврейский культурный стиль постоянно находился под влиянием христианского или мусульманского окружения. Для всех классов это влияние неизбежно приводило к усвоению в той или иной степени местного языка и таких более тонких факторов, как эстетические вкусы и образ поведения.

В Таджикистане, до распада Советского Союза, проживало большое количество евреев: только бухарских евреев в г. Душанбе насчитывалось более 12 тысяч. Бухарскими они называются потому, что большая часть евреев проживала в городе Бухаре. Бухарские евреи переняли таджикскую культуру, язык. Но вместе с тем, соблюдали и свои традиции и обычаи, проповедали иудаизм. Сейчас в г. Душанбе проживает более 300 человек, исповедующих иудаизм. По данным Михаила Абдурахманова — раввина религиозной общины евреев Таджикистана, в настоящее время в стране проживает не более 1 тыс. евреев. В Таджикистане действует одна синагога в г. Душанбе (на сегодняшний день еще не прошла перерегистрацию: согласно новому закону о религиозных объединениях, до 1 января 2010 г. надо было ее пройти. М. Абдурахманов объяснил это тем, что у них мало прихожан и, согласно новому закону, они не могут зарегистрироваться как религиозное объединение).

Еще в 2004 году ряд европейских стран обращались ко мне, как ответственному секретарю Национальной комиссии Республики Таджикистан по делам ЮНЕСКО за разъяснением сложившейся ситуации вокруг синагоги (согласно плану реконструкции центра Душанбе, синагога, как и многие другие ветхие постройки, подлежала сносу). Были сделаны снимки синагоги (ветхой кибитки) и направлены адресатам с пояснениями: данное здание не представляет архитектурной и исторической ценности; в мэрии г. Душанбе проходили неоднократные встречи и переговоры по предоставле-



*Илл. 4. Свято-Никольский  
кафедральный собор.  
Фото М. Бабаджановой*

нию другой площади под синагогу. В июне 2004 года главный раввин Центральной Азии Абе Давид Гуревич и мэр Душанбе М. Убайдуллоев определили место для строительства новой синагоги в столице республики. Раввин вместе с мэром посетил места, которые город готов был выделить для строительства новой синагоги. Из всех предложенных мест еврейская община выбрала территорию, расположенную неподалеку от набережной реки Душанбинка. Однако по словам Абдурахманова, в настоящее



Илл. 5. Раввин М. Абдурахманов.  
Фото М. Бабаджановой

время еврейская община не располагает достаточными средствами для строительства новой синагоги. Несмотря на это, в марте 2009 года председатель правления крупнейшего в Таджикистане коммерческого банка «Ориенбанк» Х. Асадуллозода передал в дар еврейской общине страны здание в центре г. Душанбе, которое в настоящее время используется в качестве синагоги<sup>185</sup>. Диалог между таджикской стороной и еврейской общиной продолжался на протяжении пяти лет. Вопрос здания для синагоги решен. Тем не менее, встречи и диалоги продолжаются. Жизнь ставит новые вопросы, и их необходимо решать совместно: проводить диалоги и достигать взаимопонимания.

Культура диалога основывается на взаимопонимании, с учетом различия религиозных культур, взаимоуважении, взаимодововерии, взаимодействии. В межкультурной и межрелигиозной коммуникации, в сфере взаимодействия государства, гражданского общества и религиозных объединений в решении социальных проблем, в вопросах урегулирования межконфессиональных и межэтнических конфликтов противодействия экстремизму особое место занимает культура диалога. Отрицательно сказывается на межнациональных и межрелигиозных отношениях недостаточно сформированная культура гражданского общества. Именно низкая культура является одной из причин периодически возникающей локальной национальной и религиозной вражды. Люди высокой культуры всегда проявляют лояльность, терпимость к другой национальности, к другой вере, к чужому мнению, иному поведению, принятому в различных культурах. Агрессия по отношению к другим национальностям, другим религиям и культурам всегда вызывает дефицит духовной культуры.

Великий У. Шекспир писал: «Хорошие ноги рано или поздно станут спотыкаться; гордая спина согнется; черная борода поседеет; кудрявая голова облысеет; прекрасное лицо покроется морщинами; глубокий взор потускнеет; но доброе сердце подобно солнцу и луне; и даже скорее солнцу, чем луне; ибо оно сияет ярким светом, никогда не изменяется и всегда следует верным путем».

## Библиография

Dialogue among Endogenous Religions. Christianity and Islam in the Service of the Culture of Peace in Africa: Proceedings of an International Symposium. Cotonou, 2009.

Landau R. What the World Needs to Know about Interfaith Dialogue/ URL: <http://www.how-to-succeed-at-interfaith-dialogue.com> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>185</sup> Деятельность католической церкви и синагоги в Таджикистане признана незаконной // ИА REGNUM. 2010. 29 декабря. URL: <http://www.regnum.ru/news/1361379.html> (дата обращения: 28.08.2011).

*Patel E.* Acts of Faith: The Story of an American Muslim, the Struggle for the Soul of a Generation. Boston, 2008.

*Асадуллин Ф. А.* Отказываясь от заповедников моноконфессиональности. Формирование культуры диалога — главный императив развития межрелигиозных отношений // НГ Религии. URL: <http://religion.ng.ru> (дата обращения: 28.08.2011).

*Асланова И. Ш.* Диалог как форма межрелигиозного общения // Интеллектуальная Россия. URL: <http://www.intelros.ru> (дата обращения: 28.08.2011).

*Васильев Л. С.* История религий Востока: Учебное пособие для вузов. 8-е изд. М., 2006. С. 704.

*Зайферт А. К., Крайкемайер А.* О совместимости политического ислама и безопасности в пространстве ОБСЕ. Душанбе, 2003.

*Кахаров А.* Таджикистан: 1000 ответов на один вопрос. Душанбе, 1990.

Круглый стол «Ислам и христианство: проблемы диалога» / Континент — Институт этнологии и этнографии РАН. URL: <http://magazines.russ.ru> (дата обращения: 28.08.2011).

*Матвеев С. А.* Англо-русский теологический словарь. Иудаизм, христианство, ислам / English-Russian Theological Dictionary: Judaism-Christianity-Islam. М., 2006.

Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития. Материалы международной конференции. М., 2008.

*Мюллер А.* История ислама. От доисламской истории арабов до падения династии Аббасидов / Пер. с нем. М., 2006.

Построение доверия между исламистами и секуляристами — таджикский эксперимент. Душанбе, 2004.

Проблемы формирования национальной идеи в Республике Таджикистан. Материалы научно-практической конференции. Душанбе, 2007.

*Рахнамо А.* Хизби дини ва давлати дуняви. (Масъалаҳои фаъолияти хизби сиёсии дорои хусусияти дини дар шароити давлати дуняви). Душанбе, 2008.

*Садур В.* Экзистенциальная диалогичность поликонфессионального бытия. М., 2008.

Словарь религий. Иудаизм, христианство, ислам. СПб., 2008.

Текущий архив Комитета по делам религии при Правительстве Республики Таджикистан.

Христианство в Средней Азии: прошлое и настоящее // Протестант-Пресс. URL: <http://protestantpress.com/5/570-1> (дата обращения: 28.08.2011).



## **ПАРАДИГМЫ МЕЖРЕЛИГИОЗНОЙ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УЗБЕКИСТАНЕ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННОСТЬ**

М. Артиков (Узбекистан)

Религия была и остается самым простым и в то же время самым таинственным, самым универсальным и, несмотря на это, самым уникальным явлением в мире. Каждый народ, каждая страна за тысячелетия своего развития накопили свой неповторимый религиозный опыт, свое бесценное духовное наследие, которые и обеспечивают преемственность поколений, социализацию подрастающей смены, кристаллизацию национальных ценностей. Не является исключением и Узбекистан, на земле которого издревле мирно сосуществовали различные религии и конфессии, в добром соседстве жили, отдавая дань уважения вере и убеждениям, обычаям и традициям зороастрийцы и буддисты, индуисты и иудеи, мусульмане и христиане. В течение тысячелетий в этом крае формировалась высокая культура межнационального общения и межрелигиозного диалога, был выработан неписанный устав гуманности и толерантности.

Главной парадигмой социальных отношений выступало то, что в центре мировоззрения стоял Человек — не единоведец, не представитель своей нации, не односельчанин, а просто человек. Все то, что в других условиях и в некоторых регионах считалось чуть ли не главным (вероисповедание, цвет кожи, разрез глаз, ценности и ориентации) на этой земле становилось второстепенным. Еще античные историки — Геродот, Страбон, Ариан, Курций Руф — свидетельствовали о том, что на этой земле живут мужественные и мудрые люди, высоко ценящие чисто человеческие качества — любовь к родине, преданность своему долгу, веротерпимость. Преемственность традиций, высокая культура межэтнического общения, позитивная толерантность отмечались в средние века испанским посланцем Руи Гонзалес де Клавихо, арабским историком Ибн Батута, в Новое время — венгерским ученым Германом Вамбери. Но никем из них не отмечались рецидивы ксенофобии, случаи межэтнических распрей или межрелигиозных конфликтов.

Главную причину такого миролюбия должно усматривать в классической парадигме, бессменной формуле, которая была выражена в Авесте лаконичным образом: «добрая мысль, доброе слово, доброе дело». Нетрудно представить, что нужны были тысячелетия философских размышлений, научных изысканий и логических обобщений, чтобы выработать такую классическую формулу совершенства личности и общества, и еще тысячелетия, чтобы превратить ее в жизненное кредо каждого человека и всего народа. Востоковеды признают факт написания этого мирового шедевра на земле Древнего Хорезма<sup>186</sup>. По решению ЮНЕСКО, в 2002 году узбекский народ широко

<sup>186</sup> См.: Толстов С. П. По следам древнехорезмийской цивилизации. М.; Л., 1948.

отметил 2700-ю годовщину Авесты, в городе Ургенче установлен монумент этой бессмертной книге. Еще одним, причем не локальным и даже не региональным, а глобальным в тех условиях фактором, имевшим важное значение в формировании культуры междивизиационного общения, был, несомненно, Великий Шелковый путь, который пролегал через крупные города Узбекистана — Ташкент, Самарканд, Термез, Бухару, Хиву и другие<sup>187</sup>. Развитые торговые пути, караван-сарай, межкультурный обмен, конечно же, способствуют взаимообогащению культур и созданию атмосферы доверия и уважения, но только в том случае, если имеется благоприятная почва для этого. А эту почву составляют морально-нравственные устои, добрые традиции и непреходящие ценности. Только на сдобренной гуманностью и толерантностью почве возможно процветание древа мира и согласия.

Буддийский пласт культуры в Узбекистане представлен высочайшими в художественном отношении памятниками эпохи Кушанской империи, духовным центром которой был Термез. Усилиями узбекских и японских археологов тщательно изучены памятники Термеза и его окрестностей<sup>188</sup>. Причем территория современного Узбекистана сыграла роль не столько транзитного пункта, сколько трамплина для последующей «миграции» буддизма в Юго-Восточную Азию. Местное население, если даже и не поклонялось огню или не почитало Будду, с уважением относилось к верованиям других, не проявляло неприязни к чужому взгляду или иной вере. При этом не допускало «вторжения» в свой мир чуждых обычаев и обрядов. Афоризм великого Фирдоуси: «О, глазам бы не увидеть моим, как родной мой обычай изгнан чужим» — был своего рода парадигмой межкультурного обмена.

Христианство проникло в Среднюю Азию в III–IV веках, т. е. задолго до ислама. Письменные источники свидетельствуют о том, что уже в 334 году в Мерве функционировала епархия<sup>189</sup>, которая была бы возможной только при наличии множества крупных христианских общин. Есть сведения, что мервское духовенство имело большой вес в Восточной церкви и участвовало в Соборах — в частности, Никейском соборе 325 года.

Предполагается, что распространение христианства на Востоке, в частности в Иране, Туране, Индии было связано с деятельностью апостола Фомы. Как бы то ни было, в первые века н. э. из Сирии и Персии христиане начали переселяться в Среднюю Азию. Персидский царь Шапур I (241–272) вел войны против Рима, в битве у Эдессе разбил римское войско и взял в плен императора Валериана (259). Пленных римлян, часть которых были христиане, он расселил на восточных территориях. При правлении Шапура II (309–379), по свидетельству армянского историка Егише<sup>190</sup>, христиане встречались на огромной территории, начиная от Бактрии и Кушана вплоть до Индии.

Следующий этап распространения христианства в Средней Азии приходится на период правления сасанидского царя Яздигарда II (438–457)<sup>191</sup>. В VI–VII веках господствующие позиции завоевало несторианство, были созданы, по свидетельству В. Бартольда

<sup>187</sup> В статье нашего коллеги из Кыргызстана затрагиваются многие аспекты влияния Великого Шелкового пути на взаимообогащение культур, поэтому мы не стали вдаваться в подробности этого фактора. — М. А.

<sup>188</sup> См.: Кито Кюдзо. Памятники буддизма периода Кушанской империи. Ташкент, 2004.

<sup>189</sup> См.: Богомолов Г. И., Бураков Ю. Ф. Христианство в Средней Азии // Из истории древних культур в Средней Азии / Под ред. А. И. Кременцова. Ташкент, 1994. С. 10.

<sup>190</sup> См.: Егише. Борьба христианства с учением зороастровым в пятом столетии в Армении / Пер. с армянского П. Шаншиева. Тифлис, 1853.

<sup>191</sup> См.: Ртвеладзе Э. В. Великий Шелковый путь. Ташкент, 1999. С. 75.

и Э. Захау, митрополии в Герате, Самарканде, Кашгаре и т. д.<sup>192</sup> Среди христиан, хотя большинство их было несторианами, встречались и монофизиты, и якубиты Западно-сирийской церкви, а также православные мелькиты.

Для истории христианства в Средней Азии большое значение имеют сведения величайшего ученого-энциклопедиста Абу Рейхана Беруни о мелькитской общине в Хорезме. По мнению В. В. Бартольда, хорезмские христиане доисламского периода по преимуществу были мелькитами<sup>193</sup>. В «Памятниках минувших поколений» Беруни писал о том, что в Хорезме по календарю христиан-мелькитов 21 июня отмечается как день памяти священнослужителя Барахия, который через 200 лет после Иисуса Христа привел его религию в Мерв<sup>194</sup>. Основательны предположения В. В. Бартольда о том, что хорезмские мелькиты были подчинены мелькитскому митрополиту Мервскому и что сам Беруни получил данные о церковном календаре от них же в Хорезме, еще до того, как он покинул его, т. е. до 995 года. Столь же высоко ценит В. В. Бартольд и сведения Беруни о сабиях, главным образом южных, об их переселении в VII веке и о некоторых особенностях их религии<sup>195</sup>.

В VIII веке в Мавераннахр («Земля за рекой» — так называли арабы этот край) пришел ислам и за относительно короткий срок завоевал умы и сердца народа. «Главная причина этого, в первую очередь, связана с правдивостью и чистотой священной религии, ее гуманностью и толерантностью, призывом человечества к добру и благородству, ролью и значением оправданных жизненными испытаниями ценностей и традиций, передающихся из поколения в поколение»<sup>196</sup>. Разумеется, следует учесть и то, что ислам нашел здесь благоприятную почву, пришел в унисон с вековыми традициями и обычаями, в силу чего народ не стал прозелитом в современном понимании, а сделал свой осознанный исторический выбор. Ввиду того, что уровень культуры и общественного сознания жителей края был довольно высоким, ислам был принят в Средней Азии как бы рационалистическим путем, т. е. «с умом». Этим объясняется возникновение школ и толков, основанных на «раъй» и «акъл». Узбекские ученые, такие как Имам Бухари, Иса Термизи, Матуриди, Махмуд Замахшари, Каффал Шаши, Бурханиддин Маргинани и сотни других внесли огромный вклад в развитие исламской цивилизации, не оценима их заслуга в превращении этой религии в мировую.

Нетерпимость, ксенофобия, претензии на обладание истиной в последней инстанции, которые были присущи первому поколению мусульман, были вскоре «заменены» в этом крае межрелигиозным диалогом, философией консенсуса и идеологией толерантности. Религиозные различия хотя и существуют, но не становятся существенными.

Абу Мансур Матуриди (870–944), комментируя 40-й аят суры «Аль-Хадж» писал: «Запрещено разрушать церкви и синагоги, поэтому в мусульманских странах они до сих пор в целостности и сохранности и нет разногласия в этом среди улемов». Абу Лайс Самарканди (ум. 1003) в своих комментариях к Корану (аяты 8–9 суры «Аль-Мумтахана»)

<sup>192</sup> См.: Ртвеладзе Э. В. Указ. соч. С. 74.

<sup>193</sup> См.: Бартольд В. В. Ислам и мелькиты // Бартольд В. В. Ислам. Сочинения: В 9 т. Т. VI. М., 1966. С. 655–656.

<sup>194</sup> См.: Беруни А. Р. Памятники минувших поколений // Избранные произведения. Т. I. Ташкент, 1957. С. 342.

<sup>195</sup> См.: Бартольд В. В. К вопросу о сабиях // Бартольд В. В. Ислам. Указ. соч. С. 476–478.

<sup>196</sup> Каримов И. А. Юсак маънавият — енгилмас куч. Ташкент, 2008. С. 36.

еще раз подчеркивал, что «Аллах не запрещает мусульманам быть добрыми и справедливыми с теми, которые не сражались с ними из-за религии и не изгоняли из их жилищ». Великий исламский правовед, автор «Хидоя» Бурханиддин Маргинани (1123–1197) в этом вопросе идет дальше и пишет: «Если в мусульманских краях разрушены церкви и молельные дома, то дозволено восстановить их».

Беруни, в честь которого американский ученый Дж. Сартон назвал XI век «веком Беруни», касаясь трех основных различий между жителями мусульманских областей и индийцами, прежде всего останавливается на различии языков. Лишь на второе место Беруни ставит религиозные различия, о которых он говорит очень лаконично и объективно: «Мы ничего не признаем из того, во что веруют они, но и они не признают ничего из того, во что веруем мы». Третье различие Беруни видит в нравах и обычаях, которые могут быть причиной известной неприязни. Но и здесь Беруни весьма объективен: «Впрочем, — пишет он, — подобные предубеждения преобладают не только в наших взаимоотношениях с индийцами, но и между всеми народами в их отношениях друг к другу»<sup>197</sup>.

Серьезным ударом по мусульманско-христианскому содружеству был «желтый крестовый поход» монгольских несториан. Л. Н. Гумилев утверждает, что несториане стояли на пороге создания охватывающей всю Азию «империи третьего типа», где главенствовала бы их религия. И действительно, во времена первых Чингизидов несториане были очень близки к тому, чтобы захватить власть в Великой Орде. Монгольские армии, которые возглавлял несторианец Кит-Бука, завоевали почти все мусульманские страны, повсюду сжигая мечети, истребляя мусульманское духовенство, огнем и мечом пытались насадить несторианство. Монголы дошли до Египта, оставившегося последней опорой ислама. В решающей битве египтяне одержали победу над армией Кит-Буки. Примечательно, что в этой битве за спасение ислама на стороне мусульман в составе союзных Египту войск Золотой Орды сражалась и дружина православных русичей.

Со второй половины XIX века с завоеванием царской Россией, наступила новая эра православия в Средней Азии, началось бурное строительство православных церквей, первая из которых была воздвигнута в 1847 году в крепости Раим Сырдарьинской области<sup>198</sup>. После этого были организованы православные общины и построены церкви в Ташкенте (1865), Аулия-ата (1866), Жулке и Мерке (1866), Туркестане (1866), Джизаке (1866), Ура-тюбе (1867), Чиназе (1868), Чимкенте (1868), в которых богослужением руководили военные священнослужители. В Зерафшанском округе сформировались общины в Самарканде и Каттакургане<sup>199</sup>.

Постановлением Священного Синода в 1865 году был основан Ташкентский округ, объединяющий 9 церквей. А в 1871 году был издан указ императора России о создании Ташкентской и Туркестанской епархии<sup>200</sup>. Епархия специально была расположена в г. Верный (ныне — Алматы) с целью рассредоточения светской и церковной властей и во избежание кривотолков и недоразумений со стороны местного населения. Администрация империи пошла по пути невмешательства в религиозную жизнь коренного

<sup>197</sup> Беруни А. Р. Индия. Ташкент, 1968. С. 65–66.

<sup>198</sup> См.: Бурыков Ю. Ф., Жукова Л. И., Проскурин Б. Н. К истории христианства в Средней Азии (XIX — XX вв.). Ташкент, 1998. С. 15.

<sup>199</sup> Яковлев Б. А. Из церковной жизни Туркестана. Верный, 1902. С. 6–9.

<sup>200</sup> Владимир, митрополит Ташкентской и Среднеазиатской епархии. Первые по времени // Восток свыше: Духовное и литературно-историческое издание. Вып. V. Ташкент, 2003. С. 10.

населения. Денежное вознаграждение, которое было обещано генерал-губернатором тем, кто переменит свою веру, так и осталось невыплаченным. Центр епархии в конце 1916 года был переведен в Ташкент, где к тому времени было уже 16 церквей.

Изучение истории христианства в Узбекистане показывает, что православная церковь в лице Ташкентской и Среднеазиатской епархии смогла выработать дееспособный модус добрососедских отношений и мирного сосуществование с другими религиями, прежде всего с исламом.

Еще в XIX веке три сельских храма в Туркестане были полностью построены на средства мусульманских благотворителей. При этом мусульмане считали для себя почетным участие в строительстве православных храмов, где ими были созданы резные иконостасы и киоты для Иосифо-Георгиевского собора в Ташкенте, соборов в Коканде, Андижане, Намангане, Фергане, а также в Казахстане и других регионах Центральной Азии. Эти произведения искусства были уникальны. Ведь нигде в мире больше не было резьбы по алебастру в христианских храмах. Эти церкви отличались особой красотой лепных украшений, использованием в убранстве традиционной для местных народов резьбы по ганчу (алебастру) и карагачу (дереву), и таким путем храмовые здания и ограды украшались восточной мозаикой.

Величественные храмы и мечети, потрясающие воображение фрески, иконы, прекрасные материальные и религиозные обряды, нравственные заповеди обогатили духовный мир человечества.

Мусульмане и христиане вместе занимались благотворительностью, создавали приюты для детей-сирот, в которых воспитывались сироты разных национальностей. Причем закон Божий детям мусульман преподавал мулла, а русским — православный священник.

К началу XX века в Туркестане проживало 6,003 млн мусульман и 391 тыс. православных, на 5340 мечетей приходилось 306 церквей. Кроме этого в крае проживало 10,1 тыс. старообрядцев, 8,2 тыс. лютеран, 7,8 тыс. католиков, 28 тыс. иудеев, 17,1 тыс. представителей других религий<sup>201</sup>.

Первая лютеранская община была зарегистрирована в Ташкенте 12 января 1865 года, а 19 октября 1899-го состоялась инаугурация кирхи. С переселением поляков в XIX веке началось строительство римско-католической церкви. В 1897 году усилиями Бонавентуры Пранайтиса — курата Рима, было создано благотворительное общество римо-католиков. Строительство величественного здания костела было завершено в 1917 году, но до 1991-го оно использовалось не по назначению.

В советское время христиане и мусульмане Узбекистана пережили все ужасы репрессий, раскулачивания, воинствующей атеизации наряду с представителями других религий.

Только в условиях независимости Узбекистана религиозная жизнь вошла в нормальное русло, деятельность религиозных организаций получила надежную конституционную гарантию и легитимную основу. В настоящее время прошли регистрацию согласно Закону Республики Узбекистан «О свободе совести и религиозных организациях» и успешно функционируют: одна епархия, одна семинария, три монастыря и 33 церкви — всего 38 православных организаций. Кроме этого, функционируют

<sup>201</sup> См.: *Ибрагимов Э. Ф. Деятельность христианских конфессий в Узбекистане и их роль в формировании религиозной толерантности (на узб. яз.)*. Ташкент, 2010. С. 58.

две лютеранских, четыре новоапостольских, пять римско-католических, 52 корейских протестантских церкви, с учетом 23 баптистских, 10 адвентистских, 21 церкви христиан полного евангелия — всего более 160 христианских религиозных организаций.

Разумеется, ситуация не может быть всегда абсолютно прозрачной, отношения — столь идиллическими, а перспективы — слишком безоблачными. Иногда возникают проблемы, но не между официальными религиями и конфессиями, а связанные с незаконной миссионерской деятельностью, религиозным фундаментализмом.

На состоявшейся в 1995 году в Ташкенте международной христианско-мусульманской конференции на тему: «Совместно жить под одним небом» главы мусульманского и православного духовенства Центральной Азии приняли обращение к живущим в регионе верующим обеих религий. В этом документе сказано: «Мы стоим за религиозную свободу, однако нас беспокоит, когда ею злоупотребляют иностранные миссионерские организации, число которых все растет. Мы озабочены их действиями, несущими разделение, их невниманием к нашей культуре и традициям, их агрессивной религиозной пропагандой и тем, что они используют материальные нужды людей в целях прозелитизма.

Деятели Ислама и Православия, как добрые соседи и искренние сотрудники в укреплении наших государств, решительно настроены на борьбу со всяким искажением образа наших великих мировых религий. Мы будем стремиться к тому, чтобы наши верующие получали объективное, полное и почтительное к иной вере образование, которое открывает наши умы и сердца для уважения религиозных убеждений друг друга»<sup>202</sup>.

Узбекистан — часть открытого мира, и здесь религиозные фундаменталисты, международные террористы пытаются нарушить ритм жизни, сеять панику и страх, нагнетать исламофобию и другие виды нетерпимости. Республика столкнулась с целым рядом выпадов международного терроризма, особо крупных — в феврале 1999 года в Ташкенте, 12–13 мая 2005 года в Андижане и т. д. Но многонациональный и поликонфессиональный народ Узбекистана смог сохранить свои идеалы, свою приверженность общечеловеческим ценностям и принципам демократии. Терроризм — это общий враг, одинаково противный и православным христианам, и истинным мусульманам, да и всем народам мира, с которым надо бороться сообща.

В своей речи митрополит Ташкентский и Среднеазиатский Владимир сказал: «К политической, экономической, национальной смуте на постсоветском пространстве добавилась массивная духовная интервенция. Теперь же — с целью спекуляции на созданном богоборцами духовном вакууме — в СНГ ринулись тысячи пропагандистов искаженной и извращенной духовности. В этом темном наступлении представлен весь спектр соблазна: от псевдохристианских ересей до экзотических культов и прямого сатанизма». Об истинном смысле этого нашествия с постоянной тревогой говорил святейший Патриарх: «Я убежден в том, что ими всеми, заезжими зарубежными проповедниками, руководит не желание просветить, а желание разъединить, разделить общество, и без того раздробленное политически, еще и по вероисповедному признаку».

<sup>202</sup> «Совместно жить под одним небом»: Материалы Международной православно-мусульманской конференции, г. Ташкент, октябрь 1995 г. Ташкент, 1996.

Общечеловеческая религиозная солидарность возможна только на основе взаимопочтения, высокой толерантности, межкультурного обмена. Цель современного межрелигиозного диалога — не сглаживание доктринальных различий, не «смешение вер» и тем более не обсуждение внутриконфессиональных проблем. Главное его содержание — это поиск совместной реакции на происходящее в наших странах и вокруг них. Оценивая общественные процессы, мы призваны созидательно влиять на них, дабы неизменно быть истинными миротворцами. Заострение расхождений, обсуждение заведомо неприемлемых друг для друга догматов, ненужная полемика могут принести только вред. Это не нужно ни мусульманам, ни христианам. Как сказано в Коране, «...Аллах — наш Господь и ваш Господь; нам — наши деяния, вам — ваши деяния. Нет доводов между нами и вами, Аллах соберет нас, и к Нему возвращение!»<sup>203</sup>.

Каждая мировая религия претендует на обладание полнотой Божественного Откровения, каждая имеет свой собственный несокрушимый фундамент. Перечень нравственных добродетелей, к которым призываются верующие, в православии и исламе почти одинаковы. Христианство часто называют религией любви, ислам — религией справедливости. Существенное различие их мировоззрений — в определении того, какое из двух этих великих чувств должно главенствовать при служении человека Богу. Но в земной жизни справедливости не о чем спорить с любовью.

На протяжении тринадцати веков народы Центральной Азии исповедуют ислам, предки живущих здесь славян более тысячи лет тому назад приняли христианство, на этой земле буддизм стал государственной религией еще во времена Кушанской империи. Все три мировые религии проповедуют одни и те же нравственные добродетели: миротворчество, милосердие, трудолюбие, моральную чистоту, любовь к детям, уважение к старшим.

На протяжении столетий, закалившееся во многих испытаниях содружество приверженцев разных религиозных конфессий в Центральной Азии успешно развивается и в наши дни. Единство в неприятии греха и беззакония, в стремлении воспитать молодежь в общечеловеческих нравственных идеалах, привить им такие качества, как честность и порядочность, доброта и уважение к старшим, справедливость и трудолюбие.

Здесь исследователи, умеющие отделять религию от политики, могут засвидетельствовать: на всем протяжении истории между разными религиозными направлениями конфликтов не возникало никогда. Дружба между религиями поддерживается на всех уровнях. Особо нужно отметить, что теплые дружеские отношения существуют и между представителями духовенства. Из многовекового опыта мы знаем, что вражда и разделение, обман и порок, безнравственность, ослепление ложными идеалами экстремистов, поругание отеческой веры и народных традиций несут в себе разрушение, страдание и погибель.

Великий русский философ Константин Леонтьев утверждает и доказывает эту мысль убедительными историческими примерами, подчеркивая, что только там, где взаимодействуют различные типы мировоззрений, национальных и религиозных традиций, происходит «цветение культур», однообразные же социумы обречены на увядание. Именно «цветение культур» явило свету мусульманский мир, просвещенный и

<sup>203</sup> Коран. Сура 42 «Совет», аят 15. См.: Коран / Пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. Изд. 2-е. М., 1986. С. 396.

веротерпимый, сплотивший представителей многих народов и разных религий в державном созидании.

В 1996 году широко отмечалось 125-летие Епархиального управления РПЦ с участием преподобного Алексия II — тогдашнего Патриарха Московского и всея Руси, в декабре того же года — 100-летний юбилей лютеранской церкви.

В апреле 1999 года был издан указ Президента Узбекистана о создании Ташкентского исламского университета, который в мае 2000 г. посетил тогдашний президент РФ В. В. Путин и был принят почетным студентом.

14–16 октября 2000 года в Ташкенте проходила международная конференция под эгидой ЮНЕСКО на тему: «Мировые религии на пути к культуре мира», которая получила широкий международный резонанс.

«Диалог христианства и ислама» (28 марта 2003) — такова была тема конференции, организованной университетом Оснабрюк Германии и Академией государственного и общественного строительства Узбекистана. В Нью-Йорке, Париже проходили семинары, посвященные межкультурным и межрелигиозным связям.

С 20 февраля по 29 мая 2008 года Духовное управление мусульман Узбекистана совместно с Ташкентской епархией РПЦ организовало серию встреч со студентами республиканских высших и средних специальных учебных заведений.

В феврале 2011-го был организован семинар «Всемирная неделя гармоничных межконфессиональных отношений» с участием представителей всех конфессий Узбекистана.

Эта неполная хронология основных событий межконфессионального диалога еще раз подтверждает вывод о том, что в республике всячески стимулируются мирные начинания, направленные на укрепление межнационального согласия и позитивной толерантности.

«Совместно жить под одним небом» — такова основная парадигма межрелигиозного диалога, которая конкретизируется постулатом: «Общего между нами больше, чем различий».

Ведущая роль в формировании высокой культуры межнационального общения и межконфессионального диалога, естественно, принадлежит исламу, мусульманскому духовенству. Объявление организацией «Исламская конференция» города Ташкента «Столицей исламской культуры» в 2007 году стало еще одним свидетельством мирового признания вклада Узбекистана в развитие исламской цивилизации.

На основе изложенного и анализа проблемы взаимоотношений мировых религий можно сделать некоторые выводы.

Первый вывод — исторического характера: в прошлом, благодаря приоритету этических норм гуманизма, гостеприимства и широты души народа «другой» не воспринимался как «чужой»; вера, обычаи и обряды других, если и не воспринимались как свои, то заслуживали не меньшего уважения. Вершины толерантности достиг великий Беруни, основатель сравнительного религиоведения. Вот что он писал в предисловии к своему труду «Индия»: «Я не делал необоснованных нападок на противника и не считал предосудительным приводить его собственные слова, — хотя бы они и противоречили истинной вере, и ее приверженцу было бы неприятно слушать речи противника, ибо такова вера индийца, — и ему она лучше видна и понятна. В этой книге нет места полемике и спорам, и я не занимаюсь в ней тем, чтобы приводить аргументы противников и оспаривать тех из них, кто отклоняется от истины. Она содержит только из-



ложение: я привожу теории индийцев и параллельно касаюсь теории греков, чтобы показать взаимную близость»<sup>204</sup>.

В этих словах Беруни достаточно четко выразил свои принципиальные установки относительно изучения истории и систем мировоззрения «иноверцев», а именно объективное рассмотрение сего без какой-либо критики с религиозных позиций. И на протяжении всей своей научной деятельности он не отходит от этих установок<sup>205</sup>. Беруни с уважением говорит о заслугах в развитии человеческой мысли и культуры и древних греков, и хорезмийцев, и персов, и сирийцев, и арабов и др. народов.

Главной парадигмой социальных отношений было то, что в центре мировоззрения стоял Человек. Все то, что в некоторых регионах считалось чуть ли не главным (вероисповедание, раса, национальность, политические ориентации) на этой земле становилось второстепенным. В творчестве величайшего гуманиста всех времен Алишера Навои вопросы межэтнической дружбы и религиозной толерантности нашли наиболее яркое выражение. Для мировоззрения большинства титанов мысли мусульманского ренессанса было характерно то, что в центре внимания стоит человек как таковой, человеческое общество как таковое, вне тенденциозных симпатий или антипатий к тому или иному народу или религии.

Второй вывод философского характера: социальной базой толерантности выступала, если можно так выразиться, титульная конфессия, т. е. религия, которая занимала, если и не господствующее, то, по крайней мере, главенствующее положение в обществе. Ни прозелитизм, ни миссионерство не провоцировались мусульманскими правителями Узбекистана. Даже царская Россия не проводила политику искусственной (или насильственной) христианизации в колониальном Туркестане. Сегрегирующая роль религии была сведена до минимума, а приоритет был отдан интегрирующей роли гуманитарных, этических норм.

Третий вывод именно этического плана — в крае сформировалась высокая ответственность тех социальных слоев, которые пользовались плодами толерантности, ответственность, которая вырабатывается благодаря осознанию своего долга, которая обязывает вести себя достойно, не переходить границы дозволенного, сохранять чувство благодарности.

<sup>204</sup> Беруни А. Р. Индия. С. 60.

<sup>205</sup> Булгаков П. Г. Жизнь и труды Беруни. Ташкент, 1972. С. 207.

ЧАСТЬ III

**НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ  
МЕЖРЕЛИГИОЗНОГО ДИАЛОГА  
В КОНТЕКСТЕ ФУНДАМЕНТАЛЬНЫХ  
АСПЕКТОВ ОБРАЗОВАНИЯ**

## ГЛАВА 1

### ТАКСИС — ОТНОСИТЕЛЬНОЕ ВРЕМЯ

Е. А. Резван (Россия)

*...Область, подлежащая фотографической фиксации, почти так же широка и неограниченна, как и область художника. При этом у фотографа будет еще преимущество скорой работы и фиксации тем, последнему совершенно недоступных, ... материал, доставленный фотографом, будет иметь все преимущества документальности, беспристрастного и точного протокола...*

С. М. Дудин

*В свете теории таксиса некоторые категории и понятия традиционной лингвистики, связанные с выражением позиционного времени, в первую очередь, такие, как «относительное время», «относительные времена», «согласование времен» были подвергнуты переосмыслению и получили новую интерпретацию, обнаруживающую у различных исследователей, подчас существенные расхождения.*

С. М. Полянский

Вот уже на протяжении нескольких лет Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН осуществляет проект «Иджма<sup>206</sup> = Согласие». *Иджма*<sup>206</sup> — одна из основ мусульманского права, согласное мнение мусульманских авторитетов данной эпохи. Проект создается на основе интервью с наиболее авторитетными мусульманскими учеными, религиозными и общественными деятелями, живущими сегодня как в арабо-мусульманском мире, так и в США, Европе, России, Китае и других странах. Мир ислама выскажет, таким образом, свое согласное мнение — *иджму*<sup>206</sup>.

<sup>206</sup> Проект был представлен в штаб-квартире ЮНЕСКО в Париже в рамках работы международного научного конгресса “Pluralism and Recognition” (июнь 2006 г.), на четвертой и пятой сессиях Мирового общественного форума «Диалог цивилизаций» (о. Родос, октябрь 2006 г. и октябрь 2007 г.), на региональной конференции Международного общественного форума «Диалог цивилизаций» «Европейское цивилизационное пространство: балтийский диалог» (июнь 2007 г., Тампере), на международной конференции «Межкультурный и межрелигиозный диалог в целях устойчивого развития» (ЮНЕСКО и Академия государственной службы при Президенте РФ, Москва, сентябрь 2007 г.) и осуществляется при поддержке академика Евгения Примакова (Россия), директора Государственного Эрмитажа Михаила Пиотровского, видного политика, философа и писателя, принца Хассана ибн Талала (Иордания). Фильмы проекта были показаны в России, Франции, Великобритании, Италии, Египте, Финляндии, Греции. Их арабские версии неоднократно демонстрировались телеканалом «Россия сегодня».

В ходе проекта реализуется серьезная исследовательская программа. Организуются экспедиции, снимаются фильмы, проводятся выставки, издаются книги. Проект «Иджма' = Согласие» — независимая попытка, обратившись к первоисточникам, разобраться в сложном клубке проблем, связанных с современным исламом. Это — гражданская, негосударственная инициатива. Это — прямая речь мусульман, обращенная ко всем нам, и мусульманам, и немусульманам.

Весной 2010 года в том числе и в рамках этого проекта в Казахстане работала совместная российско-казахстанская историко-этнографическая экспедиция<sup>207</sup>. Россию и Казахстан объединяют столетия общей истории. Так, волею исторических судеб, исламизация казахских степей произошла тогда, когда они вошли в российские пределы. Сегодня часто и справедливо говорят о глубоком взаимном влиянии культур Евразии<sup>208</sup>. Пути подобных влияний неисповедимы, вариантов их реализации — великое множество. Мы узнали о том, как русский академик стал наставником мусульманского подвижника, об удивительной истории святой пещеры, легенды, связанные с которой, уходят в глубочайшую древность и перекликаются с сюжетами русской культуры начала XX века. Но обо всем по порядку.

\*\*\*

Востоковед-историк должен быть филологом в первую очередь. Этому учат с первых дней пребывания на Восточном факультете Санкт-Петербургского университета. Петербургский востоковед часто видит и описывает мир в лингвистических терминах. «Математичность» лингвистики помогает увидеть структуру в хаосе и дает в руки исследователя нить, которая поможет выбраться из любого лабиринта. Правоту своих учителей я в который раз оценил в Казахстане, куда отправился в мае 2010 году. Как раз накануне отъезда я работал со статьей одного из крупнейших лингвистов XX в. Романа Якобсона, в которой он впервые ввел в оборот важный для современной лингвистики термин «таксис»<sup>209</sup>. Возможно, именно под влиянием этой статьи вся наша поездка предстала для меня в окололингвистических образах и понятиях.

Основной задачей экспедиции был сбор материалов для научного обеспечения публикации казахских коллекций Петербургской Кунсткамеры. Комплексный научный, экспедиционный, выставочный и издательский проект с предварительным названием «Традиционная казахская культура в предметных и фотоиллюстративных коллекциях МАЭ РАН» задуман МАЭ и Центральным государственным музеем Республики Казахстан с целью объединения усилий ведущих ученых двух стран в деле исследования и публикации казахского собрания МАЭ, одного из интереснейших и старейших

<sup>207</sup> Подробнее см.: Предварительные итоги работы совместной российско-казахстанской историко-этнографической экспедиции по проекту «С. М. Дудин — фотограф, художник, этнограф. Материалы экспедиции в Казахстан 1899 г.». URL: [http://www.kunstkamera.ru/news\\_list/science/2010\\_08\\_31/](http://www.kunstkamera.ru/news_list/science/2010_08_31/) (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>208</sup> Так, этой проблеме посвящен выставочный проект МАЭ РАН «Путь навстречу: культурное единство народов Евразии». Выставка открылась 23 ноября 2010 г. в Государственном музее этнографии Республики Корея (г. Сеул). См.: URL: [http://www.kunstkamera.ru/news\\_list/museum/2010\\_11\\_27/](http://www.kunstkamera.ru/news_list/museum/2010_11_27/) (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>209</sup> Якобсон Р. О. Шифтеры, глагольные категории и русский глагол // Принципы типологического анализа языков различного строя. М., 1972. С. 101. О развитии понятия таксис в современной лингвистике см., например: Полянский С. М. Таксис — относительное время — эвиденциальность (к проблеме критериев разграничения) // Сибирский лингвистический семинар. № 2. Новосибирск, 2001.

в мире. История этой коллекции теснейшим образом связана и с историей России, и с историей Казахстана XIX — начала XX века. Среди ее собирателей Чингиз Валиханов, отец казахского ученого-просветителя Чокана Валиханова, выдающийся русский художник В. В. Верещагин, знаменитый путешественник и исследователь Центральной Азии Г. Е. Грум-Гржимайло, выдающийся востоковед-тюрколог Н. Ф. Катанов, первый российский генерал-губернатор Туркестана К. П. фон Кауфман, последний император России Николай II, директор МАЭ академик В. В. Радлов и многие другие.

Первые сведения о предметах по традиционной культуре казахов в собрании Кунсткамеры встречаются уже в Каталоге-путеводителе по музею, вышедшем в свет в 1800 году. Фотография хана Букеевской орды Джангира с женой датируется периодом «между 1839 г. (год изобретения фотографии) и 1845 г. (год смерти Джангир-хана) и поэтому может считаться наиболее ранней фотографией, а не дагерротипом, среди фотоколлекций МАЭ по народам Средней Азии и Казахстана и одной из первых отечественных фотографий в истории этого вида искусства»<sup>210</sup>. Переданная в МАЭ в 1880 году, фотоколлекция известного зоолога И. С. Полякова, выполненная среди казахов Семипалатинской области, является старейшим музейным собранием, которое целиком посвящено изучению одного народа. Среди музейных экспонатов старинный и богато украшенный сердоликовыми вставками, серебром и золотом пояс, хранившийся по преданию в роду одного из самых знаменитых ханов Среднего жуза — Аблай хана (1711–1781). По мотивам именно его биографии снят первый казахстанский блокбастер «Кочевник» (режиссеры Иван Пассер и Сергей Бодров, 2005).

В собрании МАЭ хранится и уникальное собрание фотоматериалов Самуила Мартыновича Дудина (1863–1929), художника, ученого-этнографа, путешественника и коллекционера. Он был непосредственным участником эпохи «бури и натиска» в истории МАЭ, связанной с именами Василия Васильевича Радлова (1837–1918) и Льва Яковлевича Штернберга (1861–1927). Тогда была поставлена цель создать в Петербурге *научный музей общечеловеческой культуры*, который был бы достоин столицы великой страны.

После серии арестов за участие в революционном движении и ссылки в Сибирь, С. М. Дудин, по ходатайству директора Музея антропологии и этнографии академика В. В. Радлова, получил возможность поселиться в Санкт-Петербурге и принять участие в научных проектах Музея. В столице В. В. Радлов помог бывшему ссыльному поступить в Императорскую Академию художеств. Блестяще окончив курс Академии, где он был учеником И. Е. Репина, и получив в 1897 году звание художника, С. М. Дудин принимает активное участие в художественных выставках, активно работает как книжный график. При этом уже тогда главным в его жизни, несомненно, было активное участие в серии экспедиций по изучению памятников Центральной Азии, организованных МАЭ. Он, в частности, работал в среднеазиатской экспедиции В. В. Бартольда (1893–1894) и в обеих экспедициях С. Ф. Ольденбурга в Китайский Туркестан (1909–1910 и в 1914–1915); активно занимался изучением художественных и этнографических памятников. Вскоре С. М. Дудин занял должность ученого хранителя и секретаря Музея антропологии и этнографии, возглавил в нем Отдел древностей Восточного Туркестана, стал бессменным секретарем основополагающих для русской этнографической науки Радловских чтений. С 1900 по 1908 годы он почти ежегодно выезжал в Туркестанский

<sup>210</sup> Прищепова В. А. Традиционная культура казахов в коллекциях МАЭ (в печати).

край. С. М. Дудин также является основоположником коллекции Этнографического отдела Русского музея (ныне — РЭМ) по этнографии народов Средней Азии<sup>211</sup>.

Это была романтическая эпоха, которую сегодня можно назвать временем «первой медийной революции», эпоха фотографов-путешественников и первооткрывателей. Переносные фотокамеры и звукозаписывающие устройства позволили совершенно иначе взглянуть на работу в поле. Этнографы встретили новые возможности с громадным энтузиазмом. О том, какое значение имели в то время фотооборудование и материалы, свидетельствуют сохранившиеся архивные материалы, связанные с подготовкой к экспедициям тех лет. Значительная часть средств, направленных на закупку снаряжения (где-то четверть всех экспедиционных расходов), часто шла на приобретение фотографических пластинок. Для экспедиции в Китайский Туркестан, например, из расчета на год их было закуплено 60 пудов (т. е. почти тонна!)<sup>212</sup>, а это поклажа как минимум для трех верблюдов.

Увлечись фотографией, С. М. Дудин основал и (с 1911) выступил бессменным руководителем специализированной фотолaborатории Музея антропологии и этнографии — одной из первых в мире — и, фактически, одним из основателей научного направления, которое принято сегодня называть *визуальной антропологией*. Уникальность творческого наследия С. М. Дудина во многом состоит в его особом подходе к материалу, подходе, объединяющем талант и профессионализм подлинного художника с научной основательностью и объективностью. Именно поэтому монографическая публикация коллекции С. М. Дудина задумана в качестве первого этапа реализации проекта «Традиционная казахская культура в предметных и фотоиллюстративных коллекциях МАЭ РАН».

В основу маршрута экспедиции 2010 года легли материалы поездки 1899 года. С. М. Дудина в Акмолинскую, Семипалатинскую и Семиреченскую области. Целью экспедиции было, в частности, создание специальной экспозиции для Парижской всемирной выставки. Проект реализовывался знаменитым «Этнографическим бюро», созданным в 1897 году русским фабрикантом и меценатом князем В. Н. Тенишевым (1843–1903). Основной целью этого громадного предприятия были организация и проведение массового сбора сведений о русском крестьянстве по «Программе этнографических сведений о крестьянах Центральной России, составленной князем В. Н. Тенишевым». Казахский проект В. Н. Тенишева показывает, что на определенном этапе он был готов существенно расширить исследовательские рамки «Бюро».

Газета «Русский Туркестан» в двух номерах от 14 июля и 11 августа 1899 года в рубрике «Азиатское эхо» поместила один и тот же текст: «Этнографическое бюро князя Тенишева издаст к Парижской выставке обширное исследование о киргизах, снабженное иллюстрациями, выполнение которых возложено на специально командированного для этой цели в Степной край художника Дудина». Тогда, в процессе поездки в Казахстан, С. М. Дудину удалось сделать около 500 фотографий кочевого быта: бытовых сцен и пейзажей, портретов людей, их занятий, внутреннего убранства жилищ, зимовок, кочевий, одежды, музыкальных инструментов. С. М. Дудиным были также

<sup>211</sup> Здесь собрания, связанные с его именем, содержат свыше 4000 экспонатов и около 1500 фотоснимков.

<sup>212</sup> Протокол № 2 (заседание от 29 марта 1914) // Протоколы заседания Русского Комитета по изучению Средней и Восточной Азии. 1914 г. § 27. С. 19–20.

сделаны зарисовки казахского орнамента<sup>213</sup> и собрана коллекция этнографических предметов<sup>214</sup>. По разнообразию тематики и количеству снимков, коллекцию № 1199<sup>215</sup>, переданную С. М. Дудиным в Музей в 1907 году, вполне можно считать фотографической энциклопедией традиционного казахского быта.

Архив экспедиции С. М. Дудина не сохранился, но тщательный анализ фотографий, сделанных ученым, позволил восстановить основные точки его маршрута. В результате было выявлено два узла активных полевых работ С. М. Дудина: Баянаульский в Павлодарском уезде и Каркаралинский в Каркаралинском уезде Семипалатинской области. Именно здесь и прошла основная работа экспедиции 2010 года. По результатам экспедиции нам предстояло уточнить и исправить многие атрибуты фотографий С. М. Дудина и получить дополнительный материал, позволяющий взглянуть на зафиксированные С. М. Дудиным объекты с учетом исторической перспективы и информации, собранной специалистами за годы, прошедшие после его поездки.

\*\*\*

Проселочная дорога бежала по степи, то и дело пересекая по отменям мелкую речушку. Удерживая видеокамеру, норовившую вырваться из рук на каждом ухабе, я всматривался в пыльное окошко нашего УАЗика. Чем дальше мы углублялись в степь, тем больше всепогодная и сверхпроходимая «буханка», которую я встречал на дорогах от Эфиопии до Вьетнама, напоминала мне машину времени. На этой фантастической земле запросто сосуществуют разные эпохи, и сегодня, когда я вспоминаю нашу поездку, для меня более важными оказываются не географически точная и последовательная фиксация перемещений в пространстве, а именно «путешествие во времени». Я раскладываю впечатления «по временам», и, прежде всего, оказываюсь в бесконечном

<sup>213</sup> Альбом С. М. Дудина, посвященный казахскому народному орнаменту и состоящий из 60 акварелей, хранится в Научно-исследовательском музее Российской Академии художеств. (Отдел архитектуры. А-21646-А-21705, аннотированные копии в МАЭ, колл. №№ 2450, 2530, 14 цветных копий — в ЦГМ РК). К коллекции примыкают рисунки, чертежи и планы, выполненные Дудиным в ходе экспедиции 1899 г. (внутренний вид зимней усадьбы казахов, выкройки войлочных покрытий юрты, виды мужской и женской одежды, сумки для хранения огнива и кресала, цветные зарисовки подпорок чангараков, орнамента на тростниковой циновке — чие, 14 единиц хранения, колл. № И-1446).

<sup>214</sup> «Из поездки 1899 г. С. М. Дудин привез резные деревянные шкафы, женские серебряные украшения, не сохранившиеся черпаки и кожаную посуду для кумыса, струнные музыкальные инструменты, предметы домашней утвари, кремневое ружье местной работы, а также старинную подпорку для верхнего круга юрты — адал-бакан, которую собиратель приобрел в летовье у г. Якши Нияз. Часть предметов коллекции были из г. Павлодара — мужской пояс — все с охотничьим набором и старинные пальцы с образцом вышивки. На Куяндинской ярмарке он купил изделия ювелира — несколько колец и щипцы для выдергивания волос. Их прикалывали вместе с «гигиеническим набором» справа на груди к камзолу и носили женщины и мужчины среднего и пожилого возраста. От сына известного казахского исследователя Мусы Чорманова, Садвакаса музей получил в дар веретено — уршук для прядения тонких нитей, ложку — ожау для кумыса, сделанную из единого куска дерева и деревянную ложку, повторяющую форму русской, а из Баян-аула, вотчины Чормановых, мужскую шапку — тымак и табакерку для нюхательного табака. (МАЭ. Колл. 493)» (Прищепова В. А. К истории казахских коллекций С. М. Дудина в МАЭ РАН (в печати)).

<sup>215</sup> В ЦГМ РК хранится серия из шести фотопанорам Дудина, отсутствующая в МАЭ. К собранию в целом примыкает коллекция стереонегативов (№ 2181), переданная С. М. Дудиным в музей в 1910 г. В ее состав входят виды степей, гор, зимовок казахов, которые встречались членам экспедиции С. Ф. Ольденбурга на пути до Турфана, а также негативы путевых снимков из жизни казахов по дороге из Семипалатинска до Чугучака, сделанные в ходе экспедиции 1914–1915 гг. (№ 2114, см. также колл. № 2491).

традиционном времени (*traditus-continuus*) кочевой степи, в которой мало что изменилось со времен Чингисхана.

Мы ехали в урочище Кент, где сто лет назад Дудин снимал древние развалины, и картинка за окном все больше напоминала иллюстрации к «Сокровенному сказанию» монголов, уникальная рукопись которого хранится в библиотеке Восточного факультета СПбГУ, или к знаменитому «Собранию летописей», составленному визирем-иудеем, мудрым реформатором, врачом и историком Рашид ад-Дином (ок. 1247–1318), успешным до своей казни сложить в книгу все доступные сведения по истории монголов. Мы остановились, чтобы снять табун лошадей, плотно сбившийся в тени небольшой группы деревьев. Великая степь, на Запад уходящая к горизонту, одновременно пахла горькими и сладкими травами. Громадный купол неба накрывал этот мир, который, казалось, ничуть не изменился за сотни лет.

Ощущение иного времени резко усилилось в самом урочище — природной крепости, закрытой от острых степных ветров, идеальном месте стоянки и зимовки с чистейшим ручьем, смородиной и земляникой. Здесь мог разыгаться любой из эпизодов ранней истории Чингисхана. Не хватало только десятка юрт с женщинами и детьми, вдруг отчаянно залаявших сторожевых собак, свиста стрелы и всадников, в мгновение око похватавших чужих жен и тут же исчезнувших в безбрежной степи. Развалины стояли там же, где их снял Дудин, только за сто лет из двух- стали одноэтажными. Предположительно это буддистский храм, построенный в XVI веке, но сама аура урочища невольно заставляла фантазировать о принцессе, зазимовавшей здесь по дороге к далекому жениху. Официальная табличка, сохранившаяся с советских времен, гласит: «Дворец Кызыл-Кент. XVI–XVII вв. Памятник охраняется государством».

Вечером того же дня мы попиwali пенистый кумыс и наблюдали как хозяйка сбивала его ровно так же, как и сотни лет назад. Здесь помнят имена минимум семи поколений предков, и плачут, слушая песни о джунгарских войнах XVII–XVIII веков так, будто оплакивают отца или старшего брата. Для коренного жителя Степи мерность традиционного времени, диктуемые им приоритеты сегодня те же, что и тысяча, пятьсот или двести лет назад. При этом традиционное время всегда существует в связке с традиционным пространством. Тот, кто занимался историей Аравии, читал древнюю арабскую поэзию или воспоминания путешественников, прошедших по аравийским пустыням, кто сам поездил по Аравии, знает, что для местного поэта или бедуина-проводника нет приметной скалы, валуна, группы кустов или пальм, которые не имели бы своего названия и связанной с ними истории. Ровно также наш проводник, сотрудник баянаульского музея Алтынбек, рассказывал нам о степных достопримечательностях, безошибочно указывая на место стоявших когда-то зимовок, повествуя о битвах, важных событиях, рождениях великих соотечественников. Мы же не видели в «стандартных» россыпях камней ничего приметного.

— Остановись здесь, — сказал Алтынбек водителю. — Это Аблайдын Сарыадыры, отсюда в каждую сторону видно на 45 километров. Здесь все священные для казахов места. Здесь на белых кошмах ханов поднимали. Всюду — история наша.

Ближе к вечеру мы стояли у овальной дыры в земле метров семи в диаметре. Дна не было видно.

— Английский золотоносный рудник, — пояснил нам Алтынбек. — А вон там, — он указал на едва видный ряд камней, выдававшихся из земли, — была обогатительная фабрика.



Чуть позже в кузнице, которая по преданию стоит на этом месте уже 300 лет, он показал нам сохранившийся лоток для промывки золота и рассказал одну из своих историй. Английский предприниматель, затеявший дело в начале XX века, не рассчитал объема инвестиций, работы на месте оказались дороже, чем он предполагал. Он уехал в Лондон за деньгами, но вернулся с двумя прекрасными английскими скакунами и предложил местному баю скачку на 50 километров на выигрыш. Если первым придет англичанин, то бай будет оплачивать местных рабочих и предоставит лошадей, необходимых для работы прииска. Если первым придет казах, то весь прииск достанется баю, так же как и лошади, привезенные из Лондона. Через каждые десять километров маршрута стояли судьи — казах, англичанин и русский казак. Англичанин скакал сам, казахи посадили на лошадь подростка, и казахская лошадь пришла первой. Англичанин честно выполнил условия сделки. Алтынбек назвал и его имя — Уркварт.

Я немедленно перевел рассказ Алтынбека участнику нашей экспедиции английскому писателю-ориенталисту Антонии Уинну, а вскоре по возвращении получил от него информацию о том, что, действительно, в начале XX века в этих местах работал выдающийся английский предприниматель, позднее — миллионер, Джон Лесли Уркварт (1874–1933)<sup>216</sup>. Результатом нашего разговора у заброшенного рудника возможно станет полнометражный англо-российско-казахский художественный фильм, а рассказанная Алтынбеком почти эпическая история попадет в справочник о ведении бизнеса в разных странах мира, который каждый год издает МИД Великобритании.

Тогда же мы направились в гостеприимный дом, в котором живет семья брата нашего проводника. Мы пили чай из разожженного на дворе самовара и ели свежеспеченный хлеб с домашним маслом. Его вкус я помню до сих пор.

В традиционном времени-пространстве традиционна и роль поэта и поэзии. *Акын* — казахский поэт-импровизатор, во многом близок древнеарабскому *ша'иру*: устный характер творчества, особая социальная роль, часто связь с неземными силами, поэтические состязания...

Экспедиционный автобус подходит к селу Торайгыр. Дудин много снимал неподалеку. Удивительной красоты горы, одноименное озеро, реликтовая ольховая роща... Святой ключ «Аулие булак» бьет неподалеку от мемориального музея поэта Султанмахмута Торайгырова, умершего в возрасте 27 лет. Традиционное время несет свои законы: музей был открыт в труднейшем 1993 году к 100-летию со дня рождения поэта, когда на всем постсоветском пространстве часто думали прежде всего о том, чем накормить детей.

Другой пример — судьба Машхур Жусуп Копеева (Копейулы) (1858–1931), выдающегося *акына* и собирателя народного творчества. Мы посетили мемориальный музей поэта, почитаемого сегодня на территории Казахстана в качестве святого, встретились с его правнуком, направились в усыпальницу-мавзолей, ставшую местом паломничества казахов со всего мира (при нас поклониться святому поэту приехал молодой казах-банкир из Лондона), а в Павлодаре зашли в Центральную мечеть, носящую имя поэта, одну из самых больших на территории республики. Машхур Копеев был одним из информантов директора МАЭ, выдающегося тюрколога академика В. В. Радлова. Под влиянием последнего он с 1872 года приступил к сбору устной литературы Северного и Централь-

<sup>216</sup> О нем см.: Kennedy K. H. H. Mining Tsar: The Life and Times of Leslie Urquhart. Sydney, 1986.

го Казахстана, что, во многом и сформировало его личность<sup>217</sup>. Так же еще в 1891 году в Сибири Радлов по существу predetermined судьбу Дудина, взяв талантливого молодого ссыльного с собой в Орхонскую экспедицию в качестве рисовальщика.

...Мы в 30 км от Каркаралинска, неподалеку блестит на закате река Талды. Шоссе сворачивает прямо на солнце. Я прикрываю глаза рукой и из-под пальцев вижу четыре мазара, снятые в 1899 году Дудиным. Две фотографии подписаны просто: «Гробницы». Мы на месте погребения четырех султанов — волостных управителей. Это могилы султана Тауке (1769), его сыновей Кусбека (1797), султанов Тубека (1801) и Ысмайылхана (1828). Поблизости, напротив, находится могила слепого акына Шоже Каржаубайулы (более известен как Шоже *акын*) (1808–1895), попросившего похоронить себя рядом с могилой Кусбека, который также был выдающимся *акыном*. Шоже прославился как участник и победитель многочисленных поэтических соревнований (*айтысов*).

*Не славы и не коровы,  
не тяжелой короны земной —  
пошли мне, Господь, второго, —  
что вытянул петь со мной!  
Прошу не любви ворованной,  
не милостей на денек —  
пошли мне, Господь, второго, —  
чтоб не был так одинок...*

Вотивные тряпицы, повязанные всюду, свидетельствовали, что это — место паломничества.

*Чтоб было с кем пасоваться,  
аукаться через степь,  
для сердца, не для оваций,  
на два голоса спеть!*

Автобус увозил нас прочь, а мои пальцы выстукивали гитарный ритм «Песни акына» Андрея Вознесенского (1971), спетой Владимиром Высоцким. Она сделала слово «акын» навсегда безразличным для русского уха.

Вхождение Степи в состав Империи, с одной стороны, придало мощнейший импульс для развития, но с другой — заставило разделить общую судьбу страны, в том числе экономические и социальные эксперименты XX века. По дороге в Караганду мы остановились в небольшом аккуратном поселке, вытянувшемся вдоль шоссе. В ходе столыпинских реформ он был основан переселенцами из Эстонии и получил название Лифляндское. С началом Первой мировой войны чересчур «германское» название было изменено на Покорное. Современное название поселка — Баймырза — отражает резкое изменение этнического состава его жителей. После развала СССР эстонцы и

<sup>217</sup> См., например: Ремпель З. А. Роль В. В. Радлова в изучении культуры и этнографии Казахстана // Г. Н. Потанин — ученый, путешественник, общественный деятель: Российская интеллигенция XIX века и проблемы истории и этнографии казахов: Материалы Международной научно-практической конференции. Павлодар, 2005. С. 248–251.

депортированные сюда с началом Второй мировой войны поволжские немцы выехали на историческую родину. Их место заняли казахи из Монголии. Историю поселка хранит местное христианское кладбище, где эстонские и немецкие имена соседствуют с русскими, а кириллица с латиницей.

Второе время, которое невозможно не заметить в Казахстане, — это время сталинского СССР, бесконечное время ружейного залпа (*infernus-continuus*). Рядом с Астаной расположен АЛЖИР — Акмолинский лагерь жен изменников Родины, 17-е женское лагерное специальное отделение Карагандинского ИТЛ (1938–1953). Это — крупнейший советский женский лагерь, один из трех «островов» «Архипелага ГУЛАГ». Лагерь был обнесен несколькими рядами колючей проволоки, были установлены вышки охраны. В 1942 году здесь было казнено 50 женщин, двенадцать из которых решением Архиерейского собора РПЦ (август 2000) «прославлены в сонме новомучеников и исповедников Российских для общецерковного почитания». В списке узниц АЛЖИРА можно встретить имя Рахили Михайловны Мессерер-Плисецкой — актрисы кино и матери Майи Плисецкой (находилась в лагере с грудным ребенком); имя автора «Крутого маршрута» и матери Василия Аксенова Евгении Семеновны Гинзбург; имя Анны Васильевны Книпер (в первом замужестве Тимиревой), русской поэтессы, возлюбленной адмирала Колчака и матери художника Владимира Тимирева.

Шел мелкий дождь. Капли стекали по стене черного полированного гранита, на которой выбиты имена всех узниц АЛЖИРА — двадцать тысяч женских имен и судеб. Казахские мальчишки и девчонки в белых рубашках стойко мокли в почетном карауле. Работали фоторепортеры и тележурналисты. Множество сытых, нарядно одетых и ухоженных людей, стоя под зонтиками, слушали зауспокойные молитвы, которые по очереди читали представители четырех конфессий. Неподалеку поблескивали под дождем громадные белоснежные туристские автобусы, на которых они приехали сюда, и невозможно было представить себе, что прямо здесь, в степи, на берегу поросшего камышом озера в течение 15 лет исправно функционировал филиал ада на земле.

Карлаг, оказавшийся местом заключения множества деятелей науки и искусства СССР и зарубежья, стал важным культурным очагом: заключенные проводили концерты и ставили спектакли (в том числе балетные!), художники занимались оформительскими работами. Именно здесь были заложены важные предпосылки развития нового этапа искусства Казахстана в целом. Обо всем этом нам еще раз напомнили хранящиеся в карагандинском Художественном музее картины замечательных художников, оказавшихся в лагерях, созданные в казахских степях. Через Карлаг прошли миллионы советских людей разных национальностей. Сегодня в Казахстане осуществляется государственная программа памяти жертв политических репрессий. Подобной нет нигде на постсоветском пространстве.

...УАЗик неторопливо и уверенно пробирался сквозь скопления гранитных валунов. Скалы причудливых форм, исхлестанные ветром сосны — все это часто напоминало родной Карельский перешеек. Мы ехали к святой пещере, одному из древнейших сакральных мест на территории Казахстана.

«По легенде название “Коныр аулие” идет со времен пророка Ноя (Нух), спасителя мира, зверей и птиц. При всемирном потопе трое аулие опаздывали. Когда они прибыли, на корабле Ноя уже не было мест. Тогда, связав три бревна, они сели на них и привязались к кораблю. Их бревна наткнулись на камень и оторвались. Трое предсказателей разъехались. После спада воды, когда начали появляться горы и сопки,

бревно святого Коныра приплыло к пещере, где он и обосновался. Пещеру назвали «Коныр аулие». Люди здесь соблюдали строгий закон: во-первых, соблюдали естественную чистоту; во-вторых, приходили трезвыми; третьим условием было — каждый должен прикоснуться к созданию чистоты на территории пещеры — это святой долг каждого человека», — такая надпись встретила нас в начале подъема к пещере. Я прочитал надпись с удивлением, так как во всех известных мне источниках эта пещера называлась Аулие-Тас. Еще в 1903 году газета «Киргизский край» писала, что «Аулие-Тас представляет из себя длинную, сажен в десять, пещеру, у западной стены которой лежит большой, с углублением в середине камень. В нем постоянно скапливается стекающая со стен и потолка пещеры холодная, прозрачная вода, отличающаяся, по мнению киргизов, очень целебными свойствами. Посещающие пещеру киргизы пьют эту воду, обмывают ею больные части своего тела и употребляют для установленных у магометан омовений. В пещере, по преданию киргизов, жил когда-то святой человек. Народа съезжается к Аулие-Тас временами очень много; особенно много бывает женщин, так как святая вода пещеры уничтожает, по мнению тех же киргизов, бесплодие женщин».

Что же до пещеры «Коныр аулие», то она, как я знал, расположена приблизительно в 200 км от Семипалатинска на склоне горы Актас, омываемой рекой Чаган. Эту громадную пещеру с глубоким озером и то ли с изваянием, покрытым известковой коркой, то ли «окаменелым трупом, подвергавшемся много лет действию известковой воды»<sup>218</sup>, мы собирались посетить в конце нашего пути. Было известно, что, как и Аулие-Тас, эта пещера пользовалась доброй славой среди женщин, мечтавших о материнстве, но лишенных такой возможности. Среди связанных с ней легенд — потайная дверь на дне озера, ведущая в некую гробницу, и проток, будто бы связанный с самой Меккой подземными путями.

К моему громадному сожалению, добраться до этой пещеры нам не удалось: жесткие временные рамки экспедиции в конце концов не позволили сделать почти пяти-соткилометровый крюк в сторону Семипалатинска. Однако я, похоже, понял, почему пещера Аулие-Тас позаимствовала свое нынешнее название вместе с легендой от другой, расположенной за много сотен километров.

15 января 1965 года приблизительно в ста километрах от «семипалатинской» пещеры ниже по течению реки Чаган был произведен первый советский ядерный взрыв в интересах народного хозяйства. Цилиндр диаметром 86 сантиметров и длиной три метра содержал заряд, равный девяти Хиросимам, при этом 94 % энергии взрыва обеспечивалось реакциями термоядерного синтеза, не дающими радиоактивных продуктов. Воронка должна была стать прекрасным водохранилищем с небольшой площадью испарения и гладким стекловидным дном, что обеспечило бы сохранность воды. Советские газеты писали: «В результате было создано прекрасное озеро Чаган с чистой прозрачной водой. Местность преобразилась. ...Произошло событие, которое так долго ждали. Стояла обычная для этих мест жара. Люди изнывали. Правда, на берегу было чуть прохладнее, но как манила эта безмятежная водная гладь! Поистине, близок локоть, да не укусишь... Пока, наконец, медики не дали “добро”, и все обитатели поселка побежали на пляж. Купались долго, от души...»

<sup>218</sup> Брюханов В. А. Конур-Аулиэ // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества. 1912. Вып. VI. С. 2–3.

Министр среднего машиностроения Е. П. Славский сам искупался в «атомном озере» и поручил снять документальный фильм об эксперименте: по голубому озеру мчится белоснежный катер.... При этом за кадром осталось то, что, несмотря на уникальный характер взрыва, радиоактивному заражению подверглась значительная территория, включавшая 11 населенных пунктов, в которых проживало около двух тысяч человек. Даже в настоящее время уровень гамма-излучения на краях воронки превышает естественный радиоактивный фон в семь—десять раз. На озере, получившем у местных жителей название Атом-коль, была создана опытная биологическая станция с целью исследования воздействия остаточной радиации на живые организмы. В воду было выпущено 36 видов рыб, в том числе и амазонские пираньи. Сегодня озеро и близлежащие территории официально внесены в список местностей, особо сильно пострадавших от ядерных испытаний<sup>219</sup>. В этой связи становится понятным, почему вода в пещерном озере, расположенном внутри или поблизости от зоны заражения, перестала рассматриваться местным населением в качестве целебной. И название, и популярная легенда «достались» пещере Аулие-Тас. Ведь и там водяной конденсат, скапливающийся в небольшом углублении в верхней части пещеры, считали верным лекарством от бесплодия.

Что же до легенды о Коныре, то она, безусловно, заслуживает самого серьезного изучения. Легенда имеет множество параллелей, но первое, что естественным образом сразу приходит в голову, эта история о первенце Адама — Каине, удалившимся в пещеры от лица Бога<sup>220</sup>. По библейскому преданию, после потопа уцелел Ной, не связанный с родом Каина. Прародитель «послепотопного человечества» был потомком Сифа, сына, дарованного Еве вместо убитого Авеля. Вместе с тем, по ряду апокрифов после потопа выжили и некоторые потомки Каина, сохранившие древние магические знания, или даже он сам. Одним из литературных отражений этих легенд стала, например, ранняя новелла Николая Гумилева «Дочери Каина»:

«Тропинка вилась между каменных стен, то поднималась, то опускалась и внезапно привела его на небольшую поляну, освещенную полной луной. Тихо качались бледно-серебряные злаки, на них ложилась тень гигантских неведомых деревьев, и неглубокий грот чернел в глубине. Словно сталактиты поднимались в нем семь одетых в белое неподвижных фигур. Но это были не сталактиты. Семь высоких девушек, странно прекрасных и странно бледных, со строго опущенными глазами и сомкнутыми алыми устами, окружали открытую мраморную гробницу. В ней лежал старец с серебряной бородой, в роскошной одежде и с золотыми запястьями на мускулистых руках. Был он не живой и не мертвый»<sup>221</sup>.

На этом фоне «атомная» пещера с тайной гробницей и покрытым известковой коркой «окаменелым трупом, подвергавшемся много лет действию известковой воды»,

<sup>219</sup> Подробнее см.: Проект «Чаган». URL: [http://ru.wikipedia.org/wiki/%CF%F0%EE%E5%EA%F2\\_%AB%D7%E0%E3%E0%ED%BB](http://ru.wikipedia.org/wiki/%CF%F0%EE%E5%EA%F2_%AB%D7%E0%E3%E0%ED%BB) (дата обращения: 28.08.2011); Атомное озеро. URL: <http://kursakov.narod.ru/ozero.htm> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>220</sup> Именно так согласно некоторым интерпретаторам следует понимать библейский стих «Вот, Ты теперь сгоняешь меня с лица земли, и от лица Твоего я скроюсь» (Быт. 4:14).

<sup>221</sup> Гумилев Н. С. Дочери Каина // Собр. соч. Т. VI. М., 2005. С. 34. Ср. также масонскую легенду о жизнелюбивой и творческой, «верховой» расе каинитов (*Жерар де Нерваль*. История о Царице Утра и о Сулаймане, повелителе духов. М., 1996) и богоборческого байроновского «Каина».

несомненно, — сюжет, достойный Борхеса, с моралью о пагубности творческой изобретательности и разрушительных экспериментах каинитов-богоборцев.

Так что, Казахстан это и особое прошедше-будущее (*perfectum consequium*) время. Это и Атом-коль и Сары-Шаган — полигон для разработки и испытаний противоракетного оружия, расположенный к северо-западу от озера Балхаш в Голодной Степи. Звездные войны: здесь испытаны все отечественные противоракетные системы, здесь работал комплекс для испытания боевых лазеров с ядерной накачкой и электролазерного оружия. Именно отсюда 10 октября 1984 года лазерный локаатор осуществил зондирование американского космического корабля «Челленджер», вызвавшее сбой в работе бортовых систем и жалобы экипажа на неприятные ощущения.

*Traditus-continuus, infernus-continuus, perfectum consequium...* В психологии термин *taxis* имеет свое, специальное значение. Здесь это инстинктивная форма пространственной ориентации живых существ, в соответствии с которой они начинают двигаться либо по направлению к благоприятным, жизненно необходимым элементам окружающей среды, либо от неблагоприятных. Участник нашей экспедиции искусствовед Антон Успенский точно отметил, что современная Астана брошена в степь сказочным дастарханом. В комплексе современных зданий министерств и ведомств Казахстана, дугой охватывающих одну из центральных площадей города, легко прочитывается и идея традиционной туркестанской крепости (*кала, арк*) и образ петровских Двенадцати коллегий, вот уже двести лет являющихся главным зданием Петербургского университета. Астана — это самое новое время Казахстана, время, объединившее многовековой опыт страны и ставшее символом избранного пути развития.

\*\*\*

Итогом совместной работы российских и казахских ученых должна стать выставка (2011) и альбом-каталог, представляющий уникальные фотографические материалы С. М. Дудина вместе с комплексом исследовательских материалов. По существу, речь идет о завершении работы, задуманной в 1899 году в «Этнографическом бюро».

Выставочный проект цикла «Экспедиции продолжаются» должен представить образы и символы традиционной культуры жителей Казахстана, запечатленных как в фотоработах С. М. Дудина и предметах из собранных им коллекций, так и в фото- и видеоматериалах экспедиции 2010 года. Особенностью выставочного проекта является комплексность, когда одновременно экспонируются предметы традиционной культуры и демонстрируются фотографии и видеосюжеты, наглядно иллюстрирующие использование этих предметов в реальной жизни. Выставочное пространство таким образом приобретает объемность, у зрителя возникает эффект присутствия, возрастает ощущение документальности в подаче культурной и научной информации.

Важной частью выставки станут ранние технические средства создания и воспроизведения изображений — фотоаппараты, средства печати фотоснимков и их демонстрации (стереоскопы, «викторианское телевидение») и т. п.

Проект реализуется в ходе подготовки к 300-летию первого российского государственного музея — Петровской Кунсткамеры, в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» при содействии Министерства культуры РК и при участии Российского Этнографического музея, Санкт-Петербургского Музея истории фотографии, Института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН, Научно-исследовательского музея Рос-

сийской Академии художеств, Российского государственного исторического архива, Санкт-Петербургского филиала Архива РАН, Архива Русского Географического общества.

Абаю принадлежат замечательные слова «Знания оборачиваются горечью, приносящей преждевременную старость, когда нет рядом человека, с кем можно поделиться радостью и печалью»<sup>222</sup>. Мы искренне надеемся, что в этом проекте молодые российские и казахские исследователи смогут найти себя и друг друга.

---

<sup>222</sup> Абай (Ибрагим) Кунанбаев. Книга Слов (Слова Назидания) / Пер. Ролана Сейсенбаева и Клары Серикбаевой. Слово первое. URL: <http://abai.norbekov.kz/> (дата обращения: 28.08.2011).

## **ШИИТСКАЯ ОБЩИНА ДАГЕСТАНА КАК ПРИМЕР ПОЗИТИВНОГО МУСУЛЬМАНСКО- ХРИСТИАНСКОГО ДИАЛОГА**

Г. Н. Сеидова (Россия)

Пристальное внимание к проблемам религий, традиций, культуры народов Северного Кавказа обусловлено пониманием того, что именно они на протяжении многих веков представляют собой действенные факторы стабилизации мирной жизни как в регионе, так и стране в целом. Дагестан является частью и Северного Кавказа и зоны Прикаспия. Понятие «Каспийский регион» подразумевает сегодня «...регион, лежащий на границе Европы и Азии вдоль исторически сложившейся в период “холодной войны” линии Север—Юг, коридор, по которому проходит размежевание двух цивилизаций: христианской и мусульманской»<sup>223</sup>. Он выделяется среди прочих областей Кавказа: «Дагестан— “страна гор” — самая кавказская область всего Кавказа»<sup>224</sup>. Ислам здесь имеет глубокие исторические корни. Даже принято считать, что распространение этой религии на территории России началось с прихода арабов в Дербент в 642 году<sup>225</sup>. За многие века совместного проживания дагестанские народы накопили уникальный опыт разрешения межнациональных и межконфессиональных противостояний. Невозможно обращаться к вопросам религии, обойдя вниманием культуры, в которых она укоренена, так как существование этих сфер не является изолированным, и они постоянно влияют друг на друга<sup>226</sup>. Из монотеистических религий, распространявшихся в Дагестане, первой была христианская. В течение нескольких веков она господствовала в ряде феодальных владений и обществ, и только с распространением ислама ее позиции были подорваны. Арабские завоевания в Дагестане прекратились уже к началу IX века, но ислам продолжал проникать в дагестанские земли, причем политические и культурные факторы оказывались более эффективными, нежели военные акции. Главная роль в исламизации региона принадлежит Дербенту. Географическое и стратегическое положение на пути великих миграций народов обусловило особую судьбу этого города. Шиитские общины есть в городах Махачкала, Кизляр, Буйнакс, селении Мискинджа Докузпаринского

<sup>223</sup> Дунаева Е. В. Каспийский регион и Иран // Исламская революция в Иране: прошлое, настоящее, будущее: Сб. статей. М., 1999. С. 129.

<sup>224</sup> Цит. по: Карпов Ю. Ю. Горное дагестанское селение: от традиционного джамаата к нынешнему социальному облику // Северный Кавказ: традиционное сельское общество — социальные роли, общественное мнение, властные отношения: Сб. статей / Отв. ред. С. А. Штырков. СПб., 2007. С. 5.

<sup>225</sup> Силантьев Р. А. Ислам в современной России: Энциклопедия. М., 2008. С. 289.

<sup>226</sup> Трансформация образовательных технологий гуманитарного профиля в условиях множественности культур и идентичностей: Научно-методические материалы / О. Н. Астафьева, М. П. Губина, Н. К. Иконникова и др.; редкол.: К. Э. Разлогов (председ.) и др. СПб., 2008. С. 28.



района, но ядро шиитской общины Дагестана — безусловно, Дербент и его округа. Это вообще самая древняя и устойчивая шиитская община России. Историко-культурная, духовная среда этого города, ставшего после распада Советского Союза самым южным в России, очень богата. В Арабском халифате, превосходившем по размеру Римскую империю, было много «ворот» (ал-Бабов), но главнейшими, судя по названию, являлся Баб ал-Абваб («Ворота ворот»). Не случайно правители этого далекого пограничного города иногда отправлялись отсюда на халифский престол.

Раннефеодальные объединения всего Дагестана обязаны были доставлять в Дербент дань в виде зерна и людей. Раньше всех присоединенный к халифату, еще в VIII веке, он стал первым центром распространения арабо-мусульманской культуры на Кавказе. В свое время Дербент был оплотом Сасанидского Ирана на его северной границе, центром христианства, местом пребывания патриаршего престола Кавказской Албании, первым мусульманским городом и опорой Арабского халифата на Кавказе, столицей Дербентского эмирата, а позднее — Дербентского ханства. Во время завоевания арабами Дербента полководец Маслама расселил здесь выходцев из Аравии, разделив город на четыре части<sup>227</sup>. Переселенцы из Куфы составляют население второй из больших улиц Дербента — улицы Емаме или Куфа-кюче. Города Ирака изначально были центрами шиитской оппозиции Омейядам, поэтому истоки шиизма здесь восходят к выходцам из Ирака, выдворенным сюда во время правления халифа Абдул Малика. Арабские воины из Сирии и Ирака занимались активной миссионерской деятельностью среди местного населения<sup>228</sup>. В одном из старейших на Востоке трактатов по суфизму «Райхан аль-хакаик ва бустан ад-дакаик» («Базилик истин и сад тонкостей») уроженца Дербента Абу Бакра Мухаммада ад-Дарбанди приводятся сведения об Ахмаде Бен аль-Хусайне Бен Абу-Абдаллахе аш-Ши`и ал-Гадаири (умер в середине XI в.), верховном судье, которому были подчинены все судьи Дербентского эмирата<sup>229</sup>. Одновременно он являлся главой шиитской общины города, что говорит о прочности позиций этого направления ислама здесь. Академик В. В. Бартольд, исходя из сообщений арабских историков X века ал-Истахри и Ибн Хаукаля, отмечал, что Дербент предстает как крупнейший город Кавказа, превосходящий такие центры, как Тифлис и Ардебиль<sup>230</sup>. Шиизм становится государственной религией Ирана в начале XVI века, но в народной среде он уже давно был принят приверженцами обычаев старой религии, в этом течении находившими отклик на свои запросы. Аналогичная картина имела место и в Дербенте, который вплоть до присоединения к России в начале XIX века находился в сфере политического и культурного влияния Ирана. На определенных этапах общественного развития шиизм выступал идеологией, выражающей интересы народных масс, и это способствовало его распространению. Идеи о расовой природе идеологий, по мнению И. П. Петрушевского, привели к ложному восприятию суннитского ислама в качестве «религии арабской расы», а шиитского ислама и суфизма как «религии иранской расы», или же «реакцию иранского духа против арабизма»<sup>231</sup>. Шах Исмаил Сефевид с 1502 года

<sup>227</sup> *Акташи Мухаммед Аваби*. Дербент-наме. Махачкала, 1992. С. 116.

<sup>228</sup> Ислам на территории бывшей Российской империи: Энциклопедический словарь. Вып. 1. М., 1998. С. 21.

<sup>229</sup> См.: *Аликберов А. К.* «Райхан ал-хакаик ва бустан ад-дакаик» Мухаммада ад-Дарбанди как памятник мусульманской историографии (конец V–XI вв.): Автореф. ... канд. дисс. СПб., 1991. С. 14.

<sup>230</sup> *Бартольд В. В.* Дербент // Соч. Т. 3. М., 1965. С. 422.

<sup>231</sup> *Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966. С. 41.

объявивший шиизм официальной идеологией своего государства, в 1509 году присоединил к своим владениям и Дербент с окрестностями. Позднее шах Аббас I Великий, взошедший на престол в 1587 году, завоевав исконные шиитские святыни Неджеф и Кербелу, окончательно упрочил позиции шиизма и влияние Ирана над прибрежным Дагестаном с Дербентом вплоть до присоединения к России. Историко-культурные и духовные связи Ирана и Дербента способствовали тому, что Дербент оказался самым крупным островком шиизма во всем регионе. Начиная с VII века и до вхождения в состав России, Дагестан находился в сфере политического и культурного влияния мусульманского Востока. Со второй половины XIX века на культуру региона начали оказывать влияние передовая русская культура и общественно-политическая мысль.

В истории российской цивилизации не было серьезных крупных межконфессиональных и межэтнических конфликтов. В определенной степени можно утверждать, что в стране сегодня установились вполне цивилизованные отношения между государством и религиозными организациями<sup>232</sup>. Для дестабилизации обстановки в регионе деструктивные силы делают ставку на разжигание межнациональной розни и религиозного экстремизма. Ведь этот регион всегда был и остается одним из геополитических векторов России, будучи и одной из самых горячих точек планеты. Последние годы характеризуются значительным интересом исследователей к духовной культуре народов, населяющих Российскую Федерацию, их историческим, религиозным, этническим особенностям и тому вкладу, который они внесли в сокровищницу общей российской культуры. События, происходящие в регионах распространения ислама, привлекают пристальное внимание многих людей во всех странах мира<sup>233</sup>. Ислам на территориях бывших Российской империи и Советского Союза имеет отличительные черты, обусловленные как спецификой самого ислама, так и исключительно российскими реалиями. Исламизация Северного Кавказа, начавшись со второй половины VII века, заканчивается в XVIII веке. Одной из причин утверждения позиций ислама на завоеванных землях послужило то, что арабы «были носителями новой грандиозной по своей простоте и несложности религии»<sup>234</sup>. К «людям писания» — христианам и иудеям, арабы были более терпимы, чем к носителям местных первобытных верований. В X века в районе Дербента последователи всех трех монотеистических религий свободно проповедовали свою веру и отправляли культ в мечетях, церквях и синагогах. Христианство здесь «мирно уживалось с исламом, во всяком случае, мы не имеем сведений о конфессиональных спорах или же преследовании христиан»<sup>235</sup>.

Анализ современного состояния межрелигиозного диалога в регионе, безусловно, не может исчерпываться рассмотрением официальных мероприятий и встреч. Гораздо важнее та атмосфера, дух терпимости, которые веками царят здесь. Для Дербента это неотъемлемая черта, исконно присущая местному менталитету. Вот почему вопросы межрелигиозного диалога между шиитским направлением ислама и христианством представляют несомненный интерес на примере этого дагестанского города. Опыт личного общения с учеными Ирана и Азербайджана позволяет утверждать, что Дербент, некогда бывший частью их истории, и сейчас не воспринимается ими как чу-

<sup>232</sup> Васильев Л. С. История религий Востока / Учеб. пособие для вузов. М., 2004. С. 62–64.

<sup>233</sup> Жданов Н. В., Игнатенко А. А. Ислам на пороге XXI века. М., 1989. С. 3.

<sup>234</sup> Абдуллаев М. А. Из истории философской и общественной мысли Дагестана. Махачкала, 1993. С. 94.

<sup>235</sup> Шихсаидов А. Р. Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969. С. 166.

жой. Безусловно, речь не идет о каких-то территориальных притязаниях. Ведь даже название города персидское. Общую позицию выразил иранский ученый М. Б. Восоги: «...Дербент можно считать местом встречи разных культур, главными воротами между ними, ключом к диалогу цивилизаций в регионе»<sup>236</sup>. Известный востоковед В. Ф. Минорский исследует прошлое Дербента в единстве с историей Ширвана<sup>237</sup>.

Благодаря уникальной историко-культурной ценности комплексный памятник «Древний Дербент» в 2003 году включен в список Всемирного культурного и природного наследия ЮНЕСКО. Но в данном случае важнее то, что это первый из российских городов, удостоенный Почетного диплома и премии ЮНЕСКО имени посла доброй воли ЮНЕСКО Мананджида Сингха за распространение идеалов толерантности и ненасилия, вручение которого было приурочено к Международному дню толерантности, отмечаемому 16 ноября. В Постоянном представительстве РФ при ЮНЕСКО в Париже 15 ноября 2006 года состоялась презентация «Кавказской сети организаций, работающих с женщинами и детьми по гражданскому образованию». Решение о ее создании принято на Международной конференции «Женщины Кавказа за становление ценностей мира, терпимости и ненасилия», прошедшей 1–3 июня 2004 года в Дербенте по инициативе Комиссии РФ по делам ЮНЕСКО, Бюро ЮНЕСКО в Москве и Дербентского центра социально-психологической реабилитации и культуры мира. В рамках данной структуры объединены женские НПО ЮФО России, Азербайджана, Армении, Грузии<sup>238</sup>.

Впервые на Северном Кавказе именно в Дербенте Директорат Совета Европы по делам молодежи и туризму в июне 2010 года провел тренинг-семинар для специалистов по работе с молодежью органов государственной власти, на котором не были обойдены вниманием и вопросы межрелигиозного диалога. Была выражена общая позиция, что общение на уровне земляков, соседей, сослуживцев обеспечивает эффективные практики каждодневного ведения многовекторного межрелигиозного, в первую очередь христианско-исламского диалога. Самые любимые праздники дербентцев — новрузбайрам, иудейская и православная Пасха обязательно отмечаются в интернациональном кругу. Содействию делу мира призвано способствовать подписание «Меморандума о совместном противодействии насилию, экстремизму, межнациональной розни и поддержке миротворческого процесса на Кавказе», предложенное членом Общественной палаты РФ, телеведущим М. Шевченко на встрече с общественностью Дербента, религиозными лидерами, студентами ДГУ 25 февраля 2010 года. В течение многих веков Дагестан остается тем очагом, где диалог мусульманского и христианского миров торжествует над религиозной и национальной нетерпимостью, становясь одной из основ российской государственности. Плодотворное взаимодействие различных форм духовности и прежде всего православия и ислама, в течение более тысячи лет являются основой развития богатейшей российской культуры, вклад которой в формирование человеческой цивилизации общепризнан. В этой сфере имеется весьма позитивный опыт контактов Русской Православной Церкви с мусульманами-шиитами на разных уровнях.

<sup>236</sup> *Восоги Мухаммад Багир*. Дербент — город 72 народов. Экскурс в историческую географию Дербента в первые века ислама // Ирано-дагестанские культурно-исторические связи. Махачкала, 2006. С. 40.

<sup>237</sup> *Минорский В. Ф.* История Ширвана и Дербента X–XI вв. М., 1963. С. 11.

<sup>238</sup> Дербентские новости. 2006. 5 декабря. С. 1.

Основные траурные богослужения месяца мухаррам по главному мученику шиитского ислама имаму Хусейну проходят в Джума-мечети Дербента, куда съезжаются верующие не только Дагестана, но и северного Азербайджана. Шиитская община Дербента всегда неразрывно связана с Азербайджаном, а через него даже в самые закрытые времена «железного занавеса» — с Ираном. Хотя возможности паломничества к главным шиитским святыням были ограничены, но о полной изоляции не может быть и речи. В постсоветский же период подготовкой священнослужителей для шиитской общины Дагестана занимаются образовательные центры Ирана в городах Кум и Мешхед. И «иджаза» (разрешение) на проведение Джума-намаза в Дербенте дано с июля 2008 года муджтахидами (богословами) города Кум — центра исламского богословия Ирана.

Очень действенны личные контакты духовных лидеров, представителей властных структур, ученых, рядовых верующих. Глава Управления мусульман Кавказа, шейх уль-ислам Аллашукюр Пашазаде неоднократно встречался с покойным Патриархом Московским и всея Руси Алексием II, в том числе и в Москве в марте 2004 года в рамках Религиозного Миротворческого форума. На приеме по случаю визита в Азербайджан святейшего Патриарха был и первый заместитель главы администрации Дербента Т. Т. Султанов — шиит, награжденный орденом святого Даниила Московского III степени за упрочение межконфессионального согласия. В значительной мере делу укрепления межрелигиозного диалога и мира способствовал XI съезд мусульман Кавказа, прошедший в конце июля 2003 года в Баку. На сегодняшний день хочется отметить выдающуюся роль в налаживании межконфессионального диалога на Кавказе епископа Бакинского и Прикаспийского Александра. Проникновенное слово пастыря 15 декабря 2010 года на III съезде народов Дагестана в накаленной атмосфере оказало умиротворяющее воздействие. Огромное впечатление на мусульман произвела весть о посещении им вместе с шейх уль-исламом усыпальницы главного шиитского мученика имама Хусейна в Кербеле (Ирак), где христианский и мусульманский лидеры региона вместе возносили молитвы о мире и согласии. Их высокий личный авторитет в огромной мере содействует установлению прочного межконфессионального диалога в регионе.

История Дербента свидетельствует о множестве случаев проявления подлинной толерантности. Когда 22 июня 1806 года русские войска вошли в город, по просьбе главнокомандующего на Кавказе генерала А. П. Ермолова и с согласия местных жителей одна из шиитских мечетей была перестроена под церковь во имя св. Георгия-Победоносца. После постройки в 1852 году новой церкви мечеть была возвращена мусульманам, но название «Килися-мечеть» («килися» — церковь) так и закрепилось за ней. Показателем межконфессионального согласия служит и то, что на праздниках, регулярно проводимых шиитской общиной, посвященных дням рождения пророка и членов его семейства, непременно участвуют представители суннитской мечети, настоятель Покровской церкви, раввин синагоги. Почитанию близких пророка — «итра» («семья», «родственники»), шииты придают самодовлеющее, космическое значение, рассматривая ее членов как носителей «Божьей благодати» и особых знаний<sup>239</sup>. Встречать благодатный огонь из Иерусалима или набрать освященной воды идут десятки мусульман-шиитов. Приношения по обету иудеями и православными в Джума-мечеть или шиитами в церковь или синагогу — нередкое явление. Из общего ряда выбивается

<sup>239</sup> Ислам: Энциклопедический словарь. М., 1991. С. 27.

только новая мечеть «Баб-уль абваб», прихожане которой — недавние переселенцы. Проявления радикализма, агрессивные действия руководства, но отнюдь не основной массы прихожан этой мечети эпизодически накаляют обстановку. Обсуждение этой проблемы состоялось и на круглом столе в рамках Дней Петербургской философии — 2008. И все же это нетипично для Дербента, скорее, исключение из правила.

Картина религиозно-политической ситуации в Дербенте никогда не будет полной без учета наличия здесь значительной иудейской общины. Датой переселения последних горских евреев из окрестных поселений в Дербент считается 1897 год. Уцелевшие после погрома, устроенного войсками Сурхай-хана Казикумухского, они были вынуждены бежать из селения Абас-ова в Дербент, где, наконец, обрели защиту и покой. В 1914 году была построена большая синагога («Келе нумаз»). В 2010-м на месте старой синагоги возведено новое, современное, очень красивое здание. 22 марта 2010 года состоялось торжественное открытие синагоги в городе Дербенте, прошедшее при огромном стечении народа. Приехало множество гостей, представляющих иудейские общины разных стран. Значительное число приглашенных представляло шиитскую общину города. На открытие помимо главного раввина России Берла Лазара, приехали Президент Республики Дагестан М. М. Магомедов, республиканские министры, группа раввинов из Израиля, глава представительства РД в Азербайджане, руководство города. Событие получилось очень масштабным, несмотря на сложность обстановки в регионе. После интенсивного оттока евреев в Израиль в предыдущие годы, в последнее время число иудеев вновь значительно возросло. Для жителей Дербента — это косвенное подтверждение оздоровления социальной обстановки. Руководство шиитской, православной и иудейской общин города совместно участвуют в различных общественно-политических мероприятиях, имеющих целью нравственное и патриотическое воспитание молодежи. Совсем недавно по инициативе отдела Военного комиссариата РД состоялось совещание должностных лиц призывных комиссий с привлечением представителей религиозных общин и СМИ по вопросу суицидальной обстановки в вооруженных силах. Ахунд Джума-мечети, советник президента РД по делам религии Миртейбов Сейид-Хашим, протоирей Н. М. Котельников и раввин синагоги О. Исаков обратились к молодежи с разъяснением позиции «религий спасения» по отношению к самоубийству. На всех значимых общественных мероприятиях города эта тройка неразлучна. Показательно в этом плане, что на предложение автора этих строк, принявшего участие в реализации Проекта Кешер Женской еврейской организации «Остановим торговлю людьми — кампания, направленная на просвещение и построение коалиций в Южном регионе России» с сентября 2009 по июнь 2010 года, руководство Джума-мечети Дербента также живо отреагировало. В Дербенте никогда не было антагонизма или каких-то форм противостояния между шитами и «Ахль уль-киتاب» («Люди писания»). Необходим комплекс мер сближения отношений православной церкви с регионами, входящими в зону исламской цивилизации. Шиитская община Дагестана составляет часть единого культурного пространства, о котором можно сказать: «Русская цивилизация принадлежит к числу тех синкретических цивилизаций, которые обобщили и синкретизировали существенные особенности и черты культур разных народов, явившись в истории человечества ярким примером возможности преодоления будто бы непроницаемых барьеров между расами, языками, религиями, духовными мирами»<sup>240</sup>.

<sup>240</sup> Ермаков И. А. Ислам в культуре России в очерках и образах. М., 2001. С. 43.

### Библиография

- Абдуллаев М. А.* Из истории философской и общественной мысли Дагестана. Махачкала, 1993.
- Васильев Л. С.* История религий Востока. М., 2004.
- Ермаков И. А.* Ислам в культуре России в очерках и образах. М., 2001.
- Жданов Н. В., Игнатенко А. А.* Ислам на пороге XXI века. М., 1989.
- Петрушевский И. П.* Ислам в Иране в VII–XV вв. Л., 1966.
- Сеидова Г. Н.* Шиизм в Дагестане. М., 2007.
- Шихсаидов А. Р.* Ислам в средневековом Дагестане (VII–XV вв.). Махачкала, 1969.

## **МЕЖРЕЛИГИОЗНЫЙ ДИАЛОГ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ: ИСЛАМ, ХРИСТИАНСТВО И ДРУГИЕ РЕЛИГИИ В АЗЕРБАЙДЖАНЕ**

Г. Э. Эфендиева, Б. Г. Алиев (Азербайджан)

В условиях глобализации диалог между культурами и религиями является необходимым условием сохранения культурного разнообразия человеческой цивилизации. Диалог между культурами и религиями может приобрести позитивный характер только тогда, когда имеется единый фундамент, устраивающий все стороны. В качестве такого фундамента могут выступать представления об универсальных, вечных, общечеловеческих ценностях.

Показательным в этом направлении может стать опыт стран и регионов, в которых сильны традиции толерантности и веротерпимости. Азербайджан в этом отношении представляет собой уникальный пример мирного сосуществования и сотрудничества многих народов и религиозных конфессий.

В статье 1 Закона Азербайджанской Республики «О свободе вероисповедания» говорится: «Каждый самостоятельно определяет свое отношение к религии, обладает правом индивидуально или вместе с другими исповедовать любую религию, выражать и распространять свои убеждения в связи с отношением к религии».

Современный Азербайджан — это светская республика, в которой религия отделена от государства. В рамках современной азербайджанской модели государственно-религиозных отношений все конфессии имеют одинаковый статус, будучи равными перед законом.



*Илл. 1. Атешигях.  
Храм огнепоклонников  
в Азербайджане. VII в до н. э.  
Фото Г. Э. Эфендиевой,  
Б. Г. Алиева*

**История возникновения и развития религии в Азербайджане.** В VII веке до н. э. в Азербайджане начал распространяться зороастризм — религия, оказавшая впоследствии большое влияние на величайшие религии мира — иудаизм, христианство и ислам. Уже в VI в. до н.э. в Баку, в «Городе Бога огня», на месте естественных выходов нефти и газа был построен один из самых почитаемых зороастрийских храмов.

В ходе археологических работ на территории древнейших поселений Азербайджана были найдены предметы Ходжалы-Кедабекской культуры эпохи поздней бронзы и раннего железа (XIV–VII вв. до н. э.), среди которых встречаются широкие бронзовые пояса, украшенные гра-



*Илл. 2. Памятник  
идолопоклонства  
VI–III в. до н. э.  
Азербайджан. Фото  
Г. Э. Эфендиевой,  
Б. Г. Алиева*

вировкой с изображением охотничье-бытовых и мифологических сцен. На поясах искусные мастера древности, зороастрийцы (огнепоклонники) отразили сцену гонки зверей, символизирующую борьбу жизни (львы) и смерти (единороги). Борьба двух враждующих сил и преобладание сил добра (три льва против двух единорогов) соответствует зороастрийскому вероучению о том, что эти два противоположных начала находятся в постоянной борьбе, и что добро должно победить.

Идолопоклонство как совокупность верований, связанных с многобожием, возникло на почве первобытных религий. Языческие представления жителей Азербайджана уходят своими корнями в глубокую древность, включая, наряду с поклонением различным богам, многообразные народные верования — анимизм, фетишизм, тотемизм, шаманизм и т. д. Археологические раскопки на территории Азербайджана позволили обнаружить в Хыныслы, Дагколаны и Чыраглы крупных каменных идолов, имеющих древнюю историю, в Исмаиллах — антропоморфные фигуры, а в Мингячевире — глиняные статуи. В дастанах древнего азербайджанского эпоса «Деде Горгуд» можно найти примеры поклонения различным богам.

В III веке, когда Атропатена (Южный Азербайджан) была завоевана сасанидским Ираном, зороастризм был объявлен государственной религией<sup>241</sup>. Главный храм находился в Газаке. Сасанидские правители, вступавшие на престол, совершали сюда паломничество.

В начале нашей эры, в Кавказской Албании<sup>242</sup>, помимо поклонения огню люди поклонялись стихиям природы и природным явлениям: молниям, небесным светилам (солнцу, луне, звездам), а также дэвам — мифическим существам, т. е. всему пугающему и непонятному для них. Таким образом, до принятия христианства в Албании в основном бытовала астральная религия и зороастризм. Существовали крупные храмы, окруженные оборонительными стенами и валами (столица Кабала). В росписях предметов того периода часто изображены луна и солнце, встречаются изображения жертвоприношений, древа жизни. Обнаружены многие керамические фигурки идолов, каменные идолы и изваяния.

Азербайджан относится к числу тех стран, где первые христианские общины возникли еще в I веке н. э. Появление христианства на этой территории связано с именем одного из двенадцати учеников Иисуса Христа — апостола Варфоломея.

Албанская традиция в деле распространения христианства различает два периода, последовательно сменявших друг друга.



*Илл. 3. Албанская церковь I–IV вв.  
Село Киши Шекинского  
района Азербайджана. Фото  
Г. Э. Эфендиевой, Б. Г. Алиева*

<sup>241</sup> Согласно Гюлистанскому миру 1813 года и Туркманчайскому миру 1828 года между Ираном и Россией, территория Азербайджана была разделена на две части. Северные земли отошли России, а южные земли — Персии (Ирану).

<sup>242</sup> Тревер К. В. Очерки по истории и культуре Кавказской Албании IV в. до н. э. — VII в. н. э. (источники и литература). URL: <http://karabakh-doc.azerall.info/ru/azerpeople/ap051.php> (дата обращения: 28.08.2011).



Первый, так называемый апостольский период, связан с именами Фаддея, Варфоломея и ученика апостола Фаддея Елисея. В этот период в стране были созданы епископства и митрополия. Первым епископом Албании явился основатель первой епископской кафедры в Кише (Шекинский район Азербайджана), преемник апостола Фаддея — Елисей.

По данным албанского историка Моисея Каланкатуйского, Елисей, по благословению первого Патриарха Иерусалима святого апостола Иакова, прибыл в Кавказскую Албанию и здесь, в местечке под названием Киш построил первую церковь и провел первое богослужение.

Эта церковь, именуемая церковью Святого Елисея, до сих пор сохранена в селе Киш Шекинского района Азербайджанской Республики и считается «матерью всех церквей восточных». До оккупации Кавказской Албании арабами Албанская церковь уже существовала как поместная независимая церковь со своей иерархией, и это, в свою очередь, позволяло ей рукополагать главу Церкви из числа местного духовенства. После арабского завоевания за стремление к единству с Византией и Вселенской Церковью Рима, Албанская церковь была сильно подчинена юрисдикции Армянской церкви.



*Илл. 4. Гандзасарский монастырь — XIII в., село Вангли, Азербайджан.  
Фото Г. Э. Эфендиевой,  
Б. Г. Алиева*

Однако этот факт не повлиял на избрание патриархов Албанской церкви независимо от армянского католикоса. Фактически, Албанская церковь просуществовала до XIX века. После включения территорий Азербайджана в состав Российской империи, по царскому указу в 1836 году был упразднен албанский католикосат, и в 1909–1910 годах, по разрешению Русского Синода, архивы Албанской церкви были уничтожены в Эчмиадзине<sup>243</sup>.

Второй период (грекофильский) проповеди христианства связан с именем Григория Просветителя (парфянина) и албанского царя Урнайра (IV в.), когда христианство становится государственной религией. Грекофильский период был кратковременным, после которого Албанская церковь встала на путь этнического албанского развития, с чем связано развитие албанской литературы.

Албанская церковь по своему происхождению, в отличие от армянской, изначально была связана с Иерусалимской церковью и иерусалимской патриархией. В этом плане она имеет аналогии с Грузинской церковью, истоки которой также восходят к Иерусалимской церкви.

В 313 году феодальная албанская знать во главе с царем признала христианство, которое, однако, не сумело превратиться в общенародную религию. В начале V века в Албании начался процесс перевода священных книг на албанский язык. В стране появилась Библия и прочая религиозная литература на албанском языке.

В 488 году царь Вачаган III в Агуэне созвал церковный Собор, принявший канонические постановления, и Албанская церковь стала иметь свою юрисдикцию, непреложные нормы церковной жизни. Стала складываться необходимая церковная иерар-

<sup>243</sup> Католическая церковь в Азербайджане. URL: <http://www.catholic.az/001-2.php> (дата обращения: 28.08.2011).

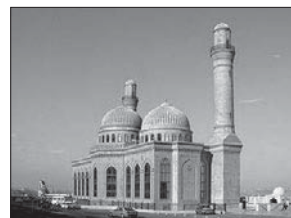
хия и присущая ей субординация. Это укрепило принципы христианства в Албании, и христианство стало активно распространяться на севере страны

Образование Арабского халифата и завоевательные походы арабов, начавшиеся в середине VII века, коренным образом изменили судьбы многих народов. Они распространяли ислам, хотя первоначально не принуждали население Азербайджана к принятию этой веры. Особенно это относится к Кавказской Албании, жители которой были христианами, «людьми Писания». В южной части страны зороастризм полностью был вытеснен исламом. Преследованию подвергались огнепоклонники и многобожники. Политика, проводимая по отношению к «людям Писания», объяснялась тем, что они прекрасно осознавали стратегическую значимость областей Южного Кавказа как плацдарма в их борьбе с Византией.

В конце VIII века Ислам становится в Азербайджане господствующей религией. Сначала высшее сословие, а затем купцы и ремесленники принимают новую религию, получая за это льготы от арабских властей. Таким образом, распространение ислама в Азербайджане способствовало образованию религиозной общности народа.

Период после присоединения Азербайджана к Российской империи также может рассматриваться как новый этап исламизации страны. 5 апреля 1872 года, по представлению Государственного совета российским императором Александром II было утверждено «Положение о шиитском и суннитском магометанском духовном Управлении Закавказья». При формировании структуры Управления за основу был взят принцип организации Русской Православной Церкви. На Южном Кавказе были созданы два мусульманских административных органа: суннитским Духовным управлением (муфтиятом) руководил муфтий, а шиитским — шейх-уль-ислам. Однако после образования Азербайджанской Демократической Республики (1918–1920) Министерством по религиозным делам объединило эти два органа, и религиозные дела мусульман Южного Кавказа регулировались единым Духовным управлением Закавказья. Именно в этот период усиливаются тенденции к рационализации и модернизации ислама.

После установления в 1920 году Советской власти в Азербайджане Министерство по религиозным делам и Духовное управление Закавказья распускаются (15 мая 1920), мусульманские религиозные деятели подвергаются преследованиям, большинство мечетей и церквей закрываются. Начинается жесточенная борьба с религией. Претворялась в жизнь так называемая «культурная революция», целью которой было насаждение атеизма, уничтожение интеллигенции. Мечети либо уничтожались, либо превращались в склады, религиозная литература изымалась, было запрещено преподавание религии и исполнение религиозных обрядов в школах, запрещались и религиозные праздники. Так, если в Азербайджане в 1918 году существовало 2000 мечетей, за годы советской власти их численность снизилась до 18. В обществе старались создать впечатление о религии как о предрассудке, признаке невежества и «темности», который должен неминуемо «отмереть» по мере ликвидации безграмотности и научно-технического прогресса. Однако даже столь решительная борьба с культом, проводившаяся в советский период, не смогла искоренить до конца народно-религиозные представления и верования, являющиеся, вероятно, неотъемлемым элементом человеческой экзистенции.



*Илл. 5. Мечеть Биби-Эйбат  
в Баку, 1281–1282 гг.  
Фото Г. Э. Эфендиевой,  
Б. Г. Алиева*

В 1944 году в Баку проводится I съезд мусульман Закавказья, создается Духовное управление мусульман Закавказья с центром в столице Азербайджана. Впервые в истории Управления шейх-уль-ислам не назначается, а избирается духовенством (до него все шейх-уль-исламы назначались государством). С 1944 года на Южном Кавказе ликвидируется дуализм в религиозных организациях. Духовное управление мусульман Закавказья становится единым центром и управляется шейх-уль-исламом; муфтий является первым заместителем председателя Управления и решает религиозные проблемы мусульман-суннитов. Эта структура сохраняется и сегодня. Между шиитами и суннитами нет серьезных проблем, хотя некоторые исламские гуманитарные организации при оказании помощи вынужденным переселенцам из территорий Нагорного Карабаха и семи районов вокруг него, строили временные суннитские мечети в лагерях беженцев и распространяли среди них салафизм. С уходом этих гуманитарных организаций ситуация изменилась.

Таким образом, к моменту восстановления независимости в 1991 году азербайджанское общество характеризовалось широким спектром отношений к религии: от атеистических убеждений до наивно-религиозных верований и практик. Какие же отношения с исламом могут возникать на данном историческом этапе развития азербайджанского общества? Очевидно, что та задача, которую перед собой ставила национальная интеллигенция в прошлом столетии, оказалась во многом решенной. В азербайджанском обществе сформировалась достаточно устойчивая национальная идентичность, развилось национальное самосознание. Об этом свидетельствуют результаты исследований по изучению особенностей развития национальной, этнолингвистической и религиозной идентичности детей и подростков.

Категория религиозной идентичности тесно связана с понятием социальной идентичности и может рассматриваться как одна из ее форм. Религиозная идентичность отражает осознание личностью своей принадлежности к определенной религиозной общности. Так же, как структура социальной идентичности, религиозная идентичность включает в себя когнитивный и аффективный компоненты.

Когнитивный компонент — религиозная осведомленность, которая вбирает в себя знания о различных религиозных группах — их истории, обычаях, особенностях культуры. На основе этих знаний формируется комплекс представлений, образующих систему религиозно-дифференцирующих признаков. В качестве них могут выступать самые разные признаки: язык, ценности и нормы, историческая память, представления о родной земле, национальный характер, народное и профессиональное искусство и т. д. Значение и роль признаков в восприятии членов религиозной группы меняется в зависимости от контекста.

Аффективный компонент религиозной идентичности — чувства, оценка, значимость членства в данной общности. Тот же компонент, отражающий отношение к собственной общности, проявляется в аттитюдах (позитивные аттитюды — удовлетворенность членством, желание принадлежать ей, гордость за достижения, негативные аттитюды — стыд, чувство униженности, отрицание собственной религиозной идентичности, предпочтение других групп в качестве референтных). С точки зрения когнитивизма, развитие религиозной идентичности — это, прежде всего, то, что происходит с ребенком, когда он соприкасается с этой категорией.

Исходя из таких теоретических представлений, было разработано и проведено исследование религиозной идентичности азербайджанских детей и подростков. Исследо-

вание проводилось в период с декабря 2000 года по сентябрь 2001-го в г. Баку<sup>244</sup> и имело ряд целей. Во-первых, выяснить уровень религиозных знаний, верований и представлений, а также наличие религиозных чувств и практик, присущих азербайджанским детям. Во-вторых, уточнить, насколько религиозная принадлежность входит в систему категоризации ребенка; в какой мере закономерности, описанные исследователями при анализе социальной идентичности, такие как предпочтение «своей» группы и умаление «чужой» группы, справедливы и для развития религиозной идентичности. В-третьих, может ли религия стать категорией, определяющей и дифференцирующей людей; каково взаимоотношение между религией, национальной и этнической принадлежностью. В-четвертых, какие факторы «мотивируют» важность и значимость религиозной идентичности.

Как показали результаты исследования, уже к девяти годам у большинства азербайджанских детей формируется категория национальной идентичности — «азербайджанец». Эти же исследования показывают, что, начиная с двенадцати лет, у детей формируется категория мусульманской идентичности, которая становится второй по значению после национальной. Иными словами, в сознании детей формируется довольно прочная связь между понятием быть азербайджанцем и быть мусульманином. Вопрос о том, можно ли быть азербайджанцем и не мусульманином, часто ставил наших респондентов в тупик. Хотя исторически так сложилось, что на территории Азербайджана живут этнические группы, исповедующие разные религии и в то же время считающие себя азербайджанцами.

В этом же исследовании было показано, что подавляющее большинство детей имеют весьма скудные знания об исламе и не практикуют его. Отнесение себя к мусульманам происходит по большей части на основе формального признака — этнического происхождения, рождения. «Я мусульманин, потому что родился в семье азербайджанцев». Следует отметить, что данная «связка» между этнической и религиозной идентичностью присуща не только детскому, но и обыденному сознанию вообще. Точно такая же связка «я русский, поэтому православный христианин» — наблюдается в обыденном сознании русских и т. д. Иными словами, для наших респондентов этническая принадлежность выступает основой для отнесения себя к мусульманам. Хотя, строго говоря, с религиозной точки зрения только соблюдение заветов, выполнение ритуалов должно считаться основанием для отнесения себя к той или иной религии. В этой связи «религиозность» наших респондентов можно, вероятно, обозначить термином «латентная» или «формальная» религиозность, когда индивид категоризирует себя как «мусульманин», хотя практически не знает, что это такое. Такая ситуация «латентной» религиозности таит в себе немало угроз для общества, поскольку всегда сохраняется шанс на мобилизацию масс посредством популистских лозунгов и со стороны разного рода псевдоучителей веры, лжепророков.

Риск возрастает, если принять во внимание, что и сам ислам в своей традиционной форме претендует на детальную регуляцию всех сторон человеческой жизни. Именно эта сторона ислама, а именно — буквальное следование каждой букве Корана, его внеисторическое и внеконтекстуальное восприятие (назовем это принципом «абсолютности») и стремление к детальной регламентации человеческой жизни и жизни

<sup>244</sup> Кадырова Р. Г. Национальная идентичность азербайджанских детей и подростков: социально-психологический анализ. Баку, 2007.

общества, (мусульманская экономика, шариатский суд и т. д. — назовем это принципом «тотальности») — еще столетие назад подвергалась беспощадной критике азербайджанских интеллектуалов.

Другое дело, что в пылу полемики эти критики игнорировали ту позитивную роль, которую религия, в том числе и ислам, являясь специфическим инструментом нравственного и культурного развития, может играть в обществе. Именно в такого рода культурных инструментах нуждается и наше общество, переживающее глубокий нравственный и духовный кризис.

За прошедшие сто лет азербайджанское общество во многом изменилось, вырос его образовательный и культурный уровень, изменился и окружающий мир. Благодаря глобализации значительно усилился поток новых идей, норм и ценностей, идущих с Запада на Восток. Естественно, чтобы ислам мог быть востребованным азербайджанским обществом, подход к нему необходимо модифицировать и реформировать.

Только будучи контекстуализирован, т. е. введен в определенный социокультурный и исторический контексты, и модифицирован, т. е. приспособлен к запросам азербайджанского общества, ислам может конкурировать с идеями и ценностями других культур и цивилизаций. В обратном случае мы окажемся свидетелями того, как некоторые слои общества, не находя созвучия своему опыту в рамках традиционного ислама, станут обращаться к другим верам.

Исторически сложилось так, что Азербайджан оказался тем регионом, где входят в соприкосновения Запад и Восток, Азия и Европа. Являясь своего рода посредником между различными культурами и цивилизациями, Азербайджан довольно успешно играл роль медиатора, катализирующего процессы инновации в исламском мире. Достаточно вспомнить, что впервые на мусульманском Востоке демократическая республика, светская женская школа для девочек-мусульманок, театр, балет, опера, оперетта, симфоническая музыка и т. д. появились именно в Азербайджане. Возможно, что именно Азербайджан в будущем даст импульс к реформации и модернизации ислама, и станет моделью развития религиозной толерантности и межрелигиозного диалога.

**Религиозная толерантность в Азербайджане и межрелигиозный диалог.** Согласно Декларации принципов толерантности, принятой Генеральной конференцией ЮНЕСКО (1995), «толерантность означает уважение, принятие и правильное понимание богатого многообразия культур нашего мира, наших форм самовыражения и способов проявлений человеческой индивидуальности,.. это гармония в многообразии, это добродетель, которая делает возможным достижение мира и способствует замене культуры войны культурой мира...»

Примечательно, что проблема толерантности впервые возникла в западной цивилизации именно на религиозном уровне, а религиозная толерантность положила начало всем другим свободам, которые были достигнуты в свободном обществе. Иногда полагают, что нет ничего труднее, чем быть терпимым в отношении людей, придерживающихся иных религиозных убеждений.

К сожалению, некоторые сепаратистские группировки используют религиозный фактор для оправдания своей деятельности, нередко носящий террористический характер. В таких условиях весьма актуальным является налаживание диалога между культурами и религиями в целях сохранения культурного разнообразия человеческой цивилизации, и показательным в этом отношении может стать опыт тех стран и ре-

гионов, в которых сильны традиции толерантности и веротерпимости. Азербайджан в этом отношении представляет собой уникальный пример мирного сосуществования и сотрудничества многих народов и религиозных конфессий.

16 ноября — Международный день толерантности в Азербайджане, отмечается с 1999 года. По результатам отчетов международных организаций и экспертов, религиозная толерантность в Азербайджане является примером для многих стран с различными религиозными конфессиями. В 2009 году Баку был избран столицей исламской культуры за вклад, который внес Азербайджан в продвижение религиозной толерантности в мире.

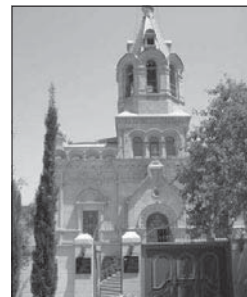
В Азербайджане принят «Закон о вероисповедании», предусматривающий толерантное отношение к другим религиозным конфессиям. Сегодня в Азербайджане зарегистрированы и официально действуют более 500 религиозных общин, проповедующих ислам, христианство, иудаизм и другие религии.

В 2003 году прошла государственную регистрацию и восстановила свою деятельность Албанско-Удинская христианская церковь в древнеалбанском монастыре в селе Киш Шекинского района Азербайджана. Это является подтверждением уважительного отношения к своей культуре, возрождения национального самосознания представителей одной нации с разными вероисповеданиями и сохранения традиции взаимного уважения представителей различных религий. Полагаем, что проведение и поддержка государством этой политики создает все условия для диалога, взаимопонимания, взаимодействия и толерантности в обществе, являющимися важными факторами нравственного и духовного развития личности.

Немаловажное значение для формирования прочных связей между многочисленными этническими и религиозными группами, проживавшими на территории Азербайджана, сыграл фактор общей судьбы. Исторически так сложилось, что народы Азербайджана нередко попадали под власть могущественных государств, и общине неблагоприятные условия заставляли их искать сближения, не придавая значения различиям в мировоззрении. Настоящим экзаменом для традиции веротерпимости в этом регионе стал распад Советского Союза, в результате которого народы бывших союзных республик, наряду с независимостью, обрели подлинную свободу вероисповедания. Определенная заслуга в сохранении духа веротерпимости, безусловно, принадлежит и мусульманскому духовенству, которое всячески препятствовало распространению реакционных настроений в обществе.

В рамках современной азербайджанской модели государственно-религиозных отношений все конфессии получили одинаковый статус, являясь равными перед законом. Наряду с обеспечением прав мусульман, составляющих подавляющее большинство граждан страны, государство проявляет заботу обо всех традиционных религиях, получивших распространение в республике.

Так, в 1991 году Русской Православной Церкви было передано здание собора Святых Жен-Мироносиц, которое было построено в 1909-м при финансовой поддержке видного сына азербайджанского народа, мецената Гаджи Зейналабдина Тагиева, а потом закрыто уже во время советской власти в 1920 году. 27 мая 2001 года, во время визита в Азербайджан Патриарх Московский и



*Илл. 6. Кафедральный Собор Святых Жен-Мироносиц. 1909 г. Фото Г. Э. Эфендиевой, Б. Г. Алиева*

всего Руси Алексей II совершил великое освящение храма и присвоил ему статус Кафедрального собора. В церемонии открытия храма приняли участие Общенациональный Лидер Азербайджана Гейдар Алиев, члены правительства, представители посольств, главы духовных миссий. Примечательно, что средства на возрождение православного собора пожертвовал азербайджанский меценат, крупный бизнесмен Айдын Курбанов.

Помимо этого, в 1999–2001 годах в столице был реконструирован другой православный храм — собор Рождества Пресвятой Богородицы. На данный момент в Азербайджанской Республике функционируют шесть православных храмов, три из которых (Кафедральный собор Святых Жен-Мироносиц, собор Рождества Пресвятой Богородицы и Михайло-Архангельский храм) находятся в столице Азербайджана — г. Баку.



*Илл. 7. Католическая церковь Азербайджана. Фото Г. Э. Эфендиевой, Б. Г. Алиева*

Власти не уделяют внимания и католическую общину республики, которая была зарегистрирована в 1999 году, во многом благодаря усилиям польского священника Ежи Пилюса. Католичество в Азербайджане начало распространяться в начале XIV века благодаря усилиям многочисленных миссий францисканцев, доминиканцев, кармелитов и др. Было основано множество католических школ, монастырей и миссий. В январе 2006 года в Баку приступил к работе орден сестер Милосердия Матери Терезы Калькуттской, при непосредственной опеке которых в бакинском поселке Зых начал функционировать приют для бездомных. В феврале 2007-го было завершено строительство храма Пресвятой Девы Марии.

В центре г. Баку находится Армянская церковь, которая была построена в 1871-м. Во время Всемирного саммита духовных лидеров, который проходил в г. Баку в апреле 2010 года, Католикос всех армян посетил Армянскую церковь и произнес молитву

(26 апреля 2010). Президент Азербайджана Ильхам Алиев принял Католикоса всех армян Гарегина II. В ходе встречи было отмечено значение проходящего в Баку саммита с участием мировых религиозных лидеров. Была подчеркнута важность подобных встреч для укрепления межрелигиозных связей и расширения контактов между религиозными лидерами.

Заботливое отношение азербайджанские власти проявляют и к культурным традициям еврейской общины, имеющей многовековую историю в республике. В Бакинском государственном университете, на факультете востоковедения, функционирует отделение иврита, а Институт этнографии Национальной Академии наук Азербайджана, совместно с Российским фондом сохранения и развития еврейской культуры, приступил к созданию книги «Евреи в Азербайджане».

Помимо этого, в апреле 2001 года Национальной Академией наук Азербайджана был проведен международный семинар на тему «Горские евреи Кавказа». В конце 2000



*Илл. 8. Армянская церковь в Баку. Фото Г. Э. Эфендиевой, Б. Г. Алиева*

года председатель религиозной общины горских евреев Семен Борисович Ихиилов был награжден орденом Славы Азербайджана, а в конце прошлого года — «Почетным дипломом Президента Азербайджанской Республики».

В Баку сохранились мемориальные доски на зданиях, где жили видные представители еврейской национальности, такие, как физик-теоретик, лауреат Нобелевской премии Лев Ландау, заслуженный врач республики Солломон Гусман, герой войны Альберт Агарунов. Говоря об уважительном отношении к евреям в Азербайджане, нельзя не упомянуть о поселке Красная Слобода, который является, пожалуй, единственным на постсоветском пространстве местом, где компактно проживают евреи.

Синагога, открытая 9 марта 2003 года в Баку, является одной из крупнейших в Европе. В сентябре 2003-го в Баку открыла свои двери первая еврейская школа.

До установления советской власти в Азербайджане функционировало 11 синагог. В советское время остался лишь один действующий храм. После 1996 года государство вернуло общине здания еще двух синагог. В октябре 2001-го были проведены торжества по поводу возрождения двухэтажной шестикупольной синагоги, в которых приняли участие представители власти Азербайджана и гости из многих стран мира.

Большая роль в сохранении традиций толерантности принадлежит работающему в стране Фонду Гейдара Алиева, который возглавляет Первая Леди страны Мехрибан Алиева. В рамках проекта Фонда «Адрес толерантности — Азербайджан» в стране отремонтирован и восстановлен ряд религиозных очагов. Так, за последние годы были реконструированы несколько мечетей в различных городах Азербайджанской Республики, православная и католическая церкви в Баку, а также ведется строительство образовательного комплекса для еврейских детей. Вместе с тем, в этом направлении Фондом осуществляется деятельность и за рубежом. В 2009 году Фонд предоставил кафедральному собору Страсбурга помощь на 40 тыс. евро и внес свою лепту в восстановление двух крупных витражей собора Святой Марии.

Это, конечно, в первую очередь, результат политики, проводимой в Азербайджане, это показатель того бережного отношения к сохранению духовных ценностей, это наши традиции, имеющие исторические корни.

Опыт Азербайджана в становлении и укреплении межрелигиозного диалога и сотрудничества получил высокую оценку и признание за рубежом. Свидетельством тому стал исторический визит в республику главы Римско-католической церкви Иоанна Павла II (22–24 мая 2002). В ходе визита понтифик особо подчеркнул исторические традиции веротерпимости в Азербайджане, ведь именно здесь нашли приют первые христиане, спасавшиеся от преследования римских властей.

16–18 апреля 2003 года Азербайджан посетил Патриарх Нового Рима Варфоломей I. Целью визита православного иерарха было достижение понимания и согласия по многим вопросам, беспокоящим последователей различных конфессий для дальнейшего укрепления диалога между цивилизациями. Побывав до посещения Азербайджана в других мусульманских странах, патриарх признал, что государственно-конфессиональные отношения, а также отношения между традиционными и нетра-



*Илл. 9. Синагога в Баку. Фото Г. Э. Эфендиевой, Б. Г. Алиева*



диционными конфессиями в республике являются образцовыми. «Я удовлетворен уровнем толерантности здесь. В Азербайджане каждый может исповедовать религию и отправлять обряды по своему желанию», — сказал Варфоломей I.

Нужно отметить, что руководство страны часто встречается с лидерами религиозных общин, проявляет интерес к нуждам и проблемам верующих. Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев регулярно поздравляет христианские и иудейские общины страны с основными религиозными праздниками. Так, в обращении главы государства к православной общине Азербайджана в период рождественских праздников в январе 2010 года отмечалось, что исторически сформировавшиеся в республике толерантность и терпимость стали прекрасной традицией, характеризующей азербайджанское общество.

Немаловажную роль в формировании духа толерантности в Азербайджане играет и конструктивный диалог духовных лидеров. Позитивным шагом в этом плане можно считать встречу духовных лидеров стран Южного Кавказа и России, которая состоялась в Москве 26 ноября 2003 года. Это по праву историческое событие завершилось принятием документа, в котором, в частности, было отмечено, что для восстановления доверия между народами Кавказа необходимо «интегрировать национальные меньшинства во все сферы общественной жизни, обеспечить для них свободу вероисповедания, дать возможность развивать культуру и свой язык».

Президент Азербайджанской Республики Ильхам Алиев не раз отмечал в своих выступлениях, что «в последние годы в Азербайджане идут ремонтно-реставрационные работы на всех религиозных памятниках. Построены сотни новых мечетей. Строятся, ремонтируются и будут строиться храмы других религий. Это свидетельствует о том, что никакой дискриминации в этой сфере в Азербайджане нет. Человек, любящий свою нацию, уважающий свою религию, должен любить людей других национальностей, с уважением относиться к другим религиям. Именно на этих основах в Азербайджане успешно продолжается процесс строительства сильного государства. Не случайно, Азербайджан стал играть важную роль в налаживании и развитии межрелигиозного диалога уже в мировом масштабе. Я очень рад, что успехи, достигнутые в Азербайджане в этой области, оцениваются и в мировом сообществе».

Различные встречи и семинары с участием глав религиозных общин способствуют достижению между ними полного взаимопонимания и налаживания более тесных связей. Так, семинар на тему: «Религиозная стабильность — неотъемлемая часть общей стабильности» стал еще одной платформой для диалога и взаимопонимания между конфессиями. На мероприятии были обсуждены вопросы, касающиеся обеспечения веротерпимости, а также роли религиозных общин в борьбе с терроризмом, была выражена поддержка участию Азербайджана в международной коалиции по борьбе с этим злом. В то же время, форум указал на ошибочность отождествления терроризма с исламом или какой-либо другой религией.

Формирование адекватного религиозного сознания, которое является регулятивным механизмом интеррелигиозного и интрарелигиозного взаимоотношений, зависит от степени и характера усвоения основных нравственных ценностей той или иной культуры и религии. Необходимо организовать правильное религиозное просвещение, способное утолить духовный голод населения после атеистического опустошения нравственно-духовной сферы личности и особенно той части молодежи, которая ищет ответы на свои вопросы в религии. В этом отношении большое значение приобрета-

ет религиозное образование. Роль религиозного обучения в создании стабильной и надежной системы ценностей и критериев, именно на основе национально-духовных ценностей, незаменима особенно в транзитных обществах. Это очень актуально для так называемых «атеистических стран», которые после распада социалистического лагеря встали на путь рыночной экономики и религиозной веры.

Новые реалии требуют, с одной стороны, подготовки специалистов с высшим религиозным образованием, а с другой, издания религиозной литературы для населения всех возрастов, тем более, если учитывать и тот факт, что порой из зарубежных стран пытаются ввозить религиозную литературу, нацеленную на формирование определенного типа религиозного мышления. Поэтому написание, издание и распространение религиозной литературы в республике контролируют основные религиозные конфессии, а также во взаимодействии с ними Государственный комитет по работе с религиозными образованиями. Литература, касающаяся информации о различных религиях, переводится и издается также на азербайджанском языке и удовлетворяет спрос населения.

В Азербайджане после восстановления государственной независимости религиозному образованию уделяется значительное внимание. Учитывая необходимость подготовки религиозных служащих и специалистов, в 1992 году Министерство образования Азербайджанской Республики приняло решение об организации факультета теологии в Бакинском государственном университете. За это время факультет окончили более 600 студентов, часть из них продолжили свое образование за рубежом. Кроме того, в БГУ создан научный центр «Исламоведение», который занимается не только изучением ислама, но и готовит учебные и другие пособия по изучению основ религии.

В республике также функционирует Бакинский исламский университет, имеющий свои филиалы в регионах: в городах Сумгаит, Закатала, Ленкорань. Университет готовит специалистов с высшим образованием. Образование религиозных служителей коренным образом в позитивном направлении меняет отношение к исламу и усиливает межрелигиозную толерантность.

В установлении тесных отношений и диалога между конфессиями играет большую роль Государственный комитет Азербайджанской Республики по работе с религиозными образованиями. Комитетом проводятся различные семинары, встречи, дискуссии, отмечаются религиозные знаменательные события, в которых принимают участие представители всех конфессий. Так, Комитетом был организован цикл семинаров для руководителей религиозных общин, на которых обсуждались вопросы, касающиеся государственно-религиозных отношений, а также воспитания духа терпимости среди последователей различных религий: «Государство и религия: поиск путей социального мира и согласия», «История христианства в Азербайджане» и др. Завершился цикл семинаром на тему «Религия — путь к миру», на котором подводились итоги работы, проделанной в целях достижения понимания и согласия между верующими в республике, и были намечены основные направления дальнейшего сотрудничества в интересах всего народа.

Определенную роль в расширении сотрудничества между представителями различных конфессий играют неправительственные организации, а также международные структуры. В Баку состоялся семинар «Роль ислама в формировании толерантности на Южном Кавказе». В работе семинара, организованного Фондом Фридриха Наумана (Германия) совместно с независимым консультативным центром «За гражд-

данское общество» (Азербайджан), Международным центром по конфликтам и переговорам (Грузия) и Американским еврейским комитетом (США), приняли участие представители различных религиозных конфессий, политики, историки, эксперты из Азербайджана, США, Германии и Грузии. Выступивший на семинаре посол Германии Клаус Гревлих отметил ценность уникальной модели государственно-религиозных отношений в Азербайджане, в рамках которой представители религиозных общин не просто соседствуют, но и взаимодействуют. «Модель Азербайджана в области взаимоотношений государства и религии может быть экспортирована в другие страны. Религиозная толерантность и терпимость являются вашим богатством», — подчеркнул немецкий дипломат.

На Международном симпозиуме на тему «Исламская цивилизация на Кавказе» Президент Гейдар Алиев отмечал: «В целом, терпимость к другим религиям, жизнь рядом с другими религиями в условиях взаимопонимания — особенность исламских ценностей. На протяжении истории это нашло свое отражение и в Азербайджане, и на Кавказе. В Азербайджане наряду с исламской религией на протяжении веков существовали и христианская религия, и иудейская, и они существуют сейчас. И такая же картина наблюдается на Кавказе. Считаем, что люди, независимо от их принадлежности к какой-либо религии, должны уважать все другие культуры, религии, нравственные ценности, должны быть терпимы к их обычаям, традициям, даже к тем, которые им не по душе».

Одним из крупнейших мероприятий по межрелигиозному диалогу явилось проведение Всемирного саммита религиозных лидеров, состоявшегося в апреле 2010 года в Баку под эгидой объявленного со стороны ЮНЕСКО «Международного года сближения культур». Участвовавшие на саммите представители духовенства из различных уголков земли подчеркивали, что развитие мира и прогресс каждой страны в отдельности, напрямую связаны со стабильностью, умением различных этносов и культур сосуществовать в рамках одного государства. Выступая на открытии саммита в Баку, Святейший Патриарх Московский и всея Руси Кирилл сказал: «Межрелигиозный диалог должен сыграть ключевую роль в нахождении всечеловеческого ответа на вызовы нынешнего мира. Сегодня очень важно сделать так, чтобы в мировом масштабе голос межрелигиозных форумов стал более ясным и сильным, конкретным и убедительным. Прошло время общих фраз — религиозные люди должны научиться говорить конкретным языком, переводя в категории, хорошо известные светским людям, глубинные нравственные религиозные ценности»<sup>245</sup>.

Рассматривая современную межрелигиозную ситуацию в Азербайджане, можно убедиться, что на самом деле Азербайджан не нуждается в какой-либо модели построения межрелигиозного диалога, т. к. в диалоге нуждаются стороны с различными мнениями, между которыми существуют проблемы. Но как было отмечено, в Азербайджане отношения между разными конфессиями и религиями всегда отличались позитивной сущностью. Во всех саммитах и конференциях председатель Духовного управления мусульман Кавказа, глава Русской Православной церкви и глава Еврейской общины страны всегда выступают с точки зрения единой позиции. Однако вместе с тем в стране продолжают осуществляться работы и по развитию межрелигиозного диалога, и по сохранению этих дружественных отношений.

<sup>245</sup> Выступление Святейшего Патриарха Кирилла на открытии Всемирного саммита религиозных лидеров в Баку, 20 апреля 2010 г. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/1146762.html> (дата обращения: 28.08.2011).

Азербайджан также активно и последовательно ведет политику межкультурного диалога, не в первый раз становясь местом проведения международных мероприятий, где ведется поиск новых методов и средств такого диалога. Ярким примером тому явился прошедший 7–9 апреля 2011 года в Баку Всемирный форум по межкультурному диалогу, поддерживаемый со стороны таких крупнейших организаций, как Совет Европы, ЮНЕСКО, ИСЕСКО, Альянс Цивилизаций ООН. Инициатива проведения Форума исходила от Президента страны Ильхама Алиева, который озвучил это во время 65-й сессии Генеральной Ассамблеи ООН. Форум еще раз наглядно продемонстрировал стремление Азербайджана предоставить миру новый ценностный формат международных отношений, которые могут стать началом качественно новой эпохи доверительных отношений между странами, регионами и культурными цивилизациями.

Одновременное участие в Форуме различных международных организаций, а также информационная поддержка со стороны «Еврорьюз», представление всех континентов, присутствие около 500 делегатов из 102 стран мира, позволило предположить, что проведение Форума явилось уникальной возможностью согласованного определения основных ценностных и функциональных приоритетов в деле пропаганды и укрепления принципов межкультурного и межрелигиозного диалога. При этом страна, у которой пропаганда принципов межкультурного диалога является одним из приоритетных и принципиальных направлений ее внешней политики, претендует на статус активного субъекта глобальной системы международных и межрелигиозных отношений.

Лидеры мирового масштаба и общественные деятели, министры культуры и дипломаты, мэры городов и ученые обсуждали концептуальные, управленческие, политические и практические аспекты проблемы. Особое место было выделено вопросу диалога внутри мировых религий.

«Свидетелем царящей в нашей стране высокой толерантности можно стать уже с первых минут общения с нашими гражданами. Расположенные в Баку бок о бок мусульманская мечеть, католический храм, православная церковь, еврейская синагога являются ярким тому доказательством»<sup>246</sup>, — подчеркнула в своем выступлении на одной из сессий форума Президент Фонда Гейдара Алиева Мехрибан Алиева, выразив надежду на то, что озвученные на форуме различные мнения и предложения, итоги мероприятия внесут достойный вклад в укрепление межкультурного диалога.

Коснувшись вопроса политизации религии, Посол доброй воли ЮНЕСКО и ИСЕСКО Мехрибан Алиева назвала это одной из самых больших проблем человечества, отметив, что некоторые силы играют самыми святыми чувствами людей.

«Все религии очень близки друг к другу. Мы, люди, исповедующие различные религии, молимся одному Всевышнему. И суть наших молитв одна. К сожалению, мы столкнулись на сегодняшний день с фактом, который никак не соотносится с человечностью. Называющий себя религиозным деятелем человек сжег священный Коран. Как можно назвать это деяние? Какова его цель? Какие силы заказали это? К большому сожалению, международная общественность не отреагировала на факт сожжения

<sup>246</sup> Выступление Президента Фонда Гейдара Алиева Мехрибан ханум Алиевой на сессии «Женщины как ключевые участницы межкультурного диалога», проводимой в рамках Всемирного Форума по Межкультурному Диалогу, 8 апреля 2011 г. URL: <http://news.day.az/politics/261074.html> (дата обращения: 28.08.2011).

священного Корана, не высказала к этому своего отношения», — сказала Первая Леди страны.

Сегодня нет альтернативы межкультурному диалогу и взаимопониманию, т. к. история свидетельствует, что культурные различия на разных этапах развития общества приводят к некоторым коллизиям, что вызывает вражду между народами. Если действительно все религии мира призывают к миру, добру, справедливости, то стоит прислушаться к ним. Сохранение дружелюбных отношений между последователями различных конфессий в Азербайджане является долгом каждого гражданина, потому что каждый из этих людей является гражданином Азербайджана независимо от вероисповедания.

### Библиография

*Буниятов З. М.* Из истории Кавказской Албании VII–VIII вв. // Вопросы истории Кавказской Албании. Баку, 1962.

*Буниятов З. М.* О деятельности католика Албании Виро (596–630 гг.) // Ближний и Средний Восток. М., 1962.

*Геюшев Р. Б.* Храм св. Елисея в Азербайджане. МИПАИ в СССР в 1970 г. Баку, 1971.

*Геюшев Р. Б.* Христианство в Кавказской Албании (По данным археологии и письменных источников). Баку, 1984.

Закон Азербайджанской Республики «О свободе вероисповедания».

Ислам в Азербайджане. URL: <http://islam.az/> (дата обращения: 28.08.2011).

*Кадырова Р. Г.* Национальная идентичность азербайджанских детей и подростков: социально-психологический анализ. Баку, 2007.

Католическая церковь в Азербайджане. URL: <http://www.catholic.az/001-2.php> (дата обращения: 28.08.2011).

*Мамедов Т.* Кавказская Албания // Карабах в документах. URL: <http://www.karabakh-doc.azerall.info/ru/azerpeople/ap042-3.php> (дата обращения: 28.08.2011).

Христианство в Кавказской Албании // Официальный сайт Бакинского епархиального управления. URL: <http://baku.eparhia.ru/history/albania/geographic/> (дата обращения: 28.08.2011).

**МУСУЛЬМАНО-ХРИСТИАНСКИЙ ДИАЛОГ  
В СОВРЕМЕННОМ ИСКУССТВЕ  
(НА ПРИМЕРЕ ХУДОЖЕСТВЕННОГО МЫШЛЕНИЯ  
В ТАДЖИКИСТАНЕ)**

М. Шахиди (Таджикистан)

Быть или не быть диалогу между исламом и христианством? Сегодня можно говорить о целом ряде разных подходов к решению этого вопроса: исторический, политологический, культурологический, искусствоведческий и т. д. Однако каждый подход, наряду с достоинствами, имеет и недостатки. Не претендуя на объективный анализ формирующейся новой диалогической сферы, хочу высказать свой опыт исследователя в практической реализации знаний востоковеда-культуролога, директора Республиканского музея музыкальной культуры им. Зиедулло Шахиди и преподавателя Таджикско-Русского (Славянского) университета за последние два десятилетия, когда Таджикистан, приобретя независимость, стал создавать свою внутреннюю/внешнюю диалогическую сферу. Парадоксально, но стартовой точкой созидательного процесса стала гражданская война 1992–1997 годов, вернее Соглашение о мире, положившее конец этой войне, когда противоборствующие стороны: прокоммунисты и происламисты, столкнувшись в борьбе за власть, начали диалог с целью решения затянувшегося конфликта. Кстати, мусульманская культура Мавераннахра — Междуречья по-арабски, известного во времена Российской империи как Туркестан, в советское время — Средняя Азия, а ныне как Центральная Азия, является, по сути своей, диалогичной. И хотя эта культура, маргинализованная в советское время, переживала сложный период потерь и обретений, литература классического ислама, известного миру именами Ибн Сино, Хайама, Джамии, Навои, Абдулкадира Бедила и многих других ученых и поэтов, оставалась основным источником вдохновения современного национального художественного мышления, таких как современный роман, музыка, живопись, театр и кино.

Сутью литературной мысли классического ислама является диалог между огромным количеством различных персонажей и образов: от древних царей Персии до Александра Македонского, арабских мудрецов и индийских танцовщиц, самаркандских ювелиров и бухарских маскарабозов-клоунов, ученых, дервишей и святых, не зависимо от их религиозной и этнической принадлежности. Однако трансформация этой традиции в советское время была сильно ограничена идеологическими «установками» эпохи. Восстановление и поддержка диалога культур в современном обществе Таджикистана, в общем, и художественном мышлении, в особенности, и является главным направлением деятельности Международного фонда культуры Зиедулло Шахиди с 1992 года и по настоящее время. И хотя пятилетняя гражданская война была самым

опасным периодом в нашей деятельности, Музей музыкальной культуры им. Шахиди, как один из учредителей этого фонда, был и тогда местом встречи представителей самых разных категорий общества и этнонациональных культур. Семинары, вечера поэзии и музыки, фестивали и международные конференции, на которых встречались представители самых разных религиозных конфессий, являлись для нас одним из путей формирования исламо-христианского диалога в новое время.

В настоящее время, когда мировым сообществом разрабатываются теоретические предпосылки, методологические параметры и, главное, законодательно-правовая база для межкультурного, межрелигиозного диалога, в Таджикистане идет процесс признания ханафитской ветви суннитского ислама, как оригинальной и органической традиции, сложившейся в соответствии с географическими, политическими и культурными особенностями этого региона. Однако хотелось бы обратить внимание мировой общественности на опыт прошлого столетия в создании основ теории и современной политики межкультурного, межрелигиозного диалога. В данной работе будет дан обзор и анализ сегодняшней ситуации не только с точки зрения носителя мусульманской традиции, но и ученика академической школы взаимодействия культур, заложенной Е. Э. Бертельсом и Абдулгани Мирзоевым в Таджикистане советского времени и развивающейся сегодня в условиях глобализирующегося мира.

Коран, как священная книга всех мусульман мира, привнесенный в Бухару во втором году хиджры, был не только переведен на фарси-таджикский, но и основал «свою» оригинальную комментаторскую традицию<sup>247</sup>. Наряду с фундаментальными ценностями арабского ислама, такими как справедливость, равенство и братство, культура Маверраннахра выработала методы осмысления их практической реализации через науку и искусство. Таким образом, культура Маверраннахра, имевшая глубокие корни греческого полиса, была направлена на интеграцию не только с арабским миром, но и набирающей силу Европой через диалог культур. Четыре столпа центрально-азиатской цивилизации: древнеперсидская, греческая, арабо-исламская и тюрко-таджикская — прославились в мировой литературе именами Фараби, Ибн Сины, Хайяма, Бируни, Хорезми, Джалалиддина Руми, Абдулкадира Бедила и многих других. Их идеи и устремления были с готовностью восприняты христианской Европой эпохи предренессанса. Однако эпоха Возрождения отказалась от инновационных идей своих исламских предшественников. Дальше — больше. В XVI–XVII веках, в контексте строительства национальных государств, когда материализация духовного пространства стала основным инструментом благосостояния, сугубо дисциплинарный подход в сфере образования маргинализировал религию, исключив и межрелигиозный диалог из сферы международных отношений эпохи модерна. Общим источником духовности стало искусство. Я думаю, что возрождение межрелигиозного диалога, способствуя возрождению творчества, сегодня закладывается в основу реформы науки, образования и искусства как цивилизационных факторов современного мира.

Я веду курс «Цивилизационный фактор в международных отношениях» в Таджикско-Русском (Славянском) университете. Целью курса является скорее расширение мировоззренческого горизонта студентов, чем наполнение «копилки» знаний, поэтому межрелигиозный, межкультурный диалог как междисциплинарный предмет, является одним из основных направлений на моих занятиях. Изучение внутренней

<sup>247</sup> Бертельс Е. Э. Суфизм и суфийская литература // Избранные труды. Т. 3. М., 1959.

связи христианства и мусульманства, а также ислама с иудаизмом, буддизмом и конфуцианством и, шире, изучение связи религии с наукой и искусством, требуя специфических знаний, воспринимается молодежью весьма живо и с большим интересом.

Процессу формирования междисциплинарного подхода в сфере образования способствует и правовое поле диалога культур, которое стало создаваться в современном мире только после Второй мировой войны. Вместе с образованием ООН и ЮНЕСКО — организации ООН по вопросам образования, науки и культуры — стали создаваться проекты по вовлечению ученых из всего многообразия национальных культур второй половины прошлого века. Общая задача создания современного интеллектуального пространства имела особое значение для ученых и деятелей искусств Центральной Азии. Однако разрыв между наукой и практикой и маргинализация деятелей искусств из процесса строительства международных отношений сильно сдерживали формирование настоящего диалогического пространства. Хотя сегодня, когда уже прошло почти двадцать лет со времени распада советской системы, каждое национальное государственное образование направлено на формирование и развитие «своих» отношений с миром, игнорирование ученых и деятелей культур в формировании новых отношений является общим недостатком всего постсоветского пространства. Миграционные процессы также не могут способствовать формированию диалогического пространства, ведь мигранту, даже высоко образованному, требуется время для адаптации в новых условиях. В такой ситуации религия может играть только роль катализатора политических интриг. Религиозные ценности могут использоваться в сугубо меркантильных групповых, клановых, партийных или других структурных интересах, усугубляя напряженную ситуацию в современном мире.

Первым шагом для формирования диалогической сферы является знание и уважение религии как политической силы. В отличие от других государств Центральной Азии, в Таджикистане уважительное отношение к религии и праву на существование религиозной культуры было в буквальном смысле завоевано в гражданской войне 1992–1997 годов, в которой противоборствующими силами были происламисты и прокоммунисты. Именно благодаря продолжительному диалогу, в создании которого самое живое участие принимали как местные общественные, так и международные организации, был найден третий, альтернативный путь развития, в котором искусство диалога занимало особое место. Кстати говоря, центрально-азиатский ислам нашел этот путь еще в начале второго тысячелетия, хотя отсутствие законодательно-правовой базы в глобальном контексте в эпоху средневековья и вплоть до времен Гете намного задержало признание этого единственно верного пути мира и развития. Поэтому Фернан Бродель пишет: «Когда Гете едет в Италию, его встреча со Средиземноморьем, что бы там не говорили — это не только переезд через Бреннер или, позднее, через тосканские Аппенины. Разве не было такой же встречи его приезд в Регенсбург на севере, плацдарм католицизма, которым является Дунай?»<sup>248</sup>. Однако именно жесткости католицизма и военные притязания Османской империи и являются, во многом, корнями современных религиозных противостояний, а последствия недавней войны на Балканах мы ощущаем до сих пор. Почему-то Бродель «забывает» об открытии Гете Корана, который и подвинул его на диалог через века и которому

<sup>248</sup> Бродель Ф. Средиземное море и средиземноморский мир в эпоху Филиппа II. М., 2002. С. 238.



он посвятил «Западно-восточный диван»<sup>249</sup>. Не могу не согласиться с Ватандашем, написавшим: «И хотя в истории культуры нет Корана в переводе Гете, зато есть Коран, поэтически осмысленный Гете в “Западно-восточном диване” (1819, 1827) — цикле из двенадцати книг, созданном по образцу восточных стихотворных собраний, прежде всего “Дивана” персидского поэта XIV века Хафиза»<sup>250</sup>. Несколькими веками ранее, таджикско-персидский поэт Джалалиддин Руми сделал такое же поэтическое переложение Корана и его «Маснави-и Манави» — «Поэма о сокровенном» — также называется «Кораном на языке пехлеви», т. е. фарси. Несомненно, что как Джелалиддин Руми, так и Гете заложили новый художественный метод диалога, который дал импульс к развитию современной музыки, танцев, театра. И хотя именно эти формы современной культурной жизни Таджикистана последнего столетия оказались в опасности в переходный период от тоталитарного режима советского периода к формированию независимых межкультурных отношений, именно в этот период было положено начало созданию законодательно-правовой базы развития современной художественной культуры, основой которой является диалог культур. Теперь диалог культур и религий защищается новыми законами, такими, как закон «Об образовании», закон «О культуре», «Об общественных организациях» и т. д. Защищая межкультурный диалог как суть национального самосознания, эти законы способствуют и развитию межрелигиозного диалога, как демократичного метода привлечения людей и, особенно молодежи, к общению. Изучение этих законов и их практическое применение открывают новые перспективы для мусульмано-христианского диалога.

В 1992 году, будучи еще старшим научным сотрудником Института востоковедения АН Таджикистана, я, как инициатор и председатель Фонда культуры, была приглашена в Мусульманский институт Лондона для обмена опытом в изучении разнообразия культур в мире ислама. Тогда и началась моя дружба с некоторыми суфийскими общинами в Европе, которые называются «суфийские собрания» — «Sufi gatherings». Целью этих «собраний», возглавляемых, как правило, европейскими шейхами мусульманского происхождения, является интеграция огромного потока мигрантов из стран мусульманского Востока в европейскую, по преимуществу, христианскую среду, и, наоборот, знакомство христиан с основными ценностями мусульманской культуры. Традиционно, собрания представляют собой совместные песнопения — «зикры», после которых стелется общий «дастархан», вокруг которого неизменно возникает самое живое общение и рождаются проекты для проведения фестивалей, концертов и семинаров.

Нужно сказать, что в начале 1990-х годов интерес к странам Центральной Азии, как в странах Запада, так и в Азии, был огромный. Поэтому моя роль на этих собраниях была достаточно ясной: рассказывать о жизни и деятельности центрально-азиатских мусульман и, особенно, — о трансформации основных фундаментальных ценностей в культуру советского периода, когда атеизация общества сделала искусство важным методом сохранения гуманистических идей ислама и христианства. Так рождались роман, новая национальная песня и театр в современной Центральной Азии. Обсуж-

<sup>249</sup> Гете И. В. Западно-восточный диван. М., 1988.

<sup>250</sup> Темы и образы Корана в «Западно-восточном диване Гете» // Интернет-сайт «Ватандаш». URL: <http://www.vatandash.ru/index.php?article=288> (дата обращения: 28.08.2011).

дение процесса трансформации общих ценностей в современную жизнь всегда вызывает живой интерес любой аудитории. Так я была приглашена в Будапешт для участия в учредительном собрании по созданию международной организации «Объединенные религиозные инициативы» — United Religious Initiatives — со штаб-квартирой в Сан-Франциско, поддерживаемый ООН. Миротворческая деятельность этой организации, членом правления которой меня избрали, соответствовала моим принципам формирования нового диалогического пространства.

В 1996 году МФКЗШ был избран членом Общественного совета при президенте страны. Признание нашей международной деятельности на национальном уровне помогало нашему участию и в организации семинаров по диалогу культур и религий в Душанбе, Барселоне, Париже, Лондоне, создавая свой круг авторов, работы которых о правовых основах межкультурного, межрелигиозного диалога публиковались в журнале «Фонус». Проект создания журнала был поддержан представительством ООН по миротворчеству в Таджикистане, а также Швейцарским Офисом по межкультурному сотрудничеству наряду с Бюро по демократизации при посольстве США в Таджикистане. Седьмой номер этого журнала, посвященный популяризации «Декларации ЮНЕСКО о разнообразии культур» в персоязычном мире, финансировался межкультурным дивизионом ЮНЕСКО и, благодаря такой поддержке, авторский коллектив расширился за счет афганских и иранских исследователей, занимающихся проблемами мира и сотрудничества в регионе и в мире.

В формировании диалогического пространства на национальном, региональном и глобальном уровнях огромное значение имеют постоянные встречи на региональном уровне. Одной из таких встреч было приглашение на заседание круглого стола в Алматы, который проводился в рамках проектов ЮНЕСКО по межкультурному, межрелигиозному опыту 4–6 июня 2007 года при финансовой поддержке «Коалиции Осло по свободе религии и вероисповедания», совместно с Институтом востоковедения им. Р. Б. Сулейманова МОН РК и Ассамблеей народов Казахстана. Формулируя задачи круглого стола, М. Х. Абусейтова отметила, что «в Центральной Азии межрелигиозный и межкультурный диалог всегда имел особое измерение»<sup>251</sup>. Этим измерением является человеческий фактор и высокий гуманизм «хорасанского стиля» мышления, который, к сожалению, потерял свою масштабность из-за культурной изоляции советского времени. Маргинализация ислама из международных отношений сильно ослабило органическую способность современных народов к диалогу вообще, и мусульмано-христианскому диалогу в частности. Тем не менее, в академической среде он был и остается живым фактором, способствующим развитию науки и искусств.

Современный дискурс мусульмано-христианского диалога был заложен в пространстве советского времени полемикой ленинградских востоковедов 1920–1930-х годов вокруг публикации испанского арабиста Асино Паласиоса «Мусульманская эсхатология и “Божественная комедия”», вызвавшая, по выражению И. Ю. Крачковского, «редко с такой силой вспыхивающий интерес к арабистическим работам и в

<sup>251</sup> Абусейтова М. Х. Приветственное выступление // Межкультурный диалог и культурное разнообразие. Сборник материалов круглого стола, посвященного обмену передовым опытом в области межкультурного диалога и популяризации Всеобщей декларации ЮНЕСКО о культурном разнообразии, 4–6 июня 2007 г., г. Алматы / Под общ. ред. М. Х. Абусейтовой, К. Исак, Л. Г. Ерекешевой; сост. Л. Г. Ерекешева, А. Асадова. Алматы, 2008. С. 18.

Европе, и в Америке, и на Востоке»<sup>252</sup>. Однако дальнейшее развитие дискурса было надолго сдержано сталинским террором и Второй мировой войной и снова вспыхнуло уже в США в 1980-е годы в связи с новыми публикациями американского исследователя Димитри Гутаса<sup>253</sup>. Однако недостаточность знаний об особенностях, например, центрально-азиатского ислама, сдерживает корреляцию религиозного образования, способного изменить политическое поведение. Как верно отмечает В. Вайс, ссылаясь на Хейзенклевера: «Чем меньше степень религиозного образования, тем больше потенциал для религиозных различий, которые используются в качестве инструмента для политической мобилизации»<sup>254</sup>.

В своем курсе о мусульманско-христианском диалоге как цивилизационном факторе, я, как правило, даю обзор о переводах Корана, который, как процесс, начался в 1143 году в монастыре Ключи, во Франции, и до сих пор продолжается в публикациях на разных языках Европы<sup>255</sup>. Образы Моисея, Христа, Авраама, Марии, прения между евреями христианами и мусульманами, страдания Иосифа Прекрасного и козни Потифара и его жены, описанные в этой священной для мусульман книге, не могли не заинтересовать христианских деятелей искусств, создавая общее межрелигиозное, межкультурное пространство через театр, музыку и живопись в разных странах Европы и Азии в течение многих столетий. В Центральную Азию прошлого столетия театральное движение Европы пришло вместе с драмами Шекспира. Блестящий переводчик шекспировских драм, таджикско-иранский поэт Абулкосим Лохути положил начало таджикской шекспириаде. Вскоре, однако, сценическое воплощение поэм Низами, Джами, Наваи, Абдулкадира Бедила стало вытеснять Шекспира, и вместо героев английского драматурга на сцены театров Центральной Азии пришли герои мусульманского мира.

Вовлечение студентов в театральные представления и спектакли, которые ставятся на двух и более языках, является одним из направлений моих практических занятий. В этом плане интересен наш опыт работы над совместным проектом трех организаций Норвегии и Таджикистана: «Руми-фестиваль», «Альбатрос» и «Фонд Шахида». Работа началась в 2006 году с подготовки фестиваля рассказчиков в контексте фестиваля Руми в Осло и вовлечения молодых актеров, певцов и музыкантов из Таджикистана и Норвегии.

Главной целью проекта является выявление общих творческих позиций поэтов и драматургов в борьбе за справедливость и добро против насилия, дискриминации и войны. Подходы и идеи, которые могут способствовать преодолению «собственных» представлений о той или иной религии в фактор общения и диалога в контексте таджикско-норвежского взаимопонимания, закладывается как новый материал для обсуждения на очередном занятии. Теоретические знания, полученные на предыдущих занятиях, помогают понять не только мастерство автора той или иной драматургии, но и закладывают основу настоящего интереса к «другой» культуре. В то же

<sup>252</sup> Крачковский И. Ю. Полвека испанской арабистики // Записки коллегии востоковедов. Т. IV. Л., 1924. С. 15.

<sup>253</sup> Gutas D. Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden, 1988.

<sup>254</sup> Вайс В. Религия в образовании. Вклад в межрелигиозный и межкультурный диалог, или Фактор конфликтов в Европе? // Межкультурный диалог и культурное разнообразие. С. 90.

<sup>255</sup> Translations of the Quran // The Holy Quran / Text, Translation & Commentories by Abdulla Yusuf Ali. Lahore, 1938. P. XIV.

время заполняется вакуум знания произведений современных европейских авторов, ведь последние десятилетия переводческая деятельность в Таджикистане сведена почти к нулю. Этот вакуум заполняется, к сожалению, религиозными догмами и резким снижением участия женщин в развитии художественной культуры, что имеет непредсказуемые последствия.

Знание поэтики и особенно вклад мусульманских ученых в развитие аристотелевской поэтики в борьбе против засилия религиозной догматики способствует глубинному восприятию и аналитической ясности в ведении диалога между таджикскими и норвежскими студентами. Наиболее удобная для меня, как преподавателя и исследователя, сравнительная поэтика двух вершин литературной мысли ислама и христианства — Абу Али Ибн Сина и Данте Алигьери — служит благодатным материалом для формирования диалога в определенной межкультурной среде.

Главным инструментом противостояния религиозной догме, как для Авиценны, так и для Данте, было знание, интеллект и бесконечное стремление к совершенству через диалог познанного и воображаемого. Страстное стремление познающего к полноте познания символизируется поэтическим стремлением любящего к любимой, которая представляется воплощением божественной Мудрости. Полнота познания практически недостижима, как недостижима возлюбленная. Но само стремление к возлюбленной — к Истине — есть генератор жизни. При этом, считает Авиценна, «благое любит благое, ибо любовь в действительности есть не что иное, как одобрение всего прекрасного и подходящего»<sup>256</sup>. Воплощением красоты и добра для Данте была Беатриче, ставшая для его ученика и последователя Петрарки Лаурой, для Пушкина — это был целый ряд женских образов и т. д., а для современного таджикского поэта Мумина Каноата, соединившего в себе общую для мусульман и христиан мораль, любовь к танцовщице-балерине была ведомой нитью к свободе мысли. В этой идее, заложенной Ибн Сино-Авиценной еще в начале прошлого тысячелетия и принятой в Европе средних веков, современные поэты черпают свое вдохновение. Образ юной красавицы в конце поэмы «Колыбель поэта» Мумина Каноата, посвященной 1000-летию Ибн Сина, напоминает образ Лии Данте в Земном Раю:

*Танцуй, земная юная Зухра,  
Взметая бусы, нити серебра!  
Избавила от ноши бренной ты,  
Что мир земной, равна Вселенной ты!*

Со времен Авиценны и до сегодняшнего дня развитие межрелигиозного диалога можно вполне ясно проследить в творчестве современных поэтов, драматургов и композиторов, каждый из которых по-своему трактует образы Низами Гянджеви, Джами, Навои, Бедила. Поэма азербайджанского персоязычного поэта и автора поэмы «Хусрав и Ширин», повествующей об истории любви персидского царя Хосрова Парвиза к византийской красавице, христианке Ширин, запечатлена в миниатюрах, хранящихся во всех известных музеях и хранилищах мира. Сюжет этой поэмы пересказывался более 60 раз поэтами Узбекистана, Турции, Азербайджана, Таджикистана. В России к этой драме обращались русские писатели Г. Птицын (1939) и П. Г. Скосарев.

<sup>256</sup> Ибн Сина. Послание о любви / Пер. с араб. Б. Серебрякова. Тбилиси, 1976. С. 49.

К имени мусульманского мистика и поэта Джалалиддина Руми (1207–1273) в христианском мире относятся с особым пиететом. Даже нисба (псевдоним) этого самого прославленного таджикско-персидского поэта — Руми — несомненно связан с его идейным формированием в Конье, старинном городе Турции, созданным римлянами задолго до арабских завоеваний. Однако родился Мавлана (учитель. — *М. Ш.*) на берегах бурной горной реки Вахш на территории современного Таджикистана. Спасаясь от набегов Золотой Орды и пройдя пешком вместе со своей семьей от берегов Вахша до берегов Средиземного моря, он видел разрушенные театры и стадионы, оставшиеся со времен Древней Греции и Римской империи. Его творчество — это размышления о том, почему в мире преобладает разрушение, а не созидание. Он предлагает любить ближнего не зависимо от его языка, веры и социального статуса. Любовь к ближнему и к Богу, по мнению Мавлана, лучше всего и легче всего выражается через музыку, танцы, легенды и мифы. Они-то и объединяют человека с человечеством.

Всемирно известная «Поэма о сокровенном» («Маснави-и Манави») Джалалиддина Руми опубликована впервые на современном таджикском языке в 2007 году. Однако на английском языке она была опубликована еще в 50-х годах прошлого века, и к сегодняшнему дню стала самой читаемой книгой на Западе<sup>257</sup>. Газели Руми распеваются с одинаковой страстью Мадонной и многими певцами Центральной Азии, таджиками, узбеками, казахами, киргизами и туркменами. Композиторы создают новую музыку, которая живо перелетает все мыслимые и немыслимые границы и становится современной музыкой мира. Создан новый экспериментальный театр «Ахорун», который избрал строки Руми как путеводную звезду: «Приди, чтобы очистить душу зрелищем, ведь сам Пророк велел воспринимать зрелища как праздник». Первый спектакль, которым открылся этот театр, называется «Юсуфи гумашта боз ояд ба Канъон» — «Потерянный Иосиф возвращается в Канаан».

В контексте Норвежско-таджикского проекта спектакль был вывезен в Осло в 2009 году. История об Иосифе Прекрасном, пришедшая в Тору, Библию и Коран из грекоязычного апокрифа и ставшая прообразом как для мусульманских, так и для христианских авторов, предстала на театральной сцене Европы в XX веке с тетралогией Т. Манна «Иосиф и его братья», однако, в исполнении таджикских актеров она была неожиданным открытием для норвежского зрителя.

Не только классический период привлекателен для формирования диалога через искусство. Главная ценность межрелигиозного диалога — ненасилие и антивоенная тематика в интерпретации современных поэтов Таджикистана и Норвегии — стала основной в совместном праздновании 65-летия победы над фашизмом. Это празднование явилось знаменательным событием в жизни Музея З. Шахиди.

В этот день звучали стихи норвежских и таджикских поэтов-антифашистов на двух языках. При этом в спектакле был использован метод отражения. Стихи норвежского поэта Нурдаля Грига (1902–1943), мечтавшего о мире во время Второй мировой войны, как бы отражались в стихах таджикского поэта Хабиба Юсуфи (1916–1945). Для музыкантов и певцов была поставлена задача современной интерпретации популярной песни «Иди Зафар» («Песня Победы») композитора Зиедулло Шахиди. Песня в исполнении норвежской певицы Кристин Холборн, как, впрочем, и стихи поэтов разных стран и верований, не нуждались в переводе. Зал, а вернее, двор музея, заполненный

<sup>257</sup> Баркс К. Суть Руми. М., 2007.

студентами из разных университетов Таджикистана, был очарован мелодикой песни и стихов, обвораживавших и дополнявших друг друга.

Ответ на вопрос, поставленный в начале статьи, ясен: диалог был, диалог есть и диалог будет во имя мира и жизни на земле.

### Библиография

*Dimitri Gutas. Avicenna and the Aristotelian Tradition. Leiden, 1988.*

*Мунира Шахиди. Ибн Сина и Данте. Душанбе, 1986.*

*Христианство и Ислам в контексте современной культуры. СПб.; Бейрут, 2009.*

## **ЦЕННОСТНО-КУЛЬТУРОЛОГИЧЕСКАЯ ПЕДАГОГИКА КАК МЕТОД ВОСПИТАНИЯ ТОЛЕРАНТНОСТИ В УСЛОВИЯХ ПОСТСЕКУЛЯРНОГО ОБЩЕСТВА**

Д. К. Бурлака (Россия)

Образование является одной из важнейших систем, обеспечивающих функционирование и устойчивое развитие общества. Я бы уподобил культуру организму, а образование — его генерирующей, воспроизводящей системе<sup>258</sup>. Через нее социум программирует свое будущее. В этом процессе сфера педагогической деятельности испытывает воздействия, исходящие из самых разных формообразований цивилизационного пространства — научно-технической области, экономики, политики, художественного творчества, религии и философии. Она перерабатывает эти импульсы двояким образом. Во-первых, локализуя специализированные информационные потоки в учреждениях или программах профессиональной подготовки (политика — политология, религия — теология и т. д.). Во-вторых, и это обстоятельство более важно для проблематики нашего исследования, синтезируя различные воздействия в тех циклах предметов, которые образуют общеобразовательный фундамент школьных или вузовских программ. Иными словами, образование сообщает учащемуся не только профессиональные навыки, формируя у него специфические компетенции, но и создает мировоззрение. Даже если мировоззренческая функция минимизируется, а этот тренд, влиятельный в позитивистских и сциентистских моделях, стал заметным в постсоветской педагогике, полностью элиминировать ее из состава программ среднего общего и высшего образования невозможно. Минимализация общеобразовательной компоненты будет иметь следствием подмену функции, когда мировоззренческую нагрузку выполняют предметы специально-профессиональной тематики. У выпускника в любом случае сложится мировоззрение, но с флюсом в сторону биологии, юриспруденции или какой-то технической области в зависимости от профиля.

Указанные деформации, неизбежные при сциентистском подходе к построению образовательных программ, могут дать и позитивный (с точки зрения прагматики социального управления) эффект, но весьма краткосрочный. В динамичных социально-экономических системах «малоразмышляющие, зато компетентные» могут достаточно скоро оказаться не у дел по причине изменившейся конъюнктуры и личной неспособности к перестройке мышления. Так, коллапс советской экономики выбросил на обочину немало людей, получивших в свое время весьма достойное образование, но ориентированное вышеописанным образом. Мировоззренческая функция является основополагающей в деле формирования учащегося не только в качестве специали-

---

<sup>258</sup> Бурлака Д. К. Метафизика культуры. СПб., 2009. С. 86–89.

ста, но социально ответственной и самостоятельно мыслящей личности. Образование, впитывая импульсы других областей социально-культурной жизни, в свою очередь оказывает влияние на гражданско-политическую жизнь, науку, искусство, да и на культуру в целом. Различие в темпах воздействия заключается в том, что впитывание происходит здесь и сейчас — наподобие воспитания детей родителями, а результаты для общества приходят через поколение, как и родители пожинают плоды своих усилий, когда дети взрослеют. Как следствие, политика в области образования является одним из важнейших факторов, формирующих будущее нации.

О преимуществах гуманистически ориентированной педагогики перед сциентистской написано немало<sup>259</sup>. Нами, в частности, предложен один из возможных вариантов личностно-фундированной педагогики — модель культурологически целостного гуманитарного образования<sup>260</sup>. Ее эффективность подтверждается более чем 20-летней успешной реализацией в рамках самостоятельного динамично развивающегося вуза<sup>261</sup>. Однако задача нашего исследования, хотя имплицитно уже предполагает выбор в пользу персоналистически ориентированной педагогики, на самом деле глубже. Речь пойдет о недостаточности и самих гуманистических ценностей, принимаемых в качестве мировоззренческого фундамента педагогики, если под таковыми подразумевать их секулярную версию, сложившуюся в эпоху Просвещения<sup>262</sup>.

Просвещение — классика новоевропейской культуры, ее золотой век, за которым после короткого серебряного (термин русский, но европейские корреляты очевидны) и незаметного бронзового достаточно быстро наступил железный XX век с его мировыми войнами и тоталитарными режимами. Итоги Второй мировой, Холокост, ГУЛАГ, Хиросима, экологический кризис — заставляют задуматься, все ли в порядке в «датском королевстве», ведущем свое происхождение из Ренессанса. Сама история проблематизировала образ человека, самостоятельно «творящего свою судьбу», не взирая на «богов», оставленных в мифологическом прошлом. Новое время принято оценивать в качестве антропоцентричной культуры. Однако этот антропоцентризм совершенно невозможно понять вне его теоцентричной основы, сформировавшейся в средние века. Ключевые силы, трансформировавшие средневековье в Модернити, — Ренессанс и Реформация. Но без фундамента, который сформировало христианство, преобразовав греко-римскую культуру в средневековую и превратив в этом процессе варваров в современные европейские нации, попросту не было бы материала для новоевропейской модернизации.

Новое время выступило отрицанием своей средневековой основы. Такова индустриальная экономика по отношению к аграрной, демократия по отношению к монархии (капитализм к феодализму). Наконец, секуляризация — к клерикальному способу построения церковно-государственно-общественных коммуникаций. Изнутри самой религии клерикальное общество видится как теократическое. Для некоторых традиций теократия органична. Таков, несомненно, ислам. В иудаистской традиции дело обсто-

<sup>259</sup> См., например: *Вербницкий А. А., Ларионова О. Г.* Личностный и компетентностный подходы к образованию. Проблема интеграции. М., 2009. (Данная книга содержит достаточно подробный обзор различных концепций).

<sup>260</sup> Русский христианский гуманитарный институт. Концепция, программа, документы. СПб., 2001.

<sup>261</sup> *Бурлака Д. К.* XX лет русскому пути // Вестник РХГА. 2009. № 10 (2). С. 9–57.

<sup>262</sup> О секулярно-гуманистических ориентациях персоналистической педагогики см., в частности: *Огурцов А. П., Платонов В. В.* Образы образования. Западная философия. XX век. СПб., 2004.



ит сложнее. По отношению к христианству теократия скорее выглядит ветхозаветным атавизмом. Поэтому новоевропейская секуляризация в определенном смысле была неизбежна. Церковь, которая в эпоху средних веков была ядром социума, выполняя не только миссию хранителя и транслятора ценностей, но и менеджерскую функцию, граничащую с полицейской, в результате секуляризации была выдвинута на обочину социокультурной жизни. Утратив управленческую и надзорную функции, что скорее следовало бы приветствовать, церковь сохранила роль хранителя ценностей, оставив за собой, пусть и сокращенные, возможности их трансляции.

Культура не может существовать без ценностного фундамента, поэтому сама секуляризация смогла состояться в результате смены аксиологической парадигмы. Осевое аксиологическое измерение религиозного сознания задается идеями Бога и бессмертия. Начиная с Ренессанса, человек стал рассматривать успешность своего земного существования в качестве ключевой ценности, формирующей в конечном итоге весь круг экзистенциальных целеполаганий и предпочтений. При этом само представление о человеке как личности, которая способна самостоятельно творить свою собственную судьбу, на самом деле является заимствованием из библейско-христианской антропологии, личностное начало в человеке, взятом как природное существо, весьма проблематично.

Ныне развитый мир живет в постизмерении, когда уже видно, что прежнее проходит, но еще не открылось, что будет. В эпоху постмодерна индустриальная экономика сменяется информационной, что трансформирует весь строй социальных коммуникаций. В идеологии говорят о закате либерализма и постлиберальных ценностей, «сумерках Запада»<sup>263</sup> и «поминках по Просвещению»<sup>264</sup>. Меняется и отношение к религиозной составляющей социокультурной жизни. Мы полностью солидарны с позицией авторитетного исследователя религии и культуры: «в настоящее время в науке уже считается доказанным, что безрелигиозных эпох в истории человечества не было»<sup>265</sup>. Пока не сбывался ни один прогноз в отношении «отмирания» религии — Конта, Маркса, Ницше, Фрейда. Недолгий по меркам мировой истории период просветительского либерализма, во-первых, не был тотально-атеистическим, породив плюрализм мировоззрений, а во-вторых, сам атеизм вполне возможно рассматривать в качестве превращенной формы религиозного сознания; как это делают и классики<sup>266</sup>, и современники<sup>267</sup>.

Одной из ключевых тенденций эпохи постмодерна является переход к постсекулярному способу построения отношений между обществом, государством и религиозными организациями<sup>268</sup>. Религии возвращаются в жизненно важные зоны социального развития, но уже в новом статусе. Однако такое возвращение переходит и в качественно новую социальную среду. Религиозные организации интегрируются в нее, действуя наподобие политических партий или корпораций. Следует указать еще на

<sup>263</sup> Коукер К. Сумерки Запада. М., 2000.

<sup>264</sup> Грэй Дж. Поминки по Просвещению. М., 2003.

<sup>265</sup> Шохин В. К. Философия религии и ее исторические формы. М., 2010. С. 223.

<sup>266</sup> Особенно показательны статьи С. Л. Франка и С. Н. Булгакова. См.: Вехи. Из глубины. М., 1991; Бердяев Н. А. Истоки и смысл русского коммунизма. М., 1990.

<sup>267</sup> Пивоваров Д. В. Онтология религии. СПб., 2009. С. 29–35.

<sup>268</sup> Хабермас Ю. Постсекулярное общество — что это? // Российская философская газета. 2008. № 4 (18). С. 1–2; № 5 (19). С. 1–2. URL: <http://www.philgazeta.ru/archive.php> (дата обращения: 28.08.2011).

одно обстоятельство, которое имеет важнейшее значение для нашего исследования. Речь идет о «новом политеизме»<sup>269</sup>. Старый или классический политеизм по-другому можно назвать язычеством. В Европе, России и Америке язычество, как институционализованный религия, включающая соответствующий набор атрибутов, было внешне разрушено, да и внутренне преодолено христианством. Ныне оно удел отсталых либо забава для чрезмерно «продвинутых». Новый политеизм означает ситуацию, когда в рамках единого культурного и правового поля взаимодействуют развитые религиозные традиции — христианство (во всем многообразии его конфессий), ислам, буддизм, иудаизм, а в ряде стран еще и индуизм.

Образовательные системы различных стран по-разному реагируют на такое возвращение религий в социальную жизнь. Реформация и религиозные войны, которые вели между собой католики и протестанты, вынудили Европу стать толерантной — под эгидой светского государства, которое заставляет играть всех по одним правилам. Социальная генетика США, созданная протестантами, изначально запрограммирована плюралистично, но в рамках, все-таки иудео-христианской традиции. Западный опыт интеграции религии и гуманитарного образования проанализирован Ф. Н. Козыревым<sup>270</sup>. В России ситуация другая, но и наша страна включена в постсекуляризационные и глобализационные процессы, игнорирование которых может привести к печальным последствиям.

Постсоветское время можно считать отечественным постмодерном. Модернизацию, которую в западной литературе принято оценивать как «догоняющую», начал Петр I, но закончила советская власть. В СССР было воздвигнуто достаточно мощное индустриальное общество, а в области секуляризации большевики реализовали-таки заветную мечту «догнать и перегнать» Америку с Европой. Особенности нашей постсекулярности, которую правильнее будет охарактеризовать как постатеистичность, определяются не только чрезвычайно жесткими гонениями на верующих, но и другими причинами. Россия сформировалась как культура в общем-то монорелигиозная — православная. Православие было заимствовано молодой цивилизацией из Византии, которая к тому времени уже завершила период творческого рассвета. В России по ряду причин церковь оказалась даже более тесно интегрированной с исполнительной властью, нежели в Византии. В нашей стране не было реформации, а просвещение проводилось сверху по инициативе государства. Наконец, сама большевистская секуляризация была по своему духу не скептической, а имманентно-догматической. В Европе секуляризация была отказом от Логоса в пользу ratio, а в России откатом от Логоса к мифу — коммунистическому. В этом свете гибель советской империи представляет собой величайшую демифологизацию в истории, о которой не мог и мечтать Р. Бульгман. Признание этого обстоятельства означает, что секуляризационные процессы в России в каком-то смысле только начинаются, по крайней мере, неизбежен их новый виток, который будет иметь место в постатеистическом контексте.

Гибель богов коммунистической мифологии лишила силы идеологический клей, скреплявший разнородные социальные и этнические группы, поглощавший конфессиональные различия. Теперь Россию ждет новое испытание — этническое и конфес-

<sup>269</sup> Кырлежев А. Постсекулярная эпоха // Континент. 2004. № 120. URL: <http://magazines.russ.ru/2004/120/kyr16/html> (дата обращения: 28.08.2011).

<sup>270</sup> Козырев Ф. Н. Гуманитарное религиозное образование. СПб., 2010.

сиональное многообразие. Русские были доминирующим, но отнюдь не единственным этносом Российской и Советской империй. Войны, революции, внутренний геноцид сформировали тяжелую демографическую ситуацию. Православие и ныне остается наиболее влиятельной конфессией, вновь приобщенной к государственным преференциям. Однако его ресурс несопоставим с досоветским периодом, а в условиях постсекулярного общества реакционная романтика возрождения православной империи может обернуться вредной утопией. Проблемы на Кавказе, неконтролируемая государством миграция, сознательное создание рядом СМИ реваншистского комплекса у «страны, которая выиграла великую войну», а также систематическое вбрасывание в общественное сознание материалов о межкультурных и межрелигиозных конфликтах в западных странах, «заигравшихся» в либерализм и демократию, формирует в российском обществе мощные ксенофобские настроения. Целостность государства не может обеспечиваться только принуждением или выплачиванием социальной ренты. Без гуманитарной (духовной, нравственной, идеологической) составляющей оно обречено на распад, и понимание этого в элитах имеется.

Очерченный контекст дает возможность проанализировать и оценить процессы, происходящие в российском образовании, соотнеся их с зарубежным опытом. В современной государственной политике в отношении образования (мы берем в данном случае волю к программированию будущего и отвлекаемся от издержек, экономической прагматики и непоследовательности решений, хотя их может быть не меньше, чем самой мыслящей воли) просматриваются две тенденции — на профессионализацию и на реидеологизацию. Первая отвечает задаче «не отстать» от Запада (и от Востока), вторая — не распасться. Часто обусловленные названными тенденциями решения по изменению стандартов и программ противоречат друг другу. Желательный баланс — тема отдельного исследования, мы же сосредоточимся на проблеме мировоззренческих основ педагогики.

В образовательных системах Российской империи функцию идеологической скрепы выполняло православие, в СССР — уже собственно коммунистическая идеология, внешне освободившаяся от религиозной атрибутики, но по сути религиозная. Постсоветский плюрализм демополизовал данную функцию, место идеологической скрепы остается вакантным. Либерализм его не занял, коммунизм так надоел всем, что вряд ли вернется. Московский Патриархат же, судя по многому, не против вернуть отобранное. В этом специфическом российском контексте и следует подходить к характерной для постсекуляризма в целом тенденции возвращения религиозной тематики в программы светских учебных заведений. Ныне уже не стоит вопрос об изучении религий, рассматриваемых в качестве элементов культуры, в государственных средних и высших учебных заведениях. Для частных структур такой проблемы и не стояло. Речь идет о том, что изучать, в какой мере и какими методами.

В высшем образовании решение проблемы более или менее устоялось: все студенты, а предполагается, что это уже достаточно зрелые личности, изучают основы религиоведения. О реидеологизации речь, как видно, не идет. В общеобразовательных школах ситуация сложнее, ведь на этом уровне обучение и воспитание связаны гораздо теснее, а личное мировоззрение еще только формируется. В педагогическом сообществе и внутри политических элит отсутствует консенсус относительно того, как и в каких дозах возвращать религиозную тематику в средние школы. Тем не менее, тен-

денции все-таки просматриваются. Поворотным пунктом можно считать совместные заявления, сделанные Президентом страны Д. А. Медведевым и св. Патриархом Кириллом 21 июля 2010 года. Они дали старт масштабному эксперименту по внедрению предметов религиозной тематики в государственных общеобразовательных школах, который стартовал в 19 субъектах Российской Федерации. В результате долгих дискуссий для религиозного контента, кажется, подобрана оболочка — «основы духовно-нравственного воспитания». Религия рассматривается как хранительница моральных устоев, и это вполне оправдано. Предполагается, что методология и подача материала будет культурологической, чтобы исключить прямую проповедь и конфессиональную индоктринизацию, поскольку таковые почти наверняка станут насилием над инакомыслящими или инаковерующими. «Основы православной культуры» (ОПК), о внедрении которых в государственные школы долгие годы мечтали неопиты и представители клира, приняли вид «Основ религиозных культур и светской этики», где православная культура (наряду с исламом, иудаизмом и буддизмом как традиционными для России религиями) станет одним из шести модулей по выбору (добавляется «светская этика» и «мировые религии»). Однако в реальных условиях постсоветской школы эту внешне демократическую модель будет практически невозможно реализовать. Как в светских, так и в религиозных структурах крайне мало профессионально подготовленных специалистов, способных удержать преподавание в рамках культурологического курса, не сбиваясь на прямую проповедь. Реальную выборность модулей нечем и нечем (программно-методический материал отсутствует) обеспечить.

Перед российским образованием открывается два по-разному негативных сценария — клерикально-комсомольский и секулярный. В рамках первого сценария ОПК как модуль или отдельный предмет будут полунасильно внедрены в школы, заменив советские уроки идейно-патриотического воспитания. Шансы этого сценария небольшие, но его реализация может стать фактором генерирования этноконфессиональных конфликтов, а полупринудительный характер внедрения может дискредитировать церковь. В пользу этого сценария говорит запрос на идеологию, имеющуюся у политического класса, и те обстоятельства, что многие представители духовенства (православного и мусульманского) и светские энтузиасты рассматривают культурологическую методику в качестве ширмы для фактической индоктринизации. Секулярный вектор, обусловленный инерцией светского мышления, теоретически менее опасен, но в стратегической перспективе он будет усиливать продолжающуюся деградацию личностного начала в обществе.

Проблемы, стоящие перед российской педагогикой, двоякого рода — идеологические и методологические. В нашем случае они теснейшим образом связаны. Если религию изучать объективистски-отстраненно, то не создается воспитательно-нравственного и идеологического эффектов, если по инклюзивистским методикам, то возникнут конфессиональные и правовые конфликты. Эта дилемма имеет решение, коренящееся в методологии. Однако его можно применить на практике только при условии отказа от неоклерикальных утопий. Культурологическая методология, взятая как общая декларация, не является волшебной палочкой, которая может решить потенциальные конфликты между представителями конфессий, верующими и неверующими. Культурологические методы преподавания религиозной проблематики разнятся. Простейший путь — феноменологический — рассматривает элементы религиозной жизни (храмы, иконы, богослужения) как феномены культуры. В этом же

методологическом русле можно подать тему религиозных сюжетов в искусстве и литературе. Культурологический объективизм в данном случае вполне уместен.

Однако такая методология вряд ли позволит эффективно решать воспитательные, а тем более идеологические задачи. Энтузиастов воцерковления (и исламизации в соответствующих регионах) такой подход не устроит. Для них религиозная культура — это субкультура конфессиональной традиции, закреплённая в обрядах, молитвах, устном и письменном предании. Безусловно, все названное представляет собой феномены культуры, но «суб» по отношению к цивилизационному континууму в целом, да и по отношению к такой сущностно метакультурной реальности как Откровение, поскольку обряды меняются, а «Слово Господне пребывает вовек» (1 Пет: 1, 25).

Религиозное воспитание (и образование) методом приобщения к традиции и структурам конфессиональной повседневности является едва ли не самым эффективным способом индоктринации. Этому подходу нельзя отказать в некоторой культурологичности: определённые способы осенения себя крестным знаменем являются элементами православной (русской) или католической культур. Но эта метода, к коей тяготеет большинство энтузиастов, может сработать только в однородной конфессиональной среде. А таковой в России нет, за исключением отдельных регионов. Кроме того, у методологии, смешивающей культуру в целом с конфессиональной субкультурой, имеются недостатки, как это не парадоксально, богословско-миссионерского плана. Она локализует собственно религиозные содержания в феноменах культуры, учащийся может и не услышать Слова, зашоренного традицией. Кроме того, основной массив культуры — искусство, литература, политика, право, философия — может оказаться и вовсе внерелигиозным, поскольку с конфессиональной субкультурой он в основном не совпадает. Когда духовность соотносится преимущественно с обрядово-литургической сферой, тогда искусство и философия могут и вовсе казаться «бездуховными».

Метод ценностной культурологии позволяет преодолеть указанные недостатки. Схематично дело можно представить так. В теле культуры необходимо выделить ценностные ядра (желток в яйце), символизации и концептуализации в феноменах культуры (белок) и уровень объективированных воплощений в предметах и институтах цивилизации (скорлупа). В таком случае религия выполняет в составе культуры функцию, которая в принципе неотчуждаема в пользу иных, также претендующих на духовность, формообразований — философии, искусства, морали. Религия не только хранит ценности, но и выводит их переживание в горизонт вечности, соотнося значимое для человека с волей Бога. В этом соотношении религия задаёт масштаб оценок, предлагая «сетку категорий», позволяющих отличать добро от зла, прекрасное от безобразного, истину от лжи. Поэтому утрата культурой сакрального измерения неизбежно приводит к релятивизации ценностей. Ценностно-культурологическая модель образования не может быть выстроена на систематической основе без религиозного элемента.

Ценностно-культурологическая методология позволяет решить комплекс проблем — собственно образовательных, воспитательных, межконфессиональных. Религия в таком случае рассматривается не только в её институциональных формах, характеризующихся своими субкультурами, но как реальность, пронизывающая собой в разной мере всю сферу социального бытия. Таков подход, развитый в различных концепциях богословия культуры — Н. А. Бердяевым, Г. П. Федотовым, П. Тиллихом<sup>271</sup>. Ак-

<sup>271</sup> Тиллих П. Теология культуры. Избранное. М., 1995.

сиологический анализ произведений искусства и литературы, исторических событий не требует изучения догматики и погружения в субкультуру религиозной традиции, выполняя воспитательные функции в ходе самого учебного процесса. В конфессиональном плане ценностно-культурологическая методология является фактором, генерирующим среду для межрелигиозного диалога. Авраамические религии — иудаизм, христианство и ислам, различаясь доктринами и обрядами, не имеют непреодолимых разногласий в отношении к культуuroобразующим ценностям. Буддизм также оказывается в этом аспекте им близок, хотя теологически в определенном смысле противоположен. Между христианскими конфессиями вообще нет разногласий, когда идет речь о ценностях, провозглашенных Нагорной проповедью. Напротив, доктрины и обряды, формирующие идентичность конфессиональных субкультур, выступают, как правило, предметом пререканий при соотнесении с другой традицией.

Важнейшая роль ценностей в педагогике ныне уже не требует специальных доказательств<sup>272</sup>. Однако проблема заключается в том, чтобы от уровня философии образования перейти ко второму уровню — созданию реально работающих моделей, а практику их реализации, если таковая будет успешной, сделать доступной для педагогического сообщества. Распространение опыта можно считать третьим уровнем реализации идеи. Уже со вторым уровнем в России дело обстоит неблестяще. Даже культурологически выстроить образовательный процесс не просто. Этому не способствуют существующие стандарты, остающиеся сциентистскими по их идеологии, а в госучреждениях и сложившаяся система администрирования. Можно говорить об отдельных «экспериментальных площадках», позитивный опыт которых носит все-таки локальный характер<sup>273</sup>. Мировой опыт богаче: можно вспомнить образовательную систему иезуитов<sup>274</sup> или вальдорфскую педагогику. Для Турции, судьба которой в оси религия—государство—общества сходна с российской, интересен проект гюленовской педагогики. Во всех случаях речь идет о негосударственном секторе образования.

Говорить с уверенностью о преимуществах ценностно-культурологической методологии мне позволяет опыт Русской христианской гуманитарной академии. Частная форма образовательного учреждения открывает простор для системных экспериментов. На исходе Перестройки в России возникло несколько духовно-ориентированных, но светских по организационно-правовой форме учебных заведений. Естественно, что религиозный элемент там представлен в немалых объемах. Но все они конфессиональны, поэтому включенность учащихся в структуры религиозной повседневности вполне органична. РХГА — единственный в истории российского образования успешный проект, выстроенный на межконфессиональной платформе. В РХГА сосуществуют, находя общий язык, не только христиане различных конфессий, но буддисты и мусульмане, а также агностики и неверующие. Ценностно-культурологическая методология способствует возникновению не только терпимости, но и стимулирует межконфессиональный диалог. В непростых условиях современной России ценностно-

<sup>272</sup> Никандров Н. Д. Россия: социализация и воспитание на рубеже тысячелетий. М., 2002; Корольков А. А. Духовный смысл образования. СПб., 2005.

<sup>273</sup> Валицкая А. П. Культуротворческая школа: концепция и модель образовательного процесса // Педагогика. 1998. № 4.

<sup>274</sup> Шмонин Д. В.: 1) О философии иезуитов, или «Три крупницы золота в шлаке схоластики» // Вопросы философии. 2002. № 5. С. 141–152; 2) *Regulae professoribus*, или Как иезуиты учили философии // Вестник РХГА. 2009. Т. 10. Вып. 4. С. 84–89.

культурологическая методология построения образовательных программ представляется перспективной. Ее можно рассматривать в качестве одного из инструментов построения свободного демократического общества, граждане которого способны к конструктивному взаимодействию в конфессионально-неоднородной среде. Распространение этого опыта пока в зародышевой стадии. Символично, что российским лидером в данном случае выступает педагогическое сообщество Санкт-Петербурга, культуре которого традиционно присуща межконфессиональность<sup>275</sup>.

---

<sup>275</sup> Бурлака Д. К. Воспитание к духовности в постсекулярном обществе // Петербургский образовательный форум — 2010: Модернизация образования и приоритеты развития. СПб., 2010. С. 30–41.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

**Г-жа Меруерт Абусейтова**, доктор исторических наук, профессор, историк-востоковед; директор Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова при Комитете науки Министерства образования и науки Республики Казахстан. Автор более 200 научных трудов, в том числе шести монографий и двух учебников. Удостоена ряда казахстанских и международных научных наград, в том числе ордена «Парасат», медалей за заслуги в развитии науки Республики Казахстан, международной премии Организации экономического сотрудничества, а также сертификата от Международной комиссии по сохранению исламского культурного наследия Организации исламской конференции. Заместитель председателя редколлегии серии «Казахстанские востоковедные исследования», главный редактор международного журнала «Shygys», член редакционных коллегий ряда отечественных и зарубежных научных журналов, организатор более 50 международных научных конференций по линии ЮНЕСКО, фонда Сорос-Казахстан, USAID, IRCICA и ISESCO (OIC). Член Общественного совета по государственной программе «Культурное наследие» (руководитель секции «Востоковедение»), заведующая кафедрой ЮНЕСКО «Наука и духовность», действующей при Институте востоковедения. Представляет Казахстан в ряде международных научных организаций, в том числе в качестве члена правления Международного института кочевых цивилизаций при ЮНЕСКО от Казахстана, члена Европейской Ассоциации по изучению Центральной Азии (ESCAS), действительного члена Международного Азиатского фонда геральдических и генеалогических исследований; действительного члена Казахстанской геральдической коллегии. Участвовала и выступала с докладами и сообщениями на многочисленных международных конференциях и конгрессах (Китай, США, Франция, Турция, Иран, Израиль, Япония, Австрия, Мексика, Венгрия и др.). Руководитель Программы фундаментальных и прикладных исследований Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК (Казахстан), координирует подготовку к изданию научных трудов, сотрудников института.

**Г-н Бахтияр Алиев**, доктор психологических наук, кандидат философских наук, профессор, член-корреспондент Национальной Академии наук Азербайджана, заведующий кафедрой психологии Бакинского государственного университета, главный редактор журнала «Психология», заместитель председателя Комитета по науке и образованию Милли Меджлиса АР, член Комитета по науке и образованию Межпарламентской Ассамблеи СНГ.

**Г-н Музафар Артиков**, доцент Национального университета Узбекистана и Ташкентского Исламского университета, Ташкент, Республика Узбекистан. Публикации: «Национальная идея и духовные ценности» (Ташкент, 2005); «Национальная идея и принцип толерантности» (Материалы Международной конференции



«Вклад Узбекистана в развитие исламской цивилизации», 13–15 августа 2007 г., г. Ташкент); «Просвещенный ислам — духовная основа единения» (Материалы международной конференции «V Фаизхановские чтения». Н. Новгород, 2008); «Исламская культура: структурно-функциональный анализ» (Общественно-философские науки: теория и практика: Сборник. Ташкент, 2008); «Использование материалов Интернета при изучении ислама» (Актуальные проблемы религиоведческих наук: Сборник Исламского университета. Ташкент, 2009); «Идеологические процессы и духовные угрозы в условиях глобализации» (Духовно-культурные ценности: вопросы методологии. Материалы конференции. Ташкент, 2010).

**Г-жа Мунзифахон Бабаджанова**, кандидат исторических наук; заведующая кафедрой ЮНЕСКО «Межкультурный диалог в современном мире» Российско-Таджикского (Славянского) университета (РТСУ); доцент кафедры культурологии, педагогики, психологии РТСУ. Автор более 60 научных трудов и учебных пособий (в частности, учебные пособия «Калейдоскоп культур» (Душанбе, 2007) и «Культура и религия» и др.). Экс-генеральный секретарь Национальной комиссии Республики Таджикистан по делам ЮНЕСКО. Дипломат (Советник 1-го класса). Награждена орденом «Дусти» («Дружба»), значком Министерства образования Республики Таджикистан «Отличник образования». Сотрудничает с НИИ по проблемам миграции РТСУ. Принимала участие в работе международных конференций, семинаров, круглых столов, встреч и др.

**Г-н Дмитрий К. Бурлака**, доктор философских наук, профессор; ректор Частного образовательного учреждения высшего профессионального образования «Русская христианская гуманитарная академия». Специалист в области религиоведения, культурологии, философии образования и теоретической философии, истории русской философии; организатор подготовки кадров в системе высшей школы. Председатель редакционных советов научного журнала «Вестник РХГА» (издается с 1997 г.) и книжной серии «Pro et contra. Русский путь» (издается с 1994 г.), действительный член РАЕН (2000). Является одним из учредителей и вице-президентом Российского культурологического общества. Вице-президент Международного фонда истории науки. Член Совета ректоров вузов Санкт-Петербурга. Награжден Почетным знаком св. Татьяны степени наставника молодежи «За многолетнюю просветительскую и социальную работу» (2006). В 2010 г. награжден высшей ведомственной наградой Министерства образования и науки России — медалью им. К. Д. Ушинского. Член Совета по духовно-нравственному образованию при губернаторе Санкт-Петербурга. Автор свыше 60 научных трудов, в том числе монографий: «Метафизика культуры» (СПб., 2006; 2008; 2009); «Мышление и откровение» (СПб., 2007; 2011).

**Г-н Эмиль Драгнев**, кандидат исторических наук, доцент; заведующий кафедрой ЮНЕСКО по исследованию Юго-Восточной Европы, сотрудник кафедры Всеобщей истории Государственного университета Молдовы; специалист в области истории культуры, искусства и религии Юго-Восточной Европы. Автор более 80 научных трудов и учебных пособий. Главный редактор научного периодическо-

го издания «Pontes, Review of South East European Studies», член редакционных коллегий ряда зарубежных научных журналов, организатор ряда научных конференций проведенных в Кишиневе. Представляет Молдову в Международной ассоциации по изучению Юго-Восточной Европы. Участник многочисленных научных конгрессов и конференций, координатор ряда национальных и международных научных и научно-дидактических проектов.

**Г-жа Лаура Ерекешева**, доктор исторических наук, доцент; ведущий научный сотрудник, заведующая отделом Центральной и Южной Азии Института востоковедения им. Р. Б. Сулейменова КН МОН РК (Казахстан). Одновременно является координатором кафедры ЮНЕСКО «Наука и духовность» при Институте востоковедения. Являлась приглашенным исследователем в Йельском университете (США) в 2001, 2002–2003 гг. (по программе Фулбрайт). Читала гостевые лекции в Йельском университете (2003), ИСАА при МГУ им. М.В. Ломоносова (2007), Кембриджском университете и Королевском Азиатском обществе (2009), Орегонском университете (2009), Индийском институте продвинутых исследований (Шимла, 2010), Центре Неру (Мумбаи, 2010). Автор научной монографии «Религия и политика в Южной Азии» (Алматы, 2005), готовящейся к изданию монографии «Религии в истории Центральной Азии: особенности, взаимодействие, культурный контекст» (2011, на рус. и англ. яз.). Является соредактором материалов международной конференции ЮНЕСКО «Межкультурный диалог и культурное разнообразие» (2007, на рус. и англ. яз.), а также редактором и соавтором коллективной монографии «Традиция и модернизация в Азии» (2011, на рус. яз.). Являлась редактором ежеквартального научного журнала «Казахстан и современный мир» (2001–2002), членом Международного Общества Центрально-Евразийских исследований. Имеет свыше 50 научных публикаций, в том числе опубликованных на русском, английском, турецком языках. Область исследований: сравнительное религиоведение; история, философия, социология религии; история и культура Центральной и Южной Азии.

**Г-н Севак Карамян**, кандидат политических наук; старший научный сотрудник Центра цивилизационных и культурных исследований при Ереванском государственном университете, преподаватель кафедры государственного управления. Автор десятка научных и публицистических статей.

**Г-н Игорь Ю. Котин**, доктор исторических наук, доктор философии (Оксфорд, 2002); старший научный сотрудник Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) РАН. Исследовательские интересы: диаспоры, этноконфессиональные меньшинства в современной Индии, Европе, России и Северной Америке. Основные публикации: семь монографий, в том числе: «Побеги баньяна: Миграция населения из Индии и формирование «узлов» южноазиатской диаспоры» (СПб., 2003); «Тюрбан и «Юнион Джек». Выходцы из Южной Азии в Великобритании» (СПб., 2009). Опубликованные статьи и тезисы научных докладов: более 70, в том числе: «Religious Revival in a multicultural landscape» (with A. Krindatch) (The Changing Religious Landscape of Europe / Ed. H. Knippenberg. Amsterdam, 2005. P. 145–173); «The Visible and Invisible Religious Diversity in Mos-

cow and St. Petersburg» (Beliefs and Values. Vol. 2. 2010. № 2. P. 154–163). Автор раздела в коллективной интернет-монографии «Христианство и ислам в контексте современной культуры» (на русск. и англ. яз.).

**Г-жа Наталья Кутузова**, кандидат философских наук, доцент; профессор Института парламентаризма и предпринимательства, старший научный сотрудник Института философии НАН Беларуси, член Экспертного совета при Аппарате Уполномоченного по делам религий и национальностей в Республике Беларусь, председатель Международного общественного объединения «Центр изучения современной религиозности». Сфера научных интересов: история религиозно-философской мысли Беларуси, современная религиозность, государственно-церковные отношения в условиях поликонфессионального общества, обеспечение свободы вероисповедания. Автор более 150 научных работ, среди которых: монография «Нация, религия и государственность» (Минск, 1999; 2005), написанная по материалам философско-религиозных первоисточников XVI–XVIII вв.; монографии в соавторстве: «Религиозная ситуация в Беларуси» (Минск, 2005), «Безопасность Беларуси в гуманитарной сфере» (Минск, 2010) — раздел о государственно-конфессиональном диалоге; монографии, посвященные проблемам внеконфессиональной религиозности — «Неокультурные организации в Беларуси» (Минск, 1998), «Новые религии века» (Минск, 2000; 2002), «Новые религии: идеология и практика» (Минск, 2005).

**Г-н Оганнес Оганнисян**, кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Армянской церкви и экклесиологии Ереванского государственного университета, доцент Ереванского государственного лингвистического университета. Автор одной монографии и более 30 научных трудов в Армении и за рубежом. Проводил исследования в университетах Вандербилта, Кембриджа и Тюбингена. Соавтор журнала «Наука и религия» ([www.religions.am](http://www.religions.am)); член нескольких международных научных организаций, в частности Американской академии религии, Международной ассоциации социологии религии; организатор ряда региональных и международных конференций и семинаров в Ереванском государственном университете.

**Г-н Идият Оруджев**, председатель Государственного комитета по работе с религиозными образованиями Азербайджанской Республики. Советник Азербайджанской Республики по вопросам межнациональных отношений (1992–1993), Государственный советник Азербайджанской Республики по вопросам национальной политики (1993–2005), Государственный советник Азербайджанской Республики по работе с национальными меньшинствами и религиозными общинами (2005–2006). За свои заслуги был награжден орденами и грамотами Азербайджанской ССР и СССР, а также орденом «Славы» Азербайджанской Республики, орденом «Честь» Грузии, почетной грамотой Дагестанской Республики и другими наградами. Заслуженный деятель искусств.

**Г-н Ефим А. Резван**, доктор исторических наук, профессор; заместитель директора по научной работе Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого

(Кунсткамеры) РАН; арабист и исламовед. Автор более 100 научных трудов, в том числе 9 монографий. Удостоен ряда российских и международных научных наград, в том числе Почетной награды Университета Соко (Токио), премии ЮНЕСКО и Национальной премии Исламской Республики Иран. Главный редактор международного научного журнала «Manuscripta Orientalia», главный редактор и член редакционных коллегий ряда научных серий, член редакционных коллегий ряда отечественных и зарубежных научных журналов, организатор ряда международных научных конгрессов, проведенных в Санкт-Петербурге. Представляет Россию в нескольких международных научных организациях, осуществляет научно-кураторскую работу в научных отделах МАЭ РАН, координирует деятельность научных отделов, редакционно-издательского отдела и научного архива, подготовку к изданию научных трудов.

**Г-жа Гольчихра Н. Сеидова**, кандидат философских наук, доцент; заведующая кафедрой гуманитарных дисциплин Дагестанского государственного университета (филиал в г. Дербент). Заслуженный учитель РД. Основные публикации: «К истории духовных контактов Азербайджана и Дербента» (Материалы международной научной конференции «Баку — столица исламской культуры». 9–10 ноября 2009 г. Баку, 2009); «Межрелигиозный диалог как фактор взаимопонимания на пути к культуре мира и ненасилия» (Материалы Всероссийской научно-практической конференции с международным участием «Человек в социокультурном пространстве современности», 15 апреля 2010 г. Курск, 2010); «Креативность в культурной традиции шиитского ислама» (Третий Российский культурологический конгресс с международным участием «Креативность в пространстве традиции и инновации». СПб., 2010); «Сохранение культурной самобытности России в условиях глобализации: региональный аспект» (Обсерватория культуры. 2010. № 5).

**Г-н Дмитрий Л. Спивак**, доктор филологических наук; заведующий кафедрой ЮНЕСКО по компаративным исследованиям духовных традиций, специфики их культур и межрелигиозного диалога; директор Санкт-Петербургского отделения Российского института культурологии. Сфера научных интересов: фундаментальные проблемы культурологии, фундаментальные аспекты межкультурного и межрелигиозного диалога. Основные труды «Метафизика Петербурга» (В 3-х тт. СПб., 2003–2005). Ответственный редактор/соредактор ряда международных сборников научных трудов или коллективных монографий, посвященных проблемам межрелигиозного диалога (Unity and Diversity in Religion and Culture: Exploring the Psychological and Philosophical Issues underlying Global Conflict / Eds. L. Moreva, D. Spivak, S. Burn. St. Petersburg, 2006. 680 p.; Pluralisme et reconnaissance: Défis der particularismes et des minorités / Eds. M. Mestiri, D. Spivak. Paris, 2008. 400 p.; Christianity and Islam in the Context of Contemporary Culture: Perspectives of Interfaith Dialogue from Russia and the Middle East / Eds. D. Spivak, N. Tabbara. St. Petersburg; Beirut, 2009 = <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001852/185275M.pdf>).

**Г-жа Мариэтта Т. Степаняни**, доктор философских наук, профессор; заслуженный деятель науки РФ, заведующая сектором восточных философий Института

философии РАН; заведующая кафедрой ЮНЕСКО «Философия в диалоге культур». Базовые научные интересы: история восточных философий; философская компаративистика. Книги и статьи опубликованы в более чем 30 странах. К числу основных трудов относятся: «Muslim Philosophy in Soviet Studies» (New Delhi, 1988); «Islamic Philosophy and Social Thought (19<sup>th</sup> — 20<sup>th</sup> Centuries)» (Lahore, 1989); «History of Indian Philosophy. A Russian Viewpoint» (Ed. New Delhi, 1993); «Sufi Wisdom» (Albany, 1994); «Introduction to Eastern Thought» (New York; Oxford, 2002); «Sufismo e confraternite nell'islam contemporaneo. Il difficile equilibrio tra mistica e politica» (Ed.) (Torino, 2003); «Мир Востока. Философия: прошлое, настоящее, будущее» (М., 2005); «Comparative Ethics in a Global Age» (Ed.) (Washington, 2006); «Исламский мистицизм» (М., 2009); «Индийская философия: Энциклопедия» (Отв. ред.) (М., 2009); «Russia Looks at India. A Spectrum of Philosophical Views» (New Delhi, 2010); учебник для вузов «Восточные философии» (М., 2011); «Knowledge and Belief in the Dialogue of Cultures» (Washington, 2011). Многократно выступала в роли организатора и руководителя (директора) международных конференций, включая «East-West Philosophers' Conference» (Гонолулу, 1995; 2000; 2005) С 2003 г. член Исполкома Всемирной Федерации философских обществ; с 2008 по 2013 гг. — 1-й вице-президент МФФО.

**Г-жа Адаш Токтосунова**, доктор политических наук; ответственный секретарь Комиссии по образованию, науке и культуре при президенте Кыргызской Республики, экс-генеральный секретарь Национальной комиссии КР по делам ЮНЕСКО. Инициатор и организатор ряда международных научных конференций в Кыргызстане, в т. ч. «Культура и религия в Центральной Азии» (1999), «Межкультурный и межрелигиозный диалог как часть диалога цивилизаций» (2001), «Евразия в XXI веке: диалог культур или конфликт цивилизаций?» (2004), «Идентичность и диалог культур в условиях глобализации» (2007). Является главным редактором научно-образовательного журнала «Центральная Азия и культура мира», в котором опубликованы материалы этих конференций. Имеет более 60 научных публикаций, в т. ч. две монографии: «Этнокультурная идентичность и диалог в условиях глобализации» (Бишкек, 2007); «Наследие кыргызов в контексте культурного разнообразия» (Бишкек, 2008). Выступала в качестве эксперта с докладом по вопросам обеспечения свободы религии на совещании ОБСЕ в Вене в декабре 2010 г. Основатель и руководитель ОФ «Диалог культур и цивилизаций», в рамках которого активно проводит научные конференции и исследования по проблематике межэтнического, межкультурного, межрелигиозного диалога. Имеет учеников, которые также занимаются исследованиями проблематики диалога культур и религий.

**Г-н Сергей С. Хоружий**, доктор физико-математических наук, философ, исследователь духовной традиции исихазма; директор Института синергичной антропологии, профессор Института философии РАН. В центре интересов ученого — русская религиозная философия и мистический опыт Восточной Церкви. Особое внимание уделяет исихастской духовной практике («умному деланию»). Результаты ее изучения отразились в книгах «Диптих безмолвия: Аскетическое учение о человеке в богословском и философском освещении» (М., 1991); «После перерыва:

Пути русской философии» (СПб., 1994), «К феноменологии аскезы» (М., 1998); в сборнике статей «О старом и новом» (СПб., 2000). Сергей Сергеевич также известен как переводчик романа Джеймса Джойса «Улисс» и автор комментариев к нему.

**Г-жа Нино Чиковани**, доктор исторических наук, профессор; директор Института культурологических исследований Тбилисского государственного университета им. Иване Джавахишвили, руководитель кафедры ЮНЕСКО по интеркультурному диалогу. Автор более 60 научных работ, в том числе трех учебников для вузов и двух монографий; главный редактор международного научного ежегодника «Цивилизационные исследования», член редакционных коллегий ряда отечественных и зарубежных научных журналов, организатор ряда местных и международных научных форумов, проведенных в Тбилиси, руководитель и участник ряда международных исследовательских проектов по вопросам сравнительной истории, интеркультурных коммуникаций, исторического образования.

**Г-жа Мунира Шахиди**, кандидат филологических наук; директор Республиканского музея музыкальной культуры им. З. Шахиди, председатель Международного Фонда Культуры им. З. Шахиди; культуролог, иранист, специалист по межкультурному сотрудничеству. Автор многих научных трудов, в том числе четырех монографий. Учредитель и главный редактор журнала «Фонус» — межнациональное, межкультурное изучение мира и развития. Является членом Общественного Совета при Президенте Таджикистана и многих международных институтов, в том числе Шведского Института (Стокгольм), Центра наук о человеке (Париж), Института исламской цивилизации (Куала-Лумпур), Парламента культур (Анкара-Аман); организатором ряда международных конференций, фестивалей, симпозиумов и семинаров. Ведет курс «Цивилизационный фактор в международных отношениях» в Таджикско-Российском (Славянском) университете, а также является приглашенным профессором в ряде университетов мира. Представляет Таджикистан в ряде международных научных организаций.

**Г-н Стивен Шенкман**, заведующий кафедрой ЮНЕСКО по транскультурным исследованиям, межрелигиозному диалогу и миру; заслуженный профессор английского языка и античной литературы и директор Центра межкультурного диалога Университета Орегона; сотрудник образовательной программы по компаративному литературоведению в Орегоне. До перехода в Орегон преподавал в Принстоне (Колумбия), и в Гарварде. Его труды по западной классической традиции включают книги «Илиада Поупа: Гомер в эпоху страстей» (1983), и «В поисках классики: Пересматривая классическую традицию от Гомера до Валери, и далее» (1994). Его издание поуповой «Илиады» вышло в издательстве «Пенгвин» в 1996. Ряд его поздних работ, включая «Сирену и мудреца: Знание и мудрость в Древней Греции и Китае» (2000), написанную в соавторстве со Стивеном Даррентом, и «Ранний Китай/Древняя Греция: Мысля сопоставлениями» (2002), выпущенную под его редакцией (совместно со Стивеном Даррентом), посвящен сопо-

ставлению классических традиций. Совместно со Стивеном Даррентом и еще четырьмя исследователями, он выступил в качестве научного редактора «Мира литературы» (1999) — антологии мировой литературы с глобальной перспективой, в состав которой вошли некоторые из его поэтических переводов с китайского, греческого и латыни. Он также является автором поэтического сборника «Родственные стихи» (2000). Его книга «Другие другие: Левинас, литература, транскультурные исследования» была опубликована издательством СУНИ Пресс (2010). Под его редакцией, совместно с Амийя Дев, вышла в свет книга «Эпос и прочие высшие нарративы: Межкультурный подход» (Пирсон, 2011). В настоящее время является координатором Сети ЮНИТВИН по межрелигиозному диалогу для межкультурного взаимопонимания, председателем Комитета по межкультурным исследованиям Международной Ассоциации сравнительного литературоведения, а также членом национального управляющего комитета Программы взаимодействия общественности с заключенными. Принимая участие в последней, он стал преподавать курс «Этика и литература» (в основном на материале русского романа, включая Ф. М. Достоевского и Василия Гроссмана) смешанной группе студентов и заключенных в тюрьмах Орегона.

**Г-жа Гюнай Эфендиева**, первый секретарь Национальной комиссии Азербайджанской Республики по делам ЮНЕСКО, советник Министерства иностранных дел Азербайджанской Республики. Автор ряда статей в различных отечественных и зарубежных изданиях.

## ИЛЛЮСТРАЦИИ

На обложке © Л. Ерекешева, © И. Оруджев, © А. Зайцев. К введению Илл. 1. © М. Степанов. К главе 2 (часть I) Илл. 1. © М. Абусеитова. К главе 1 (часть II) Илл. 1, 2, 4. © Е. Минеев, илл. 3. © И. Котин. К главе 2 (часть II) Илл. 1. © Н. Кутузова, илл. 2–3. © М. Борозна. К главе 3 (часть II) Илл. 1. © N. Corina. Icoane vechi românești. București, 1971. Илл. 2. © <http://www.panoramio.com/photo/34297289>. Илл. 3–5, 7. © Э. Драгнев. Илл. 6. © Ş. Mariana. Cetatea Albă: Studii de arhitectură medievală militară, Chişinău, 1998. Илл. 8–10. © S. Tudor, Ciobanu Constantin I., Diaconescu Tamara. Patrimoniul cultural al Republicii Moldova. Chişinău, 1999. К главе 4 (часть II) Илл. 1–10. © И. Оруджев. К главе 5 (часть II) Илл. 1–6. © О. Оганнисян. К главе 6 (часть II) Илл. 1–4. © Н. Чиковани. К главе 7 (часть II) Илл. 1, 4–5. © Л. Ерекешева, илл. 2–3. © З. Табынбаева. К главе 8 (часть II) Илл. 1–5. © Э. Болджуров. К главе 9 (часть II) Илл. 1–5. © М. Бабаджанова. К главе 10 (часть II) Илл. 1–5. © М. Артиков. К главе 1 (часть III) Илл. 1. © С. Дудин. Илл. 2–9. © Т. Федорова. К главе 2 (часть III) Илл. 1–2. © Г. Сеидова. К главе 3. (часть III) Илл. 1–9. © Г. Эфендиева, Б. Алиев. К главе 4 (часть III) Илл. 1–4. © М. Шахиди. К главе 5 (часть III) Илл. 1. © Д. Шмонин.





*Ill. 1 Participants of the International Expert Meeting in the framework of the Project 'World Religions in the Context of the Contemporary Culture: New Perspectives of Dialogue and Mutual Understanding'. St. Petersburg Scientific Centre of the Russian Academy of Sciences, St. Petersburg, Russia. April 26–27, 2011. Photo by M. Stepanov*

*Илл. 1. Участники международной встречи экспертов в рамках междисциплинарного научно-исследовательского проекта «Мировые религии в контексте современной культуры: Новые перспективы диалога и взаимопонимания». Санкт-Петербургский Научный центр Российской Академии наук, Санкт-Петербург, Россия. 26-27 апреля 2011. Фото М. Степанова*



*Ill. 1. International Conference “Islamic Civilization in Central Asia”*

*Astana, 4–7 September, 2007. Photo by M. Abusseitova*

*Илл. 1. Международная конференция «Исламская цивилизация в Центральной Азии», г. Астана, 4–7 сентября 2007 г. Фото М. Абусейтовой*



Ill. 1. Suyumbike. Photo by E. Mineev  
Илл. 1. Сююмбике. Фото Е. Минеева



Ill. 2. Kul-Sharif. Photo by E. Mineev  
Илл. 2. Кул-Шариф. Фото Е. Минеева



Ill. 4. St.Peter and Paul Cathedral. Kazan. Photo by E.Mineev  
Илл. 4. Собор Св. Петра и Павла, Казань. Фото Е. Минеева



Ill. 3. Mosque, St.Petersburg.  
Photo by I. Kotin  
Илл. 3. Мечеть,  
Санкт-Петербург.  
Фото И. Котина



*Илл. 1. Бибиheyбат Sanctuary. Фото И. Оруджева.*

Bibiheybat Sanctuary is located in the current Bibiheybat district on the shores of Caspian Sea. According to historical sources, it was founded in the VII-VIII centuries. It faced total destruction in 1934 under the Soviet rule. However, the foundations of a new mosque were laid down here by the national leader Heydar Aliyev on July 23, 1997. The inauguration ceremony took place in 1998. Thanks to the efforts undertaken by President Ilham Aliyev, the work of expanding and rebuilding the Bibiheybat Mosque and Sanctuary Compound was continued in the following period. Having passed the phase of full reconstruction and refurbishment, this Mosque and Sanctuary Compound was reopened on July 12, 2008.

*Илл. 1. Святылище Бибиэйбат. Фото И. Оруджева.*

Святылище Бибиэйбат расположено на побережье Каспийского моря, в поселке Бибиэйбат. Заложённое, согласно историческим источникам, в VII-VIII веках святылище, в советский период, в 1934 году было разрушено. 23 июля 1997 года общенациональным лидером Гейдаром Алиевым на этом же месте был заложен фундамент нового комплекса святылища, открытие которого состоялось в 1998 году. Благодаря вниманию и поддержке президента Ильхама Алиева работы по реконструкции и расширению комплекса святылища были продолжены. 12 июля 2008 года после капитальной реконструкции и окончания ремонтно-строительных работ, была проведена церемония открытия комплекса святылища Бибиэйбат.



*Ill. 2. Nardaran Pir. Photo by H. Orudjev.*

This Pir (the Holy Place) of the Nardaran district of Baku comprises the grave of Rahima khanum, the Sister of Reza, the 8th Imam. Due to natural calamities, Pir remained under the ground for a long time. Only at the beginning of the 20th century, it was dug up by the initiative of Sheikh Yunis, a resident of the village, and the Sanctuary was restored. After having restored its independence, a new round of reconstruction and refurbishment work was carried out at the Nardaran Pir. A magnificent Mosque was built and donated to the religious community.

*Илл. 2. Нардаранский Пир. Фото И. Оруджева.*

В святилище в поселок Нардаран находится могила сестры VIII имама Рзы — Рахимы ханум. В результате природных катаклизмов Пир долгое время находился под землей. Только в начале XX века, по инициативе жителя села Шейха Юниса, здесь были проведены раскопки, и Пир был восстановлен. После восстановления Азербайджаном независимости в Нардаранском Пире были проведены масштабные работы по строительству, реконструкции и благоустройству, возведена и передана в пользование верующих величественная мечеть.



*Илл. 3–4. Synagogue of the European Jews. Photo by H. Orudjev.*

Constructed in the so-called Jerusalem architectural style, this synagogue was inaugurated on March 9, 2003. Built on the place of an earlier synagogue, it is considered to be the largest in the region.

*Илл. 3–4. Синагога европейских евреев. Фото И. Оруджева.*

Синагога европейских евреев, построенная в иерусалимском архитектурном стиле, была открыта 9 марта 2003 года. Возведенная на месте старой синагоги, эта синагога считается самой крупной в регионе.

*Ill. 5. Lutheran Church.*

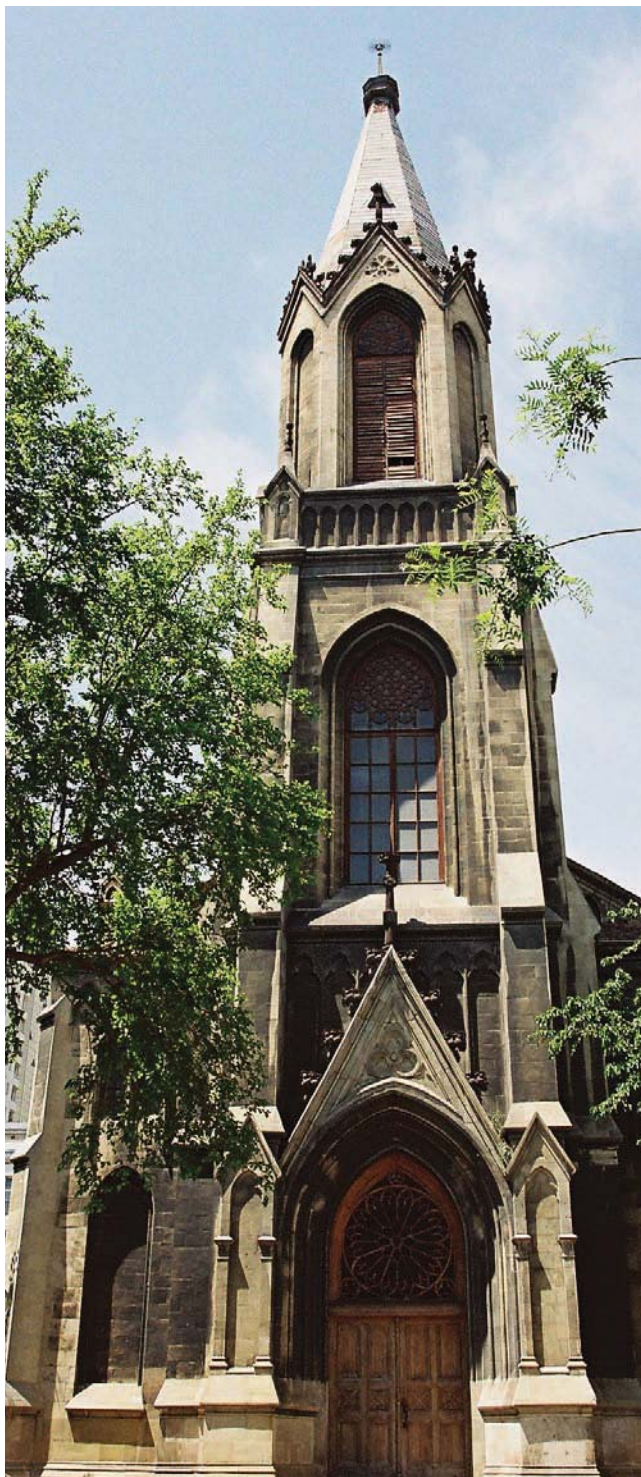
*Photo by H. Orudjev.*

Lutheran Church, situated in the center of Baku, was built upon private donations and funding from the Nobel brothers. It was opened in 1899. Serving currently as Chamber and Organ Music Hall of the Azerbaijan State Philharmony, named after Muslum Magomayev, this building is currently used by the local Lutheran community. Following a decree by Mr. Ilham Aliyev, the President of the Republic of Azerbaijan, the building has been fully refurbished and restored. It has reopened its gates in 2010.

*Илл. 5. Евангелическо-Лютеранская церковь.*

*Фото И. Оруджева.*

Расположенная в центре города Баку евангелическо-лютеранская церковь была построена в 1899 году на частные пожертвования и средства братьев Нобель. В настоящее время в здании церкви, функционирующем как зал камерной и органной музыки Азербайджанской Государственной Филармонии имени Муслима Магомаева, созданы условия для богослужения лютеранской общины. По распоряжению президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева здание церкви было капитально отремонтировано и отреставрировано и в 2010 году открыто для посетителей.





*Ill. 6. The Myrrhophores Church. Photo by H. Orudjev.*

The Myrrhophores Church was built thanks to the financial assistance of the famous Azerbaijani philanthropist Haji Zeynalabdin Taghiyev in 1909. During the Soviet period, it was among the first churches to be closed. It was restituted to the Russian Orthodox Church only in 1991. Following the establishment of a diocese in Baku, restoration work was carried out in the Church, which was consecrated by Alexy II, Patriarch of Moscow and all Russia, in the framework of his visit to Azerbaijan in 2001. It was also granted the status of the main Cathedral. The national leader of Azerbaijan, Heydar Aliyev participated at the ceremony.

*Илл. 6. Кафедральный Собор Святых Жен-Мироносиц. Фото И. Оруджева.*

Церковь Святых Жен-Мироносиц была построена в 1909 году на средства от благотворительных пожертвований и материальной помощи известного азербайджанского мецената Гаджи Зейналабдина Тагиева. В советский период храм был закрыт для прихожан. Только в 1991 году храм был передан в распоряжение Русской Православной церкви. После создания в Баку архиерейской кафедры, в церкви были проведены реставрационные работы. В 2001 году, во время визита в Азербайджан Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, церковь была освящена и ей был придан статус кафедрального собора. В церемонии освящения церкви принимал участие общенациональный лидер Гейдар Алиев.

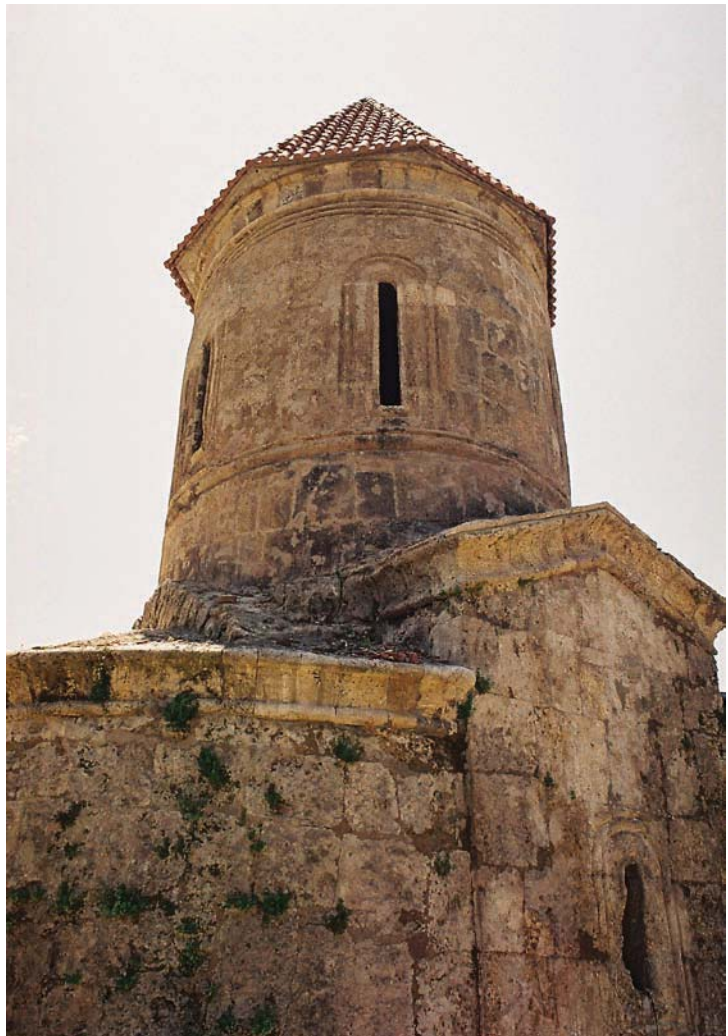


*Ill. 7. Kish Temple. Photo by H. Orudjev.*

Located in Kish, Sheki region, this Albanian Temple is the first Church built in Caucasus (1st century A.D.). According to some sources, it was built by St.Elisha sent by St.Jacob, the brother of prophet Isa, in order to promote Christianity in the Caucasian Albania. The Temple is protected as a historical monument. Full-scale reconstruction and restoration works were carried out there in 2003. It is currently used as museum.

*Илл. 7. Храм Киш. Фото И. Оруджева.*

Албанский храм Киш, находящийся в селе Киш, является первой церковью, построенной на Кавказе (I век). По некоторым данным, ее построил св.Елисей, посланец св.Иакова, соратника Иисуса Христа, для распространения христианства в Кавказской Албании. Храм охраняется как исторический памятник. В 2003 году в храме были проведены капитальные работы по реконструкции и восстановлению, после чего он действует как музей.





*Ill. 8. Tazapir Mosque, Baku. Photo by H. Orudjev.*

Being one of the architectural pearls of Azerbaijan, Tazapir Mosque was built in 1905- 1914. Architect Ziver bey Ahmadbayov, financial sponsorship - Nabat khanum Ashurbekova. The project related to restoration of the Mosque and reconstruction of adjacent territories was elaborated in 2005, upon the order of President Ilham Aliyev Following the refurbishment and reconstruction works, inauguration took place with the participation of President Ilham Aliyev on July 6 , 2009. Administrative Building of the Caucasian Muslim Board is located on the premises of this mosque.

*Илл. 8. Мечеть Тезепир, Баку. Фото И. Оруджева.*

Строительство одной из крупнейших архитектурно-монументальных мечетей Азербайджана — мечети Тезепир было начато в 1905 году и завершено в 1914 году. Мечеть была спроектирована инженером Зивербекком Ахмедбековым и построена на средства Набат ханум Ашурбековой. В 2005 году по поручению президента Ильхама Алиева был разработан и осуществлен проект по реконструкции мечети и прилегающих к ней территорий. 6 июля 2009 года после завершения строительно-реставрационных работ была проведена церемония открытия мечети, на которой принимал участие президент Ильхам Алиев. В комплексе Тезепир расположено административное здание Духовного Управления Мусульман Кавказа.

*Ill. 9. Kurmuk Temple. Photo by H. Orudjev.*

Located on one of the picturesque hills of the Gakh region, Kurmuk Temple was reopened as an Orthodox Church, on the basis of an Albanian Church, in 1892.

*Илл. 9. Храм Кюрмюк. Фото И. Оруджева.*

На одном из живописных холмов Гахского района расположен храм Кюрмюк, открытый в качестве православной церкви, на основании предшествующего албанского храма, в 1892.





*Илл. 10. Синагога горских евреев в Баку. Фото И. Оруджева.*

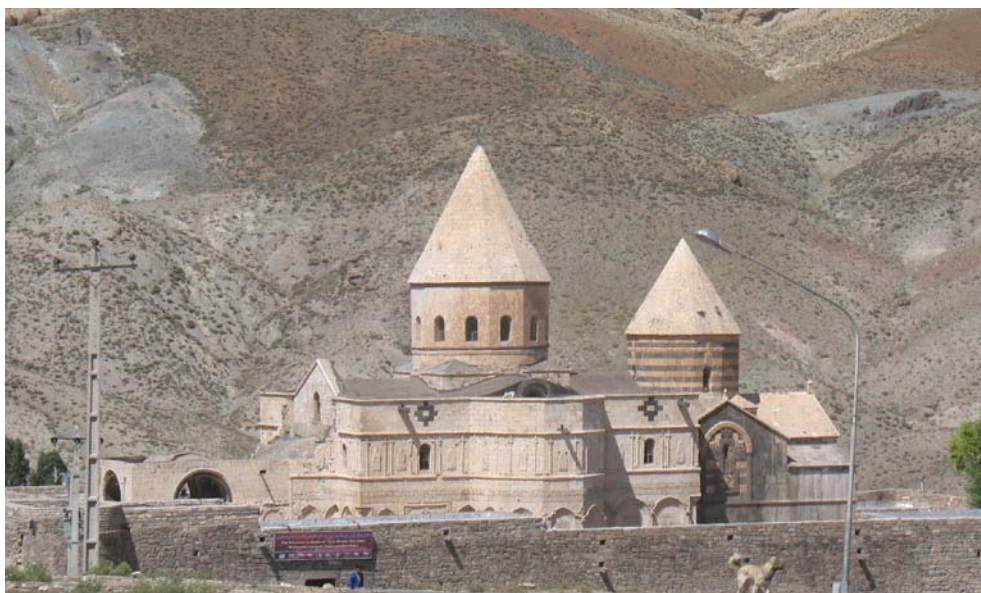
This synagogue was constructed at the centre of Baku by the initiative and with support of the President of the Republic of Azerbaijan Ilham Aliyev. Official opening ceremony of the synagogue was held on April 5, 2011. The ceremony was attended by official figures, leaders of religious confessions functioning in Azerbaijan, members of Jewish community, as well as foreign guests from Israel, Russia and other countries.

*Илл. 10. Синагога горских евреев в Баку. Фото И. Оруджева.*

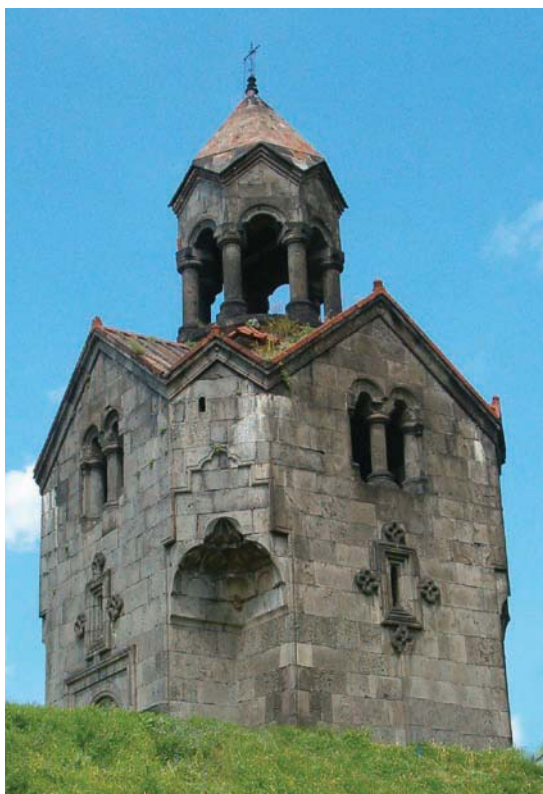
По инициативе президента Азербайджанской Республики Ильхама Алиева, в центре города Баку была построена новая синагога для горских евреев. Официальная церемония открытия синагоги состоялась 5 апреля 2011 года. В церемонии участвовали официальные лица, главы религиозных конфессий, функционирующих в Азербайджане, члены иудейской общины, а также гости из Израиля, России и других зарубежных стран.



Илл. 1–2. Genocide monument. Photo by H. Hovhannisyan  
Илл. 1–2. Монуменст геноциду. Фото О. Оганнисяна



*Илл. 3. St. Thadeos Church in Iran. Photo by Н. Новханнян  
Илл. 3. Храм св.Фаддея в Иране. Фото О. Оганнисяна*



*Илл. 4. Haghrat Monastery.  
Photo by Н. Новханнян  
Илл. 4. Монастырь Агпат.  
Фото О. Оганнисяна*



Илл. 5. St. Noravanq Church. Photo by Н. Новханнян  
Илл. 5. Храм св.Нораванка. Фото О. Оганнисяна



*Илл. 6. St. Stepanos Church in Iran. Photo by H. Hovhannisyan*  
*Илл. 6. Храм св. Стефана. Фото О. Оганнисяна*



*Илл. 7. St. Kecharis Church in Tsaghkadzor. Photo by H. Hovhannisyan*  
*Илл. 7. Храм св. Кечариса в Цахкадзоре. Фото О. Оганнисяна*





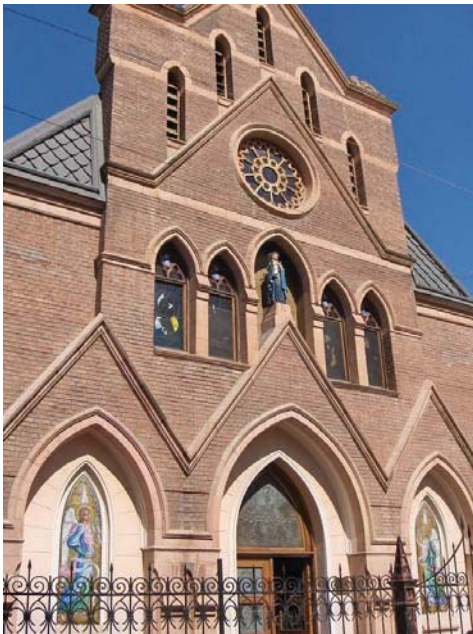
Ill. 1. Christian Church and Muslim Mosque in Old Tbilisi. Photo by N. Chikovani

Илл. 1. Христианская церковь и мечеть в старом Тбилиси. Фото Н. Чиковани



Ill. 2. Armenian Church of St. George and Georgian Church of St. Nikoloz.

Photo by N. Chikovani  
Илл. 2. Армянская церковь св. Георгия и грузинская церковь св. Николоза.  
Фото Н. Чиковани



Ill. 3. Catholic Church in Tbilisi.

Photo by N. Chikovani

Илл. 3. Католический храм в Тбилиси.  
Фото Н. Чиковани



Ill. 4. Kutaisi Synagogue.

Photo by N. Chikovani

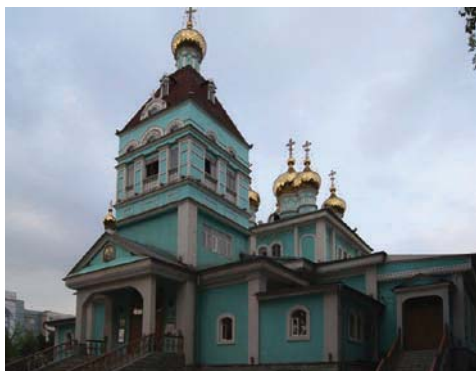
Илл. 4. Синагога в Кутаиси.  
Фото Н. Чиковани



Ill. 1. Voznesensky (Ascension) Cathedral in Almaty. Photo by L. Yerekesheva  
Илл. 1. Вознесенский собор г. Алматы.  
Фото Л. Ерекешевой



Ill. 2. Central Mosque in Almaty. Photo by Z. Tabynbaeva  
Илл. 2. Центральная мечеть г. Алматы.  
Фото 3. Табынбаевой



Ill. 3. St. Nicholas Cathedral in Almaty. Photo by Z. Tabynbaeva  
Илл. 3. Никольский собор г. Алматы.  
Фото 3. Табынбаевой



Ill. 4. Palace of Peace and Concord in Astana (often called Pyramid), the place of conducting Congresses of Leaders of World and Traditional Religions. Photo by L. Yerekesheva  
Илл. 4. Дворец мира и согласия в г. Астана (т.н. Пирамида), место проведения Съездов лидеров мировых и традиционных религий.  
Фото Л. Ерекешевой



Ill. 5. Signatures of religious leaders, who took part in works of the Congress of Leaders of World and Traditional Religions, as part of the Baiterek architectural composition, Astana. Photo by L. Yerekesheva  
Илл. 5. Подписи религиозных лидеров, участвовавших в трудах Съезда лидеров мировых и традиционных религий, как часть архитектурной композиции «Байтерек», г. Астана. Фото Л. Ерекешевой



*Ill. 1. Funeral prayer for victims of the events at the Government building in Bishkek on April 7, 2010.  
Photo by E. Boldzhurov*

*Илл. 1. Чтение упокойной молитвы по безвинно погибшим 7 апреля 2010 года на площади перед зданием правительства, г. Бишкек. Фото Э. Болджурова*



*Ill. 2. Various nations, cultures, and religions have peacefully coexisted in Kyrgyzstan.*

*Photo by E. Boldzhurov*

*Илл. 2. Исторически в Кыргызстане мирно сосуществовали различные этносы, культуры и религии. Фото Э. Болджурова*



*Ill. 3. Conducting a Muslim rite. In the front seats, both Kyrgyz and Uzbek aksakals are sitting side by side. Photo by E. Boldzhurov*

*Илл. 3. Совершение мусульманского обряда. В первом ряду сидят рядом аксакалы: кыргызы узбеки. Фото Э. Болджурова*



*Ill. 4. Since ancient times, Tengri ( from the Kyrgyz tenir – sky, universe) has been revered by the Kyrgyz people. Tengrian faith served as philosophy and religion by the ancient Kyrgyz. Photo by E. Boldzhurov*  
*Илл. 4. С древних времён кыргызы почитают тенгри (кырг. тенир -небо, космос).  
Тенгрианство — философия и религия древних кыргызов. Фото Э. Болджурова*



*Илл. 5. Burana Tower, situated at the Chu valley in Kyrgyzstan, where a Northern branch of the Great Silk way functioned. A coaching inn (caravan-saray) was situated nearby, where travellers in the 14-19th centuries stayed. Photo by E. Boldzhurov*

*Илл. 5. Башня Бурана. Находится в Чуйской долине Кыргызстана, по территории которого проходила северная ветка Великого шёлкового пути. Возле этой башни располагался караван-сарай, где путники в XIV–XV веках останавливались на ночлег. Фото Э. Болджурова*



Ill. 1. Uspensky (Assumption) Cathedral in Tashkent. Photo by M. Artikov  
Илл. 1. Ташкентский Свято-Успенский кафедральный собор. Фото М. Артикова



Ill. 2 Lutheran church in Tashkent. Photo by M. Artikov  
Илл. 2. Лютеранская церковь в Ташкенте. Фото М. Артикова



Ill. 3. Scientific and practical seminar ‘World Week of harmonious Interfaith Relations’, Tashkent Islamic University, February 3, 2011. Photo by M. Artikov  
Илл. 3. Научно-практический семинар «Всемирная неделя гармоничных межконфессиональных отношений» в Ташкентском исламском университете 3 февраля 2011 г. Фото М. Артикова



Ill. 4. Students of the Tashkent Islamic University talking to the metropolitan bishop of Tashkent and Central Asia, Vladimir. Photo by M. Artikov  
Илл. 4. Студенты ТИУ беседуют с митрополитом Ташкентским и Среднеазиатским Владимиром. Фото М. Артикова



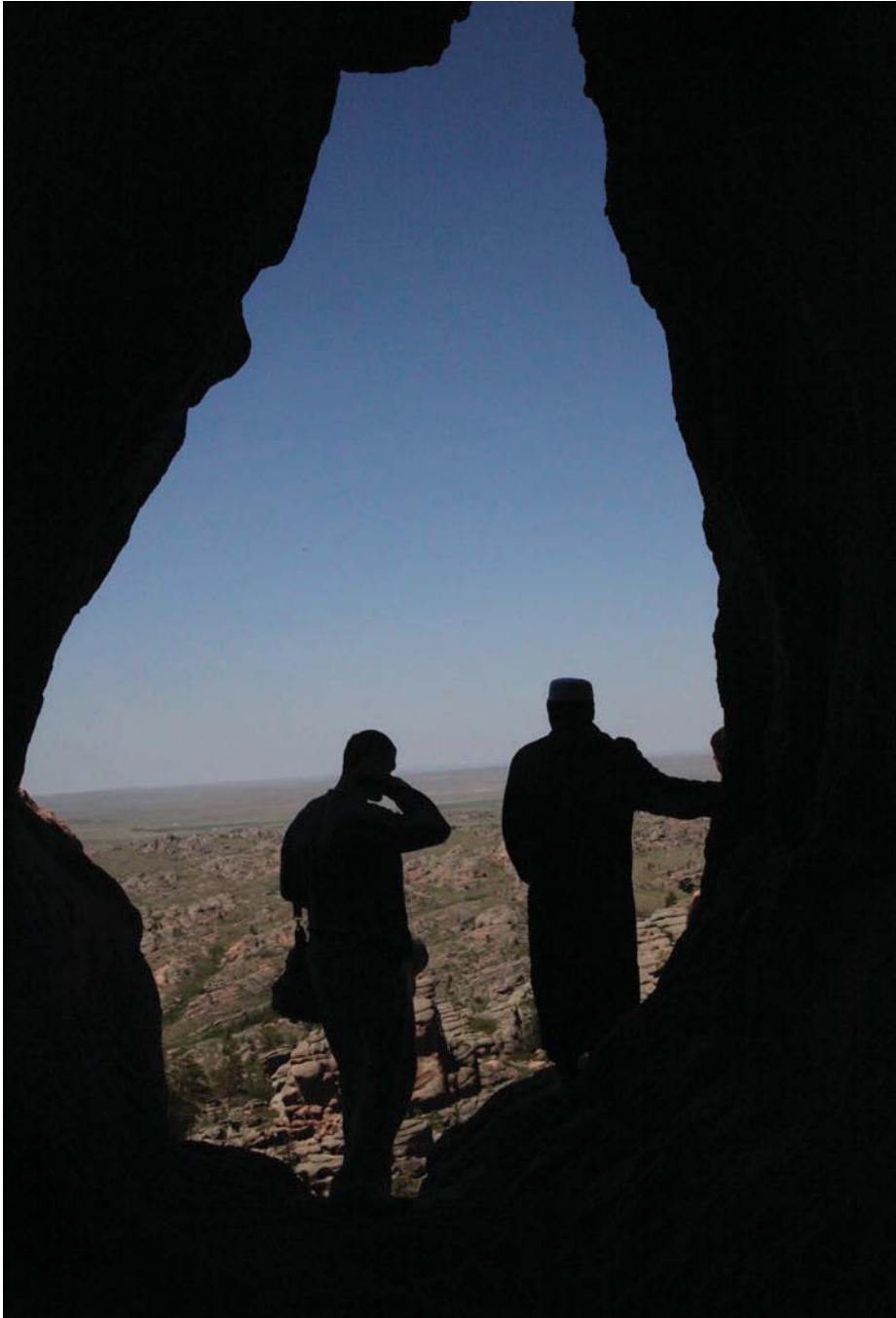
Ill. 5. Interfaith dialogues often take place at the Tashkent Islamic University. Photo by M. Artikov  
Илл. 5. В Ташкентском исламском университете вошло в традицию проводить диалоги представителей различных религий. Фото М. Артикова



*Илл. 1. «Girl's dress».  
Kazakhstan, 1899. Watercolour over  
the photographic print, MAE RAS,  
No. 1199-34-P2.  
Photo by S. Dudin*

*Илл. 1. «Костюм девочки».  
Казахстан, 1899 г. Акварель  
по фотоотпечатку,  
МАЭ РАН, № 1199-34-Р2.  
Фото С. Дудина*





*Илл. 2. At the exit from the cave of Awliya-Tas (Konyr Awliya). The MAE RAS and CMK expedition of 2010. Photo by T. Fedorova*

*Илл. 2. У выхода из пещеры Аулие-Тас (Коньыр аулие). Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*



*Ill. 3. An elderly Kazakh woman in a traditional headdress. Karkaralinsk. The MAE RAS and CMK expedition of 2010. Photo by T. Fedorova*

*Илл. 3. Пожилая казашка в традиционном головном уборе. Каркаралинск. Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*



*Ill. 4. The keeper of the sacred cave of Awliya-Tas (Konyr awliya) not far from Bayanaul. The MAE RAS and CMK expedition of 2010.*

*Photo by T. Fedorova*

*Илл. 4. Смотритель святой пещеры Аулие-Тас (Коныр аулие) неподалеку от Баян-аула. Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*



*Ill. 5. The ruins of a Buddhist monastery (?) of the 16th century in the hole of Kent. The MAE RAS and CMK expedition of 2010. Photo by Tatyana Fedorova*

*Илл. 5. Развалины буддистского монастыря (?) XVI в. в урочище Кент. Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*



*Илл. 6. Yurts not far from the mausoleum of Mashhur Jusup Kopeev (Kopeyuly). The MAE RAS and CMK expedition of 2010. Photo by T. Fedorova*

*Илл. 6. Юрты неподалеку от усыпальницы-мавзолея Маишур Жусупа Копеева (Копейулы). Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*



*Илл. 7. A nun in the Catholic church in Maykuduk (Karaganda), built in the 1970s. The MAE RAS and CMK expedition of 2010. Photo by T. Fedorova*

*Илл. 7. Монашка в католической церкви в Майкудуке (Караганда), построенной в 1970-х гг. Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*



*Илл. 8. A horseman. Karkaralinsk. The MAE RAS and CMK expedition of 2010.*

*Photo by T. Fedorova*

*Илл. 8. Всадник. Каркаралинск. Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г. Фото Т. Федоровой*

isbn 978-5-86789-422-1



*Илл. 9. «Bayterek» by Norman Foster. Astana. The MAE RAS and CMK expedition of 2010.*

*Photo by T. Fedorova*

*Илл. 9. «Байтерек» Норманна Фостера. Астана. Экспедиция МАЭ РАН и ЦГМ РК, 2010 г.*

*Фото Т. Федоровой*



Ill. 1. Head of the Shi’a community, ahund of the Dzhuma mosque in Derbent, Seyid Hashim Mirteibov, archpriest of the Pokrovskaya church, Nikolai Mikhailovich Kotelnikov, and rabbi of the Derbent synagogue, Avadia (from left to right). Photo by G. N. Seidova

Илл. 1. Глава шиитской общины, ахунд Джума-мечети Дербента Сейид Хашиим Миртеибов, протоиерей Покровской церкви Николай Михайлович Котельников и раввин дербентской синагоги Авадия (слева направо). Фото Г. Н. Сеидовой



Ill. 2. Bishop of Baku and the Caspian region Alexander, and Sheikh-ul-islam A.Paşazadə by the tomb of Imam Husain in Kerbela. Photo by G. N. Seidova

Илл. 2. Епископ Бакинский и Прикаспийский Александр и Шейх-Уль Ислам А. Пашазаде у гробницы имама Хусейна в Кербеле. Фото Г. Н. Сеидовой



Ill. 1. Participants of a conference on United Religious Initiatives. Pittsburg, USA, 2005.

Photo by M. Shahidi

Илл. 1. Участники конференции «Объединённые религиозные инициативы».

Питтсбург, США, 2005.

Фото М. Шахиди

Ill. 2. Muslim-Christian dialogue. London.

Photo by M. Shahidi

Илл. 2. Мусульмано-христианский диалог, Лондон, 1992.

Фото М. Шахиди



Ill. 3. Performance of the Norwegian and Tadjik actors dedicated to the 65th anniversary of the victory over Fascism. Z. Shahidi Museum of Musical Culture, May 9, 2009.

Photo by M. Shahidi

Илл. 3. Спектакль норвежских и таджикских артистов, посвящённый 65-летию Дня Победы над фашизмом, музей музыкальной культуры им. З. Шахиди, 9 мая, 2009 г.

Фото М. Шахиди

Ill. 4. Celebration of the 65th anniversary of the victory over Fascism, May 9, 2009. Participants from Norway, Iran, Tadjikistan. Z. Shahidi Museum of Musical Culture, May 9, 2009.

Photo by M. Shahidi

Илл. 4. Празднование 65-летия победы над фашизмом. Музей музыкальной культуры им. З. Шахиди, 9 мая 2009 г. Участники из Таджикистана, Ирана, Норвегии. Фото М. Шахиди





*Ill. 1. Presentation of the educational model of the Russian Christian Academy for Humanities at the Presidium of the Russian Academy of Education. The speaker is the rector of the Academy, professor D.K.Burlaka. Photo by D. Shmonin*

*Илл. 1. Представление образовательной модели РХГА в Президиуме РАО. Выступление ректора РХГА профессора Д. К. Бурлаки. Фото Д. Шмонина*



**МИРОВЫЕ РЕЛИГИИ В КОНТЕКСТЕ СОВРЕМЕННОЙ КУЛЬТУРЫ:  
НОВЫЕ ПЕРСПЕКТИВЫ ДИАЛОГА И ВЗАИМОПОНИМАНИЯ**

Ответственные редакторы — *Д. Л. Спивак, С. Шенкман*

Редактор — *М. В. Друзин*

Корректор — *М. В. Чистовская*

Дизайн, верстка — *А. А. Зайцев*

Санкт-Петербургское отделение Российского института культурологии

199034, Санкт-Петербург, а/я 19

Тел. +7 (911) 036-55-30

e-mail: [info@spbriic.org](mailto:info@spbriic.org)

[www.spbriic.org](http://www.spbriic.org)

isbn 978-5-86789-422-1