
РЕЛИГИЯ В ЕВРАЗИИ

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ

РЕЛИГИЯ И КОНФЛИКТ

Под редакцией Алексея Малашенко и Сергея Филатова



Москва
РОССПЭН
2007

МОСКОВСКИЙ ЦЕНТР КАРНЕГИ
CARNEGIE ENDOWMENT

FOR INTERNATIONAL PEACE

ББК 86.2/3
Р36

Рецензент

доктор культурологии, профессор Е. И. Волкова

Книга подготовлена в рамках программы, осуществляемой некоммерческой неправительственной исследовательской организацией — Московским Центром Карнеги при поддержке благотворительного фонда Carnegie Corporation of New York.

В книге отражены личные взгляды авторов, которые не должны рассматриваться как точка зрения Фонда Карнеги за Международный Мир или Московского Центра Карнеги.

Religion and Conflict.

Электронная версия: <http://www.carnegie.ru/ru/pubs/books>.

Религия и конфликт / под ред. А. Малашенко и С. Филатова ; Моск. Р36 Центр Карнеги. — М. : Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2007. — 289 с. — (Религия в Евразии).

ISBN 978-5-82243-0921-8

Сборник посвящен роли религиозного фактора в конфликтных ситуациях, возникающих в транзитный период развития общества. Книга состоит из двух разделов. В первом речь идет о конфликтах на постсоветском пространстве, во втором рассмотрены конфликты в иных регионах мира. В поле зрения авторов статей — влияние на конфликты разных направлений христианства, а также ислама, индуизма и буддизма.

ББК 86.2/3

ISBN 978-5-82243-0921-8

© Carnegie Endowment for International Peace, 2007

© «Российская политическая энциклопедия», 2007

Содержание

Table of Contents

7 Об авторах
About the authors

8 Введение (*Алексей Малащенко*)
Introduction (*Alexei Malashenko*)

Раздел первый Part One

15 *Сергей Филатов*. Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия
Sergei Filatov. Traditional religions, “Russian civilization,” and sovereign democracy

47 *Игорь Яковенко*. Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов
Igor Yakovenko. Ukraine: The religious-civilizational component of political conflicts

85 *Леонид Сюкияйнен*. Исламская политико-правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость?
Leonid Syukiyainen. Islamic politico-legal culture and democratization in the Muslim world: Conflict or compatibility?

107 *Энвер Кисриев*. Ислам и социальные конфликты на Северном Кавказе
Enver Kisriev. Islam and social conflicts in the North Caucasus

130 *Роман Силантьев*. Религиозный фактор во внешнеполитических конфликтах на Кавказе
Roman Silantiev. The religious factor in foreign policy conflicts in the Caucasus

Раздел второй

Part Two

- 153 *Ирина Звягельская. Религиозный фактор в палестинско-израильском конфликте*
Irina Zviagelskaya. The religious factor in the Palestinian-Israeli conflict
- 175 *Роман Лункин. Протестанты и политические конфликты в Евразии: спасение душ и управляемая демократия*
Roman Lunkin. Protestants and political conflicts in Eurasia: Saving souls and managing democracy
- 223 *Ирина Глушкова. Религиозная идентичность и политика национальной интеграции в Индии*
Irina Glushkova. Religious identity and the politics of national integration in India
- 266 *Александр Агаджанян. Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии*
Alexander Agadjanian. Buddhism and political conflicts in Southeast Asia
- 284 Summary
Summary (in English)
- 288 О Фонде Карнеги
About the Carnegie Endowment

Об авторах

Агаджанян Александр Сергеевич — доктор исторических наук, профессор Центра изучения религий Российского государственного гуманитарного университета (РГГУ).

Глушкова Ирина Петровна — кандидат филологических наук, ведущий научный сотрудник Центра индийских исследований Института востоковедения РАН.

Звягельская Ирина Доновна — доктор исторических наук, профессор, заведующий сектором международных вопросов Института востоковедения РАН, вице-президент Российского центра стратегических и международных исследований.

Кисриев Энвер Фридович — кандидат философских наук, заведующий сектором Кавказа Центра цивилизационных и региональных исследований РАН.

Лункин Роман Николаевич — кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института Европы РАН, сотрудник Центра по изучению проблем религии и общества Института Европы РАН.

Силантьев Роман Анатольевич — кандидат исторических наук, исполнительный директор программ Всемирного русского народного собора.

Сюкияйнен Леонид Рудольфович — доктор юридических наук, профессор, ведущий научный сотрудник сектора сравнительного права Центра публичного права Института государства и права РАН.

Филатов Сергей Борисович — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института востоковедения РАН, руководитель проекта «Энциклопедия современной религиозной жизни России».

Яковенко Игорь Григорьевич — доктор философских наук, профессор кафедры теории и истории культуры РГГУ, главный научный сотрудник группы «Социально-экологические исследования» Института социологии РАН.

Введение

Религия всегда оставалась непосредственным участником политических перипетий и конфликтов, из которых состоит человеческая история. В XX в. стало казаться, что присутствие религии в политическом процессе исчерпало себя, что оно приносит вред, что «чистой религии» более нет места в «чистой политике». Секуляризм, отделение религии от государства, представлялся столь же естественным, что и отделение государства от религии. Однако в последней трети века стала заметна отчетливая тенденция «религизации» политики. Я сознательно пользуюсь этим словом, которое отражает нынешнюю ситуацию более остро, даже вызывающе, чем общеизвестная политизация религии.

Религия не просто возвращается в политику. Значение религии в этой недавно претендовавшей на абсолютную секулярность сфере возрастает. Только самый ленивый не называет в этой связи пресловутое «столкновение цивилизаций», которое согласно мнению одних не произойдет никогда, по убеждению других уже происходит, а в соответствии с позицией третьих — когда случится, приведет к гибели человечества. Для нас здесь важен не сам субъект, но его научный и одновременно идеологический дискурс, в котором содержится однозначное признание единства религиозного и политического начал.

Синтез религии и политики связывается прежде всего с исламом, который не просто утвердился в политической сфере, будучи одним из главных инструментов действия

светских сил, а также ландшафтом, в котором вершится политика. Однако, говоря об исламе, мы в то же время подразумеваем (хотя и нечасто говорим об этом вслух), что его политические оппоненты по сути не менее «религиозны». Безусловно, сегодня Старый и Новый свет переживают кризис религиозного сознания. Но этот кризис сопровождается, пусть и не столь заметно, приспособлением христианства к политической борьбе. Отмечаемая повсеместно индифферентность к религии отнюдь не обязательно указывает на ее уход. Думается, нельзя сбрасывать со счетов возврат религии через политику, через апелляцию к религии как средству самозащиты и самосохранения общества.

Религия становится каналом осознания и понимания политического, социального бытия. Данный процесс протекает не настолько явно, чтобы обязательно получать подтверждение в социологических опросах и официальных речах политиков. Это происходит скорее косвенно, прорываясь сквозь дебри СМИ, будучи — явно или по неосторожности — озвучено лидерами, признанными авторитетами гражданского общества. Кстати, собственно гражданское общество не может состояться помимо набирающей силу религии. Этот феномен пока изучен крайне слабо, но, думается, необходимость в таком изучении уже назрела.

Религиозный фактор особенно заметен в транзитный период развития общества, в неизбежно возникающих в процессе перехода конфликтных ситуациях. Именно этому посвящен наш сборник. В предыдущем — «Религия и глобализация на просторах Евразии», вышедшем в 2005 г., — также уделялось внимание конфликтным проблемам. В конце концов что есть развитие глобализации как не причина одного из главных (если не главнейшего) противостояний, в котором участвуют цивилизации, страны, народы...

В нынешней книге речь пойдет о частных конфликтах. Хотя, например, можно ли назвать частным любой конфликт, где присутствует «исламский фактор»? Сборник

условно разбит на два раздела. В первом речь идет о конфликтных ситуациях на постсоветском пространстве (так и хочется назвать его «бывшим постсоветским», поскольку оно давно стало просто «несоветским»), во втором — о процессах, идущих за его пределами.

Книгу открывает статья Сергея Филатова, в которой рассказывается о политической роли Русской православной церкви (РПЦ), ее политической доктрине, ее осознанном стремлении вписаться в нынешнюю политическую систему, выступив в качестве одного из главных авторов официальной идеологии. Особый интерес представляют сюжеты, в которых говорится об отношении РПЦ к относительно новому изобретению кремлевской пропаганды — «суверенной демократии».

В статье Игоря Яковенко повествуется об участии религиозных организаций в политической борьбе на Украине. Автор отмечает, что «все конфессии Украины могут найти свое место в панораме политической нации и национального государства». Однако поиск этого места оказывается сопряженным с возникновением целого ряда конфликтных ситуаций.

Материал Леонида Сюкияйнена посвящен исламской правовой культуре, вопросам ее совместимости с демократией. Известный российский правовед подчеркивает, что, несмотря на наблюдающийся сегодня конфликт между ними, разногласия преодолимы, особенно при желании акцентировать не различия, а общие посылы, что уже и дерзают делать некоторые политики и исследователи «по обе стороны барьера».

Об исламе пишут Энвер Кисриев и Роман Силантьев, характеризующие влияние религиозного фактора на конфликт на Северном Кавказе. Тема, безусловно, болезненная для России. Однако важно извлечь из современной кавказской трагедии уроки, чтобы не совершать прежних ошибок в будущем. Кисриев говорит о новых аспектах политизации ислама в регионе, о трудностях общения с местными радикалами, которое не должно сводиться лишь к их жесткому подавлению.

Исламская тема открывает и второй раздел сборника. Ирина Звягельская рассказывает о религиозном факторе в палестино-израильском конфликте. Она подчеркивает «общее усиление религиозной составляющей в этнополитических конфликтах» и считает, что «влияние, оказываемое религиозным фактором на конфликт, далеко от конструктивного». С этим нельзя не согласиться, но невозможно отрешиться от того обстоятельства, что религиозный радикализм надолго и всерьез останется одной из главных действующих сил на Ближнем Востоке.

Роман Лункин рассматривает вопрос о роли и месте протестантизма в конфликтах, происходящих в Евразии. Автор обстоятельно пишет о борьбе протестантов против, пользуясь его выражением, «несвободного государства», против произвола чиновников. Большое внимание уделено так называемой управляемой демократии.

О том, чем являются религии для национальной интеграции в Индии, пишет Ирина Глушкова, считающая, что «индуизм как религия большей части населения вновь оказался востребованным, и религиозная идентичность стала интерпретироваться как национальная». При всем том в стране существует заметное религиозное противостояние, что делает индуизм, ислам, сикхизм субъектами политических и социальных конфликтов.

Сборник завершается материалом Александра Агаджаняна, осмысливающего взаимодействие религии и политики на примере буддизма. Тема эта по-своему символична, ибо существует имеющее большой стаж мнение об аполитичности буддизма, в то время как и эта религия имеет традицию политической ангажированности, а в последнее время также становится востребованной в политике.

Алексей Малашенко,
*доктор исторических наук, сопредседатель программы
«Религия, общество и безопасность»*

РАЗДЕЛ ПЕРВЫЙ

Традиционные религии, «русская цивилизация» и суверенная демократия

■
СЕРГЕЙ ФИЛАТОВ

С начала 1990-х годов отношения между влиятельными религиозными организациями и властью развивались, казалось бы, спонтанно и хаотично, но в результате к настоящему времени они заняли важное место в системе власти и ее идеологическом позиционировании. Одновременно с вызреванием «суверенной демократии» в обществе утверждалось особое положение «традиционных религий», которые нашли в ее иерархии важное и почетное место.

Говоря о роли религиозного фактора в российских политических конфликтах, следует в первую очередь отметить некоторые принципиальные особенности его влияния. При всем религиозном многообразии нашей страны только три религии обладают сколько-нибудь заметным воздействием на политическую жизнь — православие, ислам и протестантизм, причем характер такого воздействия каждой из них принципиально различен.

Место РПЦ в политической борьбе 1990-х годов

Следует отметить почти полное отсутствие публичных политических конфликтов вокруг Русской православной церкви. Общемировая тенденция в отношениях политики и религии состоит в стремлении всех основных политических сил, равно как и церквей, избегать открытого публичного противостояния. В США и Европе после Второй мировой войны открытые конфликты авторитетных политических сил с религией крайне редки. Даже когда церковь решитель-

но лоббирует какие-либо политические решения, основные политические силы стараются не допустить прямого и открытого конфликта с церковью, а церковь стремится не персонифицировать врага. Политическая борьба вместе с церковью или против церкви почти всегда завуалирована и ведется согласно определенному «подковерному» византийскому этикету. Религиозный конфликт, конфликт с религией воспринимается как нечто манихейское, чуждое культуре современного политического процесса, как то, чего не должно быть.

Эта в общем-то западная норма легко привилась у нас в атмосфере постперестроечных реставрационных настроений в отношении РПЦ. В 1991–1992 гг. выросли преобладающие и в наши дни религиозные ориентации русских людей. Эти ориентации являются частью глобальных мировоззренческих установок российского общественного мнения. На смену «демократической» и рыночной эйфории конца 1980-х годов, ожиданию скорого и безболезненного достижения по-новому понимаемого «светлого будущего» пришли разочарование и апатия. Многочисленные опросы тех лет показывают, что если до середины 1991 г. не менее двух третей населения считало, что Россия должна брать пример со стран Запада, во всем подражать им, то уже в 1992 г. столь же подавляющее большинство полагало, что у России свой особый путь, принципиально иная цивилизация.

В связи с этим православие стало приобретать особое значение культурного стержня и символа национальной идентичности. Постоянно с начала 1990-х годов росло число людей, в опросах называющих себя православными; ныне оно превышает 80%. Политическим фактором является именно эта идентичность, а не реальная религиозная практика, которой согласно различным опросам привержены от 2% до 10% россиян.

Идеологическая роль РПЦ как хранителя национальной традиции в реставрационной атмосфере 1990-х годов была без возражений принята основными политическими силами. Не только постоянно меняющая свои названия

«партия власти», но и коммунисты Геннадия Зюганова, жириновцы, «Яблоко», не говоря уже о периодически возникающих в качестве заметной политической силы и исчезающих русских националистах (в 2004 – начале 2006 г. это была партия «Родина»), в разной форме и с разной степенью интенсивности выражали РПЦ свою лояльность. Единственное значимое исключение – Союз правых сил (до этого «Выбор России»), практически игнорировавший РПЦ, никак ее не поддерживавший, но и не выступавший против нее.

В то же время постоянно возникающие политические организации, декларирующие себя православными, не достигали на выборах какой-то значимой поддержки, и вообще сколько-нибудь заметного влияния в обществе. Политическое влияние РПЦ – это именно политическое влияние громадной бюрократической церковной организации с реставрационно-националистической идеологией, которое не обладает способностью претворяться в непосредственное политическое действие.

Автономные «православные» маргинальные организации не относятся к существенным факторам российской политической жизни. Лишь организации, деятельность которых осуществляется по инициативе, под контролем или по прямому благословию церковного начальства и которые являются, таким образом, элементами громадного и сложного организма Московского патриархата, представляют интерес в качестве проводников влияния РПЦ.

Во время правления Бориса Ельцина руководству Русской православной церкви удавалось удерживать имидж внепартийного института, отстраненного от политической борьбы и способного быть авторитетом для всех. В дни противостояния Верховного Совета и администрации Ельцина в 1993 г. Патриархия предложила себя в качестве арбитра, и это предложение с благодарностью было принято обеими сторонами. Как известно, переговоры в Даниловом монастыре послужили для Ельцина средством продемонстрировать готовность искать мирного разрешения конфликта, который завершился расстрелом

парламента, когда «все другие возможности были исчерпаны».

Поддержка Ельцина священноначалием РПЦ в его противоборстве с оппозицией не была ярко выражена, даже публично декларировалась как бы шепотом. Во время избирательной кампании 1996 г. патриарх и некоторые епископы выражали поддержку Ельцину. Перед выборами 1996 г. патриарх Алексей II заявлял, что хотя церковь не может открыто участвовать в политической борьбе, тем не менее «нужно разъяснить, что пришлось ей пережить при советской власти и какой религиозной свободой она пользуется сейчас». Духовенству, указывал патриарх, следует на приходском уровне, но не с церковных амвонов, подсказывать людям, что они «должны идти на выборы и поддержать власть»¹. Политическая оппозиция воспринимала выражения епископатом РПЦ лояльности Ельцину в качестве необходимой для политкорректности риторической фигуры и не относилась к ним всерьез. Зюганов, например, считал возможным не заметить этой поддержки и продолжать выражать лояльность РПЦ. Все 1990-е годы коммунистическая оппозиция пыталась заполучить РПЦ в союзники и обычно поддерживала ее требования. Патриархия умело использовала эту поддержку для давления на администрацию Ельцина, фактически лавируя между президентом и коммунистической оппозицией.

Говоря о политическом влиянии РПЦ (равно как и других религиозных организаций), важно выделить два его принципиальных направления — утверждение корпоративных интересов РПЦ и утверждение политических ценностей, которые она стремится привить обществу.

РПЦ в борьбе за утверждение своих корпоративных интересов

Основным направлением политической активности Русской православной церкви было и остается отстаивание корпоративных интересов. Реставрационные настроения,

господствующие в обществе, создают весьма благоприятную атмосферу для достижения этой цели. До конца 1990-х годов наибольшие усилия (увенчавшиеся наибольшим успехом) были направлены на борьбу за возвращение недвижимости, обеспечение строительства церквей и других зданий. Еще до путча 1991 г. в Верховном Совете РСФСР при активном участии коммунистов был подготовлен проект президентского указа о признании РПЦ юридическим наследником собственности дореволюционной Российской православной церкви и о безвозмездной передаче ее в сжатые сроки. Хотя до 1993 г. этот указ принят не был, события разворачивались так, будто он уже вступил в силу. Патриархия и архиереи на местах периодически составляли списки церковных зданий и музейных фондов, которые за некоторыми исключениями передавались РПЦ.

РПЦ продолжала добиваться формального признания ее права собственности на все сохранившиеся церковные здания и своего добилась. В преддверии апрельского референдума 1993 г. Ельцин подписал соответствующее постановление.

С этого времени по нарастающей происходит передача собственности РПЦ, и при содействии государства (либо путем прямого бюджетного финансирования, либо, чаще, различными косвенными методами) материально обеспечиваются строительство, ремонт, реставрация и содержание переданных строений.

С середины 1990-х годов РПЦ все более настойчиво добивается расширения своего участия в разных сферах государственной жизни. Особенно тесные отношения у нее складываются с «силовиками». В марте-апреле 1995 г. были подписаны договоренности о взаимодействии с Министерством обороны и другими силовыми ведомствами, были созданы Координационный комитет по взаимодействию с Минобороны и рабочие группы с другими силовыми ведомствами.

В декабре 1999 г. было подписано соглашение о сотрудничестве между РПЦ и Министерством юстиции. В апреле 2000 г. Московская патриархия и Московское уп-

равление Министерства по налогам и сборам подписали соглашение о сотрудничестве. При этом председатель РПЦ убедился, что в штрих-кодах на бланках заявлений о присвоении ИНН отсутствует сочетание цифр «666». В ходе беседы главы РПЦ с министром Александром Починком было отмечено, что решено изменить первоначальное содержание карточки ИНН, чтобы учесть чувства верующих. В январе 2003 г. было подписано соглашение о сотрудничестве с Министерством здравоохранения.

В 2003 г. митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл (Гундяев) и статс-секретарь – первый заместитель министра иностранных дел Российской Федерации Валерий Лощинин подписали документ «Порядок взаимодействия Русской Православной Церкви и Министерства иностранных дел Российской Федерации».

В результате всех упомянутых соглашений РПЦ приобрела исключительные возможности присутствия в армии и других правоохранительных структурах, в учреждениях здравоохранения и российских представительствах за рубежом, а также особые права по защите и лоббированию своих интересов в различных органах власти. Поразительно, что всего этого РПЦ добилась в результате закрытой деятельности в бюрократических структурах. Ни разу все эти договоры и обеспечиваемые ими привилегии не стали предметом публичного обсуждения, политической дискуссии.

Лишь в одной сфере претензии РПЦ наталкивались на серьезное сопротивление и стали предметом публичных дискуссий – речь идет об образовании. Российское законодательство утверждает принцип отделения церкви от школы, светский характер образования, хотя и допускает преподавание религии факультативно в дополнительное время. На практике в большинстве регионов России местные власти долгое время препятствовали и этому. Большинство преподавателей и чиновников, ответственных за школы и вузы, враждебно настроено по отношению к присутствию РПЦ в учебных заведениях. Многие годы духовенство РПЦ публично (что для него совершенно не характерно) добивается разрешения на преподавание курса истории культуры Рос-

сии (в начале предлагалось несколько курсов с различными названиями, в последнее время вопрос уперся в учебник «Основы православной культуры», написанный Аллой Бородиной) в интерпретации, отражающей идеологические установки РПЦ. Хотя кое-где (но это скорее исключение) преподавание «Основ православной культуры» допускалось с конца 1990-х годов и в основные часы занятий. Предметом острых споров также стало преподавание теологии в вузах; многочисленная армия преподавателей-обществоведов энергично (но не всегда успешно) противодействует попыткам церкви утвердиться в вузах. Публичные дискуссии имели странный характер – в качестве оппонентов РПЦ выступали либеральные журналисты и общественные деятели, но почти никогда среди них не было влиятельных политиков или чиновников высокого уровня. Впрочем, на стороне РПЦ их тоже трудно было увидеть. Хотя очевидно, что вопрос приобрел политическую важность, влиятельные фигуры не хотят с ним открыто связываться. Можно сказать, что в 2006 г. произошел прорыв – сразу в нескольких субъектах Федерации местные администрации объявили о введении «Основ православной культуры» в школах в качестве регионального компонента.

Все перечисленные претензии Русской православной церкви к власти представляли по сути в первую очередь отстаивание корпоративных интересов, и все они в большей или меньшей степени были удовлетворены без заметного противодействия общественного мнения (за исключением преподавания религии в школе). В целом эти победы РПЦ внесли существенные изменения в природу российского государства, хотя борьба за их удовлетворение носила по преимуществу «подковерный» характер, не сопровождалась изменениями законодательства и публичными дискуссиями.

К 2006 г. РПЦ в отстаивании своих корпоративных интересов сумела добиться многого: иерархи установили постоянные каналы связи с различными властными структурами на федеральном и региональном уровне, функционируют механизмы финансирования церкви, в которых прямо или косвенно участвует власть, интересы РПЦ за-

щищают МИД, МВД, ФСБ и другие федеральные ведомства, церковь в различных формах присутствует в жизни армии, школы, учреждений МВД, здравоохранения и т. д. Приобретенные возможности РПЦ использует для дальнейшего распространения своего влияния.

Удовлетворение корпоративных интересов РПЦ началось при Горбачеве, продолжилось при Ельцине, а затем и при нынешнем президенте Владимире Путине. Церковь добивалась все большего, но принципиальных отличий в политике администраций Ельцина и Путина по части удовлетворения корпоративных интересов церкви не было.

Основные политические силы были готовы предоставить церкви широкие возможности. Отстаивание ею своих корпоративных интересов серьезно затрагивало материальные интересы различных субъектов экономической деятельности, а также административных органов. Тем не менее в условиях консенсуса основных политических сил это не привело к политическим конфликтам. Борьба носила бюрократический непубличный характер, и оппоненты РПЦ постоянно отступали.

Политическая доктрина РПЦ

Наибольшее значение для политической жизни страны имеют собственно политические ценности, которые утверждает РПЦ. И они логично и естественно оказались привязанными к реставрационным настроениям современного российского сознания. Бытующие в общественном мнении аморфные представления о России как об отдельной цивилизации, развивающейся своим особым путем, находят выражение в православной идентичности. Церковь становится институтом, закрепляющим русскую уникальность и идентичность. Само руководство РПЦ по сути все последние 20 лет способствует по существу нерелигиозному восприятию религии. С начала перестройки, когда духовенство получило возможность говорить свободно, одной из

главных тем его обращения к обществу и власти становятся призывы вернуться к национальным традициям и перестать перенимать западные ценности и порядки. Причем не только в области религии и культуры, но и в сфере общественных отношений. По словам патриарха Алексия II, «...часто раздаются голоса, что нам нужно найти национальную идею. И ищут национальную идею где-то за океаном или в Западной Европе. Но я убежден, что наша национальная идея — в трудном, но славном прошлом, в том, что пережила Россия за тысячелетний период своей истории. Важно вернуться к тем основам жизни, которыми жил наш народ, будучи народом-богоносцем, верующим, нравственно чистым»². Западная цивилизация рассматривается в качестве носителя материализма, бездуховности, эгоизма и господства сильного. По словам председателя Отдела внешних церковных связей митрополита Кирилла, «гуманистические идеалы прав и свобод противоречат стремлению верующего человека всеми силами оградить своих близких и свой народ от греха вероотступничества»³ (отрицание гражданских свобод и в первую очередь свободы совести выражено весьма определенно).

Порицая современную секулярно-гуманистическую культуру Запада в первую очередь за утвердившиеся в последние десятилетия нормы семейной и сексуальной жизни, представители РПЦ тем не менее не видят в консервативных западных христианах, разделяющих эти их взгляды, своих союзников и единомышленников. Современное российское общество и государство осознаются православным духовенством как ценности, заслуживающие того, чтобы оберегать их от любых западных влияний.

Во многих выступлениях патриарха и других высокопоставленных представителей РПЦ само существование протестантов и католиков в России оценивалось как деструктивное явление, вносящее «новые разделения в единство нации». Патриархия использует не религиозные, а по существу политические аргументы — «присутствие иностранных вносит разделение в общество», «они разрушают русскую культуру и национальные обычаи» и т. д.⁴

РПЦ энергично лоббировала принятие репрессивного закона 1997 г., направленного на дискриминацию недавно образованных или легализованных религиозных организаций и ограничение проповеднической деятельности иностранцев в России.

Отвержение Запада (по сути не только современной секулярной культуры, но и консервативного христианства) православным духовенством может быть объяснено только неприятием демократической политической системы государственной власти. Основной пафос выступлений и проповедей патриарха и большинства епископов, имеющих социальную направленность, обычно состоит в необходимости жить в согласии, мире, без разделений, а также уважать власть. Но согласие может быть на разной основе, в том числе и на беззаконии, жестокости, произволе. Единство, как учит русская история, бывает особенно крепким при диктатуре. Священноначалие постепенно осваивается с ролью «всеобщего примирителя».

Основным публичным форумом, на котором Патриархия способствует «всеобщему согласию», становится Всемирный русский народный собор. РПЦ считает своей задачей найти форму взаимодействия со всеми политическими силами страны. Для этих целей под эгидой патриарха в 1994 г. был создан упомянутый Собор, на который приглашают представителей всех ведущих политических сил. На Архиерейском соборе 27 декабря 1995 г. было решено превратить Всемирный русский народный собор в постоянно действующую организацию. Патриархия стремится привлечь на различные мероприятия Собора все наиболее заметные политические силы и представителей всех ветвей власти. Наибольшего успеха в этом отношении она добилась на III и V соборах, состоявшихся перед самыми выборами в Государственную думу в начале декабря 1995 г. и в начале декабря 1999 г. соответственно. Их участниками были представители всех основных политических сил от КПРФ до ЛДПР, от «партии власти» до «Яблока». В итоговом документе V Собора в частности отмечалось: «Мы призываем избирательные объединения

помнить, что есть ценности превыше власти, превыше личных или партийных амбиций. Это гражданский мир, выживание нации, ее духовная независимость, то есть в конечном счете ее будущее. Противостояние политиков может разрушить страну, но мы верим, что народ не даст этого сделать»⁵.

Основная мысль, которую доносят на этих собраниях до политиков иерархи церкви: необходимо преодолеть «противостояние в обществе», достичь единства, консенсуса. Если претворить эту мысль в жизнь с той же последовательностью, с которой ее внедряет священноначалие, то от разделения властей и демократического соперничества политических партий ничего не останется. Тем более что в речах высших иерархов за последние 15 лет нельзя обнаружить ни одного положительного упоминания о политической свободе и демократии. От представителей РПЦ невозможно услышать проповеди об укреплении партийной системы, развитии свободы слова или свободы совести. Таким образом, духовенство РПЦ стоит не только «над партийными интересами», но и вне принятых обществом и закрепленных в Конституции понятий о справедливом общественном устройстве.

В 2000 г. РПЦ приняла документ, представляющий собой ее официальную общественно-политическую доктрину. На Архиерейском соборе были приняты в качестве официальной позиции церкви в социально-политической области «Основы социальной концепции Русской Православной Церкви»⁶. Это документ утверждает как образец для православия принципы государственного устройства абсолютной монархии Византии с ее «симфонией» церкви и государства. Но идеальным ее воплощением признается монархия российская: «У русских государей, в отличие от византийских василевсов, было иное наследие. Поэтому, а также в силу других исторических причин, взаимоотношения церковной и государственной власти в русской древности были более гармоничными»⁷. Демократическое правовое государство признается лишь как результат секуляризации, с которым по необходимости приходится при-

мириться: «Форма и методы правления во многом обуславливаются духовным и нравственным состоянием общества. Зная это, Церковь принимает соответствующий выбор людей или, по крайней мере, не противится ему»⁸.

«Основы социальной концепции...» признают укорененность доктрины естественных прав человека в библейском учении: «В современном светском правосознании одним из доминирующих принципов стало представление о неотъемлемых правах личности. Идея таких прав основана на библейском учении о человеке как образе и подобии Божиим, как онтологически свободном существе». Однако тут же это утверждение по сути лишается смысла: «Между тем для христианского правосознания идея свободы и прав человека неразрывно связана с идеей служения»⁹. Эта идея присуща мировоззрению любого христианского течения. Идея служения лежит в основе христианской антропологии, но служения как свободно избранного жизненного выбора христианина. Объявив же служение имеющим отношение к правосознанию (а следовательно, к регулированию и принуждению со стороны государства), авторы «Основ социальной концепции...» фактически лишили понятие о неотъемлемых правах человека всякого содержания.

Большая часть положений этого документа ничем принципиальным не отличается от идеологии других консервативных христианских церквей, таких как Католическая церковь, большинство баптистских и пятидесятнических церквей, лютеранских церквей, входящих в Международный лютеранский собор: это критика цивилизации потребительства и вседозволенности, защита традиционных семейных ценностей и т. д. Единственное, что существенно отличает его, — это неприятие политической свободы и гражданских прав. Совершенно естественным в этом контексте выглядит призыв авторов документа, фактически осуждающий международно-правовые нормы соблюдения прав человека: «При проведении политики, связанной с принятием обязывающих международных соглашений и действиями международных организаций, правительства должны отстаивать ду-

ховную, культурную и иную самобытность стран и народов, законные интересы государств <...> Церковь обращает внимание на внутреннюю противоречивость процессов глобализации и связанные с ними опасности. ...Глобализация наряду с изменениями привычных способов организации хозяйственных процессов начинает менять традиционные способы организации общества и осуществления власти»¹⁰.

Достойным комментарием к данным положениям «Основ социальной концепции...» могут служить следующие мысли митрополита Кирилла, под чьим руководством был составлен этот документ: «...совершенно очевидной становится невозможность бесконфликтной экспансии либерализма, особенно в тех сферах общественного бытия, которые наиболее цепко удерживают ценности, воспитанные национальной духовно-культурной традицией... Наиболее ярким примером является история с принятием нового российского закона “О свободе совести и религиозных объединениях”. На Россию было оказано тогда беспрецедентное политическое давление... от России тогда в ультимативной форме требовали приведения национального законодательства о свободе совести в соответствие с международными, а фактически западными либеральными стандартами»¹¹. Таким образом, право российского государства подавлять духовную свободу граждан объявляется ценнейшим и уникальным сокровищем русской цивилизации, которое нужно изо всех сил сохранять.

РПЦ сейчас фактически является единственной крупной и влиятельной христианской церковью в мире, чуждой принципам демократии и прав человека. И если патриарх или митрополит Кирилл в своих выступлениях употребляют расплывчатые и дипломатичные выражения, то представители духовенства и церковной общественности, без всяких сомнений находящиеся в русле церковного мейнстрима, совершенно не стесняются и в самых резких выражениях осуждают демократические принципы государственного устройства. Достаточно перелистать вполне официальную газету «Радонеж» или практически любое

епархиальное издание, просмотреть стенограммы выступлений на главном форуме церковной общественности — «Рождественских чтениях». Приведу только один типичный и яркий пример. Популярный московский священник протоиерей Александр Шаргунов на «Рождественских чтениях» 2006 г. заявил, что в борьбе с православием участвуют правозащитники и политики, такие как Ирина Хакамада и Борис Немцов. Сама идея прав человека, принесенная из США и постхристианской Европы, по мнению о. Александра, убивает веру в Бога. Соблюдение прав человека — это отказ от соблюдения заповедей Божиих, постепенная деградация человечества и угроза самой жизни землян.

РПЦ в борьбе за утверждение своих политических ценностей

В 1990-х годах политическая позиция Русской православной церкви не находила отклика у администрации Ельцина, не была востребована обществом. На I (май 1993 г.) и II (февраль 1995 г.) всемирных русских народных соборах были представлены почти исключительно оппозиционные националистические группировки. Позднее на соборах можно было видеть влиятельных политиков и крупных чиновников, но их выступления никак не соотносились с позицией священноначалия и служили еще одной трибуной выражения своих взглядов. Из крупных политических сил только КПРФ пыталась найти общий язык с руководством РПЦ на почве борьбы с западничеством и грабительским капитализмом, но эти попытки, естественно, не имели результата.

От руководства РПЦ исходило несколько общественно-политических инициатив, направленных на создание некоей альтернативы демократическому устройству общества. В первую очередь это попытки организовать земское движение и превратить Всемирный русский народный собор в широкое массовое общественное движение. Обе эти попытки представляли собой корпоративистскую альтерна-

тивую демократическим институтам. В Москве они были совершенно не замечены, но кое-где в провинции привели хотя и к скромным, но конкретным результатам. В первую очередь речь идет о Белгородской области, где влиятельные губернские чиновники вошли в руководство земским движением, и оно обладает некоторым политическим влиянием. Несмотря на неудачу этих попыток, видные представители Патриархии регулярно высказываются в том духе, что органы сословного представительства предпочтительнее всенародно избранного представительного органа и многопартийной системы. Последнее из такого рода типичных высказываний принадлежит заместителю председателя Отдела внешних церковных связей Московского патриархата протоиерею Всеволоду Чаплину: «Российскому духу в наибольшей степени соответствует такой орган, как Общественная палата РФ, тогда как парламент не вписывается в сознание русского народа». Как сообщил портал «Кредо.ру», о. Всеволод Чаплин заявил об этом, выступая на международной конференции «Религия и гражданское общество» в Российской академии государственной службы в феврале 2006 г. По его словам, «неизвестно вообще — приживется ли в России система политических партий». Россия, как отметил представитель Московской патриархии, и так богата традициями представительства интересов различных слоев общества, и ей не обязательно ориентироваться на западные формы демократии. В Московской Руси проходили земские соборы, кроме того, цари советовались с разными группами населения, подчеркнул о. Всеволод. У нынешней власти, по его мнению, также сохранился инстинкт внутренней ответственности за народ — именно поэтому, чтобы учесть интересы всех граждан, и была создана Общественная палата.

Если общеполитические установки РПЦ общество и государство в 1990-х годах по сути игнорировали, то один конкретный вопрос, принципиально важный с точки зрения соблюдения основных прав человека и демократических свобод, Патриархия сумела сделать предметом политической борьбы и была близка к его решению, находящемуся

вне пределов существующих конституционных норм. Речь идет о стремлении РПЦ добиться от властей действий, направленных на ограничение деятельности религиозных меньшинств и иностранных миссионеров. В 1990-х годах борьба по этому вопросу сконцентрировалась вокруг изменений закона о свободе совести и религиозных организациях. Первая попытка заменить демократический закон 1990 г. имела место в 1993 г. Тогда парламентская комиссия Верховного Совета подготовила законопроект о поправках к закону о свободе совести. Основным смыслом этих поправок было жесткое ограничение деятельности иностранных религиозных миссионеров, введение цензуры на издание религиозной литературы и законодательное признание особого статуса «традиционных конфессий». Поправки были приняты Верховным Советом, но не были подписаны президентом Ельциным и направлены им на доработку. Верховный Совет отредактировал текст поправок, по существу ничего не изменив. Дискуссия по вопросу, связанному с религией, впервые в постсоветское время носила широкий публичный характер. В коммунистической и националистической прессе началась яростная пропагандистская кампания против «духовной экспансии» и «прозелитизма». Патриарх и высшие представители иерархии РПЦ открыто и жестко стали требовать принятия поправок, а патриарх, по сообщению газеты «Московский комсомолец», предъявил Ельцину ультиматум: «если поправки не будут приняты, РПЦ уйдет в оппозицию»¹². В конце сентября в разгар противостояния властей президент отверг законопроект. Попытки Патриархии занять позицию «над схваткой», выступать в роли арбитра не в последнюю очередь были следствием недовольства отказом администрации Ельцина резко ограничить свободу совести.

Вопрос, однако, не был окончательно решен, а всего лишь отложен. Ельцин, сталкиваясь с постоянным противодействием оппозиционной Государственной думы, в 1997 г., когда большинство депутатов вновь проголосовало за новый закон, не смог вновь его отвергнуть. После продолжавшейся несколько месяцев борьбы в 1997 г. был

принят Думой и подписан президентом репрессивный закон «О свободе совести и о религиозных объединениях», направленный на дискриминацию недавно образованных или легализованных религиозных организаций и на ограничение проповеднической деятельности иностранцев в России:

«Статья 9... 1. Учредителями местной религиозной организации могут быть не менее десяти граждан Российской Федерации, объединенных в религиозную группу, у которой имеется подтверждение ее существования на данной территории на протяжении не менее пятнадцати лет, выданное органами местного самоуправления, или подтверждение о вхождении в структуру централизованной религиозной организации того же вероисповедания, выданное указанной организацией.

<...>

Статья 13... 2. Иностранной религиозной организации может быть предоставлено право открытия своего представительства на территории Российской Федерации. Представительство иностранной религиозной организации не может заниматься культовой и иной религиозной деятельностью, и на него не распространяется статус религиозного объединения, установленный настоящим Федеральным законом».

Победа националистов и коммунистов в 1997 г. в борьбе за новый репрессивный закон не имела тогда ни твердой поддержки общественного мнения, ни оснований в Конституции. Слабого противодействия со стороны международных организаций, российских правозащитников, самих религиозных меньшинств и некоторых демократических политиков оказалось достаточно, чтобы этот «крестовый поход» фактически закончился ничем. Прошедшие после принятия закона три года в полной мере проявили отсутствие условий для осуществления религиозных репрессий: его спорные положения в результате принятия подзаконных актов и инструкций, а также после нескольких решений Конституционного суда были выхолощены и потеряли репрессивный характер.

Итак, при Ельцине в русле реставрационных настроений Русской православной церкви удавалось при поддержке государства шаг за шагом удовлетворять свои корпоративные интересы, но ее общественно-политическая доктрина не была востребована и как бы не замечалась. Самое лоббируемое РПЦ требование, связанное с ее социальной доктриной, — законодательное ограничение деятельности религиозных меньшинств — фактически удовлетворено не было. Ситуация начала меняться с приходом к власти Путина.

Изменения религиозной политики при новом президенте, как и прежде, происходили без излишней публичности и без всяких изменений в законодательстве. Однако по прошествии шести лет роль РПЦ в общественной и политической жизни изменилась принципиально.

Важным для положения религиозных организаций в обществе, но почти не замеченным общественностью оказался указ о новой концепции национальной безопасности, подписанный Путиным, тогда еще главой правительства, 10 января 2000 г. Он содержал положения о духовной безопасности, где в частности подчеркивалось «негативное влияние» иностранных миссионеров¹³. Этот указ послужил основой не только для выдавливания иностранцев-священнослужителей из России (всем, например, памятна скандальная история с высылкой около десяти авторитетных католических клириков в 2002 г.), но и для восстановления систематического контроля за деятельностью религиозных меньшинств. «Духовная безопасность» становится предметом постоянной обеспокоенности чиновников, политиков и иерархов РПЦ самого высокого уровня.

Многочисленные договоры о сотрудничестве с различными министерствами и ведомствами, подписанные при Ельцине, тогда часто имели декларативный характер; при Путине же были не только подписаны новые документы, но и старые наполнились конкретным содержанием. Среди этих договоров особенно заметен по своим последствиям договор с Министерством иностранных дел.

Политически наиболее значимы, однако, изменения в отношении государства и правящего класса к социальной доктрине РПЦ. При Ельцине «социальная концепция» РПЦ не была востребована властью, ей почти не уделялось внимания в СМИ, в политологических и социальных исследованиях.

По мере укрепления «вертикали власти», усиления государственного контроля за СМИ, оппозицией и общественными организациями власть испытывает все большую потребность в идеологическом обеспечении складывающихся порядков. В годы президентства Путина наблюдаются как постоянное увеличение активности руководства РПЦ в выражении ее патриотической политической позиции, так и рост внимания СМИ к церковным декларациям и проповедям на общественно-политические темы.

Церковная проповедь об особом, уникальном русском пути, о неприменимости к России «западных норм свободы, демократии и прав человека» оказывается востребованной и актуальной. «Русская цивилизация» — термин, внедренный в церковную лексику несколько лет назад митрополитом Кириллом, — приобретает в церковных кругах сакральный, «парарелигиозный» смысл. При беглом ознакомлении с текстами публичных выступлений ведущих иерархов и официальными документами РПЦ чаемый образ «русской цивилизации» выглядит слишком общим, размытым и неконкретным. Непосредственное определение его содержания — это «все хорошее»: «Мир скоро востребует свойственные русской цивилизации идеалы самоограничения, приоритета духовного над материальным, жертвенности и долга — над потребительством и эгоизмом, любви и справедливости — над “правом сильного”. Востребует мир и российский опыт общежития разных культур и убеждений, разных религий. Русскому народу никогда не было свойственно стремление силой, хитростью или коварством переделывать другие нации»¹⁴. Приписывание «русской цивилизации» всех возможных добродетелей, да еще в качестве уникальных, только ей присущих черт, дает представление о степени ее сакрализации.

Верность «русской цивилизации» осмысливается в качестве долга православного христианина: «...у России более чем тысячелетняя история, в которой основные события церковной и государственной жизни — практически одна плоть и кровь. И сегодня, как много веков назад, Русь собирается и создается на основе отеческой веры. Именно так — и только так! — мы сумеем восстановить свои силы и красоту свою. Именно в верности нашему исконному духовному пути кроется надежда на лучшее будущее»¹⁵. Если «события церковной и государственной жизни» — «одна плоть и кровь», то, естественно, история русского народа в каком-то смысле священна.

Иерархи РПЦ осознают Россию «традиционной», «православной» страной, хотя она очевидным образом таковой не является. Подобное решительное игнорирование реальности само по себе является поразительным фактом и требует объяснения. Единственной причиной этой аберрации сознания может служить непоколебимая вера в существование священного православного царства народа-богоносца («Святой Руси»). Существование этого царства не может ставиться под сомнение, и никакие факты не могут его опровергнуть. Во главе же этого царства в идеале должен стоять защитник церкви — автократор. И при очень большом желании можно разглядеть, как сквозь смутное стекло, его черты в личности Владимира Путина: «Сегодня в Европе обсуждается вопрос, можно ли считать христианские ценности тем достоянием, которое следует полагать в основание объединенного европейского сообщества, или же мир вступил в постхристианский период своего развития. С уверенностью можно сказать, что для нашей страны подобная постановка вопроса, к счастью, не является насущной, ибо новая российская государственность создается на прочных основаниях традиционных ценностей и в их числе ценностей духовно-религиозных»¹⁶.

Принципиальное усиление внимания к политической идеологии РПЦ со стороны российской власти произошло после «оранжевой революции» на Украине. Украин-

ская православная церковь Московского патриархата (УПЦ МП) проявила себя заметной общественной силой, выступавшей в поддержку Виктора Януковича. Причем надо заметить, что поддержка эта была в первую очередь принципиальной, идейной. Приход к власти на Украине «оранжевых» не грозил церкви митрополита Владимира (Сабодана) никакими репрессиями. Ее лидеры не могли этого не понимать. Совершенно очевидно, что с администрацией Виктора Ющенко для УПЦ МП найти общий язык не представляет особой проблемы. Решительная поддержка Януковича была выражением неприятия политических ценностей «оранжевых».

Если украинские последователи Московской патриархии были весьма враждебны к «оранжевым», то тем более их не любит РПЦ в России. Ведущие иерархи церкви вынуждены вести себя корректно по отношению к оранжевой украинской власти – ведь им с ней взаимодействовать. Священноначалие не дает им публичных оценок. Однако истинное отношение РПЦ к «оранжевым» прекрасно видно из стенограмм «Рождественских чтений», из официальных газет РПЦ, из выступлений, скажем, представителей Союза православных граждан. В них нельзя найти не то что благожелательных или нейтральных оценок «оранжевых», но даже взвешенно критических. «Оранжевые» для них – олицетворение зла. Из авторитетных представителей духовенства откровенно об «оранжевой» опасности ярко высказался заместитель председателя Отдела внешних церковных связей протоиерей Всеволод Чаплин. В интервью «Интерфакс-Религии» 28 августа 2005 г. он заявил, что «оранжевая революция – это не что иное как “политтехнология” или, выражаясь языком военных, “спецоперация”, с помощью которой может быть предпринята очередная попытка разрушить нашу государственность, изменить исторический путь нашего народа, его веру, его культуру, его мышление и образ жизни <...> Срежиссированная определенными западными кругами массовка никакого отношения к демократии не имеет и устраивается для того, чтобы приблизить установление единообразного мирового по-

рядка по западным лекалам. А западная демократия сегодня все больше и больше приобретает черты полицейского режима». «Теперь всем ясно, что это один из политических методов разрушения страны», — сказал о. Всеволод, призвав православных граждан объединяться «против “оранжевых” действий и любых других попыток установить в нашей стране марионеточный режим, управляемый иностранными посольствами».

Украинская ситуация стала фактором идейной консолидации РПЦ и Кремля вокруг идеалов «русской цивилизации», русского пути развития. Наиболее ярким выражением этой консолидации стал X Всемирный русский народный собор, состоявшийся в апреле 2006 г. В принятой им «Декларации о правах и достоинстве человека» много говорится о том, как не надо понимать права человека. Декларируется масса ограничений, когда права человека должны быть принесены в жертву «высшим ценностям». Однако ни богословского, ни конкретно политического обоснования существования богоданных человеку прав, которые государство и общество не вправе попираť, там не содержится. Ключевая мысль декларации — «мы признаем права и свободы человека в той мере, в какой они помогают восхождению личности к добру, охраняют ее от внутреннего и внешнего зла, позволяют ей положительно реализоваться в обществе» — фактически является согласием принять доктрину прав человека в той мере, в какой она не противоречит традиционным социально-политическим воззрениям РПЦ. А эти воззрения вполне оправдывали и самодержавие, и сталинский режим. Таким образом, непонятно, что остается от прав человека.

Авторы документов и докладов Собора, анализируя свои представления о правах человека, умудрились ни разу не упомянуть о своем отношении к демократическому устройству общества, к необходимости организации свободных и честных выборов, к разделению властей, к ответственности власти перед народом, к политическим свободам. В перечне того, что относится к правам человека, они перечисляют без разбора разные социальные яз-

вы (некоторые из которых если и относятся к правам человека, то весьма косвенно) и заявляют, что готовы бороться с ними, сотрудничая с государством: «Мы готовы к сотрудничеству с государством и со всеми благонамеренными силами в деле обеспечения прав человека. Особыми областями такого сотрудничества должны стать сохранение прав наций и этнических групп на их религию, язык и культуру, отстаивание свободы вероисповедания и права верующих на свой образ жизни, противостояние преступлениям на национальной и религиозной почве, защита личности от произвола властей и работодателей, попечение о правах военнослужащих, охрана прав ребенка, забота о людях, находящихся в местах заключения и социальных учреждениях, защита жертв деструктивных сект, недопущение тотального контроля над частной жизнью и убеждениями человека, противодействие вовлечению людей в преступность, коррупцию, работорговлю, проституцию, наркоманию, игроманию».

Вскоре после Собора в интервью «Комсомольской правде», опубликованном 1 августа 2006 г., митрополит Кирилл и саму демократию избавил от таких атрибутов, как свободные выборы, многопартийная система и разделение властей: «Для меня демократия – это в первую очередь гармонизация интересов. Все остальное вторично. Я не признаю взгляда на Россию сверху вниз, как это иногда позволяют себе некоторые на Западе. Если главным содержанием демократии является гармонизация интересов, то каждая страна должна идти к демократии, сообразуясь со своими национальными, культурными и историческими особенностями... На самом-то деле демократическая идея замечательная – люди призваны во взаимодействии гармонизировать свои интересы. Общество жизнеспособно, когда оно сбалансировано».

Принципы прав человека соборяне постоянно подменяли рассуждениями о морали и совести. И эти рассуждения служат им средством снять проблему прав человека. Читая материалы Собора, неискушенный читатель может подумать, что их авторы – сторонники прав человека,

для них только неприемлемо их секулярно-гуманистическое прочтение по отношению в основном к сексуальной морали: «Человеческие усилия должны быть направлены на устройство общественных отношений, которые бы с одной стороны обеспечивали свободу личности, а с другой стороны помогали ей следовать нравственным нормам. Вероятно, было бы неправильным устанавливать уголовную ответственность за азартные игры, эвтаназию, гомосексуализм, но и нельзя принимать их в качестве законодательной нормы и, что еще более важно, в качестве общественно одобряемой нормы. Ведь что происходит, когда принимается закон, официально разрешающий подобные формы поведения? Они не остаются только уделом пользования небольших групп меньшинств, которые уже определили свой выбор. Эти законы становятся основанием для безудержной пропаганды таких форм поведения в обществе. А поскольку грех привлекателен, то он быстро заражает значительные слои общества. Тем более, если в эту пропаганду вкладываются большие деньги и используются передовые способы влияния на сознание человека» (доклад митрополита Кирилла). Под этими словами мог бы подписаться и президент США Джордж Буш-младший. При чем тут тогда «русская цивилизация»?

Но соборяне как раз в нынешнем американском государстве видят основного противника «русской цивилизации» и явно симпатизируют совсем не христианскому иракскому диктатору в его противостоянии Америке. Так что дело не в гомосексуализме и абортах, а в отношении к демократическому устройению государственной жизни.

Риторика Собора оказалась для власти очень своевременной. Впервые Собору было уделено исключительно большое внимание в электронных и иных подконтрольных власти СМИ. Близкие к Кремлю журналисты и политологи благожелательно и заинтересованно рассуждали о том, что главное — мораль и совесть, тогда и права человека вытерпеть можно.

Церковная доктрина «русской цивилизации» оказывается аналогом светской доктрины «суверенной демокра-

тии». Управляемой демократии не хватает идеологического оформления, и декларации о приоритете «высших ценностей» над правами человека, об уникальной духовности русской цивилизации, о необходимости сохранять самобытность общественного уклада за неимением (а возможно, и невозможностью) чего-то более определенного начинают служить таким оформлением.

Идеологические ориентации правящего слоя не могут ограничиться только «русской цивилизацией». Общественное мнение, поддерживающее администрацию Путина, также не может удовлетвориться ею. И то, и другое внутренне противоречиво, аморфно и скорее всего не может быть сведено к какой-то формализованной доктрине. Поэтому гораздо более логичная и последовательная доктрина «русской цивилизации» не способна служить идеологическим основанием сложившейся политической системы, но может весьма эффективно создавать для нее комфортную идеологическую атмосферу, что она и делает.

Через две недели после Собора Алексей II, обращаясь к Путину во время пасхального богослужения, заявил: «Сегодня на вопрос, все ли у людей есть для жизни, они отвечают: “все есть”. Еще несколько лет назад не чувствовалось такого оптимизма и сознания того, что есть все необходимое для жизни»¹⁷. В первый раз после смерти Сталина глава церкви так высоко оценивает главу государства.

Постепенный процесс идейного сближения путинской администрации и руководства РПЦ к началу 2007 г. привел к принципиально новому состоянию, когда можно сказать, что церковь связала свой авторитет именно с этой властью, а власть впервые за последние 20 лет серьезно заинтересована в этом.

Сейчас невозможно представить, чтобы иерархи РПЦ были востребованы в качестве арбитров при противостоянии политических сил, как это было осенью 1993 г. В отношениях между оппозицией и РПЦ начинает «искриться». Естественно, «искриться» в первую очередь начало в отношениях с правыми партиями – СПС и «Яблоком». Симптоматично, что поводом публичного противостояния слу-

жат эксцессы на уровне поп-культуры, а не принципиальные вопросы государственного и общественного устройства и не случаи попрания прав политических или религиозных меньшинств. В современной России поп-культура волнует и православных иерархов, и демократических политиков больше всего. Поводами первых публичных конфликтов послужили относительно второстепенные события — показ по телевидению фильма Мартина Скорсезе «Последнее искушение Христа», обвинительный приговор Таганского суда Москвы по делу об организаторах выставки «Осторожно, религия!» и оправдание группы православных активистов, разгромивших эту выставку. СПС оплатил за организаторов выставки штраф. СПС и «Яблоко» осудили деятельность лиц, разгромивших выставку, в то время как священноначалие решительно поддержало решение суда и фактически вступилось за погромщиков. Позднее один из ведущих функционеров СПС Леонид Гозман выступил с принципиальным несогласием с решениями X Всемирного русского народного собора. Он в основном отстаивал свободу слова в контексте дискуссий о различных явлениях поп-культуры. Позднее Никита Белых вступился за фильм «Код да Винчи», осужденный иерархами РПЦ. Эти публичные стычки — верхушка айсберга. Тексты православных СМИ и выступления участников различных церковных форумов переполнены осуждениями «либералов».

Медленнее и сложнее идет расхождение курсов РПЦ и КПРФ. Как отмечает Александр Верховский, Зюганов и его соратники до сих пор видели в РПЦ союзника в борьбе с общей угрозой — Западом и либерализмом, КПРФ не раз поддерживала РПЦ в разных внутривнутриполитических ситуациях. При Ельцине коммунисты для РПЦ создавали баланс против слишком демократических инициатив Кремля. Но идеология и политические интересы у них оказались слишком различны, «православно-коммунистическое сближение не состоялось»¹⁸. В 2007 г. РПЦ чувствует себя вполне комфортно без поддержки слабеющей коммунистической оппозиции и отзывается о ней все более

нелицеприятно. Публичное размежевание теперь стало в краткосрочной перспективе неизбежным. В созидании «русской цивилизации» наследники Ленина, Троцкого и Сталина – не самые желанные строители.

Официальный ислам и суверенная демократия

В отличие от коммунистов мусульмане весьма желательны и для «русской цивилизации», и для суверенной (управляемой) демократии. Для традиционно мусульманского населения – татар, башкир, народов Кавказа – ислам играет такую же роль символа национальной идентичности, как православие для русских (исключение составляют чеченцы, ингуши и большинство народов Дагестана). Опросы показывают, что реальная исламская религиозность этих народов так же слаба, как православная религиозность русских.

Утверждение особого цивилизационного пути, непригодности для России общепринятых демократических норм и ценностей имеет не только «русское» и «православное» обоснование, но и обоснование «евразийское». «Евразийство» – фактор не только внутренней, но и внешней политики, идейная база связи России с «Азией», не ограниченности ее «узкими рамками европейской традиции». «Евразийство» конструируется из сочетания православной и исламской духовных традиций, славянской и тюркской культур. С 2000 г. взгляды исламских лидеров широко представлены в СМИ и живо обсуждаются. Роль и значение мусульман если и не преувеличиваются, то по крайней мере подчеркиваются. Постоянно упоминается неизвестно откуда взявшаяся цифра в 20 млн мусульман, проживающих в России, хотя все опросы более 8 млн не выявляют. Такая общественная атмосфера удовлетворяет национальные чувства традиционно мусульманских народов, развивает у них лояльность к российскому государству вообще и к современной политической системе (суверенной демократии) в частности. Но одновременно у тех представителей этих народов, кто ориентирован на демо-

кратические ценности в европейском понимании, формируется негативное отношение к тому и другому (да и к официальному исламу тоже). Не находят себе места в этой конструкции и приверженцы чистого ислама. «Русской цивилизации» и суверенной демократии нужны не любые мусульмане, а встраивающиеся в идеологическую и политическую конструкцию, которую не они придумали. Ислам должен быть нашим традиционным исламом. Мусульмане не должны быть подобны ближневосточным мусульманам, не должны быть связаны с националистическими движениями. Российская власть должна быть для них родной и близкой, а православие – братской религией.

После многочисленных объединений, расколов и внутренних конфликтов в среде исламского духовенства выкристаллизовались три основных объединения – Совет муфтиев России, Центральное духовное управление мусульман России и Координационный совет муфтиев Северного Кавказа. Эти организации стали фактически «официальным исламом». Они представляют ислам перед органами власти и пользуются ее признанием и покровительством. В идеологии и политических ориентациях между этими структурами есть некоторые существенные различия, но с точки зрения укрепления суверенной демократии эти различия скорее не мешают, а удачно дополняют друг друга и дают власти некоторое поле для маневра.

Положение мусульманского сообщества при таких условиях приобретает противоречивый характер. С одной стороны, мусульманам уделяется много внимания. Им предоставляют привилегированный статус традиционной религии, что облегчает налаживание контактов с властью, официальное признание и очень часто дает определенные материальные преимущества. По всей стране идет строительство мечетей, о таких возможностях строить свои церковные здания протестанты и католики, например, могут только мечтать.

С другой стороны, власти постоянно и решительно исправляют ислам – он должен «соответствовать». Правозащитные организации последние годы переполнены жа-

лобами на всякого рода притеснения, а то и уголовные преследования. В некоторых случаях эти преследования объясняются искренним намерением (пусть иногда и приводящим к ошибочным действиям) пресечь террористическую активность. Но полностью вся деятельность по силовому исправлению ислама никак не может быть объяснена только борьбой с угрозой терроризма.

Несмотря на периодические протесты и выражения несогласия по отдельным поводам руководителей духовных управлений мусульман, их позиция (и чем дальше, тем лучше) вписывается и в доктрину «русской цивилизации», и в систему суверенной демократии. Все их протесты направлены на удовлетворение собственных корпоративных интересов, но никогда не покушаются на складывающуюся политическую систему и ее идейные основания. Своими идеологией, политикой и антизападничеством они наглядно демонстрируют неприложимость к России хрестоматийных образцов демократии, разделения властей, политических свобод и прав человека.

«Русская цивилизация» и российские протестанты

На протестантизм (и католицизм) в России с начала 1990-х годов не распространяется принцип «прямо на религию не нападать». Политика поддержки «традиционных религий» своим следствием имеет осуждение «прозелитической» деятельности протестантов. Во время предвыборных кампаний некоторые видные политики прямо говорят о необходимости противодействовать «нетрадиционным религиям» (а из содержания их обвинений следует, что под ними подразумеваются и протестанты). Наиболее динамично развивающееся протестантское течение — харизматическое пятидесятничество вообще стало предметом постоянного осуждения в СМИ, и политиков. Хотя сам тот факт, что протестанты не получили статуса традиционной религии, если подходить к делу формально, вызывает удивление — ведь лютеране легаль-

но существуют в России со времен Ивана Грозного, баптистские общины функционируют в России с 1867 г., пятидесятнические – с начала XX в.

Однако в 1990-е годы протестанты не чувствовали себя ущемленными. В некоторых протестантских церквях, в первую очередь пятидесятнических, даже вошло в обычай вывешивать российские флаги и выставлять портреты Ельцина. Протестанты считали, что страна движется в правильном направлении, и отдельные случаи дискриминации считали возможным вытерпеть.

Положение постепенно начало меняться после 2000 г. По мере сближения власти с РПЦ и исламскими духовными управлениями росло отчуждение между властью и основными протестантскими деноминациями (и, можно добавить, Католической церковью). В 1990-е годы довольно часто на региональном уровне осуществлялись меры дискриминационного характера против протестантов и католиков, но систематическая федеральная политика такого рода отсутствовала. Одновременно с утверждением «суверенной демократии» и превращением определения «традиционная» в необходимое для уважаемой властью религии положение протестантов становилось все хуже. К 2006 г. они практически по всей стране перестали получать разрешения на строительство церковных зданий, имели большие сложности с арендой помещений, с доступом в социальные учреждения для занятий благотворительностью, с приглашением священнослужителей с Запада и т. д. По отношению к протестантам прочно закрепилось определение «нетрадиционные». В том специфическом смысле, который термин «традиционная религия» употребляется сейчас представителями РПЦ и чиновниками, протестанты действительно нетрадиционны. Традиционные на современном новоязе – это те, кто формируют «русскую цивилизацию» с ее особыми традициями организации общества и государства. Все российские протестанты независимо от степени гражданской активности и того, насколько ясно и определенно они декларируют свои общественно-политические взгляды, в принципиальном плане разделяют европейские полити-

ческие ценности, считают себя представителями европейской цивилизации и нигде не признавали существования такого феномена, как «русская цивилизация».

Социально-политические ценности протестантизма идеологически не укрепляют суверенную демократию, по крайней мере имплицитно они противоречат ей. Соответственно власть пытается их ограничить и маргинализировать. Особенно этот подспудный конфликт проявился во время «оранжевой революции» на Украине. Протестанты этой страны (имеющие многочисленные и тесные контакты с единоверцами в России) были либо активными участниками, либо, как минимум, сторонниками «оранжевых». Растущее давление власти на протестантов, в свою очередь, вызывает у них недовольство существующим политическим режимом, заставляет осознать свои политические интересы и выработать продуманную позицию. Мироззрение протестантов год от года становится последовательно и осознанно враждебным суверенной демократии (и доктрине «русской цивилизации»).

Все три общественно значимые религиозные силы России — РПЦ, исламские духовные управления и протестантские деноминации — занимают к настоящему времени вполне определенные позиции в отношении «суверенной демократии». Появление серьезной и принципиальной оппозиции по отношению к сложившейся политической системе неизбежно, даже против их желания делает эти религиозные организации значимыми участниками политического конфликта.

Примечания

¹ Сегодня. — 1997. — 16 мая.

² Из выступления Алексея II перед самарской общественностью 11 декабря 1999 г. (*Сафонов В.* На самарской земле // Журн. Моск. Патриархии. — 1999. — № 12. — С. 41).

³ Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининград-

ского Кирилла на VI Всемирном Русском Народном Соборе // Журн. Моск. Патриархии. — 2002. — № 1. — С. 75–76.

⁴ Доклад Патриарха Московского и всея Руси Алексия II на Архиерейском Соборе Русской Православной Церкви 18 февраля 1997 г. // Журн. Моск. Патриархии. — 1997. — № 3, — С. 58–68.

⁵ Журн. Моск. Патриархии. — 2000. — № 1. — С. 24.

⁶ Основы социальной концепции Русской православной церкви. — М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2000.

⁷ Там же. — С. 50–52.

⁸ Там же. — С. 58.

⁹ Там же. — С. 69.

¹⁰ Там же. — С. 153, 155.

¹¹ Митрополит Смоленский и Калининградский Кирилл. Обстоятельства нового времени: Либерализм, традиционализм и моральные ценности объединяющей Европы // Журн. Моск. Патриархии. — 1999. — № 7. — С. 63–64.

¹² Моск. комсомолец. — 1993. — 18 авг.

¹³ Лоуренс Ю. Проблемы свободы религии в современной России // Религия и общество: Очерки религиозной жизни современной России / Отв. ред. и сост. С. Филатов. — М.; СПб.: Летний сад, 2002. — С. 29.

¹⁴ Выступление председателя Отдела внешних церковных связей Московского Патриархата митрополита Смоленского и Калининградского Кирилла на VI Всемирном Русском Народном Соборе // Журн. Моск. Патриархии. — 2002. — № 1. — С. 77.

¹⁵ Патриарх Алексий II, цит. по: *Архиепископ Ташкентский и Среднеазиатский Владимир*. Слово, растворенное любовью. — М.: Изд-во Моск. Патриархии, 2001. — С. 93.

¹⁶ Из выступления Алексия II в актовом зале Тамбовского государственного университета 9 августа 2002 г. (Журн. Моск. Патриархии. — 2002. — № 9. — С. 36.

¹⁷ Независимая газ. — 2006. — 24 апр.

¹⁸ Верховский А. Российское политическое православие: понятие и пути развития // Путиами несвободы. — М.: Центр «Сова», 2005. — С. 54–57.

Украина: религиозно-цивилизационная составляющая политических конфликтов

Игорь Яковенко

Общий взгляд

Официальная статистика

На 1 января 2005 г. Госкомитет Украины по делам религий официально зафиксировал 30 805 организаций свыше ста разных религиозных течений, церквей, сообществ. В разных конфессиях было 27 902 священнослужителя (из них 722 иностранца). В 2004 г. при общинах работало 12 039 воскресных школ, выходило более 350 журналов и газет.

По количеству религиозных учреждений самой большой православной церковью является Украинская православная церковь Московского патриархата (УПЦ МП) во главе с предстоятелем митрополитом Владимиром (Сободаном). К началу 2005 г. она имела 36 епархий, в которых действовало 10 689 общин верующих, обслуживавшихся 8936 клириками. Церковь имеет 106 периодических изданий, 3879 воскресных школ. Оплот УПЦ МП – правобережье Днепра и Крым, Новороссия.

Украинская православная церковь Киевского патриархата (УПЦ КП) во главе с предстоятелем патриархом Киевским и всей Руси-Украины Филаретом (Денисенко) имеет 31 епархию, 3639 религиозных организаций (2693 священнослужителей). Она имеет 31 периодическое издание и 1092 воскресные школы.

Украинская автокефальная православная церковь (УАПЦ) с предстоятелем митрополитом Киевским и всей Украины Мефодием имеет 1209 религиозных организаций (702 священника). 67% ее общин находятся в трех облас-

тях Западной Украины – Львовской, Ивано-Франковской и Тернопольской. Церковь имеет 361 воскресную школу и 7 периодических изданий.

Довольно активно проходит возрождение Украинской греко-католической церкви (УГКЦ). Ее предстоятель – верховный архиепископ, кардинал Любомир Гузар. По количеству религиозных организаций (3532) она занимает третье место на Украине. Церковную службу в УГКЦ осуществляют свыше 2,1 тыс. священников. 94,3% сети греко-католиков сосредоточено во Львовской, Ивано-Франковской и Тернопольской областях. Церковь имеет 1186 воскресных школ, издает 25 газет и журналов.

Продолжает динамично развиваться и Римско-католическая церковь (РКЦ) с предстоятелем кардиналом Марьяном Яворским, имеющая 877 общин (484 священнослужителя, среди которых 247 иностранцы), 528 воскресных школ. У РКЦ выходит 13 периодических изданий.

Интенсивно развивается на Украине протестантизм. В общем он насчитывает 7278 религиозных организаций, в том числе христиан-баптистов – 3051, христиан веры евангельской (пятидесятников) – 2141, «Свидетелей Иеговы» – 972, адвентистов седьмого дня – 1006. Все общины реально существуют и имеют миссионерский характер. Если обеспеченность приходов УПЦ священниками составляет 0,8, то у протестантов этот показатель равен 1,4. Рост общин – около 500 в год. Все протестантские церкви имеют 4027 воскресных школ, 171 миссию, налаженную издательскую деятельность (64 наименования газет и журналов).

Мусульманских общин на Украине 472, из них под юрисдикцией Духовного управления мусульман Крыма 333. Издается 5 газет.

Качественная оценка

Эксперты подвергают официальную статистику сомнениям. К этой полемике примешивается соперничество отдельных церквей. Проще оценить общий объем верующих. Согласно данным Госкомрелигий на 1 января 2004 г. из 47 млн населения верующими себя называют 70%. По-

сещают храмы регулярно около 5 млн человек. При этом из числа 33 млн верующих около 14 млн заявляют, что не относят себя к какой-либо церкви. Людей, регулярно посещающих храмы, с большей или меньшей уверенностью можно отнести к воцерковленным. В этом случае их доля составляет более 10% населения Украины. Для сравнения: в России доля воцерковленных по самым оптимистическим оценкам не превышает 4–5%.

Высокий в целом уровень религиозности снижается при движении с запада на восток Украины. На западе страны религиозное воспитание в семье получили согласно опросам 74,7%, тогда как в центре – 29,9%, на юге – 21,5%, на востоке – 18%. Наибольшее доверие к православию наблюдается опять же на западе – 73,3%, тогда как в центре и на востоке – по 50% с небольшим, а на юге – 40%. Эти данные хорошо накладываются на географию распространения протестантизма. Вытопанные атеистической эпохой юг и восток страны оказываются наиболее благодатной зоной для протестантской проповеди. Лишенные какой-либо укорененности в православной традиции люди легче всего идут к протестантам¹. Церковь устойчиво имеет высокий кредит доверия. Согласно опросу, проведенному Киевским фондом «Демократические инициативы», самым высоким доверием жителей Украины пользуется церковь (66%), президенту Виктору Ющенко доверяют 60,4%. Здесь вспоминается, что на Майдане Незалежности день начинался и завершался общей молитвой.

Определить объемы прихожан отдельных церквей сложнее. В литературе встречаются такие оценки: УПЦ МП – 7,2 млн, УПЦ КП – 5,5 млн, УГКЦ – 3,8 млн. К адептам РКЦ относят себя 0,7% населения, или 330 тыс. человек. С другой стороны, согласно исследованиями Института социологии Национальной академии наук Украины² в 2000 г. общая картина была такова: идентифицировали себя как неверующие 30,7%, относили себя к УПЦ КП – 32,9%, к УПЦ МП – 9,8%, к УАПЦ – 1,0%, к УГКЦ – 6,4%, к другим церквям – 3,2%, затруднились ответить 16,0%.

Таким образом, разнятся данные оценок объема прихожан УПЦ МП и УПЦ КП. Представители соперничающих церквей склонны завышать число своих верующих. Осторожная оценка, согласно которой церковь Московского патриархата превышает УПЦ КП на 1,5–2 млн верующих, представляется более вероятной. При всех обстоятельствах верующие какой-либо одной церкви на Украине составляют меньшинство: ни одна из них не располагает поддержкой даже шестой части населения. В этом специфика украинской ситуации.

Оценивая ситуацию в стране, надо указать на такой феномен, как существенную пространственную сепарацию остро конкурирующих церквей. Так, три области Западной Украины (Львовская, Ивано-Франковская и Тернопольская) представляют собой поле безусловного доминирования УГКЦ и УАПЦ. Надо отметить, что УГКЦ и УАПЦ достаточно толерантны друг к другу. Что же касается активно противостоящей им УПЦ МП, то эта церковь представлена в регионе минимально³.

В свою очередь, УПЦ МП уверенно доминирует на правом берегу Днепра и в Крыму. Здесь с ней соседствуют протестантские общины, в отношении которых Московская патриархия демонстрирует гораздо большую терпимость, нежели к католикам и «автономистам», а также (в Крыму) ориентированные на крымских татар мусульмане, с которыми православная церковь расходится этнически. Кроме того, УПЦ МП располагает анклавом в Закарпатской области, где она практически доминирует. Верность жителей этого региона московскому православию задана исторически.

На левобережной Украине в целом доминирует УПЦ КП. Наблюдатели отметили, что граница, по которой распадались голоса на выборах президента Украины, хорошо накладывается на разделение прихожан УПЦ МП и всех остальных христианских церквей.

Законодательство и практика правоприменения

Украинское законодательство — одно из самых либеральных в посткоммунистическом мире. Среди основополагающих принципов отношений между государством и церковью можно назвать гарантию свободы совести и вероисповедания; отделение церкви от государства и школы от церкви; отсутствие как доминирующей церкви, так и иерархии религиозных сообществ, а также равенство всех религиозных организаций перед законом и признание реальности религиозного плюрализма; отрицание той или иной религиозной идеологии как обязательной. Важными особенностями политики государства относительно религиозных учреждений является отстаивание достаточно либерального законодательства о свободе совести и признание ответственности государства перед церковью за преодоление того вреда, который нанес ей тоталитарный режим.

Создать религиозную общину на Украине очевидно легче, чем в большинстве посткоммунистических стран: для регистрации устава и получения статуса юридического лица необходимо 10 заявителей. В Белоруссии для этого нужно 20 человек, в Венгрии и Словении — 100, в Хорватии — 500.

Проблема присутствия церкви в общеобразовательной школе и преподавания курса религии законодательно не определена. Преподавание осуществляется как эксперимент (хотя и продолжительный) в школах Западной Украины. Дискуссии по этому поводу не прекращаются.

Практика правоприменения достаточно либеральна, она не порождает особых конфликтов, соответствует духу и букве закона.

Годы правления президентов Леонида Кравчука и Леонида Кучмы характеризовались последовательно затухающими конфликтами, связанными с разделом имущества, выделением зданий, общей перетряской, вызванной созданием новой структуры конфессиональной жизни в беспрецедентной ситуации. Власть дистанцировалась от конфликтов и стремилась их погасить. В 2003 г. представи-

тель Госкомрелигий отмечал, что в начале 1990-х годов на Украине насчитывалось более тысячи горячих точек, где имело место жесткое межрелигиозное противостояние. К началу 2003 г. существовало около 100 спорных объектов, но в 2002 г. не было отмечено ни одного случая открытого межрелигиозного противостояния с применением силы. В дни общих праздников в средствах массовой коммуникации транслируют службы всех четырех ведущих конфессий. Исходя из числа телевизионных включений и времени трансляции можно установить иерархию приоритетов – УПЦ КП, УАПЦ, УГКЦ, УПЦ МП.

Социальная доктрина, позиционирование украинских церквей в пространстве социально-политических отношений

Реалии XX в. потребовали от церкви четко артикулированной позиции в ее отношении к широкому кругу социальных и политических проблем. В этой связи формируется понятие «социальной доктрины», понимаемой как более или менее целостный свод принципов и установок, которыми руководствуется конкретная конфессия.

Как известно, в 2000 г. юбилейный собор РПЦ принял «Основы социальной концепции Русской православной церкви». В этом документе впервые в истории сформулирована социальная доктрина РПЦ. УПЦ МП руководствуется этим документом.

В начале 2001 г. на соборе УПЦ КП был принят аналогичный документ. По мнению аналитиков, социальная доктрина УПЦ КП близка к социальной концепции РПЦ.

Формулируя собственную концепцию, греко-католическая церковь руководствовалась традиционной социальной доктриной католической церкви. При этом украинские греко-католики формировали концепцию, которая позиционирует себя как специфически национальная. На соборе, посвященном разработке социальной доктрины церкви и проходившем под примечательным лозунгом

«Иисус Христос – источник возрождения украинского народа», был разработан утвержденный Синодом епископов УГКЦ документ «Социальные путеводители» – десять заповедей социального служения, обязательных для каждого греко-католика. Таким образом, к настоящему времени основные христианские церкви страны сформулировали и обнародовали свои социальные доктрины.

По понятным причинам единого документа, выражающего социальную позицию протестантских церквей Украины, не существует. При этом протестанты традиционно социально активны. Их объединяют ценности свободы и достоинства человека, представление об ответственности человека за себя и свою семью, принцип свободы совести и отделения церкви от государства, утверждение активной жизненной позиции. Украинские протестанты поддерживают курс на национальное государство. В протестантизме традиционно высока роль женщины. В отдельных его направлениях акцентируются те или иные аспекты социального порядка. Так, адвентисты традиционно заботятся о здоровом образе жизни, а баптистам важна концепция независимости поместных церквей.

В социальных доктринах христианских церквей Украины можно обнаружить довольно много общего. Мы имеем в виду такие положения, как принцип субсидиарности, признание правомерности существования секулярного государства и правовой демократии, критика неолиберального глобализма и др. Это связано и с известной преемственностью исходных документов, и с общностью проблем и вызовов, возникающих перед церковью. Тем не менее в документах и высказываниях иерархов можно обнаружить различия в акцентировке проблем и обозначении приоритетов. Например, в программном докладе предстоятеля УПЦ КП патриарха Филарета была высказана позиция церкви по широкому кругу вопросов от биоэтики до глобализации. При этом важнейшей названа проблема экологии. Излагая позицию УГКЦ, кардинал Любомир Гузар особо акцентировал вопросы межконфессионального диалога и экуменической деятельности.

В контексте проблемы межконфессиональных конфликтов и участия церкви в гражданском противостоянии отметим, что одно из положений социальной доктрины РПЦ получило специфически украинское звучание. Имеется в виду тезис о праве церкви призвать прихожан к гражданскому неповиновению, если решение властей не соответствует требованиям христианской морали. После опубликования документа эксперты отмечали одно обстоятельство: в случае неблагоприятного для РПЦ развития событий с получением автокефалии УПЦ из рук Константинопольского патриарха (что было бы для РПЦ катастрофично) доктрина создавала для киевского митрополита легитимную возможность призвать свою паству к мирному гражданскому неповиновению ⁴.

Однако с изменением политической ситуации в стране эта позиция в доктрине РПЦ обрела звучание, вряд ли запланированное авторами концепции. Она стала ориентиром и аргументом для совершенно иных сил. Перед началом президентских выборов на Украине 2004 г. предстоятель УГКЦ кардинал Любомир Гузар в интервью еженедельнику «Зеркало недели» высоко отзывался об «Основах социальной концепции...» и особенно выделил пункт о праве церкви призвать верующих к гражданскому неповиновению.

История вопроса

Украина существует на границе протестантско-католического и православного миров. Отсюда и основные проблемы межконфессиональных отношений.

Различия путей русского и украинского православия достаточно подробно рассмотрены в исторической и богословской литературе. В самом общем смысле киевское православие ближе к протестантизму (акцент на возможности мирского пути спасения) и более открыто Западу; российское отличает созерцательный мистицизм, мироотречность, культ юродивых и выраженное противостояние западным влияниям. Эксперты единодушны в фиксации

того, что включение Украины в Империю не привело к ликвидации своеобразия украинского православия. Подъем национально-освободительного движения в 1917–1921 гг. закономерно сопровождался движением за автокефалию украинской церкви⁵.

История Украины в XV – середине XVIII в. характеризовалась борьбой православия и католичества как маркеров цивилизационной и этнокультурной идентичности. В конкретной исторической ситуации это противостояние выливалось в борьбу православного украинца и католика поляка. С ассимиляцией Украины Российской империей обозначенная линия водораздела постепенно снималась. В конце XVIII – начале XIX в. разворачивался процесс формирования украинской нации, что сместило ценностную перспективу.

«Ляхи» проиграли свою государственность и, хотя преобладали культурно и экономически на многих территориях Австро-Венгрии и Российской империи, фронт борьбы с ополчением оказался не главным для активистов и теоретиков национального становления. С другой стороны, веками противостоявший «ляху» украинец существенным образом изменился, впитав многое из общеевропейских понятий и ценностей. Осознание дистанции между украинцем и «москалем» заставило по-новому взглянуть на «ляха». Отсюда снятие остроты православно-католического противостояния. Сказывались и общеевропейские процессы секуляризации. Язык, национальная культура, акцент на европейской идентичности украинского народа и его культуры, перспектива обретения (восстановления) собственной государственности – таковы главные проблемы, вокруг которых вращалась мысль национально ориентированной украинской интеллигенции.

Национальная интеллигенция Галиции (Австро-Венгрия), греко-католическая по вероисповеданию, легко находила общий язык с православной национальной интеллигенцией Киева и Харькова. Постепенно национальная идентичность выдвигается на место генерального фактора консолидации, а вероисповедание отодвигается в сфе-

ру личного выбора, задается семейной традицией, представляется частным делом. Отметим, что сходные процессы сопровождали становление единого германского государства.

Тем не менее конфессиональная принадлежность не может полностью утратить потенциал цивилизационного, этнокультурного, а в некоторых ситуациях и политического различителя. Эти процессы мы наблюдаем и сегодня.

Драматические процессы, разворачивавшиеся на Украине в XX в., сформировали особую мозаику факторов и тенденций, задающих современную конфессиональную ситуацию.

Перечислим ключевые события и вехи истории церкви на Украине.

Начать следует с того, что исторически Киев — каноническая территория Константинопольского патриархата.

1300 г. — митрополит Максим переезжает из Киева во Владимир-на-Клязьме.

1302 г. — по требованию западно-русских князей Константинопольский патриарх учредил вторую русскую митрополию с центром в Киеве.

1596 г. — принятие Брестской (в украинской историографии Берестянской) унии. На территориях Речи Посполитой помимо православной и католической церквей появился новый игрок — греко-католическая церковь. Драматическая история сосуществования этих конфессий на территории Украины, а по разделу Польши — государств, к которым отошли земли исторической Украины, составляет существенный, часто определяющий момент этой истории. В XVI—XVII вв. греко-католики широко представлены в Киеве. По мере присоединения территории Украины к Российской империи греко-католики выдвигались за ее пределы. К 1875 г. последние униаты на территории империи (Холмская епархия) были присоединены к православию. Греко-католики оставались на территории Австро-Венгрии.

1686 г. — переход Киевской митрополии из юрисдикции Константинопольского патриарха в Московский патриархат, небезупречный с точки зрения канонических правил. Подчинение Киевской митрополии Московской церкви было осуществлено патриархом Дионисием «без согласия и утверждения Синода Великой Церкви». 13 ноября 1924 г. (патриархат Григория VII) специальная комиссия рассмотрела этот вопрос и пришла к выводу, что присоединение Киевской митрополии к Московскому патриархату произошло вследствие симонии (подкупа), а потому незаконно и аннулируется.

1921 г. — создана национальная (с ведением службы на украинском языке) УАПЦ. Далее, в 1926–1927 гг., развернулись преследования «петлюровских автокефалистов». В 1929 г. последовали «Чрезвычайный собор» и самоликвидация. После этого преследования иерархии и верующих усилились. В 1930–1931 гг. УАПЦ была практически уничтожена, остались ее приходы в США и Канаде.

1939 г. — советские войска захватили Западную Украину. Таким образом, в Советскую Украину вошли районы, плотно охваченные УГКЦ. Западная Украина наследовала устойчивый опыт жизни в Австро-Венгрии, пережила межвоенные десятилетия за рамками СССР, избежала «голодомора». Вследствие всего этого в качественном отношении она, подобно прибалтам, так и не была полностью интегрирована в советскую целостность.

1946 г. — проведен «собор», зафиксировавший самоликвидацию УГКЦ. Однако в отличие от УАПЦ греко-католическая церковь сохранилась на западе Украины в качестве крупнейшей в СССР подпольной церкви.

1988 г. — одновременно разворачиваются движения за восстановление УГКЦ и УАПЦ. В июне 1990 г. восстановлена УАПЦ. В ноябре 1991 г. патриархом был избран 92-летний Мстислав Скрыпник, митрополит зарубежной УАПЦ, проживавший в США.

В советские времена РПЦ была представлена на Украине экзархатом. В конце 1991 г. РПЦ преобразовала украинский экзархат в УПЦ. Ее предстоятель митрополит Фи-

ларет (Денисенко) обратился в Москву с просьбой о предоставлении автокефалии. Эту просьбу поддержал президент Кравчук. Москва ответила отказом. В апреле-мае архиерейские соборы РПЦ и УПЦ низложили Филарета и лишили его сана.

Опиравшийся на украинскую власть Филарет отказался сложить сан. За этим последовал целый ряд церковно-политических комбинаций. В результате объединения УПЦ и УАПЦ появилась УПЦ КП. Патриарх УАПЦ Мстислав не признал этого объединения. Таким образом, с 1993 г. на Украине устойчиво действуют три православные юрисдикции: УПЦ МП, УПЦ КП и УАПЦ.

Борьба за храмы и приходы, происходившая на первом этапе, характеризовалась серьезным ожесточением. Далее уровень противостояния снизился. Наиболее острое противостояние разворачивалось между УПЦ КП, УПЦ МП и УГКЦ. УАПЦ, как правило, стремилась способствовать снижению общего уровня конфликтности. В феврале 1997 г. собор РПЦ отлучил Филарета от церкви.

Все три православные церкви декларируют стратегическую цель восстановления единства Украинской церкви и обретения автокефалии. Однако Москва диктует предварительное условие — воссоединения двух других церквей с РПЦ и покаяние, утверждает, что автокефалия может быть получена из рук Москвы. Кроме того, по мнению Москвы, сейчас говорить об обретении автокефалии Украинской церковью не время.

Конфессиональная динамика

Конфессиональная ситуация на Украине постоянно изменяется. Это касается и общего числа организаций, и географии, и структуры. Крах советской идеологии и более или менее свободное развитие церквей оборачивается ростом числа приходов и церковных организаций. Можно предположить, что значительный объем граждан, готовых идентифицировать себя с конкретной церковью,

«охвачен» проповедью и вовлечен в церковную жизнь. Насыщение первого уровня произошло. В последние годы рост числа новых общин снижается. Это не относится к протестантам. По сообщениям Госкомрелигий, в 2004 г. наблюдается интенсивный рост сети протестантских церквей, особенно баптистов, пятидесятников и «Свидетелей Иеговы».

Происходят и постепенные изменения географии распространения различных конфессий. Например, движение за возвращение в Крым крымских татар привело к возникновению значительного по украинским масштабам исламского анклава. Наблюдается и продвижение УГКЦ и РКЦ в восточном направлении. Так, Римско-католическая церковь укрепляется в областях, где традиционно существовали католические структуры, — в Винницкой, Житомирской, Хмельницкой и частично в Ровенской и Киевской. Следствием внутриукраинской миграции населения становится формирование и укрепление структур УГКЦ по всей стране. Эти процессы встречают нарекания со стороны иерархии УПЦ МП, которая стремится законсервировать ситуацию и говорит о греко-католическом «проникновении на Восток». В этом отношении существенным символическим событием стал перенос в августе 2005 г. центра УГКЦ в Киев, где к этому времени на левом берегу Днепра был построен кафедральный униатский собор.

Можно говорить и об отчетливых тенденциях структурных преобразований. Похоже, что у противников УГКЦ могут появиться новые основания для недовольства. Предстоятель УГКЦ кардинал Любомир Гузар обращался к папе Иоанну Павлу II с предложением создать в Киеве греко-католический патриархат. Понтифик не был готов пойти настолько далеко в обострении отношений с РПЦ МП, чтобы поддержать эту инициативу. Но нынешний папа Бенедикт XVI заявил о важности для Святого престола всех его церквей восточных обрядов (так называемых униатских). Большинство этих церквей находится на Ближнем Востоке, и их предстоятели носят титул патриархов. Только самая много-

численная из них — Украинская греко-католическая церковь — формально лишена статуса патриархата, хотя более других имеет на него право. Иоанн Павел II, не чувствуя себя в силах удовлетворить прошение украинских греко-католиков, все-таки преподал им слова ободрения и надежды. Теперь, при папе Бенедикте XVI, эти надежды представляются близкими к исполнению.

Другой сюжет, связанный с трансформациями структурного характера, заслуживает специального рассмотрения. Речь идет об объединении православных церквей Украины.

Межконфессиональные отношения

Потенциал конфликтов

Исторически Украина — место жесточайших стихийных выступлений, в которых конфессиональная принадлежность выступала формой осмысления и выражения межэтнических, экономических, цивилизационных, политических противоречий. В этом ряду лежат:

- массовая резня поляков и евреев после разгрома польского войска Богданом Хмельницким в 1648 г., вошедшая в историю еврейского народа под названием «ка-тастрофа»;
- так называемая колиевщина — восстание гайдамаков (под руководством Железняка и Гонты) в 1768 г.; это восстание, обернувшееся массовой резней поляков и евреев, вспыхнуло не без помощи спецслужб России;
- начавшаяся с конца 70-х годов XIX в. эпоха погромов, пики которых пришлись на 1881–1882 и 1905–1906 гг.;
- революция и Гражданская война (1918–1922 гг.), открывшие новую волну погромов.

На наш взгляд, эти эксцессы были возможны на определенной стадии исторического развития, к настоящему времени уже пройденной обществом Украины. Достаточно острое межконфессиональное противостояние 1990-х

годов, имевшее место во многих районах страны, не переходило предела, за которым колеблются основы законности и подрывается государство.

Тем не менее конфликты и жесткое межконфессиональное противостояние возможны в других формах. Кроме того, конфессиональная составляющая пронизывает политические конфликты в украинском обществе. Самый яркий пример – выборы президента в 2004 г.

Распад советской идеологии актуализировал прежние устойчивые идентичности. Процессы консолидации нации выявили разновекторность Запада и Востока страны и недостаточную интегрированность нации. В ситуации внутреннего противостояния конфессиональная принадлежность обретает функцию цивилизационного и политического маркера. Силы, работающие на обострение, активно используют религиозные символы и конфессиональную мобилизацию. Различия между основными конфессиями в трактовке общеполитических ценностей и геополитических предпочтений несут в себе возможность превращения церкви в знамя политического размежевания.

Президентские выборы 2004 г. ярко высветили конфликтный потенциал и те формы, в которые выливалось религиозно-политическое противостояние. Сложившаяся тогда ситуация заслуживает специального рассмотрения.

Участники конфликта. *Украинская православная церковь Московского патриархата* осознает себя единственно канонической и крупнейшей православной церковью Украины. Это пророссийская, противостоящая Западу церковь. Как вообще свойственно православию, она ориентирована на тесный союз с властью.

Главная проблема УПЦ МП состоит в противоречии между реальностью и ценностными установками. Идея независимости Украины и самостоятельной государственности не принята этой церковью и не ассимилирована на сущностном уровне. Наследуя византийской православной традиции, РПЦ устойчиво исповедует идею универсальной империи. В этом контексте реставрация импе-

рии представляет собой стратегическую цель, которую разделяют как РПЦ, так и ее ветвь — УПЦ МП. На тактическом уровне помимо задач роста, укрепления церкви, борьбы за влияние на власть и других традиционных для православия установок УПЦ МП преследует цели укрепления союза с Россией, противостояния дрейфу Украины в направлении Запада, борьбы с элементами западной культуры и т. д. Разумеется, стратегические установки УПЦ МП не проговариваются вслух.

Эта церковь позиционирует себя как лояльная украинскому государству и его идеологии. Тем не менее все погруженные в реальный контекст хорошо осознают наличие обозначенных нами двух уровней⁶. Некоторой аналогией описанной ситуации могут служить так называемые интерфронты, возникавшие в Прибалтике в ходе перестройки. Само по себе понятие «интернационализм» ничего негативного в себе не несет. Однако в конкретной ситуации «Интерфронт» был иероглифом, легализующим великорусско-имперскую позицию.

На первом этапе существования украинского государства такая позиция приносила определенные дивиденды. Приверженность московскому православию была легальной формой выражения пророссийской ориентации, позволяла структурировать «антисамостийнические» силы и настроения, обладала (в ситуации противостояния с УГКЦ и УАПЦ на фоне имущественных споров) значительным мобилизационным потенциалом. Однако с течением времени по мере стабилизации общества и выстраивания универсума национальной государственности становилось очевидно, что распад СССР и независимость Украины — всерьез и надолго. Начали работать универсальные механизмы «опривычивания» устойчивой реальности. В жизнь вошли поколения, сложившиеся «после СССР». Эти процессы объективно маргинализуют структуру, делающую ставку на ценности, противостоящие реальному ходу вещей. Разворачивается неспешный, но устойчивый процесс перетекания прихожан и симпатизантов из УПЦ МП в альтернативные православные церкви. Осо-

бенно это заметно в центре страны. Московское православие постепенно превращается в региональную церковь, доминирующую на востоке и юге страны, становится маркером русскоязычной восточно-украинской солидарности, настороженно относящейся к «бандеровцам», т. е. к западу Украины.

Кандидатура Виктора Януковича устраивала и Москву, и официальный Киев. В этой ситуации УПЦ МП позиционировалась как государственная церковь, поддерживающая власти предрержащие, что было важно для нее в контексте сказанного выше. Одновременно с этим она поддерживала промосковского кандидата, соответствовавшего ее стратегическим установкам.

Другая проблема УПЦ МП задана стадийными, если так можно выразиться, характеристиками природы этой церкви. По существу перед нами не пережившая модернизацию традиционно-средневековая церковь, ориентированная на модель универсальной империи, срастание с государством, адекватная наиболее традиционализованному сектору общества. Она не в состоянии успешно развиваться в конкурентной среде, принципиально не способна к диалогу, нуждается в монополии, не может работать с модернизированными слоями общества, тяготеет к манихейскому прочтению любых противостоящих сил, нуждается в образе врага, фатально ориентирована на обострение ситуации и кризисную мобилизацию. Модернизационные процессы, вестернизация, формирование гражданского общества создают контекст, в котором УПЦ МП в ее нынешних формах стремительно утрачивает жизнеспособность. Стремление законсервировать ситуацию и ярое антизападничество этой церкви – не дань некоей традиции, но условие выживания.

Необходимо оговориться: УПЦ МП не однородна. Среди ее прихожан и клира есть люди, говорящие на русском языке, но осознающие себя патриотами украинского государства, люди модернизирующиеся, включающиеся в структуры гражданского общества. Сегодня они создают проблемы для иерархии Московской патриархии, но завт-

ра могут сформировать потенциал обновления.

Украинская православная церковь Киевского патриархата — явление достаточно сложное и противоречивое. Само ее возникновение задано позиционированием РПЦ в украинской ситуации. В нее идут люди, мыслящие национально и не готовые к пребыванию в среде, отторгающей национальную государственность. Как и полагается традиционному православию, иерархия УПЦ КП ориентирована на власть. Патриарх Филарет — державник, но в отличие от иерархов УПЦ МП державник украинский. Среди главных проблем этой церкви — ее неканонический статус, а также фигура патриарха. Филарет — весьма одиозный церковный деятель.

Кроме того, УПЦ КП в достаточной степени «кондовая». Многие из того, что сказано о стадийных характеристиках УПЦ МП, справедливо и для православной церкви Киевского патриархата. Она не демонстрирует как яркого антизападничества, так и острого противостояния другим христианским конфессиям, но в этом сказываются как логика противостояния Москве и статус национальной церкви, так и жесткая ориентация на смычку с властью, которая все эти десятилетия балансирует между Востоком и Западом. В будущем все эти обстоятельства создадут проблемы и станут импульсом к изменениям.

Противостояние УПЦ МП и национальный характер церкви подталкивал УПЦ КП к поддержке кандидата оппозиции. С другой стороны, патриарх Филарет всегда ориентировался на властные структуры, а это подталкивало церковь к поддержке кандидата власти. В предвыборной ситуации был момент, когда Филарет заявил о возможности поддержки на определенных условиях кандидатуры Януковича. Но это был скорее эпизод политического торга. Паства и динамика настроений общества диктовали иерархии УПЦ КП поддержку Ющенко.

Последняя из православных церквей — *Украинская автокефальная православная церковь* — достаточно специфична с точки зрения российского православия. Украинская церковь до конца имперской эпохи сохраняла особый дух

и в этом отношении выделялась из универсально-имперского целого московско-петербургского православия. УАПЦ возникла на подъеме национально-освободительного движения, педалируя эту дистанцию и сущностно отталкиваясь от Москвы. Универсально имперские смыслы в УАПЦ отсутствуют, это чисто национальная православная церковь эпохи становления национального государства, сохранившая соответствующий пафос. УАПЦ – небольшая церковь, традиционно облюбованная православной национально ориентированной интеллигенцией. Исходно ей присуща ориентация на европейские ценности. Кроме того, на сегодняшней УАПЦ сказались восемь десятилетий ее существования на Западе. В ее иерархии заметна доля людей, сложившихся в США, Европе, Канаде. УАПЦ самая модернизированная из православных церквей, она апеллирует к автономизирующейся личности, впитала дух западноевропейской цивилизации, ценности либеральной демократии, модели взаимоотношения государства и гражданского общества. В этом смысле она ближе всего к греко-католикам и протестантам.

В то время, когда предстоятелем УАПЦ был патриарх Димитрий, она занимала достаточно бескомпромиссную позицию по отношению к некомпетентной политике власти. В меморандуме патриарха Димитрия президенту Украины Кучме глава УАПЦ обвинял власть в том, что она стремится возродить средневековое право патроната над церковью. Представители УАПЦ заявляли, что их церковь, в отличие от УПЦ МП и УПЦ КП, стремится к независимости от номенклатуры, пытается сохранить основы народности, на которых она была построена, и отвергает любые возможности собственного огосударствления.

После смерти патриарха Димитрия ситуация изменилась. Киевские власти смогли лишить УАПЦ позиции и раздробить ее. Предстоятель УАПЦ митрополит Киевский (фактически – Тернопольский) Мефодий вначале имел своим покровителем председателя Госкомрелигии Украины Виктора Бондаренко. В 2002–2004 гг. он приобрел тесные связи с братьями Медведчуками – Сергеем, заместите-

лем главы налоговой полиции, и Виктором, главой администрации президента, главой объединенных социал-демократов и одной из крупнейших финансово-промышленных групп Украины. На президентских выборах митрополит Мефодий публично поддерживал Януковича, хотя все верующие УАПЦ были за Ющенко. В силу внутрицерковного конфликта позиция УАПЦ в ходе выборов звучала достаточно глухо.

Сегодня УАПЦ переживает кризис. Маленькая церковь, лишенная ресурсов поддержки крупными игроками внутри страны и за рубежом, слабо укорененная в обществе, беззащитна перед властными манипуляциями. Позитивная перспектива, дающая шанс для сохранения духа и ценностей УАПЦ, лежит на путях создания единой национальной православной церкви.

Украинская греко-католическая церковь глубоко укоренена в собственном регионе, располагает набожной и дисциплинированной паствой, опирается на поддержку Святого престола. Ее моральный авторитет вырастает из опыта духовного сопротивления в течение жизни полутора поколений. Священники УГКЦ — частью коренные жители Галиции, получавшие православное образование и возвратившиеся к вере отцов в момент легализации УГКЦ, частью греко-католики, сформировавшиеся за рубежом. УГКЦ — одна из современных европейских католических церквей. Ценности правовой демократии — свобода совести, равные права, уважение к процедуре — рассматриваются как естественные. За спиной иерархии УГКЦ высшее католическое образование, опыт жизни на Западе. При всей включенности в контекст вселенского католичества УГКЦ — национальная церковь. Связь ее иерархии с национально-освободительным движением и эмигрантскими националистическими кругами носила устойчивый характер.

Церковь имеет собственную позицию в вопросах социальной политики, не притязает на особую близость к центральной власти, проводит достаточно последовательную политику, направленную на развитие, успешно ра-

ботает на ниве воцерковления населения, традиционно выступает с позиций защиты свободы совести. Во внешне-политическом аспекте УГКЦ ориентирована на Европу. Взоры униатов обращены на новую Польшу и в сторону братьев-словаков. Они стремятся к поэтапному воссоединению с Европой, положительно оценивают союз с Молдавией и Грузией.

Проблемы УГКЦ связаны с выражено региональным характером этой конфессии. В наиболее традиционном слое общества образ греко-католичества актуализирует многовековые инстинкты противостояния католичеству. На это накладываются фобии, связанные с сорокалетней демонизацией «бандеровцев» (т. е. грекокатоликов) в советскую эпоху. Для носителя традиционного сознания грекокатолик — «не наш», человек, однозначно перешедший на сторону Запада, и это обстоятельство рождает иррациональные страхи и отторжение.

На президентских выборах 2004 г. УГКЦ выступала на стороне кандидата оппозиции. Однако, и это исключительно важно для понимания ситуации, позиция, выраженная в документах УГКЦ и выступлениях иерархов, была безупречно политкорректной. Церковь призвала верующих прислушаться к голосу совести и совершить ответственный выбор, а власть — уважать выбор граждан и избегать фальсификаций. Позицию церкви перед первым и вторым турами можно сформулировать так — «за честные выборы». Между вторым и третьим турами — «вместе с народом против фальсификации результатов выборов».

Протестанты давно и устойчиво существуют на Украине. На пространствах Российской империи протестантизм (в формах штундизма) изначально закрепился на Украине. Все церкви активны, демонстрируют хорошую динамику. Удельный вес протестантов в стране традиционно превосходит аналогичный российский показатель. Их общины кадрово и идейно вписаны в контекст мирового протестантизма. Идеология и практика ведущих деноминаций украинского протестантизма (баптистов, пя-

тидесятников, адвентистов) свидетельствует, что перед нами модернизированная христианская церковь, адекватная процессам перемен, естественно усваивающая ценности динамики и процветания ⁷.

Главная проблема украинских протестантов – отсутствие глубокой исторической традиции, которая порождает в массовом сознании санкцию исконности. Отсюда известная маргинальность протестантизма в сознании общества. С другой стороны, процессы модернизации общества, разворачивание глобализации создают наиболее благоприятные условия для евангельских церквей. Есть основания полагать, что лучшие дни для протестантизма на Украине еще впереди.

Украинские протестанты мыслят себя как национальную церковь. В их идеологии значительная роль отводится национальному фактору. Надо сказать, что позиционирование в национальном пространстве – характерная черта современного протестантизма. Как отмечает Роман Лункин, «протестантский проповедник заново возвращает светскому человеку разрушающегося традиционного общества его национальную религиозность»⁸. С точки зрения лидеров протестантизма современная Украина только сейчас освобождается от посттоталитарного шлейфа, который сопровождал ее после распада Советского Союза, и это создает условия, необходимые для возрождения украинской нации. В декларациях протестантов высказывается уверенность в европейском будущем Украины. В силу всего этого украинские протестанты приняли сторону Ющенко. На уровне деклараций протестанты стояли за честные выборы.

Разворачивание противостояния. Начиная предвыборную кампанию, власть включила УПЦ МП в палитру своих ресурсов. Был реализован ряд пропагандистских акций: поездка Януковича на Афон, присвоение Святогорскому монастырю в Донецкой области статуса лавры и получение благословения на президентство у митрополита Владимира. Из лагеря УПЦ МП стали раздаваться призывы отдать голоса за кандидата, «доказавшего делом» верность православию. Среди пропагандистских находок

этой кампании – слоган «православный президент». Идея православного президента звучала в контексте заявлений о том, что Царица Небесная кого ни попадя на святой остров не пустит и т. д. Деятели церкви выступали в прессе, говоря о «православном президенте», звучали лозунги об «общности церкви и судьбы» Украины и России, о защите Святой Руси от НАТО, Европы и прочей католической экспансии.

Церковь участвовала в инспирированных государственными органами совместных заявлениях, очевидных по своей направленности. Так, предвыборное обращение Всеукраинского совета церквей при Госкомрелигий Украины содержало декларации о «неопровержимых результатах демократического развития Украины» и «беспрерывном повышении уровня доверия во взаимоотношениях государства и церкви», однако фиксировало тревожные тенденции, связанные с «неоправданным» нагнетанием страстей вокруг выборов президента. Авторов заявления беспокоило, что кто-то может «вывести людей на улицу ради достижения своих несправедливых целей». При этом высказывалась полная уверенность, что эти попытки обречены.

На низовом уровне раздавались куда более решительные речи. С амвонов неслись обличения в адрес «антихриста» Ющенко (построившего, между прочим, в своем родном селе храм УПЦ МП). К кампании подключились активисты достаточно одиозных антиукраинских общественных организаций – «Единого Отечества», Союза православных братств Украины, «Державы». Здесь использовалась иная риторика, проводились акции (крестные ходы). В этой среде распространялись слухи, что Ющенко – прокаженный и имеет шесть пальцев на ногах⁹.

По мере разворачивания предвыборной кампании и возникновения гражданского противостояния страсти накалялись, уровень риторики повышался, мера включенности церкви в политический процесс росла. Как всегда в критической ситуации, церковь отработывала свойственную российскому православию манихейскую парадигму последней битвы Света и Тьмы.

Эти усилия становились в один ряд с использованием административного ресурса, работой контролируемых государством СМИ, откровенным вмешательством России в избирательный процесс. Не менее выразительные процессы происходили в самой России. В российской печати с поддержкой Януковича выступали представители РПЦ. Типичная публикация тех дней – статья дьякона Андрея Кураева в газете «Завтра», опубликованная между вторым и третьим турами голосования. В комментариях по поводу предвыборной кампании на Украине особый пафос демонстрировали российские церковные СМИ. Уровень этих публикаций и их общая стилистика навели киевского аналитика на мысль, что авторы «старательно выполняют заказ украинского националистического подполья»¹⁰. В результате в глазах граждан Украины УПЦ МП однозначно позиционировалась как пророссийская сила, полностью сросшаяся с властью.

В разгар гражданского противостояния, между вторым и третьим турами выборов, отдельные иерархи выступали с резко ангажированных позиций. Представителей УПЦ МП можно было встретить на известных съездах «сине-белых», где звучали угрозы нарушения территориальной целостности страны.

В ходе предвыборной кампании и гражданского противостояния особенно «засветились» митрополит Донецкий и Мариупольский Илларион и митрополит Одесский Агафангел. В то же время в самый острый момент противостояния митрополит Харьковский Никодим высказался против сепаратизма.

Остальные церкви либо заняли нейтральную позицию (иудаисты, большинство иерархов УАПЦ), либо в конечном счете встали на сторону Ющенко.

Перед выборами (в начале октября) было опубликовано совместное заявление представителей УПЦ КП, УГКЦ, Конференции римско-католических епископов Украины, Всеукраинского союза евангельских христиан-баптистов и ряда других евангельских церквей. В этом документе церковные деятели призывали граждан

прислушиваться к голосу совести и делать выбор, основываясь исключительно на нем. Само по себе заявление было, безусловно, политкорректным и не демонстрировало каких-либо предпочтений. Однако по стилю и по духу оно контрастировало с риторикой УПЦ МП и в контексте общей ситуации воспринималось как декларация в пользу кандидата оппозиции.

Перед вторым туром те же церковные деятели опубликовали второе обращение, адресованное скорее не рядовым гражданам, а тем, от кого зависит легитимность выборов. В документе отмечалось, что избирателям и членам избирательных комиссий приходилось «преодолевать давление» и даже «проявлять жертвенность», высказано осуждение в адрес руководителей учебных заведений, которые «злоупотребляли своим положением, навязывая студентам свое видение выбора или наказывая их за проявление гражданской позиции». Авторы документа предостерегали от участия в разного рода фальсификациях, давления на граждан и прочих незаконных действий, являющихся «грехом перед Богом». В обращении также содержится призыв к журналистам и владельцам СМИ «помнить, что сам Христос называет Себя Истиной, а дьявол зовется отцом неправды». По мнению авторов документа, выборы определяли не просто нового президента, но сам путь развития Украины на ближайшие десять лет. Этот документ можно считать ответом авторам упомянутого выше обращения Всеукраинского совета церквей.

Дальнейшее развитие событий характеризовалось выходом людей на улицу, рождением новых форм церковно-политической борьбы и властно требовало от иерархов определиться в ситуации гражданского противостояния.

На Майдане Незалежности каждый день начинался со службы, проводившейся священнослужителями УПЦ КП, УГКЦ, РКЦ. Здесь появлялись и священнослужители УПЦ МП, которые считали возможным быть среди своих верующих в тяжелое время. Из соседней синагоги прино-

силы еду. Прихожане протестантских церквей давали людям приют, несли еду и одежду.

Отдельные церкви проводили специальные молитвы, крестные ходы и другие акции. Так, в конце ноября пятидесятники провели молитву на Майдане Незалежности. Верующие молились «за правильную внешнюю политику правительства Украины, которая бы защищала народ от вмешательства извне». Верующие церкви «Посольство Божие» 1 декабря провели «Марш правды и единства» в защиту Ющенко с молитвой о его здоровье.

Ситуация не исчерпывалась событиями на Майдане. В УГКЦ была создана и распространена специфическая «Молитва о выборах», которая в течение четырех месяцев до выборов читалась за литургией. За два месяца до дня голосования началась непрерывная молитва монахов и монахинь «за хорошие и честные выборы». На последнем этапе противостояния в речах деятелей церкви особенно остро звучали слова против сепаратизма восточных областей страны. Таким образом, конфессионально маркированный лагерь сторонников кандидата оппозиции демонстрировал высокий потенциал самоорганизации, способность к мобилизации в формах, адекватных современному обществу и демократическому политическому процессу.

Анализируя события, видишь разительное отличие общей стилистики и арсенала методов, использовавшихся противостоявшими сторонами. Деятели церкви, поддерживавшие кандидата власти, демонстрировали казенную риторику советского образца, демонизировали противника, говорили в специфической наступательно-хамской интонации, априорно неуважительной по отношению к противной стороне и покровительственной по отношению к слушателям. Их оппоненты работали в совершенно ином стилевом и смысловом пространстве. Его характеризовали политкорректность, уважительная интонация, система апелляций к совести, праву, законности. Эти дискурсы очевидно обращены к разным целевым аудиториям. Казенный пафос имперско-средневекового традициона-

лизма в качестве объекта воздействия предполагает честного «совка»; стилистика оппонентов апеллирует к автономизирующейся личности, человеку, ориентированному на ценности гражданского общества. В конечном счете поражение власти было задано процессами смены доминирующего типа массового субъекта на Украине.

Надо сказать, что такого рода процессы происходили и внутри УПЦ МП. В церкви обозначился раскол. 26 ноября было опубликовано обращение группы клириков и мирян УПЦ, в котором авторы признали, что в предвыборный период в церквях велась открытая агитация за Януковича, призывали «сторону, которая проиграла, достойно уйти из власти», утверждали, что «мир и стабильность не могут основываться на лжи». Группа молодежных активистов УПЦ МП обратилась к предстоятелю церкви. Авторы критиковали позицию митрополита Владимира в предвыборный период, открытую агитацию церкви за одного кандидата и дискредитацию церкви. Итоговую ситуацию в лагере УПЦ МП можно охарактеризовать как кризис и растерянность.

Позиция УПЦ МП в ходе выборов сильно ударила по ее престижу в обществе в целом и особенно в стане сторонников Ющенко. Чтобы охарактеризовать уровень эмоционального накала, приведем цитату: «УПЦ МП в своей поддержке кандидата от власти перешла все мыслимые границы. Страной планомерно передвигаются крестные ходы против Виктора Ющенко, лидер оппозиции демонизируется в церковных проповедях и геббельсовского типа листовках, архиереи доводят протоиереям планы охвата населения агитацией, правозащитные организации сообщают о случаях отказа верным в причастии из-за их политических убеждений, о превращении церквей в склады антиющенковской продукции, о лобовой пропаганде, осуществляемой прямо в храмах, о подкупе и запугивании пастырей и архипастырей»¹¹.

Реакцией общества на скандальные процессы вовлечения церкви в политику стала инициатива Всеукраинского совета церквей и религиозных организаций и кол-

легии Государственного комитета по делам религий о введении ответственности за участие и привлечение религиозных институтов и деятелей к политической агитации¹².

После инаугурации Ющенко иерархия УПЦ МП выступала с комментариями, которые можно назвать хорошей миной при плохой игре. Новую власть призывали следовать общеевропейским стандартам отношений государства и церкви. В то же время руководство церкви было поставлено перед необходимостью сделать выводы и определиться относительно своего политического позиционирования в будущем.

Оппоненты УПЦ МП убеждены в неизменности ее курса в будущем. Вот как видится позиция этой церкви киевскому аналитику: «Церковь может стать серьезным оппонентом курса на интеграцию в европейское сообщество, пугая верующих (и не только их) химерами сатанизма, глобализации, экспансией католицизма и протестантизма, потерей «православной самобытности», разрывом живой связи с единоверным российским народом»¹³.

Такая линия в новых условиях представляется сомнительной. Сохранение стратегии и тактики, реализованной в ходе прошедших выборов в новом идейно-политическом контексте, для УПЦ МП было бы самоубийственным. Коррективы неизбежны. Тем более что жизнь ставит перед этой церковью новую проблему – мы имеем в виду планы объединения православных церквей.

Проблема создания единой православной церкви

Проблема объединения православных и создания единой поместной церкви время от времени возникала на протяжении всего постсоветского периода. В 2000 г. о перспективе объединения церквей заявлял президент Кучма. Однако дальше деклараций дело не шло. Объединение невозможно без самой крупной церкви – УПЦ МП, а ее позиция сводится к требованиям покаяния, возвращения в лоно «матери церкви» и получения автокефалии из рук Московского патриархата.

Прежде государство не было склонно педалировать эти процессы, опасаясь дестабилизировать ситуацию. Теперь положение изменилось. Заявления и конкретные шаги новой администрации свидетельствуют об отнесении задачи создания единой поместной церкви к разряду стратегических приоритетов.

Согласно неоднократным заявлениям президента Ющенко, «своя» церковь — «извечная мечта украинского народа». За довольно короткий срок своего президентства Ющенко успел два раза пригласить на Украину Вселенского патриарха Варфоломея. В обоих приглашениях высказывалась надежда на его деятельное участие в судьбе украинского православия.

Вскоре после вступления в должность нового президента был ликвидирован Госкомитет по делам религий. Аналитики увязывали этот акт с планами создания единой поместной церкви. Специалисты обращают внимание на то, что в ходе «оранжевой революции» граница политико-географического раскола совпала с границей конфессионального разделения. Территории, где преобладают прихожане УПЦ КП, УГКЦ и УАПЦ, стояли единым фронтом за Ющенко. За Януковича голосовали территории, составляющие оплот УПЦ МП.

Проблема объединения активно обсуждается в прессе. Фиксируя очевидные политические мотивы, эксперты в качестве аргумента указывают на динамику роста числа протестантов, униатов и католиков. Без объединения православных церквей, отмечают эксперты, протестантизация Украины в среднесрочной перспективе представляется более чем вероятной. В конкуренции с протестантами, униатами и католиками сложилась бы качественно новая для украинского православия ситуация. Авторы комментариев утверждают, что для Украины национальная и политическая идентичность тесно связана с церковно-юрисдикционной принадлежностью.

В условиях противостояния планам Киева со стороны Московской патриархии возникают технические проблемы, связанные с обеспечением каноничности объединен-

ной церкви. Сопротивление УПЦ МП толкает украинскую политику к Константинопольскому патриарху. Разумным выходом из нынешнего кризиса было бы установление Киевского патриархата актом Вселенского престола. Сегодня Вселенский патриарх Варфоломей не демонстрирует готовности идти на открытый конфликт с крупнейшей в мире Московской патриархией¹⁴. Однако в будущем ситуация может измениться. Патриарх Варфоломей и другие официальные лица делали заявления в благожелательном для планов Киева духе.

Возможная схема разрешения конфликтной ситуации уже опробована в Эстонии. Приходам, находящимся в настоящее время под управлением Московской патриархии, будет предложено добровольно решить свою судьбу. Часть выберет присоединение к большинству объединяемой Вселенским престолом Украинской церкви, другая часть может рассматриваться как временное представительство Московского патриархата на территории иной поместной церкви.

В этой связи возникают два вопроса: насколько вероятна реализация планов создания единой поместной церкви в обозримой перспективе и грозит ли реализация этих планов серьезными конфликтами? Падение престижа УПЦ МП, растерянность в пастве, общее неприятие церковного политиканства и политизации церкви создают благоприятные условия для реализации планов создания единой церкви. В активе той части иерархии, которая будет готова противостоять этому, достаточно узкий сегмент потенциальной мобилизации.

Обсуждающие эту тему московские и промосковские авторы пугают противостоянием Константинопольской и Московской патриархий. Утверждают, что превращение УПЦ МП в гонимую церковь приведет к расколу и гражданскому противостоянию. Подобное развитие ситуации представляется сомнительным. Всего на территории проевропейских и проукраинских запада и центра находится 11 240 приходов трех православных церквей Украины. Это 73,4% их приходов, что стоит иметь в виду, оценивая прогнозы объединения церквей.

Высшая иерархия УПЦ МП – политические реалисты, по своей природе склонные прислоняться к власти. Если баланс сил непреодолимо сложится в пользу Киева, иерархия пойдет на объединение. Как указывают специалисты, священство православных церквей в основном происходит из Западной Украины. Психология этих людей и их политический опыт таковы, что они склонны подчиняться генеральной линии политики руководства своей конфессии, какой бы она ни была. Согласно оценкам экспертов, если руководство УПЦ МП примет участие в процессах объединения и автокефализации православной церкви на Украине, 80% священства УПЦ поддержит такие шаги, и только 20% будут проблемными для руководства церкви в случае ухода от Москвы¹⁵.

Позицию Московской патриархии в случае реального разворачивания событий прогнозировать сложно. Московская иерархия будет оценивать как перспективы противостояния, так и вероятность поражения в этой борьбе. При этом есть основания полагать возможной победу политического реализма. Выбор во многом будет зависеть от общеполитической ситуации, позиции Кремля, настроений в украинском обществе, ценности для Москвы пристойных отношений с Константинополем и других факторов.

Если создание единой церкви на Украине будет канонически бесспорным, а политика власти – гибкой и последовательной, серьезных конфликтов на религиозной почве можно не опасаться. В практическом плане такое объединение порождает массу частных проблем, но все они принципиально разрешимы.

Развитие событий после президентских выборов

После инаугурации президента Ющенко политическая ситуация на Украине разворачивалась достаточно сложно и прихотливо. За это время страна пережила смену двух премьер-министров, парламентские выборы, затяжной политический кризис. Сегодня в Верховной раде до-

минирует блок партий, поддерживавших кандидата, проигравшего президентские выборы. Янукович вновь стал премьер-министром.

Для понимания украинской ситуации малопродуктивно обращение к российскому опыту. Здесь складывается баланс соизмеримых по масштабу политических, экономических, этнокультурных сил, которые осваивают стратегии компромисса, самого разнообразного диалога, учатся жить в устойчиво полисубъектной ситуации. Можно говорить о том, что на Украине формируется другое качество социокультурной и политической жизни. Эти сдвиги общего характера существенным образом сказываются на конфессиональной ситуации, задают доминирующую стилистику поведения. В целом уровень противостояния снижается, ценности толерантности звучат отчетливее. Межконфессиональное взаимодействие становится более рационализированным, менее пронизанным иррациональными аффектами. Стойкие борцы с «мировым злом», делающие ставку на обострение межконфессиональной ситуации, маргинализуются в общественном мнении. Впрочем, нельзя сказать, что новая реальность утверждается сразу, без рецидивов.

Отзвуки прошедших битв

Драматические перипетии президентских выборов, казалось бы, надолго исчерпали потенциал противостояния в украинском обществе. Однако уже в августе 2005 г. в столице произошел заметный конфликт на конфессиональной почве. 21 августа в Киеве была проведена первая служба, фиксирующая перенесение кафедры УГКЦ в Киев. В торжественной обстановке предстоятель церкви Любомир Гузар, отныне митрополит Киевский и Галицкий, провел службу, на которой присутствовало около трех тысяч человек (как прихожане УГКЦ, так и представители УПЦ КП и УАПЦ). Подходы к храму активно пикетировали примерно 300 активистов православных братств и организаций пророссийской ориентации (Партия «Братство», «Держава», Союз «Святая Русь», «Единое отечество», Союз советских офице-

ров и др.), а также политики радикального толка, в частности, лидер Прогрессивной социалистической партии Украины Наталья Витренко¹⁶. Этому событию предшествовал крестный ход против перенесения униатской кафедры в Киев, который проходил с разрешения священноначалия УПЦ МП. Власти подготовились к предстоящему событию – порядок на месте поддерживал отряд спецназа «Беркут».

Оценивая произошедшее, можно констатировать, что радикальные силы, готовые к разворачиванию острого противостояния на конфессиональной почве, в столице страны имеют незначительный потенциал мобилизации. На антиуниатском митинге выступали священники и активисты из восточных районов Украины. Можно предположить, что радикально антизападнические круги сочли необходимым «отметиться» по поводу такого знакового события, как возвращение в Киев кафедры Греко-католической церкви после более чем трехсотлетнего перерыва. Соотношение прихожан и протестующих свидетельствует о том, что в данном случае происходили арьергардные бои изоляционистских сил, в целом проигравших Киев.

Уровень государства

Рассматривая религиозную жизнь и межконфессиональные отношения на Украине эпохи президента Ющенко, стоит выделить ряд проблем.

Проблема создания единой православной церкви.

Создание единой поместной церкви было заявлено как стратегическая цель с первых дней существования новой администрации. В ежегодном послании президента Украины к Верховной раде, оглашенном 9 февраля 2006 г., эта установка нашла подтверждение и обоснование. Конституирование Украинской поместной православной церкви трактуется как «насущная необходимость, продиктованная временем». Иными словами, администрация Ющенко рассматривает объединение православных церквей как стратегическую цель, которая поставлена если не в повестку сегодняшнего дня, то рассматривается как предмет постоянных забот государства.

Для решения этой задачи предпринимаются самые разные шаги. Один из них — проект создания константинопольских подворий. Пресс-секретарь Союза православных братств Украины Анатолий Хильченко оценивает этот проект как «главную интригу нынешней православной жизни», справедливо указывая на его связь с планами создания «поместной церкви»¹⁷.

Административно-правовые аспекты политики государства. Взаимодействие государства и церкви остается проблемой. Ликвидировав Госкомрелигий «как слишком уж одиозный реликт сталинской эпохи», правительство оказалось вынужденным создавать заново сходную структуру — Государственный департамент по делам религий.

В начале 2006 г. президент Украины инициировал существенное обновление законодательства о свободе вероисповедания, поручив правительству разработать новую редакцию закона «О свободе совести...», отдельный закон о реституции бывшего церковного имущества, а также законодательно решить проблему института капелланов. В разработке этих законопроектов участвуют как профессиональные юристы, так и представители большинства конфессий. Существенный момент описанных законодательных процессов состоит в том, что они связаны с обязательствами, необходимыми для членства Украины в Совете Европы.

Специалисты отмечают, что после роспуска Госкомрелигий произошла самоактивизация Всеукраинского совета церквей, и президент демонстрирует готовность прислушиваться к его мнению. В этом усматривают обнадеживающие признаки формирования атмосферы диалога власти и религиозной общественности.

Межконфессиональные процессы. Ситуация в пространстве межконфессиональных взаимоотношений многовекторна и достаточно противоречива. Происходят разного рода изменения. Так, наблюдатели отмечают некоторое сближение УАПЦ с УПЦ МП, происходящее на уровне клира¹⁸. На другом полюсе зреют конфликты. Так, заведующий отделом современных религиозных процес-

сов Института философии НАН Украины Людмила Филипович фиксирует назревание конфликта между римо-католиками и греко-католиками, особенно в западных областях страны¹⁹. Сегодня сложно оценить перспективу и ранг этих процессов. Одно можно утверждать с уверенностью – мы наблюдаем ситуацию достаточно динамичного развития, которое с необходимостью меняет общую картину и постоянно рождает проблемы. Причем процессы эти осознаются и обсуждаются украинским обществом.

Если говорить о конфликтогенном потенциале межконфессиональных взаимоотношений, то здесь наблюдаются противоречивые тенденции. С одной стороны, во время парламентских выборов отчасти повторилась картина президентских выборов 2004 г. В то время как, например, УГКЦ демонстрировала традиционную для нее политкорректную отстраненность от поддержки тех или иных кандидатов²⁰, радикальные политики типа упоминавшейся выше Витренко откровенно пропагандировали религиозную нетерпимость. Идеино близкие РПЦ церковно-общественные организации активно продвигали кандидатов коалиции «сине-белых».

И все же ситуация меняется. Изменение общественного климата сдвигает носителей религиозной и национальной нетерпимости в маргинальную область. Полемическое пространство рационализуется, становится более респектабельным.

Для иллюстрации сравним стилистику двух развернутых высказываний активистов православных организаций России и Украины.

Обращаясь к анализу ситуации на Украине, сотрудник Института стран СНГ, активист российского Союза православных граждан Кирилл Фролов призывает «растолковать неправду и ложь “бандеро-мазепинской” ереси», утверждает: «Мы будем отстаивать каждый храм, каждую душу», напоминает: «Ведь все хорошо помнят наши массовые акции в защиту Церкви» и предупреждает «всех тех, кто готов поступиться единством Церкви, – мы все видим, все замечаем, не только молимся, но и бдим»²¹.

Пресс-секретарь Союза православных братств Украины Анатолий Хильченко выступил по поводу планов Киевского городского совета переименовать улицу Январского восстания, на которой находятся Киево-Печерская лавра и администрация Московского патриархата на Украине, в улицу гетмана Украины Ивана Мазепы, который в свое время был отлучен от православной церкви. Эта коллизия дает простор самой жесткой риторике. Однако Хильченко говорит в совершенно ином тоне. Отмечая, что «жизненный путь гетмана был преисполнен многих добрых поступков», он констатирует: «Православная Церковь очень часто становилась заложницей государственной политики», указывает, что анафема гетману была провозглашена под давлением царя Петра I, и продолжает: «Анафема гетмана Ивана Мазепы – это еще не Страшный суд, так как один у нас Бог и Судья... Ведь именно там, в обителях Небесного Отца, соберутся все судьи и подсудимые, и между ними не будет разницы. Однако, это уже касается Церкви и веры, а не Киевской городской администрации и политических интриг вокруг исторических фигур»²². Здесь перед нами совершенно иной дискурс, радикально отличающийся от навязшей в зубах, привычной «благородной ярости».

Заключение

Процессы, разворачивающиеся на Украине, подчинены определенной логике общеисторического развития. В контексте рассматриваемой проблемы особо значимы два взаимосвязанных процесса – секуляризации и становление национального сознания. Не менее полутора веков на Украине идет реструктурирование системы базовых идентичностей. Конфессиональная принадлежность из зоны абсолютных и последних ориентиров перемещается в сферу личного выбора. На этом фоне значимость общекультурной и гражданской идентичности возрастает.

В этих процессах церковь находит свое место. Украина исторически сложилась как поликонфессиональная общность, в которой устойчиво сосуществуют значительные церкви. Представляется, что перспективы радикального реформирования ситуации и доминирования одной церкви минимальны. Все конфессии Украины могут найти свое место в панораме политической нации и национального государства, ориентированного на европейские ценности.

Примечания

¹ Так, более половины религиозных организаций являются протестантскими в Донецкой области (УПЦ – 35%) и Киеве (УПЦ – 25%), более 40% – в Запорожской, Кировоградской и Черновицкой областях.

² Украинское общество: мониторинг-2000: Информ.-аналит. материалы / Ин-т социологии НАН Украины. – Киев, 2000. – С. 384.

³ Во Львовской области – 7% общего числа православных приходов (62 религиозные организации из 846), на Ивано-Франковщине – 5,8% (26 организаций из 447 православных структур). Сравнительно высокий уровень представительства УПЦ МП на Тернопольщине (19,5% – 121 организация из 621) объясняется тем, что после Второй мировой войны к этой галицийской области были присоединены три района, исторически входившие в состав традиционно православной Волыни.

⁴ *Тяхта А.* Смелый шаг Московского Патриархата // Независимая газ. – 2000. – 13 сент.

⁵ См., например: *Бондаренко В., Еленский В.* Религия и церковь на Украине в контексте украинско-российских отношений // Украина и Россия: общества и государства. – М.: Права человека, 1997.

⁶ Здесь реализуется простая схема. Символизирующий церковь первоиерарх позиционирует себя устойчиво нейтрально. Иерархии областного уровня гораздо более свободны в демонстрации своей подлинной позиции. Священники еще свободнее. Наконец, общины и окоlocерковные организации абсолютно ничем не ограничены, поскольку выражают мнение церковной общественности. Яркое представление о том, как российское православие оценивает феномен украинской государственности и ситуацию на Украине, дает и русская церковная печать.

⁷ В качестве наиболее яркого примера теологии процветания можно назвать украинскую церковь «Посольство Божие», достаточно активную и растущую.

⁸ *Луцкий Р.* Протестантизм и глобализация на просторах Евразии // Религия и глобализация на просторах Евразии / Под ред. А. Малащенко и С. Филатова; Моск. Центр Карнеги. — М., 2005. — С. 112.

⁹ *Солдатов А.* Геть московского попа! // Моск. новости. — 2004. — 24 дек.

¹⁰ *Щеткина Е.* Мандат небесный // Зеркало недели. — 2004. — 18 сент.

¹¹ *Еленский В.* Украинские выборы: между «простым» и «президентским» благословением // Релігієзнавство-дайджест (Бюллетень «Религия и общество»). — 2004. — № 42 (9).

¹² Украинские новости on-line / Ukrainian News Agency. — 2005. — 12 янв.

¹³ *Лысенко А.* В поисках симфонии // Зеркало недели. — 2005. — 14 мая.

¹⁴ Оценивая эту ситуацию, нужно учитывать, что в случае объединения православных поместных церквей на Украине возникнет патриархат, превосходящий Московский по числу прихожан.

¹⁵ *Черноморец Ю.* Социальная база украинского православия / Релігійно-інформаційна служба України // http://www.risu.org.ua/ukr/study/research_conference/chernomores_socbaza. — 2005. — 7 марта.

¹⁶ В сообщениях, исходивших от участников акции, называлась цифра 5 тыс. человек. Однако информационные агентства сообщили о 300 митингующих.

¹⁷ *Хильченко А.* Кому сегодня поставили шах? Украинская Православная Церковь перед выборами // Кредо.ру. — 2007. — 2 янв. (<http://www.portal-credo.ru> 02.01. 2007).

¹⁸ *Залуцкий А.* Игрок глобального масштаба // Там же.

¹⁹ *Щеткина Е.* Путь к истине без указателей // Зеркало недели. — 2006. — 20–26 мая.

²⁰ См.: *Крикун Д.* Блаженнейший Любомир Гузар: «Лоббирование в пользу церкви — это унижение для церкви» // Зеркало недели. — 2006. — 4–10 марта.

²¹ Дайджест СМИ // Журн. Кирилла Фролова. — 2006. — 27 дек.

²² *Хильченко А.* В стране чудес (о рабочей этике народных депутатов Украины, а также о том, почему горе побежденным) // Аналитика и комментарии. — 2005. — 27 окт.

Исламская политико-правовая культура и демократизация в мусульманском мире: конфликт или совместимость?

■ Леонид Сюкияйнен

С самого начала третьего тысячелетия проблемы политического будущего мусульманского мира включая Евразию и перспективы его демократизации с учетом роли ислама в этом процессе привлекают повышенное внимание исследователей, в том числе российских. В целом они дают достаточно сдержанную оценку возможностей ислама отвечать на вызовы современности или по крайней мере ставят такие возможности под вопрос, справедливо отмечая, что многие мусульманские страны ныне стоят на перепутье ¹. Речь в сущности идет о том, каким образом увязать решение насущной задачи проведения демократических реформ с неперменным обеспечением политической стабильности и безопасности. Одновременно указанным странам и регионам предстоит найти собственное место в сегодняшнем мире, вступившем в эпоху глобализации, не пожертвовав при этом своими исламскими ценностями.

Понятно, что все эти проблемы так или иначе связаны с исламскими политическими и правовыми традициями. Поэтому анализ отношения современной исламской политико-правовой культуры к демократизации мусульманского мира приобретает особый интерес. Имеющиеся исследования вносят определенный вклад в изучение этой проблематики ². Но они не учитывают новейшие тенденции в развитии исламской политической и правовой мысли по вопросам глобализации и демократизации.

Конечно, такая научная задача не может быть решена в рамках данной статьи. Ее цель значительно скромнее, она состоит в том, чтобы отметить принципиальные мо-

менты, отталкиваясь от которых, исламская политическая и правовая теория подходит к проблемам демократизации мусульманского мира, а также к оценке влияния на него глобализации. От позиции указанной теории во многом зависит поиск ответов на эти вопросы.

Глобализация и демократические реформы в оценке исламской политико-правовой мысли

Практически во всех названных странах мусульмане видят суть глобализации прежде всего в навязывании им западных стандартов не только в технологической, информационной и экономической областях, но и в сфере культуры, политики и права включая основы построения и функционирования государственной власти и права человека³. Такое восприятие этого явления вполне объяснимо, поскольку участие мусульманского Востока в общемировых процессах неизбежно предполагает активное вторжение в жизнь мусульман новых для них культурных, нравственных и политических ориентиров, часто весьма далеких, если не сказать чуждых, их менталитету. Причем если в одних странах (например, на Ближнем Востоке) усвоенные обществом на протяжении веков ценности восходят прежде всего к собственно исламским постулатам, то в других (в частности, в Евразии) — преимущественно к местным обычаям и традициям, которые нередко достаточно далеко отступают от классических исламских догм, хотя и считаются неотъемлемой частью шариата и «народного ислама».

Если обратиться к опыту большинства мусульманских стран за пределами Евразии, то следует прийти к выводу, что различные сферы их жизни реагируют на глобализацию по-разному. Некоторые из них могут позитивно воспринимать эти процессы либо, наоборот, испытывать их негативное влияние независимо от других. Но полный разрыв между ними, естественно, невозможен. Когда экономика в целом, торговый обмен, связь развиваются по

общемировым, а значит, преимущественно по западным стандартам, политика, право и культура не могут оставаться наглухо закрытыми для них. Однако наблюдаемые уже сейчас плоды глобализации и ее прогнозируемые результаты в этих серьезно отличающихся друг от друга областях оцениваются исламским сознанием неодинаково. Причем ключевое значение здесь часто приобретают собственно исламские критерии.

В отмеченном регионе сейчас трудно найти сторону общественных отношений, полностью свободную от исламских догм и правил. В то же время там практически не осталось областей, в которых бы не ощущалось влияние общемировых стандартов и глобализационных процессов. Пожалуй, лишь собственно религиозный культ, деятельность мечетей и традиционные исламские обряды составляют исключение, хотя и в этой сфере используются современные технологии. Все другие аспекты жизни указанных стран отражают взаимовлияние и взаимодействие как традиционных исламских, так и общемировых подходов.

Например, в большинстве мусульманских государств на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Азии экономика и торговые связи ориентируются преимущественно на западные стандарты, хотя и испытывают влияние отдельных исламских принципов, ограничивающих или даже запрещающих употребление алкоголя и свинины или отвергающих коммерческие сделки ростовщического характера. Кроме того, здесь достаточно активно разрабатываются концепции исламской этики бизнеса, которые могут влиять на деловую практику в условиях рыночной экономики.

Но в целом в данной сфере заметно преобладают общемировые критерии, особенно если речь идет о торгово-экономических связях указанных стран с остальным миром. Более того, когда мусульмане-бизнесмены ведут коммерческую деятельность за пределами исламского мира, они не придерживаются многих исламских предписаний, подчиняясь принятым в соответствующих странах правилам делового оборота.

Не следует, правда, забывать, что в некоторых странах (например, в Бахрейне, Судане, Иране, Пакистане или Малайзии) исламские финансово-экономические институты во многом определяют состояние национального хозяйства, а исламская экономика уже давно превратилась из отвлеченной теории в достаточно эффективно функционирующую коммерческую практику.

Вместе с тем показательно, что регулирующее коммерческую деятельность законодательство преобладающего числа мусульманских стран Ближнего Востока и Северной Африки за исключением отдельных частных положений построено по европейским моделям, что относится даже к Саудовской Аравии, правовая система которой в целом ориентируется на шариат. Другое дело, что такое законодательство часто интерпретируется как допустимое с позиций мусульманского права, поскольку прямо ему не противоречит, а в ряде случаев соответствует разработанным традиционным мусульманским правовым конструкциям. Кроме того, даже вынужденный отход от предписаний шариата (например, от запрета ростовщичества) часто обосновывается мусульманско-правовыми аргументами — в частности, такими принципами, как «затруднение влечет облегчение», «необходимость дозволяет запрещенное», «из двух зол выбирается менее тяжкое».

В иных, прямо с экономикой не связанных областях жизни этой части мусульманского мира взаимодействие общемировых тенденций и исламских традиций носит другой характер. Хотя и там легко обнаружить различные варианты отмеченного сочетания. Например, в Кувейте, где университетская подготовка (во всяком случае, по естественнонаучным и техническим специальностям) содержательно ориентируется на международные — т. е. западные — стандарты, действует закон № 24 от 1996 г., который, подтверждая исламскую этику, резко ограничивает рамки общения между обучающимися в университете девушками и юношами. Раздельное обучение в школах является нормой в большинстве мусульманских стран, а во многих из них этот принцип распространяется и на

высшее образование, которое одновременно по составу адаптируется к принятым на Западе критериям.

Возможно, со временем содержание мусульманских традиций здесь будет испытывать все более глубокое влияние общемировых тенденций. Пока же в социально-культурной области, как и в сфере медицинских услуг, международный опыт воспринимается большей частью мусульманского мира в рамках установленных шариатом правил и только при условии их соблюдения. В качестве иллюстрации такого подхода сошлемся на символическое решение Академии исламского правоповедения при Организации «Исламская конференция» (ОИК), которое допускает искусственное оплодотворение только по аналогии с зачатием в браке – при соединении половых клеток супругов, – поскольку иного легального способа наступления беременности шариат не допускает⁴.

Иными словами, если в экономике рассматриваемых стран, как правило, следование исламским критериям поставлено в зависимость от применения общемировых стандартов, то в социально-культурной сфере, наоборот, восприятие последних допускается лишь при условии соблюдения шариатских границ. Такое различие объясняется не в последнюю очередь тем, что восприятие западных критериев в сфере экономики и торгового обмена во многом объясняется необходимостью обеспечить экономическую безопасность. Ради этого общенациональные государственные интересы берут верх над чисто религиозными соображениями. А социальная сфера отличается тем, что культурно-нравственная безопасность, наоборот, связывается с необходимостью бережного отношения к традициям, их строгой охраны от любого внешнего влияния, угрожающего разрушением исламских ценностей.

По сравнению с рассмотренными выше сторонами жизни мусульманских стран политика, основы построения и функционирования механизма государственной власти – весьма специфическая область взаимодействия (сотрудничества и конкуренции) исламских начал и западных стандартов. С позиций мусульманско-правовой мысли осо-

бенность этой сферы заключается в том, что традиционная мусульманско-правовая доктрина не предлагает детальных, точных и однозначных решений по большинству частных вопросов, а ограничивается формулированием самых общих ориентиров (например, совещательности, справедливости и равенства), которые могут быть реализованы в разнообразных вариантах, в том числе и заимствованных. Причем претворение этих общих начал способно привести к различным результатам. Так, со ссылкой на принцип совещательности нетрудно обосновать как назначение чисто консультативных советов, целиком подчиненных главе государства, так и формирование путем всеобщих выборов представительных органов, наделенных реальными законодательными полномочиями.

В наши дни мусульманско-правовые постулаты активно привлекаются для доказательства допустимости широкого обращения к западному опыту по таким ключевым вопросам, как парламентаризм, выборы, политический плюрализм, разделение властей и даже права человека. Конечно, восприятие мусульманскими странами мировых демократических принципов по этим направлениям, как правило, достаточно ограничено и часто сводится лишь к внешнему заимствованию западных аналогов. Но отсутствие в исламской правовой мысли конкретных жестких предписаний относительно устройства власти в принципе, с позиций самого шариата, открывает путь использованию мирового опыта политической демократии.

Характерно, что к шариату апеллируют как сторонники такой рецепции, так и ее противники. Опыт последних лет подтверждает, что правящие круги мусульманских стран способны проводить политические реформы, находя им исламское обоснование. Вместе с тем вокруг этих изменений нередко разгораются жаркие споры о том, отвечают ли они шариатским требованиям. Показательным примером является принятие в Кувейте закона № 17 от 2005 г. об изменении порядка избрания депутатов Национального собрания, предоставившего избирательные права женщинам. Полемика вокруг соответствия

этого шага мусульманскому праву продолжается в стране до сих пор. Вообще исламские радикалы резко встречают любые шаги по либерализации правового статуса женщин — как в семейных отношениях, так и в политической области. Но все такие изменения они стараются использовать в своих интересах. Например, в Кувейте на голоса женщин при избрании депутатов парламента рассчитывает — и не без оснований — именно исламская оппозиция.

В то же время бросается в глаза, что консерваторы из числа ортодоксально толкующих ислам политиков активно используют возможность пропагандировать свою шариатскую аргументацию с трибуны отнюдь не традиционного исламского политического института — парламента, куда они к тому же избираются на основе законодательства, копирующего европейские образцы.

В целом по сравнению с экономикой область политики в большинстве рассматриваемых стран менее открыта глобализации и восприятию западных стандартов (особенно если при этом затрагиваются интересы правящих элит). Вместе с тем она в состоянии достаточно гибко реагировать на перенос чужого опыта на исламскую почву, поскольку политические нововведения можно ограничить воспроизведением формы, оставив содержание без серьезных изменений. В экономике, как представляется, такой разрыв между ними вряд ли возможен.

На наш взгляд, в настоящее время в большинстве мусульманских стран любой проект модернизации и демократизации может проводиться в жизнь и быть реалистичным только при условии, что он будет осуществлен в рамках или по крайней мере с учетом исламской политико-правовой традиции. И наоборот — политические реформы здесь вряд ли будут успешными, если они осуществляются как альтернатива исламу и, следовательно, воспринимаются мусульманским сообществом в качестве угрозы исламским ценностям.

Этот момент имеет прямое отношение к перспективам политических реформ в мусульманском мире в свете набирающих обороты процессов глобализации и разрабатываемых планов демократизации данного региона.

Власть и преобладающая часть общества здесь объективно заинтересованы в развитии демократических институтов, но только если при этом будут обеспечены политическая стабильность и безопасность (поскольку от дестабилизации выигрывают только экстремисты). А это возможно лишь при условии увязки планов демократизации с мусульманскими политическими и правовыми традициями и исламского осмысления реформ, причем осмысления умеренного, взвешенного и цивилизованного, а не экстремистского, нацеленного на противопоставление ислама демократизации.

Думается, такой стратегический подход в целом отвечает интересам международного сообщества, в числе приоритетов которого – сохранение политической стабильности и упрочение безопасности в указанном регионе. Конфронтация между Западом и мусульманским миром по поводу совместимости демократических ценностей и исламских политико-правовых традиций не нужна ни одной из сторон. В частности, путем экспорта демократии, призванной заменить собой ислам, Запад вряд ли добьется уменьшения террористической опасности. Наоборот, как подтверждает практика, курс на отбрасывание ислама объективно ведет лишь к усилению влияния исламских радикалов и росту числа их сторонников. Одновременно линия на искусственную демократизацию и переориентацию традиционного мусульманского общества на восприятие либеральных ценностей, предполагающих свертывание исламской политико-правовой культуры, несет опасность дестабилизации, а значит, снижения уровня безопасности как для Запада, так и на глобальном уровне.

Поэтому стратегия демократизации должна быть нацелена на подключение мусульманского мира к процессу глобализации со своими исламскими ценностями (в том числе политико-правовыми), совместимыми с общемировыми демократическими принципами и осмысленными в духе современных реалий.

Конечно, решение этой задачи зависит не только от Запада. Сам мусульманский мир должен сделать в этом

отношении немало. В частности, ему предстоит более решительно и последовательно осуществлять демократические политические реформы. А это, в свою очередь, предполагает активное использование позитивного потенциала исламской политико-правовой мысли и стимулирование разработки ею проблем, связанных с новыми реалиями и ролью ислама в мире, вступившем в эпоху глобализации.

Важно иметь в виду, что обращение к исламской аргументации — не конъюнктурный ход и не пустая пропаганда. С учетом состояния общественного сознания в мусульманском мире взгляд мусульманско-правовой доктрины на перспективы совместимости исламских и западных принципов имеет первостепенное значение. О теоретической возможности такого сочетания свидетельствуют новейшие разработки мусульманских правоведов и политологов, разделяющих умеренную и взвешенную трактовку шариата. Что же касается позитивного взаимодействия исламских и западных институтов в политике, то его реальность подтверждается, например, функционированием современных государственных структур и правовых систем мусульманских стран, фактически базирующихся на таком сочетании.

Соотношение исламских и европейских подходов в национальных правовых системах мусульманских стран неоднозначно и проявляется по-разному. В частности, восприятие или, наоборот, отторжение западного опыта зависит от того, сталкиваются ли европейские правовые модели с теми положениями шариата, которые расцениваются исламским сознанием как прямо относящиеся к религиозному статусу мусульман и закрепляющие религиозно-этические постулаты ислама. Это хорошо видно на примере уголовного права, поскольку предусмотренные шариатом наказания за некоторые правонарушения (например, кражу, употребление алкоголя или вероотступничество) идут вразрез с современными правовыми принципами. Иная картина наблюдается в коммерческом или даже конституционном праве, где конфликты между исламскими и европейскими правовыми институтами не

так остры. Наоборот, здесь имеет место достаточно конструктивное взаимодействие обеих правовых культур, которые способны дополнять друг друга.

Естественно, противоречия между исламским и западным подходами к праву не только возможны, но в ряде случаев просто неизбежны. Поэтому в концептуальном отношении важно отчетливо видеть пределы их взаимной адаптации и тем более совмещения. Но принципиальная возможность дальнейших шагов по пути преодоления расхождений между ними сохраняется, а предел сближения позиций сторон еще далеко не достигнут.

Этот вывод важен для оценки перспектив и форм глобализации в рассматриваемом регионе по политико-правовой составляющей, а значит – для прогнозирования его демократизации. Пока же, как представляется, нет окончательного ответа на вопрос, каким образом увязать проведение демократических реформ в мусульманских странах на Ближнем Востоке, в Северной Африке и Азии с поддержанием в этом регионе политической стабильности, соединить включение его в процессы глобализации по различным направлениям с сохранением приверженности исламским ценностям. В частности, на наш взгляд, по мере реализации планов демократизации в мусульманском мире вполне вероятно усиление напряженности в отношениях между умеренными и радикальными исламскими силами и движениями. Причем такое противостояние может принимать самые острые формы включая конфликты между исламскими экстремистами и властью, которая берет на вооружение стратегию умеренного ислама.

Специфика соотношения демократизации и ислама в Евразии

Конечно, все сказанное выше – не более чем описание некоторых бросающихся в глаза тенденций и типичных моделей сочетания глобальных политических веяний с традиционными ценностями в мусульманском мире. С учетом

его большого разнообразия, различной степени вовлеченности мусульманских стран в процесс глобализации и масштабов восприятия ими европейской политико-правовой культуры любые обобщения не в состоянии отразить специфику отдельных регионов этого мира.

В частности, на уровне соотношения демократизации и ислама мусульманская Евразия принципиально отличается от Ближнего Востока и Северной Африки. Ключевое расхождение касается связей правящих режимов с исламом. Если практически во всех арабских странах ислам объявлен государственной религией, а Иран и Пакистан официально называются исламскими государствами, то в Центральной Азии и Закавказье государство является светским. Поскольку демократизация — главным образом политический феномен и прежде всего касается власти, светский характер государства придает соотношению демократических преобразований с исламом в Евразии особое измерение.

До начала 90-х годов прошлого века Турция была единственной мусульманской страной, где правовая система не имела ничего общего с шариатом, а государство строилось на началах лаицизма (движения за секуляризацию). Теперь к ней присоединились бывшие советские республики Центральной Азии и Азербайджан, которые не только являются неотъемлемой частью исламского мира по своим истории и культуре, но и формально могут быть причислены к исламским государствам в соответствии с условиями своего членства в ОИК.

Правда, следует обратить внимание на важное различие. В Турции светское государство сменило халифат, который на протяжении веков претендовал не только на политическую, но и духовную власть над мусульманами. В современной Евразии вопрос стоит по-другому: возможен ли возврат к исламу в качестве важного элемента структуры и функционирования государства, политической системы и правового развития после десятилетий господства не просто светской, а откровенно атеистической власти и нужна ли такая эволюция?

Соотношение демократизации и ислама в постсоветской Евразии относится к числу недостаточно изученных отечественной наукой вопросов. Авторы публикаций на эту тему часто сводят проблему к политике властей, не отличающихся приверженностью к демократическим ценностям, по отношению к исламскому экстремизму и терроризму. Вопрос же о месте ислама в необходимых демократических реформах по существу обходят стороной либо решают некорректно.

Так, утверждение Дины Малышевой о том, что несовместимость ислама и демократизации в мусульманском мире опровергается самой жизнью, в целом справедливо⁵. Но приводимые в пользу такого вывода примеры Турции, Афганистана и Ирака бьют мимо цели. Более того, они невольно дают козыри в руки тех, кто отстаивает указанную несовместимость. Ведь в Турции и даже нынешнем Ираке политическая демократия (в той мере, в какой она реализуется на деле) практически с исламом не связана. В любом случае она прямо не включает никаких исламских форм, институтов и принципов. Что же касается Афганистана, то после падения радикального исламистского режима политические преобразования здесь воспринимаются не как утверждение истинных исламских начал, а наоборот, как решительное преодоление прежней практики насаждения шариата в его экстремистской трактовке.

Вряд ли тот факт, что ислам как религия и образ жизни остается незыблемым в условиях демократии и не мешает проведению политических реформ, является убедительным и достаточным доводом в пользу его совместимости с демократизацией. Тем более нельзя считать таким доказательством опыт турецкого светского режима, при котором принцип лаицизма вполне последовательно проводится в организации и деятельности государственных учреждений, а правовая система разошлась с шариатом. Скорее эта практика свидетельствует о несовместимости ислама с демократическими основами политической системы на уровне государства и права в мусульманской стране, по крайней мере применительно к современной Турции.

Если же давать ситуации противоположную оценку, то и мусульманские страны Евразии следует считать регионом, где ислам и демократизация успешно уживаются друг с другом. Ведь здесь наблюдается активизация религиозной жизни мусульман и в тот же время возникают, хотя и в ограниченных масштабах, формы политической демократии. Но в таком случае есть еще больше оснований указывать Россию в целом или по меньшей мере Поволжье и Северный Кавказ в качестве примера соединения ислама с демократией.

Однако дело не в том, что демократический режим допускает ислам как религию путем признания принципа свободы совести и вероисповедания. И не в том, что независимо от приверженности большинства или значительной части общества исламу в той или иной стране идет процесс демократизации. Главное заключается в ответе на вопрос, берут ли сами демократические институты и прежде всего государство что-либо у ислама или, наоборот, считают его противником в политико-правовой сфере.

Взаимодействие демократизации и ислама в собственном смысле идет по нескольким направлениям. Прежде всего, оно происходит в форме участия исламских организаций и движений в политической жизни и деятельности государственных институтов. Наряду с этим указанное взаимодействие проявляется в обращении власти к исламским началам в организации и функционировании. Наконец, можно выделить такое специфическое направление взаимодействия демократизации и ислама, как идейное, которое проявляется в использовании властью или оппозицией исламской аргументации для обоснования политических шагов и программ, а также в целях полемики с политическими противниками.

В целом власть в странах Евразии (прежде всего в Центральной Азии) не рассматривает ислам как одну из основ права и государства. В лучшем случае он воспринимается в качестве элемента национальной традиции, причем второстепенного (например, в Узбекистане истоки нынешнего режима исторически возводят к государству Тимуридов,

а в Таджикистане — Саманидов). В беседах с автором настоящей статьи представители узбекских государственных органов настаивали на том, что ислам должен оставаться только религией. Ему не место, утверждали они, даже в социально-культурной деятельности государства и в области образования, не говоря уже об основах власти и правовой системы. Государство в Центральной Азии не принято называть исламским, хотя согласно уставу ОИК членами этой организации являются именно исламские государства.

Против использования исламской политико-правовой культуры власти в странах Центральной Азии приводится несколько аргументов. Главным доводом юридического характера является ссылка на закрепленный конституцией светский характер государства. Кстати, противопоставление ислама светскому государству характерно и для взглядов тех мусульманских деятелей, которые настаивают на том, что ислам по своей природе внесистемен и враждебен любому государству. Придерживаясь по существу той же логики, власти в указанном регионе делают все, чтобы вытеснить ислам из политики и исключить его влияние на государство. Понятно, такая линия объясняется чисто конъюнктурными политическими соображениями. Однако в научном отношении она несостоятельна.

На наш взгляд, власть в странах Евразии может брать на вооружение ряд исламских институтов, принципов и конкретных норм, не нарушая при этом конституционного положения о светском характере государства. Такое вполне допустимо при условии, что речь идет не о вмешательстве в дела государства ислама-религии, а об обращении к наработкам именно исламской политико-правовой культуры.

Соотношение этих двух сторон ислама заслуживает самостоятельного исследования. А для раскрытия темы настоящей статьи достаточно констатировать, что вопреки распространенному мнению религия и политика — относительно самостоятельные феномены в рамках ислама. В отличие от основных направлений христианства светское (мирское) начало находится не вне, а внутри самого исла-

ма, являясь его интегральной частью. Поэтому использование отдельных наработок исламской политико-правовой мысли в деятельности государства само по себе не означает вмешательства религии в политику. Иначе говоря, обращение к таким выводам в деятельности власти не нарушает светского характера государства, а имеет целью использование доказавших свою эффективность и целесообразных в политическом отношении достижений определенной правовой культуры, в данном случае исламской.

Понятно, что выбор конкретных мусульманско-правовых институтов зависит от условий той или иной страны, характера утвердившегося в ней политического режима и специфики задач, стоящих перед властью. Но в любом случае последняя только выиграет от апелляции к таким началам шариата, как совещательность и поиск компромиссов, умеренность и постепенность, лояльность правителю и необходимость подчинения его власти даже тогда, когда он в чем-то отходит от мусульманского права. На авторитет режима в глазах мусульман в состоянии позитивно влиять и государственно-общественные консультативные органы, если их статус связать с исламскими традициями.

Вместе с тем даже простая интерпретация законодательства, принимаемого в указанных странах, под шариатским углом зрения способна обеспечить ему дополнительную общественную поддержку. Не будем забывать, что односторонне трактуемый шариат уже давно стал одним из самых мощных политических инструментов в руках исламских радикалов. Однако в Центральной Азии категорически отвергается простое обсуждение возможности обращения к каким-либо элементам шариата при принятии законодательства или его толковании. В этой связи вспоминается, как представители руководителя одной из российских республик Северного Кавказа просили редактора посвященной исламу радиопрограммы не упоминать шариат, поскольку он несет негативный смысл, являясь лозунгом сепаратистов и террористов. Нечто похожее наблюдается и в указанном регионе.

Кроме того, вступление мусульманских стран Евразии на путь демократизации потребует преодоления ряда архаичных неисламских традиций и обычаев, в том числе негативно отражающихся на состоянии прав и свобод человека. Союзником власти в решении этой задачи может стать мусульманско-правовая культура. Обращение к ее достижениям по ряду вопросов в противовес пережиточным адатам явилось бы шагом на пути демократических реформ. Одновременно позитивный потенциал данной культуры незаменим в качестве идейного оружия против исламского экстремизма, подорвать влияние которого без нанесения ему поражения в борьбе за исламские теоретические концепции едва ли удастся.

Однако власть в большинстве анализируемых стран следует иной логике. Наряду с правовым обоснованием недопущения ислама в политику ссылкой на светский характер государства она прибегает и к чисто политическому аргументу — акценту на необходимости противостоять религиозному экстремизму. Причем наличие такой угрозы выдвигается в качестве аргумента не в пользу, а против того, чтобы взять себе в союзники ислам с его богатейшим арсеналом идей по вопросам права и государства.

Известно, что в странах Центральной Азии (за исключением Таджикистана) исламские силы не только не вовлечены во властные структуры, но и практически не допущены к легальной политической деятельности. Лишение их законных каналов выражения своих интересов в рамках официальной политической системы компенсируется активным использованием радикальных форм борьбы включая терроризм. Ведь исламским экстремистам провозглашение государства светским не мешает энергично действовать на политическом направлении. Наоборот, такой конституционный принцип даже может служить им в качестве аргумента для разворачивания борьбы с «безбожной» властью. В этих целях широко привлекаются исламские политико-правовые концепции, в том числе теория халифата. К тому же надо учитывать, что радикальные исламские силы в некоторых централь-

ноазиатские страны в политическом и организационном отношении более подготовлены к борьбе за власть, чем умеренные либеральные движения, которые зачастую вообще отсутствуют. Политическая активность сильной исламской оппозиции радикальной ориентации дает властям повод тормозить демократические реформы. В частности, ссылаясь на реальную угрозу национальной безопасности они объясняют ограничения политических свобод, поскольку ими могут воспользоваться исламские экстремисты.

Успех «Братьев-мусульман» и движения ХАМАС на последних всеобщих выборах соответственно в Египте и Палестине, казалось бы, доказывает правильность таких опасений. Однако в целом политическую деятельность оппозиционных исламских сил в мусульманском мире нельзя оценить однозначно. Наряду с негативным опытом имеется практика их достаточно позитивного участия в работе государственных органов. В частности, в целом ряде стран (например, в Египте, Иордании, Кувейте, Йемене, Бахрейне) исламская оппозиция представлена в парламенте, пользуясь серьезным влиянием в качестве признанного элемента политической системы. Не следует также забывать, что нынешние «Братья-мусульмане» в Египте серьезно отличаются от своих радикальных предшественников, а ХАМАС после прихода к власти не взял курс на свертывание имеющихся в Палестине демократических форм и процедур.

Иными словами, опыт заметной части мусульманского мира говорит о том, что умеренным исламским силам и движениям, готовым сотрудничать с властью, можно и даже целесообразно предоставлять легальную политическую нишу вплоть до возможности участия в работе государственных институтов.

Важно, что в ряде мусульманских стран власть активно ищет пути включения исламских сил в легальный политический процесс, а в последние годы сама значительно активнее, чем раньше, берет на вооружение исламские идеи. В отдельных случаях это выражается в разработке

своего рода официальной исламской национальной идеи. Например, в Кувейте такую роль играет стратегия «Усредненность – образ жизни», разработанная Министерством вакфов и исламских дел и одобренная правительством.

По сравнению с остальным мусульманским миром в Центральной Азии соотношение демократизации и ислама испытывает значительно более сильное влияние фактора религиозного экстремизма. Еще важнее то, что в этом регионе наличие такой угрозы предопределяет принципиально иную официальную линию по отношению к исламу.

Если в странах Ближнего Востока власть видит в исламском радикализме лишь политического противника, но негативную оценку его не переносит на сам ислам, то большинство центральноазиатских режимов поступает именно так. Здесь государство использует данный фактор не только для торможения демократических реформ, но и для максимально возможной изоляции ислама от политики. Главное в том, что власть не хочет или не может увязать демократизацию с исламом. По сути она просто отталкивает от себя ислам, который тем самым отдается радикальной исламской оппозиции. Именно она становится монополистом в использовании исламских политико-правовых концепций, что обеспечивает ей дополнительное влияние.

Поскольку задержка с проведением демократических политических преобразований объясняется угрозой исламского экстремизма, то получается, что и ислам невольно рассматривается как препятствие на пути демократизации и даже как угроза режиму. Естественно поэтому, что исламские политико-правовые идеи воспринимаются не в качестве союзника власти, а, наоборот, как оружие в руках исламских экстремистов. В результате радикальная исламская оппозиция и ислам с его политико-правовой идеологией оказываются по одну сторону фронта перед официальной властью.

Можно согласиться с тем, что для центральноазиатских и кавказских элит непримиримая борьба с религиоз-

ным (а значит, с исламским) экстремизмом и терроризмом является главнейшим условием выживания. В случае ослабления усилий на этом направлении реальной альтернативой светским режимам здесь может стать исламская диктатура. Причем даже активная антитеррористическая деятельность не исключает вероятности исламизации Центральной Азии, в некоторых регионах которой вполне могут сложиться условия, благоприятные для прихода к власти исламистов ⁶.

Действительно, силовое противодействие исламскому экстремизму само по себе недостаточно для сохранения в Евразии политической стабильности. Решение этой задачи требует и иных шагов. В частности, для Центральной Азии не менее важно использование на стороне режимов исламских политико-правовых ценностей. Пока же власть действует в этом отношении однобоко и недальновидно – пугая общество угрозой исламского экстремизма, она ничего не делает, чтобы самой взять на вооружение исламское политико-правовое наследие. А без этого и перспективы демократизации в Евразии выглядят проблематичными.

Анализируя степень реальности осуществления этих планов в данном регионе, исследователи справедливо подчеркивают, что нельзя извне навязать демократические реформы, которые должны отражать внутренние условия соответствующих стран ⁷. Однако конкретные параметры сложившегося в Евразии образа жизни, которые должны приниматься в расчет, остаются нераскрытыми. В частности, упускается из вида тот факт, что в отличие от государства общество в евразийских регионах традиционного распространения ислама не является полностью светским. Поэтому, если рассматривать демократизацию как ответ на потребности этого общества, то надо признать, что значительная его часть разделяет именно исламские ценности и идеалы, пусть и переплетенные с местными обычаями и традициями. А это снова ставит вопрос о том месте, которое они должны занимать в демократических преобразованиях.

Если в Центральной Азии власти и удастся сдерживать исламских экстремистов и даже порой наносить им чувствительные военные поражения, то бой за ислам она им проиграла. Понятно, что радикалы выбирают из идейного наследия ислама те моменты, которые им выгодны. А его позитивный потенциал, как и опыт мусульманского мира по использованию исламской политико-правовой культуры в интересах власти и демократических реформ остается невостребованным. Между тем противопоставление демократии и ислама не отвечает интересам самих центральноазиатских режимов. Более того, оно даже опасно для государства, поскольку является еще одним фактором дестабилизации, вольно или невольно направляя ислам против власти. Значит, исламские идеи получают дополнительную возможность выступать в качестве аккумулятора любых протестных настроений, даже прямо с этими концепциями не связанных.

И все же в мусульманских странах Евразии вопрос о месте, которое займет ислам в их политических и правовых системах включая механизм государства, остается открытым. Казалось бы, власть здесь уже сделала выбор в пользу исключения ислама из политики. Разумеется, за образец может быть взята турецкая модель с ее отделением ислама от государства и права вплоть до запрета мусульманкам носить головные платки в государственных учреждениях и университетах. Не надо только забывать, что в отличие от Турции в Центральной Азии действует мощная исламская оппозиция радикальной направленности.

Кроме того, даже в Турции, как показывают события последних лет, между демократией и исламом в политической области нет глухой стены. Светский характер государства здесь отнюдь не пострадал, когда в результате победы на парламентских выборах 2002 г. умеренная исламская Партия справедливости и развития сформировала правительство во главе со своим лидером. Кстати, именно это правительство ведет переговоры о вступлении Турции в Европейский союз.

Во всяком случае, при неизменности нынешнего курса власти мусульманских стран Центральной Азии должны быть готовы к тому, что исламские политические идеи останутся на стороне экстремистов. Их неослабевающее влияние косвенно подтверждает, что исключение ислама из официальной политики не встречает в обществе безоговорочной поддержки. Чтобы заручиться ею и одновременно подорвать авторитет исламских экстремистов, власти, вероятно, придется обратиться к исламскому обоснованию своего курса. Иначе говоря, в указанном регионе простая политическая целесообразность придает исламской политико-правовой культуре актуальность для власти. При определенном развитии ситуации одно это обстоятельство может заставить ее внести изменения в свою политику по отношению к исламу.

Подытоживая сказанное, отметим, что разнообразные формы взаимодействия и противостояния демократизации (если под ней понимать процесс утверждения либеральных политических ценностей) и ислама в мусульманском мире подтверждает и в то же время опровергает правильность упоминавшейся выше концепции столкновения цивилизаций. В целом соотношение между этими явлениями характеризуется неоднозначностью и противоречивостью. Так, демократизация может быть средством нейтрализации исламского экстремизма. В то же время развитие демократии часто дает политические преимущества именно исламским радикалам.

Что же касается ислама, то его политико-правовое наследие порой создает препятствия на пути демократизации. Вместе с тем именно исламская политико-правовая культура способна придать демократическим реформам широкую поддержку, способствовать упрочению режима безопасности и стабильности, содействовать достижению более высокого уровня общественного согласия, а значит, стать союзником демократизации.

Примечания

¹ См., например: *Малашенко А.* Между реформами и коллапсом // Россия в глобальной политике. — 2003. — Т. 1. — № 3. — Июль–сент.; *Он же.* Исламская альтернатива и исламистский проект / Моск. Центр Карнеги. — М.: Весь мир, 2006; Ислам и общественное развитие в начале XXI века. — М.: Крафт+, 2005.

² См.: *Левин З. И.* Реформа в исламе: быть или не быть? Опыт системного и социокультурного исследования. — М.: Крафт+, 2005.

³ См., например: *Абдель Азим аль-Матани.* Глобализация — новая форма традиционного неприятия ислама Западом // Аль-Баян [Дубай]. — 1999. — 26.11. — На араб. яз.

⁴ См.: Постановления и рекомендации Совета Исламской академии правоповедения (фикха). — М.: Ладомир, 2003. — С. 43–44.

⁵ См.: *Мальшева Д. Б.* Ислам и проблемы демократизации в постсоветской Евразии // Ислам и общественное развитие в начале XXI века. — М.: Крафт+, 2005. — С. 91.

⁶ См.: Там же. — С. 104–105.

⁷ См.: Там же. — С. 106–107.

Ислам и социальные конфликты на Северном Кавказе

ЭНВЕР КИСРИЕВ

Наиболее значимым, проблемным в политическом отношении и известным на всем протяжении 1990-х годов на Северном Кавказе было исламское движение так называемых ваххабитов. В настоящее время этот религиозный феномен, кажется, сходит с исторической сцены, однако его научное осмысление остается актуальным. Ретроспективный взгляд на зарождение и развитие ваххабизма в Дагестане, наблюдение за происходящим в этой и других республиках Северного Кавказа требует, на наш взгляд, отказа от «теологического» подхода в понимании смысла феномена ваххабизма. Имеется в виду подход, при котором о социальном содержании идеологии и практики реального религиозного движения судят по теологическим формулам и догматам, провозглашаемым его участниками. Думается, нужно исходить из того, что радикальное, направленное на изменение общества движение всегда имеет социальную природу, а его религиозная составляющая свидетельствует об интенсивности мотиваций и серьезности намерений его носителей в стремлении реализовать свою жизненную программу.

Исследование многообразных конфликтующих течений на Северном Кавказе позволяет вычленить в их многообразии два типа исламского активизма и соответственно два общественно-политических проекта бытия ислама в обществе, две категории исламских деятелей.

К первому типу относится деятельность традиционно-исламского духовенства, т. е. служителей, удовлетворяющих религиозные потребности людей, осуществляя ритуальные процедуры. Духовенство устояло и добилось

особого статуса даже в условиях атеистического коммунистического режима. В эту категорию входят официальные служители мечетей — муллы, чиновники духовных управлений мусульман (ДУМ), а также «чтецы», т. е. полуофициальные лица — производители ритуальных услуг, которые сейчас, как и прежде, во всех населенных пунктах осуществляют то, что можно назвать религиозно-бытовым обслуживанием населения. Общество в этой системе координат подразделяется на «специалистов ритуальных дел» (священнослужителей) и простых мирян, или «потребителей ритуальных услуг», которые могут позволить себе не знать и не уметь делать то, что следует исполнять согласно требованиям религии. Последние не являются активными проводниками, а подчас и носителями исламского мировоззрения и правоверного образа жизни, но они отчетливо заявляют о своей религиозной принадлежности посредством того, что нуждаются в услугах указанных специалистов по духовно-ритуальным установлениям и пользуются ими. Они с бóльшим или меньшим рвением обозначают свою религиозность пассивным участием в ритуальных действиях, которые требуются от мусульман в определенных случаях жизни.

Это направление религиозной активности всегда с функциональной неизбежностью (но не обязательно осознанно) заявляет и поддерживает определенный проект социального статуса религиозного института в структуре общественной жизни. Предполагается, что в обществе должны существовать «специалисты религиозного дела», знатоки и руководители исламских ритуальных действий, своего рода церковная организация служителей ислама, выполняющая функции духовного обслуживания тех, кто не принадлежит к сословию «служителей веры».

Второй тип исламского активизма отчетливо проявил себя во время перестройки и в период развала советского социума. Он связан с требованиями тотального утверждения исламского мировоззрения и исламского морального и правового порядка. В этой системе координат не должно быть священников и мирян, общество целиком должно со-

стоять как бы из «мирян-священников», а разницу между ними определяет только уровень религиозных познаний и степень благочестия, т. е. качества, высоко ценимые в отношениях между мусульманами, но не связанные с какими-то формальными должностями и званиями.

В данном социально-политическом проекте вопрос об отдельном (наряду с другими) органе управления религиозной жизнью со специфическими религиозными функциями не ставится. Те, кто принадлежит к этому типу исламского активизма, не являются и не стремятся стать духовными служителями, исполнителями обрядовых функций или управленцами, регулирующими духовную сферу жизни людей. У них, как правило, светское образование и современная профессиональная подготовка, они интегрированы в современные культуру и образ жизни. Ислам для них – это проект социального мироустройства и программа соответствующего переустройства общества. Такой проект и такая программа являются по сути политической утопией в том смысле, который придал этому слову Карл Манхейм, когда подразделил политически значимые социально ориентированные мировоззренческие комплексы на те, что поддерживают и оправдывают (легитимируют) существующий порядок (они были названы Манхеймом идеологиями), и новые, альтернативные социально-политические проекты, легитимирующие критику установленного порядка, его преодоление и замену новым миропорядком, названным этим автором утопией. Именно такие установки исламских деятелей второго типа обусловили общегражданскую, политическую направленность и просвещенческий характер их деятельности.

Проблему кавказского ваххабизма следует, на наш взгляд, рассматривать в контексте зарождения и развития именно второго типа исламского активизма. Зародившись как политический проект среди верующих мусульман, которые не занимались «ритуальным обслуживанием» населения, а были людьми современного светского (советского) образовательного и профессионального ста-

туса, ваххабизм неизбежно должен был привести к жесткому противостоянию прежде всего с теми «религиозными профессионалами», которые занимали свою нишу в общественном разделении труда. Дело в том, что согласно новому исламистскому проекту профессиональные служители ислама, которые в новейший исторический период приступили к интенсивному освоению освобожденных с падением коммунистической идеократии новых пространств духовно-обрядовой деятельности, должны были остаться, как и в прошлом, в арьергарде магистрального религиозно-политического движения. Поэтому традиционный служитель богоугодных дел видел в новых исламских деятелях выскочек и псевдомусульман. Когда ислам как духовность, организация и общественно-политическое движение получил полную свободу реализации по всем направлениям, на открывшемся пространстве стали складываться конкурентные отношения между двумя выделенными нами проектами будущего общественного устройства, двумя типами социального активизма.

Глубина этих противоречий существенно усугублялась совершенно различными, несовместимыми типами ментальности их носителей, один из которых формировался и утверждался на периферии, в тени, куда не доходило сияние «самой передовой, научной идеологии», а другой представлял собой тип современного позитивистского мышления и выросшей из него потребности в богоискательстве, обусловленной кризисом сциентистской идеологии. Конфликтные ситуации, так или иначе связанные с деятельностью этих двух исламских партий, были наиболее значимыми в только что завершившийся период новейшей истории. Но в новом, трансформированном виде они сохранились и сейчас и могут, по всей видимости, оставаться важными не только в ближайшей, но и в отдаленной перспективе.

Подавляющее большинство населения Дагестана продолжает считать, что исламская активность должна оставаться в определенных строгих границах, выполняя функции удовлетворения сугубо религиозных, ритуальных потребностей, но не распространяясь на граждан-

скую и общественно-политическую жизнь, правопорядок и духовные предпочтения современного человека в сфере науки, культуры, идеологии и тем более не подчиняя их себе. Таким образом, общество в основном было на стороне традиционного типа религиозных служителей, содержание и ограниченные рамки деятельности которых в полной мере соответствовали представлениям большинства о месте и функции религии. Конфликт возникал только в тех случаях, когда «профессиональные служители ислама» стремились расширить сферу своей компетенции. Эта тенденция клерикализации общества составляет основную суть озабоченности большинства населения.

Деятели же второго типа – активисты исламского социально-политического проекта, требующие перевода всей жизни людей на принципы ислама, но без священнической «касты жрецов», – хорошо осознавали непопулярность своей программы. Они видели причину неприятия их проекта в том типе исламского духовного деятеля и его профессиональной религиозной практики, которые сложились и продолжали распространяться в обществе. Для них этот ислам был искаженным, несовременным, малограмотным и потому непопулярным. А муллы, имамы и шейхи – служители этого ислама – являлись для них эксплуататорами всего отсталого и отжившего среди мусульман. Их ислам, по мнению «новых», был не программой правильной жизни человека и общества, а выгодной профессией, паразитированием на невзгодах и страхах людей, перспективным способом заработка. Тем самым эти «служители веры», по мнению ваххабитов, следуя за отсталостью и предрассудками непросвещенных, превратили религию Истины в нагромождение народных суеверий и иррациональных мистических «знаний». «Новые» предлагали в качестве модели общественного устройства другой ислам. Они доказывали, что правильный, неискаженный ислам соответствует всем прогрессивным научным и мировоззренческим достижениям человечества и дает ответы на все вызовы современности. Будучи сами пред-

ставителями светского социума и ведя пропаганду, ориентированную на большинство, они предлагали рационалистическую трактовку основных положений вероучения и требовали освобождения мусульман от обременительных обрядов, привнесенных, по их мнению, в ислам из язычества, и вообще упрощения ритуальной составляющей религии, даже пренебрежения к ней. Согласно их толкованию традиционные муллы и шейхи извратили прогрессивную сущность ислама, превратили его в тайное, мистическое знание, доступное немногим, исключительным личностям. Эти обвинения в адрес традиционных служителей веры и послужили основанием для встречных обвинений «новых» в ваххабизме. При этом сам этот термин приобрел оскорбительный смысл, хотя исторический ваххабизм сам по себе, на наш взгляд, совсем не заслуживает оскорбительных коннотаций.

Получилось так, что клерикальный проект статуса религиозной составляющей жизни как самостоятельного и ограниченного в своих функциях общественного института был предпочтительным для большинства, а более понятным и идеологически близким для современного человека был религиозный проект «новых» мусульман. Вместе с тем стремление осуществить социетальную исламизацию, пусть и упрощенную в отношении чисто формальных, ритуальных сторон исповедания, требования интенсивности переживания беспрекословной преданности Единому Богу, нетерпимости ко всему, что искажает правильный («чистый») ислам, не могли не отталкивать от ваххабитов большинство верующих. Люди готовы включить такой ислам в сферу своего духовного, интеллектуального интереса, но не хотели бы его воплощения в жизнь, поскольку он потребовал бы полного политического господства исламской идеологии. Ваххабитов можно было терпеть в обществе, можно было и самому стать ваххабитом, но только пока это остается частным делом индивидуума.

Таким образом, в обществе образовалось сложное переплетение настроений и представлений по поводу выде-

ленных нами проектов бытия ислама в обществе и типов исламского активизма. С одной стороны, большинство населения считало, что ислам должен оставаться в отдельной, богослужебной, ритуализированной сфере жизни, а муллам при условии жестких ограничений их функций прощались их отсталость и несовременность. С другой же стороны, идеологическая концепция ваххабитов относительно смысла религии в большей мере соответствовала ментальности большинства мусульманского населения, особенно наиболее современной ее части. Не случайно традиционные деятели ислама неизменно проигрывали публичные диспуты ваххабитам.

Процесс реисламизации по мере нарастания развала всех экономических и гражданских институтов, крайней аномии и массового обнищания привел к следующему.

Поскольку утопический проект ваххабитов противостоял политическому и идеологическому статус-кво, он привлекал тех, кто, не желая возвращаться в прошлое, отвергал складывавшийся порядок. Следует отметить, что большинство населения (и прежде всего рядовая интеллигенция) критически оценивало происходящее, однако религиозный протест был ему чужд. Традиционные исламские «священники», не претендующие на общественное доминирование и занимающие свою нишу, из которой даже коммунисты не смогли их изгнать, были естественными союзниками власти, дополняя и ее и действуя «при ней».

Между прочим, симбиоз власти и традиционного «клира» последний осознал и взял на вооружение раньше, чем первая. Власть довольно неохотно и долго смыкалась с исламским духовенством, в то время как оно всячески выражало свою лояльность, а в спорах с ваххабитами всегда апеллировало к власти. Другой опорой духовенства в этой борьбе стали тарикатские братства, издавна связанные с традиционным профессиональным священством. Мюридские братства стали материальной силой, поддерживающей «священников», поэтому вскоре некоторые

шейхи, имеющие многочисленный корпус мюридов, превратились в патронов «священнического сословия» и опору для «новых» политических деятелей республиканского уровня.

Ожесточенная публичная дискуссия между тарикатистами и ваххабитами, в ходе которой тарикатисты апеллировали к власти и проявляли озабоченность по поводу угрозы разрушения существующего порядка со стороны ваххабитов, привела к тому, что люди (особенно молодежь), радикально настроенные по отношению к власти и существующему порядку, превращались в сторонников ваххабизма. Конечно, число активных сторонников и функционеров этого движения не могло быть большим, поскольку их доктрина и особенно практическая деятельность требовали радикального изменения всего образа жизни, а это повышало их уязвимость перед лицом многочисленных рисков. Ваххабитами становились, как правило, молодые экстремистски настроенные незаурядные люди, а ваххабизм превращался из гражданско-политического и просветительского движения в сеть заговорщических организаций радикальных ниспровергателей ненавистного им режима.

В развивающейся таким путем поляризации двух типов исламского активизма, с одной стороны, легальное духовенство смыкается с полулегальными тарикатскими братствами и образует единый фронт борьбы с ваххабитами и единения с властью. С другой стороны, умеренные ваххабиты — политики и просветители, такие как Ахмад-кади Ахтаев, Аббас Кебедов и др., отходят от активной деятельности или оказываются на обочине политического процесса, стараясь оставаться на позициях морализирования и умиротворения конфликтующих сторон. Если радикально настроенные лидеры второго типа превратились в главарей подпольных вооруженных группировок, объявивших джихад существующему режиму, то радикальные деятели первого типа (шейхи и мусульманские деятели, взявшие при их поддержке власть в ДУМ Дагестана) смыкаются с властью, приобретая благодаря противостоянию

ваххабитам поддержку власти и возможности большого идеологического влияния на все общество.

Конечно, говорить о единстве активистов первого типа можно только в отношении их неприятия ваххабитов и доверительных отношений с властью. Однако их стремление быть «при власти» привело в Дагестане к образованию очагов сложных и запутанных противостояний в лагере традиционных служителей ислама. Здесь религиозные противоречия по сути накладываются на этнические конфликты, скажем, кумыкских религиозных деятелей традиционного типа с аварскими, аварских — с даргинскими и лезгинскими.

Важно отметить также различия с точки зрения практики внутреннего организационного строительства. Если исламский активизм традиционного типа занят с помощью власти строительством по сути церковной иерархической организации, то деятели второго типа организуются в небольшие самостоятельные джамааты, жестко связанные между собой по сетевому принципу.

В соответствии с самой логикой развития возникли интересные социальные метаморфозы: современные, продвинутые исламисты (ваххабиты) превратилась на практике в фанатических приверженцев отживших форм и способов жизни, а «темные» традиционные священнослужители, носители средневековых форм ментальности, начали все более успешно и органично вписываться в институциональную структуру современного общества.

Так, в ряде джамаатов, и не только в Карамахи-Чабанмахи, ваххабиты стали самостийно учреждать шариатские суды с применением жутких средневековых форм наказания. Такие суды возникли в свое время и в Кировауле Кизилюртовского района на равнине (среди переселенцев из джамаата Сильда горного Цумадинского района), и в нескольких горных джамаатах. В то же время носители тайных мистических знаний, враги дарвинизма, генетики и прочих «сатанинских наук», активно включились в публичную общественную и политическую жизнь, выступают в школах и вузах, в печати и на телевидении, участвуют

в научно-практических конференциях по актуальным вопросам социальной и культурной жизни.

Для нас важно выделить эти два типа исламского активизма, поскольку они позволяют вынести за скобки их глубоко теологические различия и споры. Часто приходится слышать, что политическая направленность противостоящих исламских «партий» и суть конфликтов между ними коренятся в содержании теологических концепций, которых они придерживаются. Так, считается, что ваххабизм агрессивен и непримирим к существующим «безбожным» режимам, поскольку в его теории особо подчеркивается принцип единобожия, отказ от поклонения земным объектам — отдельным людям (шейхам), могилам (зияратам) и пр. Такой подход не только дает превратную картину, он ориентирует общество на бесперспективную в конечном счете идеологическую борьбу с отвлеченными, насыщенными сложным и богатым смыслом религиозными представлениями и понятиями. Содержание религиозной идеологии (или утопии) не имеет однозначной социальной и политической «принадлежности» и направленности. Двести лет назад зародившаяся в Дагестане на основе тариката Накшбандийя идеология (мюридизм) послужила основой радикально настроенного воинственного политического движения горцев, провозглашения доктрины «газавата» — обязательности священной войны с неверными. В рамках их доктрины «раисы» дагестанских политических образований объявлялись немусульманами. А сейчас тарикат Накшбандийя в Дагестане представляет собой общины верующих, занятых вполне мирной исповедальной практикой, направленной «на себя», на свое спасение в Боге. Сейчас тарикатский ислам, будь то Накшбандийя или Шазилийя, — это практика части верующих, которые заняты исключительно духовным совершенствованием и ревностно стоят на страже мира и спокойствия, хотя и не считают власть в республике религиозно адекватной. Однако не исключено, что при некоторых условиях те же «столпы ислама» вновь станут обоснованием радикальных

социальных проектов и мотивацией насилия по отношению к «врагам ислама».

Дело в том, что такого рода мотивационные трансформации «идеологии-утопии» зарождаются не в недрах религиозного истолкования доктрины, а в реальном и конкретном социальном процессе. Подлинное содержание конфликтных ситуаций и субъекты конфликтов религиозного характера следует искать в социально значимых категориях, а не в отвлеченных религиозных формулах. Любой религиозный догмат может в результате произвольного или конъюнктурного истолкования оказаться на службе разных, даже прямо противоположных проектов миропорядка. В истории христианства можно найти множество примеров такого рода.

Выделение двух типов исламского активизма — церковно-партикулярного и тотально-протестантистского — и выявление характера взаимоотношений между ними могут оказаться полезными не только при осмыслении отношений между ваххабитами и тарикатистами в Дагестане, но и при рассмотрении нынешних тенденций исламского движения в других регионах Северного Кавказа.

Так, в Ингушетии ваххабизм был пресечен на корню, а в регионах северо-западного Кавказа вообще не было и нет не только ваххабитов, но и тарикатистов. В Осетии, Кабарде, Балкарии, Карачае и Адыгее тарикатский ислам и соответствующие братства не сложились ни в историческом прошлом, ни в новейший период. Те радикальные исламские группировки на территории Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии, которые в СМИ часто называют ваххабитскими, таковыми не являются, если основываться на теологическом содержании религиозных доктрин или ритуальной практики.

В Ингушетии тарикатский ислам (зикризм) является основной формой бытового проявления исламского исповедания. При этом «церковный» тип исламского активизма развивается и направляется самой властью. Руслан Аушев в условиях становления республики решительно запретил ваххабизм, и на территории республики призна-

вался только традиционный ислам. Одновременно, идя даже на нарушение российских законов, он ввел шариатские суды, установил «на основании исламского законодательства» глубоко укоренившийся у ингушей (больше, чем где-либо среди кавказских горцев) обычай многоженства, ввел преподавание «правильного» ислама в школах. Можно сказать, что в Ингушетии ислам стал частью системы органов государственной власти. В республике муллы читают работникам МВД лекции о том, как отличить «правильный» ислам от «неправильного», многое регламентируют в жизни граждан. Правда, в самое последнее время крайности, отступающие от российского законодательства, были отменены, но на практике все остается по-прежнему. Альтернативные формы исламского активизма внешне никак не проявляют себя.

В Чечне исламское движение первоначально ничем не отличалось от того, что происходило в Ингушетии. По всей видимости, если бы не случился сепаратистский политический переворот, ислам в Чечне так же, как в Ингушетии, стал бы религией, подчиненной народным традициям и жестко регулируемой властью. Доку Завгаев поощрял строительство мечетей, но религиозная составляющая никак не проявлялась в общественно-политической жизни. Джохар Дудаев первоначально с большой решительностью отодвинул религиозный аспект жизни за пределы своей национально-демократической «освободительной» революции.

Впервые вторжение исламского фактора в общественно-политическую жизнь Чечни произошло, как это ни покажется парадоксальным, по инициативе Москвы. В октябре 1991 г. Борис Ельцин в целях возвращения контроля над тем, что происходило тогда в мятежной республике, направил туда в качестве своего представителя депутата Верховного Совета РСФСР Ахмеда Арсанова. «Мудрость» решения президента России состояла в том, что Арсанов являлся представителем авторитетного рода, более того, племянником накшбандийского шейха Дени Арсанова. Согласно безграмотной стратегии московских советников

такого рода авторитет в столь «религиозной» республике должен был позволить низвергнуть Дудаева. Однако случилось иначе. Это решение спровоцировало Дудаева, ранее совершенно равнодушного к религии, на использование религиозного ресурса для укрепления своей власти. Он привлек к своей борьбе тарикат Кадирийя, к которому принадлежат горные тейпы Чечни. Дудаев начал курировать кунта-хаджинцев, а его брат стал главой вис-хаджинцев. В дальнейшем в ходе бесперспективной (с точки зрения видов на возможность достижения окончательной победы какой-либо из сторон) внутривластной борьбы тейпов и чудовищной по ожесточенности кровопролитной войны с федеральными силами религиозный фактор в Чечне мог только усиливаться.

Дагестанские ваххабиты, влившиеся в ряды чеченских муджахедов, и арабские наемники были проводниками нетрадиционного «чистого» и тотального (без священников) ислама. Их ислам не признавал не только разделение жизненной практики на светскую и священную стороны, но и всякие этнические отклонения в обрядовой деятельности и (самое главное в условиях Чечни) отрицал ценность внутривластной солидарности и сплоченности. Поэтому сторонниками нового ислама в Чечне были прежде всего арабы, лишенные там, разумеется, родоплеменной опоры, убежденные ваххабиты из Дагестана и других мест Кавказа и представители слабых и маргинальных чеченских тейпов.

Среди лидеров и покровителей чеченского ваххабизма оказались такие деятели, которые, хотя и были авторитетными фигурами чеченского сопротивления, но не обладали серьезной материальной поддержкой традиционных солидаристских структур. Здесь можно назвать Мовлади Удугова, Зелимхана Яндарбиева, а также Шамиля Басаева, который хотя и отрицал свою принадлежность к ваххабитам, всегда покровительствовал им и пользовался их поддержкой.

Антиваххабитские настроения в чеченском обществе были столь же сильны, как и в Ингушетии, и только усло-

вия войны долго поддерживали значимость ваххабитов как реальной и значимой силы в чеченском политическом процессе. С установлением относительного мира в Чечне ваххабизм с неизбежностью сходит там на нет. Правда, значимость ислама вновь была подкреплена из Москвы, где опять сочли, что авторитетный исламский деятель будет самым подходящим лидером для этой неспокойной республики. Выбор бывшего муфтия Ичкерии Ахмада Кадырова на должность промосковского лидера, по всей видимости, объясняется именно тем, что он был «религиозным лидером» Чечни. Между тем для самих чеченцев подлинное религиозное лидерство возможно исключительно в узких пределах тарикатских братств (вирдов), которые организуются на добровольной основе, в значительной мере в рамках родственной солидарности, и ограничены в своем влиянии духовным попечительством шейха.

Наиболее рельефными сторонами исламской активности в регионах Западного Кавказа (Кабарде, Балкарии, Карачае, Черкесии и Адыгее) являются традиционный бытовой ислам ханафитского мазхаба и религиозный феномен, который можно назвать движением «молодых мусульман». В этих двух направлениях при известных теологических различиях с тем, что наблюдалось в Дагестане, можно разглядеть то же принципиальное размежевание на ислам «исполнителей ритуальных услуг» и ислам гражданской, социетальной активности — исламский «протестантизм».

Особенно сильно это проявляется в Кабардино-Балкарии. Богослужебный, бытовой ислам здесь, как и в Дагестане, отчетливо разделяет людей, грубо говоря, на «служителей» и «потребителей ритуальных услуг», с чем не желают мириться активисты и исламская молодежь. «Молодые мусульмане» концентрируются в основном вокруг Исламского центра. Он функционирует с 1991 г., однако до сих пор не получил официальной регистрации. В 2004 г. он был переименован в Кабардино-Балкарский институт исламских

исследований, но официального статуса это ему пока также не принесло. Его возглавляет Руслан Нахушев. Кроме него неформальным лидером «молодых» является Муса Мукожев. Его называют амиром республики и говорят по меньшей мере о 10 тыс. его сторонников.

Хотя «молодые мусульмане» и отличаются более строгим и ревностным исполнением религиозных принципов, чем даже традиционные служители веры, они, как правило, не очень стремятся брать на себя рутинные богослужебные функции обслуживания профанов-мирян. Они категорически против того, чтобы исламское общество обслуживали муллы, против сложившегося разделения на «священников» и «мирян». По их мнению, все граждане всегда должны быть служителями Бога и добрыми мусульманами друг по отношению к другу. Часто в мечетях Большой Кабарды и Балкарии оказываются два «служителя»: традиционный пожилой «эфендэ», который ведет традиционную богослужебную деятельность (похоронные обряды и пр.), и молодой «имам», читающий по пятницам «хутбу» (проповедь) и занимающийся обучением детей и просвещенческой деятельностью среди взрослых.

Движение неофициального ислама демонстрирует лояльность российскому законодательству и выступает за борьбу с экстремизмом и радикализмом в исламе. Его представители проявили себя в разоблачении идеологии «Хизб ат-тахрир» («Партии освобождения»). Однако все это не прибавляет доверия к ним со стороны властей и органов официального ислама. Когда в апреле 2004 г. проводился съезд мусульман Кабардино-Балкарии, лидеров «молодого ислама» на него даже не пригласили, более того, специально проследили, чтобы никто из них не проник в зал, где он проходил. Но на самом съезде исполняющий обязанности председателя ДУМ Кабардино-Балкарии Анас-хаджи Пшихачев в своем докладе коснулся молодежной темы. Он сказал о своих просчетах в работе с молодежью. Разумеется, просчетом признается то, что молодые мусульмане республики не признают духовного авторитета в старшем поколении мусульманских деятелей. По сути

дела сам съезд был проведен из-за озабоченности властей ростом исламской активности молодежи. В устав ДУМ были внесены изменения, которые должны обеспечить полную изоляцию и подавление молодежного исламского движения. Тем самым традиционный ислам «молодых» не по причине каких-то теологических несоответствий с традиционным исповеданием, а исключительно из-за повышенного уровня религиозного рвения вызывает враждебность и прямые гонения.

Так, на упомянутом съезде мусульман в Нальчике был изменен устав, согласно которому имамы всех мечетей республики будут назначаться распоряжением муфтия. В нынешних условиях, когда все северокавказские республики «причесали» свое законодательство под российское, никого не волнует то обстоятельство, что эти инициативы нарушают положения закона «Об общественных объединениях». В связи с этим уже возник конфликт. В Эльбрусском районе с балкарским населением и относительно высоким для Кабардино-Балкарии уровнем религиозности республиканский ДУМ решил сместить раис-имама (т. е. руководителя всех примечетских имамов) З. Тилова и назначить на его место другого, Н. Метова. Большинство имамов мечетей района выступили против этого решения и отказались подчиняться назначенцу из Нальчика. Этот конфликт не разрешен до сих пор, но совершенно ясно, что подобные действия приведут сначала к вытеснению «молодежного» ислама на обочину истеблишмента, а потом к его злокачественной радикализации. Этот процесс, собственно, уже идет.

Еще более дикими и опасными по последствиям являются действия властей, ограничивающие функционирование мечетей. С начала 1990-х годов в Кабардино-Балкарии известны случаи бесцеремонных налетов милиции на мечети, их закрытия или ограничения деятельности. Летом 2004 г. ДУМ республики принял решение, согласно которому все мечети должны работать следующим образом: они должны быть постоянно закрыты в течение всей недели за исключением 30 минут в пятницу, когда там можно прочесть праздничную пятничную молитву. Эта мера при-

звана пресечь уже установившуюся тенденцию: молодые стали посещать мечети для молитвы каждый день, и это обстоятельство серьезно озаботило власти. О «продуманности» мероприятий, направленных против «молодых мусульман», свидетельствует и то, что тогда же, в середине 2004 г., вышло постановление республиканского ДУМ «О похоронных обрядах мусульман», в котором были «запрещены разорительные поминальные обряды». Дело в том, что требования освободить ислам от обременительных псевдомусульманских обычаев выдвигали, подобно дагестанским ваххабитам, молодежные исламские активисты Кабардино-Балкарии.

Не удивительно, что общественно-политическая ситуация в республике стала ухудшаться именно с середины 2004 г. В декабре произошел захват офиса управления Федеральной службы по контролю за оборотом наркотиков в Нальчике. В конце января 2005 г. во время штурма дома в Нальчике был уничтожен амир джамаата «Ярмук» Муслим (Сайфулла) Атаев. Было еще несколько подобных случаев. В республике идут тотальные зачистки целых территорий в горах, аналогичные тому, что постоянно происходило и происходит в Чечне.

20 февраля 2005 г. в Карачаевске прошла аналогичная операция, в которой был убит Исса Акбаев, предположительно имевший связи с чеченскими повстанцами. Считается, что он был членом джамаата, обвиняемого российскими властями в совершении целой серии взрывов жилых домов в Москве в 1999 г.

10–12 марта 2005 г. была проведена крупная зачистка в Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии одновременно. Особенно жестокой она была в уже упоминавшемся Эльбрусском районе Балкарии. Этот высокогорный район, где основную часть населения составляют балкарцы, часто называют «пристанищем мусульманских радикалов». По данным местного пресс-релиза, было досмотрено 21 тыс. частных домов, 3,8 тыс. гаражей, 60 гостиниц, 47 общежитий, 38 рынков, 229 частных дач, 7200 единиц автотранспорта. Проверке подверглось

31,4 тыс. граждан. В центральных СМИ об этом ничего не сообщалось, потому что похвастаться было нечем. Однако на местных жителей это событие произвело большое впечатление – многие семьи теперь пытаются получить доступ к задержанным родственникам.

Тогда же проводилась операция в горных районах Карачаево-Черкесии, к которой привлекались силовые структуры соседнего Ставропольского края.

В Адыгее также имеется движение «молодых мусульман», но там уровень религиозности в целом очень низок. Поэтому противостояние «молодых» и «старых» пока незначительно, хотя отдельные случаи отметить можно. Так, в республике проживал популярный среди молодежи исламский деятель из Косово – Рамадан Цей. Властям удалось избавиться от него, выслав его на родину в связи с нарушением паспортного режима. Однако его сторонники остались в Адыгее, продолжают его дело и требуют возвращения своего лидера. В целом власть не слишком озабочена проблемами повышенного религиозного рвения среди молодежи. Поэтому муфтият во главе Нурбий-хаджи Емижем не только не воюет с «молодыми», а даже опирается на них в своей деятельности. При ДУМ Республики Адыгея и Красноярского края создана молодежная организация во главе с Нежметдином Абази, также выходцем из Косово, но более лояльным исламским деятелем. Муфтий Емиж поддерживает молодых в их критике обычаев «народного ислама», особенно в том, что касается похоронно-поминальных обрядов, но является сторонником очищения ислама от обременительных народных обычаев.

Есть все основания полагать, что события в Адыгее пойдут по тому же сценарию, что и в Кабарде и Балкарии, – рост «нового», «молодежного» ислама, который неизбежно придет в столкновение с «церковной» тенденцией, опирающейся на власть. Симптомы такого развития уже налицо. Так, на состоявшемся 25 января 2004 г. съезде мусульман Адыгеи и Краснодарского края несколько молодых исламских деятелей, сторонников авторитетных неформальных религиозных лидеров Бориса Абдулахова

и Заура Дзеукожева, потребовали, чтобы вновь переизбранный муфтий Емиж не называл себя муфтием, поскольку его скромные знания в области ислама не позволяют этого, а просто назывался бы председателем духовного управления мусульман.

Таким образом, конфликт между двумя типами исламского активизма и реакция властей на второй из них на западном Кавказе в целом повторяют (хотя, может быть, с меньшей интенсивностью) то, что происходило в Дагестане во второй половине 1990-х годов. Примечательно, что после того как ваххабизм оказался в Дагестане под запретом, там начинает все более отчетливо вырисовываться молодежное течение, но теперь уже в рамках традиционного ислама. У него по сути та же направленность, что и у «молодых мусульман» Кабардино-Балкарии и Карачаево-Черкесии. Действия исламских джамаатов молодых мусульман типа «Ярмук» в Кабардино-Балкарии и других республиках очень напоминают ваххабитских боевиков Багаудина. Новое исламское движение в Дагестане, захватывающее молодежь, хотя и не выходит за рамки представлений и обрядовых норм традиционного ислама, также настроено против традиционных авторитетов, связанных с властью, против нынешнего политического режима, против потребительского отношения к вере под водительством исламских «священников». С точки зрения социальных функций это все тот же феномен исламской «беспоповщины».

Таким образом, из всего переплетения многообразных отношений, связанных с исламом на Северном Кавказе, можно вычленить следующие пары субъектов конфликтных отношений:

- конфликты между «священническим» и «протестантским» («ваххабитским» и «младомусульманским») исламом;
- конфликты политической власти с исламскими «протестантами»;
- конфликты между властью и «священническим» исламом, возникающие в процессе их естественного или

вынужденного обстоятельствами сближения, т. е. в ходе реально происходящей клерикализации ислама;

- конфликты между различными группировками представителей «священнического» ислама за контроль над паствой и за близость к власти;
- конфликты между различными группировками политической и (или) имущественной элиты, использующими в качестве повода и (или) привлекающими в качестве ресурса те или иные исламские группировки.

Все эти конфликтные отношения в своем развитии складываются в две основные тенденции:

- клерикализации, т. е. сближения и даже интеграции политической власти со священническим проектом (тенденция «оДУМотворения» ислама);
- выталкивания из легального социального пространства проектов «протестантского» типа путем их стигматизации в качестве экстремистских религиозных «сект».

Что представляет собой мировоззрение, идеологическая программа и социальный проект приверженцев радикального направления в северокавказском исламе? Правильнее говорить об утопии в манхеймовском смысле этого понятия, т. е. об альтернативном проекте, контридеологии, противостоящей тому, что легально принято и поощряется. У радикалов нет цельной и определенной системы взглядов. По-видимому, она и не могла у них сложиться.

Если исходить из того, что идеология призвана не столько объединять группы своих приверженцев, но прежде всего вычленять, противопоставлять эти группы другим, чуждым и враждебным, то идеология исламских радикалов Северокавказского региона выполняет эту социальную функцию. Но ни о каком едином центре и единой идеологической конструкции, способной объединить локальные, разбросанные по всему региону радикальные группы, говорить не приходится. В Дагестане такая объединяющая исламская идеологическая конструкция перво-

начально складывалась на основе движения ваххабизма. Но она не смогла достигнуть успеха. Теперь социальный радикализм успешно произрастает и в антиваххабитских конструкциях, в которых мы видим тот же «традиционный ислам», но только более напряженный и демонстративно ревностный. И этого вполне достаточно, чтобы выделить и противопоставить себя «остальным».

Сторонники «нового» ислама отчуждаются от «других», видя в них неверных (*куфр*), язычников (*ширк*) или лицемеров (*мунафикун*). Много писалось о том, что кавказские ваххабиты обвиняют «других» в «непозволительных новшествах» (*бид'а*). Предполагалось, что это очень тяжкое обвинение, несущее большой заряд социально опасной нетерпимости между единоверцами. Но почему? Пожалуй, обвинения в лицемерии в адрес «своих», приверженцев «традиционного ислама», может содержать значительно больше нетерпимости и агрессии. В Коране много осуждений и проклятий в адрес *мунафикун*, а относительно *бид'а* их, пожалуй, и вовсе нет. Ислам, как и любая другая богатая идеологическая система, всегда может предоставить материал тем, кто желает выделиться и противопоставить себя «другим», сделать их врагами. Но стремление отвергнуть общепринятый, привычный универсум и построить для себя и для «своих» иной порождается не в результате напряженного осмысления исламской доктрины, а из прозаической реальности современной жизни.

Не будем подробно останавливаться на характеристиках этой реальности. Ее суть заключается в нищете и невозможности вырваться из этой нищеты, в том, что единственный способ получить средства к существованию — совершать противоправные действия. Все ресурсы и вся власть быстро оказались в руках узкого круга всем известных людей (семей, кланов). Ни о какой социальной легитимации этой сложившейся в течение жизни одного поколения системы социальных статусов не может быть и речи. Смириться с этим, особенно молодым людям, очень трудно. Специфика исламских формулировок и ри-

туальных процедур – лишь способ закрепления неприятия сложившегося положения.

Что касается способности этой идеологии к объединению многочисленных, но разрозненных и небольших групп молодых исламских радикалов, то в настоящее время ее не видно. Ее просто нет. В Дагестане в начале 1990-х годов и на всем их протяжении можно было говорить о попытках формирования четкой политической программы, базирующейся на рафинированном и тотальном исламе (ваххабизме). Ее идеологами были Ахмад-кади Ахтаев и Багаутдин Мухаммад. Они строили политическую партию, вели активную публичную пропаганду с использованием СМИ, рассчитанную не на неграмотных «верующих» крестьян, а на урбанизированное и социально активное большинство населения. Клерикальному исламу (традиционным муллам и тарикатским шейхам), поддержанному государственной властью, удалось дискредитировать и подавить это движение. Сейчас исламские формулы питают в основном побуждения молодежного эскапизма, главным образом небольших группировок. Поскольку в различных регионах по-разному складываются конкретные условия бытования ислама, для отчуждения от внешнего мира и внутреннего единения используются подходящие для этого идейные и ритуальные ресурсы ислама. Связи таких групп между собой носят сетевой и фрагментарный характер. Наиболее радикальные и непримиримые из «новых» мусульман становятся на путь криминального насилия.

Механизм выделения социальных групп из общего социального контекста и их радикализации в целом всегда один и тот же. Группа должна поддерживать свою особость, отличие от остальных, престижность своего статуса и правильность своей позиции. Внешнее по отношению к группе общество должно характеризоваться в уничижительных, презрительных терминах. Религиозные идеологии дают богатый выбор средств для таких противопоставлений. Религия – область священного. Неправильное или неискреннее отправление религиозных обрядов, неправильные религиозные представления – хороший повод

для жесткой и жестокой конфронтации. В этом отношении исламская концепция джихада выполняет, пожалуй, самую важную функцию. Об этом свидетельствует содержание большинства пропагандистских видеокассет и листовок.

Конечно, можно говорить об элементах политической утопии сторонников радикального молодежного ислама на Северном Кавказе. Конструкция эта очень проста и убедительна: люди должны верить в Аллаха, подчиняться его законам, и тогда не будет всех тех общественных пороков и той несправедливости, которыми полна реальная жизнь. Однако подлинный политический смысл исламского радикализма состоит в том, что он своим существованием придает функциональную значимость правящим группировкам. По-видимому, осознавая эту позитивную для федерального центра функцию своего в целом крайне неэффективного управления, коррумпированные властные группировки усиливают репрессии против всех, кто в религиозном рвении выходит за рамки общепринятого. Акции местных силовых ведомств против «религиозных экстремистов» носят, как правило, очень жестокий и неправовой характер. Эти меры, в свою очередь, только усиливают радикализм в среде молодежи. Динамика этого процесса имеет самовоспроизводящийся и злокачественный характер.

Религиозный фактор во внешнеполитических конфликтах на Кавказе

■
РОМАН СИЛАНТЬЕВ

Населяющие Кавказский регион народы отличаются исключительным разнообразием, древней историей и богатыми традициями. Это обстоятельство напрямую сказалось не только на политико-административной, но и на религиозной карте современного Кавказа.

Самой древней религией народов Кавказа были разнообразные языческие культы, которые к настоящему времени исповедуют лишь 15–20% абхазов и южных осетин (кударцев) и 5–10% северных осетин (иронцев и дигорцев). Определенную роль языческие пережитки играют также в жизни всех народов Северного Кавказа, а особенно адыгов, черкесов, кабардинцев, балкарцев и карачаевцев. Кавказские язычники исповедуют свою религию стихийно и не имеют организованных общин.

Христианство начало проникать на Кавказ в первые века своей истории. К настоящему времени оно представлено двумя каноническими православными церквями — Русской и Грузинской, а также дохалкидонской Армянской апостольской церковью, которую часто ошибочно именуют монофиситской. Приверженцами Русской православной церкви является подавляющее большинство русских, украинцев, белорусов, осетин-иронцев, а также де-факто абхазов. Помимо этого приверженцы Московского патриархата существуют среди адыгов, кабардинцев, осетин-дигорцев, осетин-кударцев и калмыков. Суммарная доля перчисленных народов в населении Южного федерального округа достигает 75%. Кроме того, к зоне юрисдикции Московского патриархата относится также Азербайджан,

православная община которого превышает 200 тыс. человек. Отдельные русские приходы есть также в Армении.

К приверженцам Грузинской православной церкви относятся все народы грузинской языковой семьи за исключением аджарцев, большая часть которых продолжает исповедовать ислам, а также небольшая часть абхазов и кударцев. Грузинская православная церковь имеет особый статус согласно подписанному в 2002 г. конституционному соглашению. В этом документе, в частности, отмечается, что православие в Грузии — «не только вероисповедание, но и необходимый фундамент для возрождения страны». Отдельные приходы Грузинской православной церкви есть в Азербайджане, Армении и на Северном Кавказе. Православные приходы Абхазии и Южной Осетии (кударские) де-юре принадлежат к канонической территории Грузинской церкви, однако де-факто не признают власти католикоса-патриарха Илии II.

Армянская апостольская церковь доминирует на территории Армении и Нагорного Карабаха, а также имеет несколько десятков приходов на Северном Кавказе. За пределами Армении ее приверженцев особенно много в Краснодарском и Ставропольском краях.

Из других направлений христианства в регионе представлены протестанты (лютеране, баптисты, адвентисты, пятидесятники) и последователи новых религиозных движений (преимущественно «Свидетели Иеговы»), различные неканонические православные юрисдикции (истинно-православные церкви, киприаниты, русанцовцы и др.), а также старые русские секты — молокане и хлысты. Старообрядцев в регионе очень немного. Самым распространенным из указанных течений является иеговизм, последователи которого насчитывают до 20 тыс. человек.

Первые исламские миссионеры прибыли на Кавказ еще в VII в., однако процесс его исламизации затянулся на сотни лет. Свою современную картину исламское сообщество Кавказского региона приобрело только к концу XIX в. В настоящее время ислам доминирует в Азербайджане (до 90% населения) и трех республиках Северного Кавказа —

Дагестане, Чечне и Ингушетии, в которых доля мусульман колеблется от 90% до 98%. В Кабардино-Балкарской и Карачаево-Черкесской республиках, а также в Аджарии мусульмане составляют около половины населения. Относительно крупные мусульманские общины существуют также в Адыгее, Северной Осетии и Ставропольском крае.

Кавказский ислам представлен тремя основными течениями — ханафитским мазхабом суннизма, шафиитским мазхабом суннизма и шиизмом джафаритского толка. Ханафитский мазхаб исповедуют мусульмане Западного Кавказа, а также ногайцы, татары, турки, турки-месхетинцы, аджарцы-мусульмане и до 10% азербайджанцев. Шафиитский мазхаб доминирует среди большей части дагестанцев (в том числе проживающих в Азербайджане), чеченцев и ингушей. Шиитами-джафаритами считают себя до 80% азербайджанцев. В Дагестане, Чечне и Ингушетии широкое распространение получил также суфизм тарикатов Кадирийя, Накшбандийя и Шазилийя (последний — преимущественно среди аварцев). С 1989 г. на Кавказе стал активно распространяться ваххабизм, позиции которого сейчас наиболее сильны в Чечне, Дагестане, Кабардино-Балкарии, а также в Панкисском ущелье (Грузия).

Доля буддистов среди населения Кавказа незначительна, и ни в какие конфликты они не вовлекались.

Все описанные ниже конфликты были в первую очередь политическими или межэтническими, в то время как религиозная составляющая играла в них второстепенную роль. Тем не менее она присутствовала и в каждом из них могла со временем стать решающей. Важно отметить, что исход этих конфликтов был принципиальным для внешней политики России, которая принимала активное участие в миротворческих процессах.

Карабахский (армяно-азербайджанский) конфликт

20 февраля 1988 г. на сессии Нагорно-Карабахского областного совета народных депутатов было принято реше-

ние ходатайствовать перед Верховными Советами Азербайджанской ССР и Армянской ССР о передаче Нагорного Карабаха из состава Азербайджана в состав Армении. Страсти быстро стали накаляться, и уже через неделю в Сумгаите начались армянские погромы, скоро перекинувшиеся и на другие города Азербайджана. В свою очередь, азербайджанские погромы прошли и в ряде населенных пунктов Армении. 1 декабря 1989 г. Верховный Совет Армянской ССР и Национальный совет Нагорно-Карабахской автономной области, «основываясь на общечеловеческих принципах самоопределения наций и отзываясь на законное стремление к воссоединению двух насильственно разделенных частей армянского народа», приняли постановление о воссоединении Армянской ССР и Нагорного Карабаха. Это решение ознаменовало начало кровавого Карабахского конфликта, унесшего жизни более 40 тыс. человек и сделавшего беженцами более миллиона мирных жителей.

Первоначально армяно-азербайджанский конфликт носил сугубо межэтнический характер, затем стал межгосударственным и постепенно стал приобретать религиозную составляющую. Так, в Баку была разгромлена и превращена в кафе армянская церковь, а в Ереване прекратила свое существование мечеть. С обеих сторон стали раздаваться призывы к борьбе с инаковерущими, причем наибольший резонанс они получали в азербайджанской среде. После ряда военных неудач, стоивших Азербайджану не только спорного Нагорного Карабаха, но и нескольких чисто азербайджанских районов, некоторые политические, общественные и религиозные деятели потребовали, чтобы лидер мусульман Закавказья шейх-уль-ислам Аллахшукюр Паша-заде объявил Армении джихад, богословские предпосылки для которого вполне имелись. Ситуация приобретала критический характер, однако благодаря активному вмешательству в миротворческий процесс духовных лидеров ее удалось стабилизировать.

И Аллахшукюр Паша-заде, и армянские верховные иерархи хорошо понимали, что в случае преобразования

межнационального и межгосударственного конфликта в межрелигиозный остановить кровопролитие уже не удастся. Кроме того, азербайджанские духовные лидеры предвидели, что в случае объявления джихада их страну наводнят сомнительные наемники и пропагандисты «чистого» ислама, а это чревато расколом собственно азербайджанского общества и началом гражданской войны. Пример Афганистана был еще свеж в памяти.

Со своей стороны, армяне также не были заинтересованы в противостоянии со всем исламским миром, которое могло затянуться на десятилетия и поставить крест на экономическом развитии их страны.

Первый раунд переговоров между главой мусульман Закавказья шейх-уль-исламом Аллашшукюром Паша-заде и Верховным Патриархом и Католикосом всех армян Вазгеном I прошел уже 5 мая 1988 г. Подобные встречи стали регулярными, а с ноября 1993 г. они проводились уже при посредничестве Святейшего Патриарха Московского и всея Руси Алексия II, неплохо знакомого с духовными лидерами Армении и Азербайджана.

17 ноября 1993 г. в Свято-Даниловом монастыре участники такой встречи призвали остановить кровопролитие без всяких условий и приняли обращение к средствам массовой информации, в котором просили их уничтожать, а не создавать образ врага. Было подписано обращение, в котором отмечалось, что между верующими армянами и верующими азербайджанцами нет разногласий. В нем также подчеркивалась недопустимость интернационализации конфликта, что может привести к непредсказуемым последствиям.

Через полгода, 15 апреля 1994 г., в Москве прошла вторая встреча духовных лидеров России, Азербайджана и Армении. На ней было выдвинуто пожелание о встрече президентов противоборствующих стран. «Пусть два лидера пожмут друг другу руки, побуждая свои народы прекратить вражду и вместе созидать прочный мир, залогом которому должно стать стремление к справедливому решению существующих проблем. Верим, что такая встреча

стала бы понятным всем людям символом возвращения на путь мира», — говорилось в совместном обращении, направленном президентам Левону Тер-Петросяну, Гейдару Алиеву и Борису Ельцину.

5 мая 1994 г. при посредничестве России, Киргизии и Межпарламентской ассамблеи СНГ Азербайджан, Нагорный Карабах и Армения подписали протокол о прекращении военных действий с 12 мая 1994 г. Это перемирие соблюдается до сих пор.

Впоследствии духовные лидеры Азербайджана, Армении и России встречались еще дважды — в 2000 и 2003 гг., причем последняя встреча прошла при участии председателя Грузинской православной церкви Святейшего и Блаженнейшего Католикоса-Патриарха всея Грузии Илии II. В итоговых документах этих встреч отмечалось удовлетворение достигнутым перемирием и выражалась надежда на скорое завершение процесса обмена пленными. Тогда же было сказано и об истинных виновниках карабахской трагедии — советских партийных лидерах. Именно они заложили фундамент будущих конфликтов, вольно и провокационно проведя границы национальных образований. Следует отметить, что параллельно с этими переговорами азербайджанские власти и лидеры Духовного управления мусульман Кавказа обратились за поддержкой к исламскому миру, в частности, к Организации «Исламская конференция», и в итоге получили желаемое. Впрочем, все попытки направления в зону конфликта добровольцев-муджахедов разумно пресекались.

Армяно-азербайджанский конфликт следующими образом сказался на религиозной обстановке в Закавказье:

- Благодаря активным миротворческим усилиям Русской православной церкви ее авторитет в регионе заметно вырос, что позволило, в частности, образовать в 1998 г. Бакинско-Прикаспийскую епархию. Важно отметить, что православное население Азербайджана и Армении не подвергалось никаким преследованиям и до сих пор чувствует себя вполне комфортно. Впоследствии «православная дипломатия» сыграла важную

роль в сближении России и Азербайджана. Лидер мусульман Азербайджана шейх-уль-ислам Аллахшукюр Паша-заде награжден высшими орденами Русской православной церкви, а управляющий Бакинско-Прикаспийской епархии епископ Александр (Ищеин) удостоен всех высших наград Азербайджанской Республики. Патриарх Алексий II дважды – в 2001 и 2005 гг. – посетил Баку, где при серьезной поддержке местных властей был построен кафедральный Мироносицкий собор.

- Улучшились связи Азербайджана с Грузией (это коснулось и контактов между Духовным управлением мусульман Кавказа и Грузинской православной церковью) и Турцией, однако ухудшились с Ираном, который не оказал своим азербайджанским единоверцам достаточной поддержки и временами даже открыто помогал Армении. Сложившаяся ситуация показала, что, несмотря на давние связи и сходство религиозного состава населения, Иран и Азербайджан обоснованно опасаются взаимной экспансии – как через создание «великого Азербайджана» путем воссоединения азербайджанского народа в одном государстве, так и распространения «исламской революции» на север.
- Карабахский конфликт удалось если не урегулировать, то заморозить на достаточно долгий срок и минимизировать опасность его трансформации в христианско-мусульманский. Кроме того, результаты двух-, трех- и четырехсторонних переговоров духовных лидеров заинтересованных стран вывели религиозную дипломатию на принципиально новый уровень, позволив рассматривать ее как эффективный инструмент урегулирования вооруженных конфликтов.
- Карабахский конфликт мало повлиял на отношения между армянской и азербайджанской диаспорами в России. Открытых конфликтов между ними не возникло, более того, в ряде городов они открыто сотрудничали в самых разных сферах.

Грузино-абхазский конфликт

Принято считать, что первые волнения на почве грузино-абхазских отношений начались еще летом 1989 г. 25 августа 1990 г. Верховный Совет Абхазской автономной республики принял «Декларацию о государственном суверенитете Абхазской ССР», а 30 августа 1991 г. Президиум ВС Абхазии признал не имеющими юридической силы и не подлежащими выполнению на территории Абхазии законы Республики Грузия, 1–3 ноября 1991 г. в Сухуми прошел III съезд Ассоциации горских народов Кавказа, на котором она была преобразована в Конфедерацию горских народов Кавказа и провозгласила своей конечной целью образование самостоятельной Горской республики «от Каспийского моря до Черного» с Абхазией в своем составе и столицей в Сухуми.

С этого момента религиозное измерение конфликта в Абхазии шло по двум основным векторам. С одной стороны, сторону абхазов заняли исламистские боевики Шамиля Басаева, прибывшие из Чечни и некоторых других республик Северного Кавказа, а с другой — часть православного абхазского духовенства обособилась от Грузинской православной церкви и также приняла сторону сепаратистов.

Басаев и его соратники в своей борьбе видели не только возможность отточить боевые навыки, но и способствовать возрождению абхазского ислама, сильно пострадавшего в советское время. С ними частично солидаризировались абхазы-репатрианты, начавшие возвращаться из Турции, и собственно турецкие структуры.

Все это позволили грузинским властям и Грузинской православной церкви говорить об исламской составляющей конфликта и обвинять Россию в поощрении исламизации православной республики. Впрочем, как тогда, так и сейчас абхазская умма не превышала по численности нескольких сотен человек, хотя потенциально в ислам может быть обращено (или возвращено) до трети абхазов — 30 тыс. человек, или 10% населения. Созданный в начале 1990-х годов Абхазский муфтият во главе с Адилем Габлией, престарелым репатриантом из Турции, объединил все

го лишь небольшие общины, ни одна из которых не имела мечети. Тогда же в Сухуми открылся турецкий колледж «Башрам».

Несмотря на определенные успехи, достигнутые боевиками Басаева во время грузино-абхазского конфликта, большого доверия со стороны властей мятежной республики они не приобрели. Излишняя жестокость, склонность к мародерству и сепаратным переговорам настроили против них местное руководство, которое добилось изгнания басаевцев из Абхазии и на будущее приобрело стойкую аллергию к чеченским «борцам за независимость». К настоящему времени в Абхазии сохранилась только одна небольшая ваххабитская община во главе с террористом Роки Гинцва, принимавшим участие в захвате парома «Евразия». Ее члены периодически угрожают православным священникам физической расправой, однако всерьез их никто не воспринимает.

В то же время развитие православной общины Абхазии продолжает вызывать серьезные вопросы Грузинской церкви и руководства этой страны.

Возрождение церковной жизни в Абхазии после краха атеистической власти началось в лоне Грузинской православной церкви. Было восстановлено несколько приходов, заметно активизировалась православная жизнь, однако еще до начала грузино-абхазского конфликта стали заметны усугубляющиеся противоречия между этими народами, перешедшие и в церковную сферу. Грузинская церковь крайне неохотно рукополагала абхазов и препятствовала абхазским студентам получать духовное образование. До начала конфликта в Абхазии служил лишь один священник-абхаз — иерей Виссарион Аплиа.

Разразившийся вооруженный конфликт вывел Абхазию из зоны влияния Грузинской православной церкви. Правящий архиерей Сухумо-Абхазской епархии митрополит Давид (Чкадуа) вскоре после начала боевых действий скончался (предположительно он был отравлен звиадистами), и его кафедру занял епископ Даниил (Датуашвили) (с 1993 г. — архиепископ, с 2000 г. — митрополит), сразу обо-

значивший свою антиабхазскую позицию. По информации абхазских священников, он благословлял с танка штурмовавшие Сухуми грузинские войска, вооружил на свои средства несколько отрядов боевиков и даже пытался подстроить убийство одного из русских священников. По мнению грузинской стороны, епископ Даниил, наоборот, проявил себя как пастырь добрый, переносивший все невзгоды со своей паствой, а за убийства русских и грузинских священнослужителей (масштаб которых точно неизвестен) несет прямую ответственность абхазские боевики.

Начало грузино-абхазского конфликта привело к серьезным проблемам в Сухумо-Абхазской епархии — благочинный Абхазского благочиния (по другой версии — секретарь управляющего Сухумо-Абхазской епархии) иерей Виссарион Аплиа принял сторону абхазских сепаратистов и активно участвовал в сопротивлении грузинской агрессии. Такой поступок о. Виссариона, безусловно, противоречил церковной дисциплине, однако именно он позволил сохранить позиции православия в Абхазии — ведь если бы все православные священники поддержали грузинскую сторону, целый народ мог быть навсегда потерян для церкви.

В отсутствие правящего архиерея функции епархиального управления в Абхазии стал выполнять епархиальный совет, образованный по инициативе иерея Виссариона Аплиа. В состав совета вошли как священнослужители, так и миряне, а его председатель о. Виссарион получил относительно легитимные основания провозгласить себя лидером православной общины республики.

Нельзя сказать, что жизнь трансформированной Сухумской епархии протекала безоблачно. Довольно сомнительный статус священника Виссариона постоянно оспаривался другими священнослужителями, в первую очередь — заштатными клириками Майкопской епархии Русской православной церкви иеромонахами Андреем (Ампаром) и Дорофеем (Дбаром), кураторами Новоафонского монастыря. Именно от них исходила утопическая идея возродить в Абхазии автокефальный католикосат

с центром в Пицунде. Понятно, что о. Виссарион как женатый священник не рассматривался на роль католика, поэтому планы новоафонских монахов не находили у него поддержки.

Длительная «холодная война» между Грузинской православной церковью и абхазскими приходами сопровождалась только неофициальными переговорами. В свою очередь, о. Виссарион не оставлял надежды влиться в Русскую православную церковь, которая, впрочем, оказывала абхазским приходам очень опосредованную поддержку.

До марта 2004 г. «абхазский вопрос» периодически поднимался в рамках переговоров между Московским патриархатом и Грузинской православной церковью, однако особых трений он не вызывал – Свято-Данилов монастырь всегда с пониманием относился к интересам грузинской стороны и не предпринимал усилий для переподчинения абхазских приходов. В то же время тот факт, что часть абхазских клириков числились заштатными священнослужителями Майкопской епархии, а десятки священников других епархий Русской православной церкви приезжали на отдых в Новый Афон, Гагры и Сухуми, сохранял определенную напряженность между двумя церквями. Впрочем, публичные заявления на эту тему озвучивались редко, а если и озвучивались, то околоцерковными организациями.

В начале марта 2004 г. Виссарион Аплиа встретился с предстоятелем Грузинской православной церкви Илией II на II Межрелигиозном миротворческом форуме в Москве. В ходе переговоров сторонам удалось снять наиболее острые моменты в своих отношениях и начать диалог, который, правда, не имел публичного отражения.

В настоящее время подавляющее большинство жителей Абхазии считают себя приверженцами Русской православной церкви Московского патриархата. Власти республики признают их лидером иерея Виссариона Аплиа. Небольшие группы альтернативных православных русанцовцев, рафаиловцев и др. выглядят весьма маргинально и никакого влияния на обстановку не оказывают. Активных мусульман в республике насчитывается около 200,

активных язычников – около тысячи. Доля протестантов (как российского, так и грузинского происхождения) в населении Абхазии не превышает среднероссийскую, достигая в лучшем случае 0,5%. Влияние маргинальных сект также не превышает общемировых показателей, тем более что деятельность «Свидетелей Иеговы» в республике законодательно запрещена.

По своим итогам грузино-абхазский конфликт следующим образом сказался на религиозной обстановке в Закавказье:

- В начале 1990-х годов сложилась реальная возможность исламизации (и последующей ваххабизации) Абхазии через резко усилившееся влияние Турции и чеченских исламистов, однако из-за целого ряда случайных факторов (неадекватного поведения басаевцев, большой криминализированности мусульманской общины, отсутствия в ней авторитетных лидеров) этого не произошло.
- Из-за позиции Грузинской православной церкви в грузино-абхазском конфликте в Абхазии возник конгломерат независимых православных общин, существующих в состоянии «канонического вакуума». Такая ситуация не может считаться нормальной и дополнительно осложняет российско-грузинские отношения.

Грузино-осетинский конфликт

Грузино-осетинский конфликт начался в 1989 г. Его непосредственной причиной стало возникновение и быстрый рост национального движения в Грузии, а также приход к власти президента Звиада Гамсахурдиа, выдвинувшего лозунг «Грузия для грузин». Первые вооруженные столкновения на территории Южной Осетии были отмечены в ноябре 1989 г., а всего за время конфликта погибло более тысячи человек.

Как и в случае грузино-абхазского конфликта, Грузинская православная церковь приняла сторону Тбилиси, сделав при этом несколько нелюбезных заявлений в ад-

рес осетинских повстанцев. Таким образом, сторонники отделения Юго-Осетинской республики от Грузии лишились пастырского окормления со стороны священников Никозской и Цхинвальской епархий и могли рассчитывать только на помощь священнослужителей Ставропольской епархии Русской православной церкви, среди которых оказалось немало осетин.

Впрочем, эпизодические посещения Цхинвала неофициальными представителями Московского патриархата не могли решить проблему окормления южных осетин-кударцев. И тогда молодой ополченец Александр Пухаев изъявил желание стать священником и благочинным Южной Осетии. Конечно, он не мог стать клириком Русской православной церкви, не желавшей вмешиваться в дела дружественной Грузинской церкви, поэтому выбор Пухаева пал на Русскую православную зарубежную церковь (РПЦЗ).

В 1992 г. он был рукоположен в иеромонаха архиепископом РПЦЗ Лазарем (Журбенко) и стал настоятелем храма Рождества Пресвятой Богородицы (бывшей армянской церкви) в Цхинвале. За последующие 12 лет клир Аланского благочиния РПЦЗ вырос только на одного диакона, зато Александр Пухаев теперь именовался игуменом Георгием (Пухатэ). Ему подчинялись всего три прихода республики, в то время как остальные пять контролировались законными священниками Никозской и Цхинвальской епархии Грузинской православной церкви.

Особым авторитетом в республике Пухаев не пользовался, и многие ее жители предпочитали крестить своих детей у приезжающих в командировки священников из Владикавказа и Москвы, однако никакой альтернативы ему не было — Грузинская православная церковь наотрез отказывалась признавать легитимность Юго-Осетинской республики, а Московский патриархат сохранял позицию невмешательства в дела дружественной церкви.

Тем не менее и грузинские власти, и представители католикоса-патриарха Илии II периодически выдвигали претензии по поводу нахождения в Южной Осетии клириков

Московского патриархата, среди которых своей активностью выделялся настоятель Аланского подворья в Москве священник Саурмаг Базазатэ (Станислав Басаев). Последний неоднократно выступал с резкими антигрузинскими заявлениями и требовал немедленно включить Южную Осетию в каноническую территорию Русской православной церкви. Впрочем, даже его несанкционированные выходы не вызвали серьезных скандалов и не слишком осложнили отношения между Русской и Грузинской церквями.

В 2003 г. игумен Георгий (Пухаев) принял решение разорвать отношения с РПЦЗ, к этому времени претерпевшей раскол на «лаврскую» и «вительевскую» ветви. Действительно, намечавшееся сближение легитимной «лаврской» части РПЦЗ с Московским патриархатом ставило под угрозу само существование Аланского благочиния. Своим новым партнером Пухаев избрал греческий «Синод противостоящих» митрополита Киприана. После долгих переговоров в ноябре 2005 г. игумен Георгий был рукоположен во епископа Аланского с кафедрой в Цхинвале. Сразу после этого РПЦЗ объявила о разрыве отношений со структурой митрополита Киприана, обвинив последнего в грубом вмешательстве во внутренние дела Грузинской православной церкви.

В сентябре 2005 г. года Цхинвал неожиданно посетил епископ Ставропольский и Владикавказский Феофан, принявший приглашение участвовать в торжествах в честь 15-летия провозглашения независимости Юго-Осетинской республики. Его визит вызвал резкую реакцию грузинской стороны, однако скандала удалось избежать — епископ Феофан высказывался в адрес грузин подчеркнуто корректно, а также категорически отказался встречаться с представителями Аланского благочиния. Последние к этому моменту были представлены не только Георгием Пухаевым, но и епископом Мефонским Амвросием, переехавшим на постоянное место жительства в Цхинвал.

В настоящее время власти Юго-Осетинской республики считают своим главным партнером епископа Геор-

гия (Пухаева), с которым еще в 2003 г. было подписано специальное соглашение о сотрудничестве. Впрочем, это ничуть не мешает им поддерживать тесные связи со Ставропольской епархией, которая активно окормляет проживающих в Северной Осетии кударцев. Помимо трех православных юрисдикций – грузинской, московской и киприанитской – в Южной Осетии также есть небольшое число протестантов и язычников, которые особой роли в религиозной сфере не играют.

Таким образом, внешнеполитические последствия религиозной составляющей грузино-осетинского конфликта оказались весьма похожи на последствия конфликта между Грузией и Абхазией. Единственным и решающим их отличием стал переход части православных общин Южной Осетии в неканоническую юрисдикцию, тогда как все попытки подчинить общины Сухумской епархии Истинно-православной или Российской автономной церкви успеха не имели. Важно также отметить, что исламский фактор в грузино-осетинском конфликте не играл практически никакой роли ввиду почти полного отсутствия мусульман в Южной Осетии.

Влияние внешнего фактора на северокавказские конфликты односторонне религиозного характера

Возрождение исламского сообщества России, понесшего невосполнимые потери в советский период, конечно, было невозможно без помощи из-за рубежа. Полное отсутствие духовных учебных заведений, а главное, кадров, способных такие заведения создать, заставило мусульманских лидеров Северного Кавказа посылать наиболее перспективных молодых людей в медресе Саудовской Аравии, Иордании, Сирии, Египта и Турции. Главным критерием выбора учебных заведений были оплата дороги принимающей стороной, бесплатное обучение, жилье, питание и желательное предоставление стипендии. Конечно, предлагавшие такие льготные условия учебные центры не бы-

ли столь известны, как каирский университет «Аль-Азхар», однако казались подходящими для религиозного ликбеза и обучения арабскому языку. Основной поток студентов отправился за рубеж в 1990–1992 гг., и уже к 1994 г. оттуда стали возвращаться первые дипломированные имамы, казавшиеся российским единоверцам глубоко учеными людьми.

Именно тогда традиционным муфтиям и имамам пришлось вспомнить приевшуюся поговорку о бесплатном сыре и мышеловке. Оказалось, что большинство «льготных» медресе имели собственные планы относительно российских выпускников, которым было поручено распространять «чистое» толкование ислама в пределах «кяфирской» России. Понятно, что ни о какой бескорыстной помощи нуждающимся российским единоверцам не было и речи.

По мере разрастания конфликтов между молодыми выпускниками и старыми имамами доверие последних к арабско-турецкому образованию падало. Вначале традиционные мусульмане воспринимали ваххабитов достаточно спокойно, однако вскоре обнаружили, что приверженцы этого течения приравнивают их к неверным-кяфирам, которые подлежат перевоспитанию либо уничтожению. Попытки ваххабитов насадить свои порядки стали встречать все более активное сопротивление, нередко выливавшееся в вооруженные столкновения. Обеспокоенность деятельностью зарубежных «благотворителей», которые вскоре начали создавать свои структурные подразделения и на территории России, была доведена и до сведения государственных структур, однако в то время власти были обеспокоены совсем другими проблемами.

С началом первого конфликта в Чечне помощь арабских стран «угнетаемым» единоверцам приобрела новое измерение. В зону конфликта стали стекаться наемники-муджахеды, которым было по сути все равно, где воевать — в Афганистане, Боснии или России. Особого исламского образования они, как правило, не имели, однако знание арабского языка поднимало их на недосягаемую для простых боевиков высоту. Впрочем, попадались среди наем-

ников и профессиональные идеологические инструкторы-ваххабиты. Среди них особенно выделялся араб неизвестного происхождения Эмир Хаттаб, который быстро стал влиятельным полевым командиром и склонил на свою сторону некоторых высокопоставленных бандитов.

Успеху ваххабитской пропаганды в немалой степени способствовали значительные финансовые вливания «благотворительных» и «гуманитарных» организаций из богатых нефтяных монархий.

С заключением невыгодного для России Хасавюртского мира Чечня стала фактически независимой территорией. После уничтожения Джохара Дудаева ее новым президентом был избран Аслан Масхадов, который не пользовался большим авторитетом среди населения. К этому времени самые влиятельные главари боевиков Шамиль Басаев, Салман Радуев и Арби Бараев примкнули к ваххабитам и вместе с ними активно насаждали новую веру. При их участии в Чечне была развернута сеть лагерей по подготовке боевиков и пропагандистов, в которые во множестве завлекались молодые чеченцы¹. Самым крупным из них стал тренировочный лагерь «Кавказ», управлявшийся лично Хаттабом. Именно его выпускники составили в августе 1999 г. костяк атаковавших Дагестан боевиков.

Начиная с 1999 г. правоохранительные органы России развернули широкомасштабную кампанию по борьбе с радикальным исламом, в ходе которой были закрыты российские представительства фондов «Аль-Харамейн», «Аль-Игаса» и «Тайба», ликвидирована сеть учебных заведений турецких сект «Сулейманджилар» и «Нурджулар», прекращена деятельность наиболее одиозных издательств и печатных СМИ, проведены массовые аресты последователей партии «Хизб ат-Тахрир», а также выдвинуто несколько инициатив о законодательном запрете ваххабизма. В то же время несовершенство законодательства и неясность самого термина «ваххабизм» не позволили сколько-нибудь серьезно поколебать позиции радикальных мусульман, которые до сих пор активны и не торопятся переходить в глухую оборону. Особенно замет-

ной их деятельность остается в республиках Северного Кавказа, в то время как в регионах Поволжья, Урала и Сибири накал противостояния между ваххабитами и традиционалистами несколько спал².

Описывая действующие в России радикальные группировки, необходимо особо остановиться на организациях турецкого происхождения, пропагандирующих идеи богослова Саида Нурси. На Северном Кавказе их интересы представляли фонды «Толеранс» и «Уфук». Эти организации задумывались как вербовочные структуры секты «Нурджулар», запрещенной турецким правительством за экстремистскую деятельность. Отличительной чертой этой организации стало повышенное внимание к средним учебным заведениям³.

Благодаря значительным финансовым ресурсам и поддержке мощного медиахолдинга эмиссары «Нурджулара» достигли немалых успехов в этой сфере, основав по всему миру сотни лицеев, колледжей и других учебных заведений такого класса. В России к 2003 г. им удалось открыть до 50 лицеев, в названиях которых, как правило, содержалось прилагательное «турецкий» — «Татарско-турецкий лицей», «Хакасско-турецкий лицей» и т. д. Подобного рода учебные заведения в 1994–2001 гг. появились в Ростове-на-Дону, Черкесске и Майкопе. В 2003 г. деятельностью секты «Нурджулар» заинтересовались правоохранительные органы, обратившие внимание на ведущуюся в ее лицеях пропаганду пантюркизма и нетрадиционных исламских ценностей. При этом, несмотря на сложные отношения секты «Нурджулар» с турецким правительством, ее российские подразделения имели возможность беспрепятственно вывозить учеников в Турцию, где вполне открыто приобщали их к ценностям нурсизма. Также удалось выяснить, что аналогичной деятельностью в нашей стране занимались близкая к «Нурджулару» турецкая неосуфийская секта «Сулейманджиляр» и ряд пантюркистских организаций, подобных башкирской группировке «Серые волки»⁴.

Отдельные претензии предъявлялись внешнеполитическим ведомством России сопредельным Грузии и Азер-

байджану, на чьей территории чеченские боевики и иностранные наемники пользовались режимом максимального благоприятствования. С Азербайджаном эту проблему удалось разрешить, зато Грузия упорно отказывалась принимать какие-либо меры по отношению к ваххабитскому анклаву в Панкисском ущелье, в котором, в частности, скрывается известный террорист Ачемез Гочияев. В настоящее время эта проблема отошла в российско-грузинских отношениях на второй план, однако по-прежнему сохраняет актуальность.

Конечно, борьба с внешним влиянием на российский ислам не выходила на уровень обмена дипломатическими нотами, однако имидж ряда арабских государств (в первую очередь Саудовской Аравии) в представлении широкой общественности резко ухудшился. Впоследствии российские власти решили изменить стратегию борьбы с терроризмом и заручиться поддержкой арабских стран через усиление контактов с Организацией «Исламская конференция». В итоге Россия смогла получить статус наблюдателя в этой организации и добилась принятия ряда принципиальных для нее резолюций по Чечне.

Таким образом, можно отметить следующее:

- Внешнее влияние на односторонне религиозные конфликты привело к их значительному обострению, особенно ярко проявившемуся в 1999 г. после атаки чеченских боевиков на Дагестан.
- Финансовая поддержка боевиков и организаций прикрытия со стороны арабских и турецких благотворительных организаций создала негативный имидж целого ряда стран в сознании российских граждан и повысила их симпатии к акциям США на Ближнем и Среднем Востоке (например, к разгрому движения «Талибан»).
- Этот же фактор впоследствии стимулировал укрепление взаимоотношений России с ОИК.
- Поддержка правительствами Азербайджана и Грузии чеченских боевиков, которые имели возможность беспрепятственно находиться на территории этих стран

и возвращаться обратно в Чечню и Дагестан, вызывала резкую критику российского внешнеполитического ведомства и негативно влияла на межгосударственные отношения. После избрания президентом России Владимира Путина эта проблема с Азербайджаном была снята, однако Грузия сохранила свою позицию неизменной.

Заключение

Таким образом, при рассмотрении четырех основных конфликтов, возникших на Кавказе за последние двадцать лет, можно отметить их общие черты. В первую очередь бросается в глаза, что все они не имели в своей основе религиозного фактора, однако впоследствии его роль стала повышаться. Особенно заметным процесс внешнего влияния был в конфликте на Северном Кавказе, который до сих пор сохраняет заметную религиозную составляющую.

Важно отметить, что ни один из конфликтов до конца не урегулирован. Все они лишь заморожены в той или иной мере и при неблагоприятном стечении обстоятельств могут вспыхнуть с новой силой.

Во всех описанных конфликтах в число непосредственно заинтересованных сторон входили Россия и Грузия, в двух – Азербайджан и Турция и только в одном – Армения и Иран.

Интересно, что армяно-азербайджанский, грузино-абхазский и грузино-осетинский конфликты весьма слабо сказались на отношениях между российскими диаспорами этих народов. Автору неизвестны случаи возникновения между ними трений на этой почве, в то время как случаи сотрудничества, например, между армянами и азербайджанцами, отмечались неоднократно.

Говоря о перспективах, следует указать, что теоретически конфликты с религиозной составляющей могут возникнуть также в Карачаево-Черкесской и Кабардино-Балкарской республиках, в которых существует мощное

ваххабитское подполье, а также в новой форме может возобновиться осетино-ингушское противостояние. Внушает некоторые опасения и рост влияния радикального ислама в Азербайджане, который уже спровоцировал несколько локальных столкновений (например, в селении Нардаран).

Примечания

¹ Мурклинская Г. Ислам и политика в современной Чечне // Вторжение. — 2001. — № 29.

² Сеть раскинута по всей России // Россия. — 2003. — 29 дек.; Скробот А. Кого готова освободить партия освобождения? // Независимая газ. — 2005. — 25 янв.

³ Амелина Я. Пятая колонна Турции // Наш континент. — 2003. — 5 дек.

⁴ Омельченко М. Нам не страшен серый волк? // Версия. — 2003. — 21 февр.

РАЗДЕЛ ВТОРОЙ

Религиозный фактор в палестино-израильском конфликте

Ирина Звягельская

Территории и население: безопасность или вызов

Палестино-израильский конфликт формально существует с 1948 г., т. е. со времени провозглашения Израиля, хотя на деле имеет более глубокие корни. Он зародился в эпоху британского мандата, в рамках которого сионистское движение получило от Великобритании права на осуществление проекта создания еврейского очага. Еврейско-арабские противоречия имели свою логику и динамику, равно как и столкновения палестинцев с Израилем в конце 1940-х – начале 1960-х годов. Говорить о сформировавшейся структуре конфликта можно, очевидно, начиная с 60-х годов прошлого века. В 1964 г. была создана Организация освобождения Палестины (ООП), и палестинцы, сохраняя политическую зависимость от арабского мира, все же попытались взять борьбу за освобождение Палестины в свои руки. В результате войны 1967 г. Израиль захватил территории, принадлежавшие Египту и Сирии, земли, предназначенные по плану Генеральной Ассамблеи ООН 1947 г. арабскому государству (Западный берег Иордана и Газу), а также Восточный Иерусалим, находившийся после войны 1948 г. под властью Иордании.

Новая ситуация, сложившая на Ближнем Востоке, означала, что перспектива урегулирования палестинской проблемы оказалось тесно увязанной с израильским курсом на палестинских территориях. Вместе с землями под израильским контролем оказался миллион палестинцев. Ответственность за судьбу этих людей после Шестиднев-

ной войны в значительной степени стала уделом израильских правительств, взявших курс на строительство поселений и освоение столь неожиданно обретенных земель. Израильская стратегия на Западном берегу и в Газе с самого начала выглядела весьма противоречивой – обеспечение безопасности Израиля за счет сохранения территорий никак не совмещалось с необходимостью сохранять контроль над огромной массой палестинского населения, что грозило демографической катастрофой самому Израилю и в корне противоречило ценностям демократического развития.

Известный израильский историк и публицист Том Сегев недавно опубликовал книгу о Шестидневной войне. О ранее неизвестных фактах, появившихся в книге, сообщила в июне 2005 г. газета «Йедиот». С рациональной точки зрения оккупация Иудеи и Самарии (Западного берега и Газы) была для Израиля ловушкой. Еще яснее, чем руководство страны, это поняло командование израильской армии (ЦАХАЛ), которое заняло удивительную позицию: «Чтобы нейтрализовать все опасности в Иудее и Самарии, Израилю имеет смысл создать независимое палестинское государство». А Мордехай Газит из МИДа, выступая перед старшими офицерами ЦАХАЛа, сказал: «Что мы будем делать с населением, которое нас ненавидит? Вышлем его за границу?». «В то время, – пишет Т. Сегев, – общее мнение аналитиков склонялось к тому, чтобы не мешать Хусейну (королю Иордании. – *И. З.*) и далее размывать палестинское самосознание, стимулируя эмиграцию из Иудеи и Самарии. Иными словами, у нас есть интерес не оккупировать Иудею и Самарию, потому что, если мы это сделаем – а так оно и получилось, – мы только стимулируем рост палестинского самосознания и вряд ли найдем возможность урегулирования проблемы»¹.

Действительно, оккупация привела к росту самосознания палестинцев, которое реализовывалось не только в привычных рамках светского национализма, но и в контексте религиозных подходов и оценок. Одновременно и в Израиле структурированная религиозная часть обще-

ства пыталась оказать все большее влияние на процесс принятия государственных решений.

Проблема религиозного фактора рассматривается в данной статье исключительно в контексте палестино-израильской конфронтации, вычлененной из более широкого комплекса противоречий ближневосточного конфликта, в который вовлечены многие арабские государства, причем при отсутствии общего урегулирования уже имеется практика заключения мирных договоров.

Пришествие религиозного радикализма

Религиозный фактор в палестино-израильском противостоянии долгое время не играл существенной роли в отличие от периода еврейско-арабского противостояния до создания Государства Израиль, когда борьбу палестинских арабов направлял религиозный деятель – муфтий Иерусалима Хадж Амин аль-Хусейни, широко пользовавшийся религиозными лозунгами для мобилизации местного арабского населения.

Палестинское движение сопротивления, оформившееся к началу 1960-х годов, было по своей сути светским. Его руководители, будучи арабскими националистами, искали идейные основания в социалистических теориях, порой увлекались марксизмом и левачеством и связывали свою политическую судьбу с ориентацией на СССР и другие социалистические страны (частью по идейным соображениям, а частью по расчету). Далекое не все палестинские арабы были мусульманами. Среди них относительно высок процент христиан. Хотя «Братья-мусульмане» и другие радикальные исламские организации имели влияние, Организация освобождения Палестины, признанная единственным законным представителем палестинского народа², рассматривала их скорее как соперников за влияние на массы, чем как возможных союзников.

Со своей стороны, сионистское движение зародилось как светское, причудливо объединив социалистов, марксистов

тов, народников, либералов, консерваторов. Вместе с тем проблемы идентичности предопределили особое отношение к религии. Иудаизм определяет принадлежность к еврейству в не меньшей степени, чем этническое происхождение³. И хотя, по словам первого премьер-министра Израиля Давида Бен Гуриона, это государство основано на законе, а не на Галахе (нормативной части иудаизма, регламентирующей религиозную, семейную и гражданскую жизнь), тем не менее в стране религиозные институты не отделены от государства.

В целом в сионизме продолжают доминировать светские силы, но в нем существует и религиозный сектор. Не все религиозные группы стали союзниками сионистского движения. Так, ультраортодоксы (*харедим*), имевшие до создания государства численное и интеллектуальное превосходство по сравнению с религиозными сионистами и представленные партиями «Агудат Исраэль» и «Поалей Агудат Исраэль», не поддерживали сионистской идеи создания еврейского государства в Палестине, связывая возрождение еврейского народа с пришествием Мессии. На крайнем фланге находились экстремистские маргинальные группы, такие как «Наторей карта», не смирившаяся с созданием Израиля и отмечавшая день независимости как траурную дату. После Второй мировой войны ультраортодоксы потеряли свои позиции в Европе, где их влияние замыкалось на еврейские общины, уничтоженные в огне Холокоста, и постепенно стали все более активно интегрироваться в политическую жизнь Израиля.

Религиозные сионисты, представленные в период сионистской колонизации Палестины партиями «Мизрахи» и «Хапоэль Хамизрахи», полагали, что сионистское движение поставило перед собой верные цели, но его нужно направить в соответствующее русло, обогатить религиозной традицией. Они представляют большую часть религиозного лагеря в Палестине, активно заселяя земли в рамках сионистского проекта. «Для этого лагеря, в наибольшей степени связанного с поселенческой деятельностью последних десятилетий, — писал израильский журналист Дов Конто-

рер, — *религиозно мотивированная* самоидентификация с сионистским проектом, участие в его реализации и практическая солидарность с созданным в 1948 г. Государством Израиль являются центральным пунктом существования и доктрины — той определяющей “точкой идентичности”, в которой религиозные сионисты отделяют себя от ультраортодоксии, стоящей в идейной оппозиции к сионизму, с одной стороны, и от секулярного еврейского национализма, с другой»⁴.

Надо отметить, что сионистские лидеры, учитывая степень влияния религиозников как в Палестине, так и за ее пределами, отдавали себе отчет в необходимости нахождения компромисса с руководством ультраортодоксальных религиозных институтов. Еще до провозглашения независимости они заключили с религиозными деятелями договоренность о статус-кво во взаимоотношениях. Намерения сторон были изложены в письме от 19 июня 1947 г., которое Давид Бен Гурион, Ицхак Гринбаум и раввин Иехуда Лейб Маймон направили федерации «Агудат Исраэль» от имени Еврейского агентства. Еврейское агентство выражало готовность дать гарантии религиозным лидерам, что в будущем государстве будут соблюдаться их требования. Учитывая, что религиозные партии ультраортодоксального направления, каковой являлась и «Агудат Исраэль», не поддерживали создание государства, соглашение должно было обеспечить по крайней мере их нейтралитет. В письме Еврейское агентство подтверждало готовность установить выходной день для евреев в новом государстве в субботу, принять меры к тому, чтобы в публичных местах подавалась кошерная еда, обеспечить полную автономию различных секторов образования и т. п.

Если смирившиеся ультраортодоксы вначале сосредоточили свое внимание в основном на духовной сфере и лишь позже стали постепенно политизироваться, то религиозные сионисты всегда были и остались одним из наиболее социально активных сегментов израильского общества.

Результаты войны 1967 г. в конечном счете способствовали радикализации на религиозной платформе как части израильского, так и части палестинского общества. Разумеется, эти тенденции развивались постепенно. В палестинском движении они отразили реакцию на оккупацию, разочарование в политике светских лидеров, не способных обеспечить возвращение территорий. Сыграли свою роль общий подъем исламизма на Ближнем Востоке в контексте кризиса светских арабских режимов, отсутствие перспектив решения палестинской проблемы, коррупция среди национальных руководителей, неспособность обеспечить социальную поддержку наиболее бедных слоев, безработица. Основные палестинские радикальные исламистские организации на оккупированных территориях — «Исламский джихад» и ХАМАС — оформились соответственно в 1970-х и 1980-х годах. Их подход сводится к созданию исламского государства во всей Палестине, они не признают легитимности Израиля.

В Израиле результаты Шестидневной войны послужили мощным стимулом для оформления ряда радикальных религиозных движений, выступивших против любого компромисса по «библейским землям» (прежде всего по Западному берегу, так как в древности эти земли входили в состав Иудеи и Израиля). Многие верующие восприняли захват Западного берега как доказательство «промысла Божьего», возвратившего иудеям исторические святыни. Иудейские фундаменталисты стали активнейшими сторонниками заселения Западного берега и Газы, строительства поселений, привлечения людей и ресурсов. Не случайно радикальное религиозное движение «Гуш эмуним», нацеленное на заселение территорий, возникло вскоре после войны 1967 г. Политически оно организовалось после Октябрьской войны 1973 г., чтобы противостоять возможным территориальным компромиссам. Аналогичных взглядов придерживалось и «Движение за Великий Израиль», опубликовавшее свой манифест в сентябре 1967 г. Оно не было исключительно религиозным, но широко использовало «историческую» и библейскую аргументацию для обоснования территориальных притязаний.

Подходы, сводившиеся к тому, что ни одно израильское правительство не имеет права возвращать территории, захваченные в ходе войны, были характерны и для лидеров правого блока «Гахал» (позже «Ликуд») и даже для некоторых представителей Партии труда («Авода»).

Политика религиозных поселенцев, хотя и осуществлявшаяся в рамках государственных программ освоения оккупированных территорий, мотивировалась духовно-исторической связью с завоеванными землями. В таком контексте на первый план выходили не государственные интересы и политические стратегии, а специфически понятые ценности, не вписывавшиеся в поиски урегулирования, предполагавшего территориальный компромисс.

Особенно явно влияние религиозного фактора на развитие палестино-израильского противостояния проявилось в ходе последней интифады и реализации решения израильского правительства об эвакуации поселений и армии из сектора Газа и из нескольких поселений на Западном берегу.

Интифада: новые методы и участники

Палестинское восстание на территориях (интифада), начавшееся в конце сентября 2000 г. и положившее конец переговорам, известным под названием «процесс Осло», было не первым опытом масштабного сопротивления палестинцев. Интифаду конца 1980-х годов называли «революцией камней». Она была примером кампании массового неповиновения оккупационным властям. Восставшие редко прибегали к использованию оружия и взрывчатки. Практически не было широкой подготовки террористов-смертников, ставших участниками второго палестинского восстания, не было ракетных обстрелов израильской территории. Однако начало радикализации палестинского сопротивления на исламской основе было положено именно в период первого восстания палестинцев, в ходе которого появились экстремистские исламистские орга-

низации. В начале 1988 г. в Газе шейх Ахмед Ясин на основе организации «Аль-Муджамма аль-ислами» («Исламский центр») основал движение ХАМАС («Исламское движение сопротивления»), выросшее из идеологии известной радикальной организации «Братья-мусульмане». Разделяя общую стратегию этой организации на постепенную исламизацию общества как путь к созданию исламского государства, ХАМАС в отличие от «Аль-Муджамма аль-ислами» активно включилось в борьбу против израильской оккупации. В идеологии ХАМАС задачи исламизации и вооруженного сопротивления оказались совмещены.

ХАМАС, равно как и многие другие исламистские организации по всему миру, является порождением современности. Американский исследователь Гленн Робинсон справедливо отмечала: «Исламизм, включая вариант ХАМАС, является по своей сути современным феноменом. Он опирается главным образом на городское население; его возглавляют кадры, получившие образование на Западе, при очень незначительной роли духовенства; он легко использует современные технологии для продвижения своего дела. Эта реальность далека от популярных представлений о таких группах как об антимодернистских движениях ненависти, ведомых теми, кто собирается повернуть стрелки исторических часов к мифическому прошлому... Иными словами, лидеры исламистских движений на Ближнем Востоке имеют практически тот же социальный профиль, как те, кто поколением ранее агитировал за баасизм, насеризм и арабский социализм»⁵.

Появление ХАМАС отражало общие тенденции роста исламизма, но в конкретной палестинской действительности он с самого начала имел большие шансы на получение поддержки населения.

Сначала израильские руководители недооценили деструктивный потенциал ХАМАС, поскольку до начала первой интифады подавляющее большинство палестинских исламистов (за исключением маргиналов из «Исламского джихада») не проявляло особого интереса к борьбе против

израильской оккупации. Получила достаточно широкое распространение версия, что в 1980-е годы сами спецслужбы Израиля были заинтересованы в укреплении исламистов, надеясь противопоставить их влиянию ООП, которое представлялось им гораздо более серьезным вызовом. Израильяне действительно проявляли внимание к местным палестинским лидерам, часть которых была связана с исламистами, и оказывали им поддержку.

Очень скоро активность ХАМАС заставила израильские власти действовать более жестко. В 1989 г. они арестовали шейха Ясина и продержали его в израильской тюрьме вплоть до 1997 г., после чего ему было разрешено вернуться в Газу. В ходе новой интифады весной 2004 г. Ясин был убит израильской ракетой. ХАМАС попытался «оседлать» палестинское сопротивление, придать ему организованность и идеологию, способствуя усилению мобилизационной роли политического ислама, изменению методов борьбы – переходу к широкомасштабному использованию террористов.

Мобилизация под радикальными исламскими лозунгами действительно придала интифаде особый бескомпромиссный характер. Происходящие процессы были намного глубже и серьезнее, чем выбор новых методов сопротивления, – они свидетельствовали об изменении баланса политических сил в палестинском обществе и об изменении психологического настроя. Молодежь, которая сталкивалась исключительно с солдатами оккупационной армии, у которой не сложилось и не могло сложиться опыта позитивного взаимодействия с представителями другого народа, стала носителем той самой слепой ненависти, которую пытались перебороть поколения палестинцев и израильтян, встречавшиеся на неофициальном уровне, а с начала 1990-х годов и на официальных переговорах.

Национальное палестинское руководство оказалось в определенной мере дискредитированным. Разбалансированность процесса принятия решений, отсутствие профессионализма, неспособность наладить элементарный порядок привели к тому, что социальные проблемы были

в значительной мере отданы на откуп исламистским организациям. Те собирали средства для палестинской бедноты, организовывали обучение молодежи и, естественно, осуществляли нужную им идеологическую обработку населения. В этих условиях политическая роль исламистских организаций, традиционно призывающих к вооруженной борьбе против евреев, объективно возросла. Если бы процесс урегулирования палестинской проблемы шел динамично и успешно, сопровождаясь улучшением благосостояния, то возможности деструктивного влияния ХАМАС были бы сужены. В сложившихся условиях эта и подобные ей радикальные исламистские организации смогли канализировать протестные настроения в русло террора. За время интифады произошла героизация терроризма. Молодые активисты «Движения за национальное освобождение Палестины» (ФАТХ) также не могли не подчиниться доминирующим групповым настроениям.

Молодежь широко вовлекается в террористическую деятельность своим окружением. Групповые правила поведения, выдвигаемые ценности и методы их защиты не могут не восприниматься индивидуумом как обязательные, как определяющие его принадлежность к данной группе, вне которой его не богатая событиями и впечатлениями жизнь теряет смысл и остроту. Через готовность разделить эти групповые требования пролегает путь к быстрому социальному признанию, столь желанному для многих молодых людей.

Широкое использование террористов-смертников в ходе интифады можно объяснить как идеологической обработкой самих смертников и их окружения, так и весьма приземленными расчетами. Смертники не нуждаются в особой инфраструктуре и используют примитивные методы: пояс или пакет со взрывчаткой, заминированная машина не требуют специальной военной подготовки. Более того, такой метод борьбы особенно болезненно воспринимается в Израиле, поскольку каждый может стать жертвой фанатика и привычные методы обеспечения безопасности выглядят неадекватными. Серьезный политический

и психологический эффект имеют также постоянные обстрелы палестинцами израильской территории ракетами «Кассам».

Газа: уйти нельзя остаться

Уход из Газы стал серьезнейшим испытанием на прочность израильского и палестинского обществ. Для Израиля было важно добиться полного подчинения закону всех организаций и отдельных лиц независимо от того, являются они светскими или религиозными. Новая парадигма во взаимоотношениях с палестинцами, которая должна была дать Израилю возможность избавиться от контроля над значительной частью палестинского населения и одновременно от необходимости полагаться на переговоры с лидерами Палестинской администрации, была избрана в отсутствие перспектив переговорного процесса и, главное, при неспособности палестинских властей нанести удар по исламистским террористическим организациям.

Правительство Ариэля Шарона, принимая весьма нелегкое решение, вызвавшее много споров, руководствовалося необходимостью сделать выбор: какие территории Израиль может сохранить, а какие придется отдать ради более эффективного обеспечения безопасности и сохранения демократического характера государства. В этом смысле эвакуация из Газы была вполне предсказуема. У 8 тыс. израильских поселенцев в этом анклаве, где расположены палестинские лагеря и где население находится в особенно бедственном положении, не было будущего.

Одностороннее отделение было поддержано большинством электората. Несмотря на демонстрации и устроенный религиозными поселенцами шум, была продемонстрирована убедительная победа государственной необходимости над религиозной догмой. Именно религиозным лидерам, вмешивающимся в политику, проклинавшим премьер-министра и даже угрожавшим неповиновением в армии в случае своего обращения к офицерам,

было указано на необходимость подчиняться принятым решениям. Только на обращение одного раввина (Авраама Шапиро) к военнослужащим откликнулось 60–70 человек, отказавшихся принимать участие в эвакуации поселенцев. С учетом большого числа религиозных сионистов в офицерском корпусе попытки манипулировать их сознанием могли бы нанести непоправимый ущерб. Умеренная религиозная часть израильтян считает, что катастрофу помогли предотвратить сами раввины, занявшие в подавляющем большинстве разумную позицию и организованно выводившие людей из синагог в поселениях.

Вместе с тем было бы неверно считать, что проблема, касающаяся роли религиозных радикалов в обществе и их влияния на процесс палестино-израильских отношений, является надуманной. Речь не идет о последователях крайне экстремистских организаций типа «Ках», прибегающих к терроризму и навсегда обреченных на политическую маргинальность. Большинство израильтян выражало серьезную озабоченность в связи с позицией легального и уважаемого Поселенческого совета. Как написала газета «Гаарец» в редакционной статье в июне 2005 г., «Поселенческий совет Иудеи и Самарии ведет борьбу не столько за Гush-Катиф, сколько против Государства Израиль, что следует из попытки подорвать законность решения, принятого правительством и Кнессетом и утвержденного Высшим судом справедливости. Никакие отговорки, никакие ссылки на еврейскую традицию, историю сионизма и поселенческого движения не заслонят истины: перед нами откровенная попытка силой навязать большинству граждан идеологию меньшинства, которая может стать губительной для всего государства».

Организация религиозным Поселенческим советом шествий и демонстраций во время операции по эвакуации из Газы стала, к сожалению, логичным завершением давно проводившейся линии на заселение территорий включая ту же самую Газу. Личная трагедия поселенцев заключалась в том, что они поселились в этом районе при официальном одобрении и поддержке. Сам Шарон внес большой вклад

в освоение территорий. И теперь люди, прожившие там много лет, вырастившие детей и уверенные, что выполняли особую миссию по обеспечению израильского присутствия на исторических землях, становились жертвами новой политики и новых обстоятельств. Сейчас редко вспоминают, какую поддержку получили религиозные поселенцы от правого правительства Менахема Бегина, пришедшего к власти в 1977 г., как мессианская идеология «Ликуда» добавила к уже существовавшим антагонизмам новое измерение, как представители «Гуш Эмуним» встречали в аэропорту иммигрантов, предлагая им поселиться в Восточном Иерусалиме и на территориях и обещая немедленно снабдить всем необходимым.

Угроза, замаячившая перед израильским обществом и израильской демократией в связи с ростом религиозного радикализма, многими была воспринята очень остро. Ярон Лондон опубликовал в газете «Йедиот» статью «Крестовый поход евреев»: «Я не хочу сказать, что каждый верующий человек, Боже упаси, — враг демократии. Но империалистическое стремление, закодированное в любой религии, в нашем случае пробудилось от сна и угрожает демократическому устройству общества. У этого пробуждения много причин, но вызванный им кризис носит особенно острый характер, потому что религия вступила в союз с давно вышедшими из моды националистическими силами, которым не хватает своей идеологии. На этом фоне происходят другие тревожные явления, между которыми на первый взгляд нет связи. Прежде всего я имею в виду движение гражданского неподчинения против размежевания, которое уже перешло границы законного протеста и вот-вот превратится в настоящий мятеж. Я имею в виду мобилизацию многих раввинов, выступающих против размежевания и ведущих за собой свою паству. Я имею в виду публичную молитву главного сефардского раввина Амара об отмене размежевания. Я имею в виду наглое попрание закона создателями нелегальных форпостов. Я имею в виду появление религиозных шаек и сект, которые захватывают высоты в Иудее и Самарии и слушаются

только своих лидеров. Я имею в виду сотрудничество со всеми этими группами, как явное, так и тайное, в тресливом молчании и при финансовой поддержке, разных политиков, армейских офицеров, сотрудников прокуратуры и чиновников министерств и ведомств. Религия ведет себя хорошо, только когда ее удастся обуздать, и тогда ее лицо приобретает благообразное выражение. Во имя мира светская часть населения пошла на компромиссы с религией, которые сейчас оказались порочными. Религия совсем разбушевалась. Пришло время оборонительного атеизма»⁶.

Еще более серьезный вызов религиозные поселенцы бросили правительству во время эвакуации форпоста Амона на Западном берегу в феврале 2006 г. Здесь разыгрались нештучные баталии между молодыми поселенцами и израильской армией, которой пришлось штурмовать (это следует подчеркнуть) созданный нелегально форпост. То, что произошло при его демонтаже, заставило задуматься присутствовавших там израильских журналистов. Дело в том, что Амону обороняли в основном подростки, по-палестински закутавшие лица в платки и швырявшие камни в солдат. Амир Раппопорт из газеты «Маарив» поставил вопрос о том, почему на передовой оказались брошенные на произвол дети 13–15 лет, которых отправили туда родители и учителя, оставшиеся наблюдать за происходящим из безопасного места. В своей корреспонденции он описывает отца, который среди всеобщего бедлама «...бегал от одного дома к другому, изо всех сил выкрикивая имя своей дочери. Наконец, ее нашли, позвали, и она свесилась с крыши, перемазанная и до смерти перепуганная. Мои отцовские чувства заставили меня поверить, что этот отец прикажет дочери немедленно спуститься вниз и спасет от окружающего насилия. Вместо этого он показал ей большой палец, мол, молодчина, продолжай дальше, и быстро исчез с поля боя, чтобы не попасть под камнепад и дубинки. Если Поселенческий совет унесло с общим потоком, кто-то должен крикнуть: пусть эту борьбу ведут взрослые, по крайней мере, те, кому исполнилось 18 лет

и больше, и кто способен взвесить последствия своих действий»⁷.

Многие журналисты, в том числе из правого лагеря, возмущенные давлением на поселенцев, в то же время справедливо указывали, что само правительство насадило эти нелегальные форпосты, а затем в соответствии с законом стало их выкорчевывать.

Если говорить о влиянии религиозного фактора на процесс урегулирования, то здесь у израильтян есть весьма грустный опыт, связанный с убийством премьер-министра Ицхака Рабина. Израильский исследователь Д. Бен-Симон писал: «Летом 1995 г. демонстрации правых практически парализовали улицы городов и главные транспортные магистрали страны. Во главе этих акций – новое движение “Зу Арцейну” (“Это наша страна”), которое задает тон в действиях против правительства Рабина. Большинство его членов репатриировались в Израиль из США и обрели свой дом в поселениях. Они свято верят в то, что только активные неординарные действия заставят правительство Рабина отказаться от решения претворить в жизнь решения Осло. Ортодоксальные слои тоже не остались равнодушными. Учащиеся религиозных школ оставили учебные скамьи, где изучалась Тора, и присоединились к борьбе против правительства Рабина. На правых демонстрациях хасиды в черных шляпах смешались с поселенцами в вязаных ермолках. И они поднимали оскорбительные плакаты против правительства. Ортодоксальная пресса присоединилась к травле главы правительства Рабина и министра иностранных дел Шимона Переса: “Настанет день, и израильская общественность приведет Рабина и Переса на скамью подсудимых в суд, – писала ортодоксальная газета “Шавуа” за месяц до убийства Рабина, – и выбор будет между повешеньем и сумасшедшим домом. Эти двое или сошли с ума, или просто предатели”»⁸.

То обстоятельство, что готовность того или иного лидера либо правительства отказаться от части территорий может рассматриваться в религиозной традиции как предательство, крайне опасно и для судьбы этого прави-

тельства и для судьбы урегулирования, которое в любом случае предусматривает раздел Палестины. Разумеется, речь не обязательно идет об убийстве или о ниспослании проклятий на предателя. Последнее тоже становится частью деятельности религиозных фанатиков, пытающихся изменить неуютную политику государства. Израильские праворадикальные ортодоксы изобрели церемонию «Пульса денура» (на арамейском языке «Огненный шар» или «Огненный удар»), которая укорачивает жизнь строптивного премьера. Рабин был убит вскоре после организации подобной церемонии на кладбище, а Шарон стал жертвой тяжелой болезни. Разумно мыслящие люди относятся к подобного рода попыткам призвать высшие силы для наказания неуютных премьеров как к клиническому случаю помешательства, но эта продукция находит спрос во вполне модернизированном израильском обществе. Все средства массовой информации были полны сообщений на эту тему. И дело не в мистике, в которую можно верить или не верить, а в том, что имели место попытки создать атмосферу нетерпимости. Следовательно, могут найтись желающие остановить «предательство». Игал Амир, убийца Рабина, именно так и поступил.

Уход Израиля из Газы и из ряда поселений Западного берега не только не способствовал усилению позиций Палестинской администрации, но скорее ослабил их. Всем было ясно, что израильцы ушли под давлением, которое оказывали на них исламистские оппоненты Палестинской администрации. Палестинцы не случайно были серьезно озабочены по поводу последствий избранной израильцами стратегии одностороннего отделения. Она привела к укреплению радикальных сил в Газе, поскольку создала впечатление эффективности ведущейся ими вооруженной борьбы (ХАМАС выдвинул лозунг «Четыре года сопротивления дали больше, чем десять лет переговоров»). Перспектива превращения Газы в изолированный от внешнего мира анклав и неизбежное при этом дальнейшее ухудшение социально-экономической ситуации в секторе также играли на руку экстремистам.

В этом контексте внушительная победа ХАМАС на выборах в парламент автономии в конце января 2006 г. была хоть и неожиданной, но закономерной. Предсказывали, что ХАМАС получит не менее 40 из 132 мест, но даже эти весьма щедрые прогнозы оказались неверными – исламисты получили более половины мест. В чем же причины столь мощного прорыва к политической власти? Прежде всего они связаны с тем, что ХАМАС является, по мнению ряда исследователей, социальным движением. Ему удалось в отсутствие государства создать определенную инфраструктуру, особенно в сфере образования, занятости, здравоохранения. Многолетние усилия ХАМАС на этом направлении дали свой результат и, конечно, обеспечили этой организации массовую поддержку палестинского населения. Светские власти оказались полностью дискредитированными. Слабое руководство, не способное представить населению четкую стратегию решения национальных задач, не смогло ничего противопоставить исламистам. Для многих именно ХАМАС символизирует ответственность за судьбу палестинского народа, дисциплину и честность. Хамасовцы в отличие от сторонников «Исламского джихада» воспринимаются не как наемники и бандиты, а как свои люди, для которых проблемы создания социально справедливого общества стоят на первом плане. Исключает ли такой подход террористическую деятельность? К сожалению, нет.

Противостояние Израиля и палестинцев в Газе летом 2006 г. после захвата радикальной организацией израильского капрала Гилада Шалита и открытие второго фронта шиитской организацией «Хизбалла» в Ливане вновь акцентировало усиление религиозного компонента в противостоянии. Он носит с арабской стороны как инструментальный характер (мобилизация поддержки, привлечение средств и т. п.), так и идейный, придающий борьбе более бескомпромиссный характер. Активизация исламистов заставила некоторых израильских авторов заговорить не просто об усилении религиозной составляющей конфликта, а о некоей новой доктрине, которую фактически сфор-

мулировали и реализуют исламистские организации. Их стратегия и тактика, естественно, отличаются от стратегии и тактики регулярной армии. Как показала интифада «Аль-Акса», бороться с обстрелами, осуществляемыми боевыми группировками, располагающимися в населенных пунктах, крайне сложно и малоэффективно. Неважно, что примитивные ракеты не могут нанести очень большого ущерба. Главное, что их крайне сложно точно запеленговать и уничтожить, не подвергая при этом риску мирное население. Произведя залп, боевики тут же меняют дислокацию. Израильские руководители под влиянием «ливанского синдрома» 1982–1984 гг., когда израильские войска завязли в Ливане, сделали в начале операции главный упор на использование ВВС, пытаясь свести к минимуму необходимость задействовать войска и потери личного состава. Результатом стало массированное разрушение инфраструктуры, огромные жертвы среди ливанского мирного населения и продолжение обстрелов израильской территории боевиками «Хизбаллы», которой в целом удалось сохранить свой военный потенциал.

Израильский журналист Эхуд Яаари даже придумал специальный термин для феномена борьбы радикальных группировок с Израилем, назвав их действия «доктриной постоянной войны». В вольном изложении ее принципы сводятся к следующему:

- непризнание Израиля и нежелание с ним сосуществовать, которое допускает возможность заключения перемирия (*худна*) на неопределенно долгое время, но исключает мирный договор;
- постоянное военное сопротивление за исключением периодов, когда в силу вступает *худна*; это означает, что создание благоприятного баланса для начала военных действий не обязательно — они могут осуществляться в сравнительно небольших масштабах, причиняя тем не менее постоянное беспокойство противнику;
- снижение значимости территориального аспекта борьбы за счет переноса акцента на удары по мирно-

му населению как наиболее болезненные и впечатляющие;

- придание более универсального содержания ведущейся борьбе, маркируемой как «джихад», и, соответственно, снижение ее национального компонента;
- эффективное замещение государства на общинном уровне, обеспечение как военного сопротивления, так и социальных функций⁹.

В то время как некоторые из приводимых характеристик представляются верными, ряд их вызывает сомнение, и прежде всего тезис о вечном непризнании Израиля и ослаблении в современных условиях национального аспекта борьбы. Как представляется, для исламистских группировок на Ближнем Востоке национальная повестка дня по-прежнему играет большую роль. Не случайно в феврале 2006 г. после братоубийственного кровопролития в Газе лидеры ХАМАС при посредничестве Саудовской Аравии согласились на создание правительства национального единства вместе с ФАТХом, что в принципе лишает их монополии на военное сопротивление и принятие решений о вооруженных действиях и ставит перед необходимостью ведения переговоров с Израилем. Для «Хизбаллы» война 2006 г. в Ливане, в которой она позиционировала себя как победителя, стала инструментом в борьбе за политическую власть в Ливане и за свержение неугодного правительства Фуада Синьоры. «Доктрина постоянной войны» в этом контексте скорее оправдывает привлечение мощной помощи извне, в том числе из Ирана, ранее не игравшего столь значительной роли в арабо-израильском конфликте, чем готовность воевать исключительно ради специфически понятых религиозных ценностей.

Война 2006 г. в Газе и в Ливане закрыла вопрос о продолжении одностороннего размежевания израильским правительством. Однако это вовсе не означало победу религиозных сионистов, интерпретировавших эвакуацию поселений как попытку государственных институтов подорвать само движение религиозного сионизма, главное де-

ло которого заключается в поселенческой деятельности. Проблема гораздо глубже, и отказ от односторонних действий означает необходимость для израильских лидеров вернуться к комплексному урегулированию проблемы на основе создания двух государств в Палестине. Другой формулы решения проблемы не существует, и рассчитывать на ее появление нет оснований. Возможно, часть религиозных сионистов в перспективе будет вынуждена отказаться от идеи «неделимой Эрец-Исраэль», признав возможность ухода с «библейских территорий» и раздела Палестины. Другие могут начать дрейф в сторону ультраортодоксов, создав новый образ «ультраортодокса в вязаной кипе» (вязаная кипа является символом религиозного сиониста). Третьи — даже поставить перед собой амбициозную цель создания нового израильского государства с доминированием религиозного сектора. Победа исламистов на выборах 2006 г. формально укрепила позиции тех, кто указывал, что уход Израиля из Газы превратит ее в «хамасленд». Однако именно это обстоятельство может в дальнейшем подкрепить логику тех в стране, кто считает дальнейший контроль над густонаселенной частью палестинских территорий невозможным и бесперспективным.

Возможности для расширения влияния религиозного сектора в Израиле имеются. По данным Центрального статистического бюро Израиля, через четыре года только половина израильских школьников будет заниматься в государственных школах. Другая половина распределится следующим образом: четверть учеников будет учиться в ультраортодоксальных школах, еще 8% — в государственно-религиозных, а все остальные — в школах арабского сектора. Увеличение процента выпускников религиозных школ в Израиле не является фактором, автоматически усложняющим процесс урегулирования, тем более в условиях, когда доля индоктринированной исламистами арабской молодежи увеличивается с гораздо большей скоростью и с более тяжелыми последствиями. Главное состоит в том, что отношение к разделу Палестины (который не признают радикалы ни с той, ни с другой

стороны) всегда будет создавать дополнительные трения и возможности для проявления экстремизма.

В настоящее время мир является свидетелем усиления религиозной составляющей в этнополитических конфликтах в целом и в палестино-израильском противостоянии в частности. Очевидно, что влияние, оказываемое религиозным фактором на конфликт, далеко от конструктивного. Вместе с тем представляется недостаточным сделать столь тривиальный вывод. Практические потребности или сочувствие подталкивают людей к сотрудничеству. Представители ХАМАС в муниципальных советах на Западном берегу находили при необходимости общий язык с представителями израильской армии, поскольку были обязаны обеспечить сносное существование зависящим от них людям.

И евреи, и арабы обречены жить рядом на земле Палестины. Со Святой землей связаны их идентичность, мифы, история. И для тех, и для других конфликт имеет ценностное измерение, затрагивая базовые проблемы национального существования. В настоящее время экстремизм и рост нетерпимости способны отбросить все положительное, что было достигнуто в контексте палестино-израильского взаимодействия. Но колесо истории нельзя повернуть вспять, и, быть может, еще не все потеряно.

Примечания

¹ Обзор израильской прессы. — 2005. — 5–10 июня.

² Осенью 1974 г. ООП получила официальный мандат «единственного законного представителя палестинского народа» на совещании глав государств и правительств в Рабате, после чего палестинский вопрос впервые с принятия резолюции о разделе Палестины в 1947 г. был поставлен на обсуждение ООН как политическая проблема национального самоопределения палестинцев, а не просто как гуманитарная проблема беженцев (An Historical Encyclopedia of the Arab-Israeli Conflict / B. Reich (ed.). — Westport: Greenwood Press, 1999. — P. 615).

³ Закон о возвращении, принятый в 1950 г., предоставлял всем евреям право приехать и поселиться в Израиле. Если в начале 1950-х годов нееврей вряд ли согласился бы отправиться в неспокойную Палестину, то позже возникла потребность в четком определении, кого считать евреем и кому предоставлять такое право. В марте 1970 г. в закон было введено уточняющее положение. «Евреем считается человек, рожденный от еврейской матери или обращенный в иудаизм и не исповедующий другой религии» (*Гейзел* З. Политические структуры Государства Израиль. — М., 2001. — С. 140).

⁴ *Контонер Д.* Размышления над руинами // Вести. — 2005. — 1 сент.

⁵ *Robinson G. E.* Hamas as Social Movement // *Islamic Activism / Q. Wiktorowitz* (ed.). — Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2003. — P. 117.

⁶ Обзор израильской прессы. — 2005. — 3–8 июля.

⁷ Обзор израильской прессы. — 2006. — 5–10 февр.

⁸ Цит. по: *Звягельская И. Д., Карасова Т. А., Федорченко А. В.* Государство Израиль / Ин-т востоковедения РАН. — М., 2005. — С. 377.

⁹ *Yaari E.* The Muqawama Doctrine // *Jerusalem Report*. — 2006. — Nov. 13.

Протестанты и политические конфликты в Евразии: спасение души и управляемая демократия

■
РОМАН ЛУНКИН

В государствах Центральной и Юго-Восточной Азии, в России и странах бывшего Советского Союза протестантские церкви составляют меньшинство, хотя за последние 15–20 лет присутствие евангельских общин стало заметно везде. Более того, фактически во всех странах, будь то Россия, Белоруссия, Казахстан, Индия или Китай, появились принципиально новые протестантские движения, отсутствовавшие там в советский период.

Безусловно, протестанты занимают разное место в общественной жизни в различных странах Евразии, однако практически в большинстве государств отмечается устойчивая динамика роста евангельских общин. Наиболее значительно число последователей христианских общин, среди которых большую часть составляют протестанты, в Индии и Китае, где христиан около 20 млн человек (1–2% населения). В государствах Центральной Азии евангельских верующих не более 0,5% населения (от нескольких десятков до сотни тысяч). При этом численность новых миссионерских евангельских общин в Азербайджане, Узбекистане и Туркмении намного обогнала численность традиционных, существовавших в советское время, а количество зарегистрированных и реально существующих протестантских групп в два-три раза меньше числа зарегистрированных мусульманских общин. В России и Белоруссии протестантов не более 1% населения (от 1,5 до 2 млн), на Украине — около 5% (2–3 млн), вместе с тем протестанты именно в этих государствах начинают играть все более заметную общественно-политическую роль. В Север-

ной Кореи, Вьетнаме, Пакистане и Иране – несколько десятков тысяч христиан, которые являются малочисленной маргинальной группой, периодически заявляющей о необходимости соблюдения своих прав.

Однако и принадлежность к самым разным слоям населения, к интеллигенции и студенчеству, и преимущественно враждебное внимание к ним властей делает протестантов одной из серьезных общественных сил, занимающих строго определенную нишу в политической жизни на евразийском пространстве. Небольшое по сравнению с приверженцами исторических «традиционных» религий число последователей протестантизма не мешает евангельскому движению становиться одним из факторов общественного влияния. Сам строй церковной жизни, религиозное мировоззрение, принадлежность к «новой» церкви отличают евангельских лидеров от «традиционного» общества, которое их окружает, выделяет их на общем фоне. А консолидированная точка зрения пусть и сравнительно небольшой общины делает ее частью порой столь же малочисленного гражданского общества. Даже немногие общественные и религиозные деятели, оппозиционеры или лидеры, просто выражающие собственное мнение о развитии страны, часто являются единственной альтернативой авторитарной или полуавторитарной власти и ее идеологии.

Политические взгляды протестантов на первый взгляд довольно расплывчаты и конъюнктурны, поскольку большая часть евангельских пасторов и проповедников-миссионеров практически никогда не заявляет о своей политической принадлежности, не относит себя открыто и прямолинейно к числу сторонников демократии и не противопоставляет себя, таким образом, местной власти. В то же время в случае социально-политических конфликтов протестанты встают на сторону демократического способа разрешения разного рода проблем. Однако приоритеты своей общественной деятельности представители основных направлений протестантизма понимают по-разному.

Либеральные протестантские церкви гораздо больше внимания уделяют социальным проблемам и социальному служению. В их мировоззрении акцент на необходимости спасения души прослеживается не так жестко, как у консервативных фундаменталистских церквей. Либералы меньше занимаются миссионерской деятельностью по всему миру, а поэтому их присутствие в евразийских обществах меньше, чем, например, присутствие консервативных пятидесятников и евангелистов. Нельзя сказать, что относящиеся к либеральному направлению немецкие лютеране или методисты играют в Европе значительную роль в политической жизни. Но их энергичная позиция в сфере защиты прав верующих в странах третьего мира является серьезным фактором, который воздействует на общество и чиновников в авторитарных государствах извне, заставляя их допускать существование новых христианских конфессий, чтобы избежать внешнеполитической изоляции.

Фундаменталистские консервативные принципы в наибольшей степени воплотились в миропонимании американского протестантизма. Большая часть евангельского сообщества США (баптистов, евангеликов и пятидесятников) выступает за распространение своих демократических идеалов по всему миру – в Ираке, Иране, Северной Корее и т. д. Президент Джордж Буш-младший наравне с тысячами американских миссионеров и лидеров основанных ими церквей в Евразии является ярким представителем этого мира. В Центральной и Юго-Восточной Азии, на просторах бывшего Советского Союза миссионеры и пасторы-фундаменталисты составляют абсолютное большинство в рамках протестантского сообщества. Поэтому именно консерваторы определяют лицо протестантизма в Евразии. Между тем при всех различиях в понимании богословских принципов и социальном мировоззрении как консервативные, так и либеральные протестантские церкви можно рассматривать как единое целое.

Анализ протестантской активности внутри кризисного политического поля поможет понять особенности развития социально-политических требований евангельских ли-

дерев. По мере кристаллизации протестантского мировоззрения и по накалу противостояния церквей и государства можно выделить три основных конфликта: власть против «недисциплинированных» церквей, верующие против произвола чиновников, протестанты против «несвободного» государства.

Конфликт первый: власть против «недисциплинированных» церквей

Самым распространенным поводом для столкновений чиновников и верующих является сама по себе религиозная деятельность протестантских церквей и их служителей. Возмущение бюрократии вызывает чрезмерная активность протестантов, их способность с легкостью нарушать законы, которые встают на пути их миссии или социальных проектов, притом что верующие всеми силами молятся за главенство закона и призывают к почитанию властей предрержащих. Видимое уважение по отношению к властям даже в кризисных политических ситуациях является для протестантов прежде всего религиозной обязанностью исполнить новозаветный призыв апостола Павла: «*Всякая душа да будет покорна высшим властям, ибо нет власти не от Бога; существующие же власти от Бога установлены. Посему противящийся власти противится Божию установлению. А противящиеся сами навлекут на себя осуждение. Ибо начальствующие страшны не для добрых дел, но для злых. Хочешь ли не бояться власти? Делай добро, и получишь похвалу от нее*» (Рим. 13, 1–3).

Однако за внешним преклонением перед институтом власти в современном протестантизме в большинстве случаев не стоит никакой политической позиции, которая бы совпадала с точкой зрения авторитарных чиновников и выходила бы за рамки написанного апостолом Павлом. Стратегия общественной деятельности протестантизма такова, что готовность отстаивать свои гражданские права часто вполне сочетается с сервизмом отдельных церковных ли-

дерев перед властями. Лютеране, методисты или баптисты, т. е. те церкви, которые обычно называют уважаемыми, проявляют большую лояльность, чем недавно возникшие харизматические церкви. Новые миссионерские движения, относящиеся к фундаменталистам евангельско-пятидесятнического толка, скорее неосознанно выражают лояльность любой власти и в большей степени, чем традиционные церкви, готовы критиковать «неправедную» власть. Лояльность перед властью многих протестантских деятелей входит в противоречие с евангельской верой, как только власти ограничивают возможности церковной деятельности, направленной на «спасение души». Этот внутренний конфликт является естественной составляющей жизни протестантских церквей как в Юго-Восточной, так и в Центральной Азии, в Китае и в России. Этот конфликт между относительной свободой и христианской жизнью лежит в основе политической игры протестантских лидеров и особенностей их участия в разрешении проблем общественной жизни.

Лояльная часть протестантского сообщества старается дистанцироваться от диссидентов в своих рядах и встает на позиции сервилитета по отношению к существующей власти. В жестких условиях гонений, например, при коммунистической диктатуре, происходит раскол протестантского движения на две непримиримых части, что соответствует экстремальности самой ситуации. Так, официально признанные (легальные) и непризнанные (полулегальные и нелегальные) объединения появились в середине XX в. в России, Китае, Северной Корее, а позже и во Вьетнаме. Сейчас разделение на конформистов и неконформистов особенно ярко проявляется в Китае, где есть признанный властью легальный союз и подпольные объединения протестантов. В государствах, где кровавые репрессии верующим уже не грозят, разрыв между официальной сервилистской позицией одних лидеров и неконформизмом других ощущается практически на поверхности. Многие региональные епископы, пасторы и верующие, живущие за границами большой церковно-

государственной дипломатии, чувствуют ту огромную разницу, которая существует между стремлением молиться за власть и стремлением приветствовать ее и поступать так, как она велит.

Источником интенций по ограничению широкой социальной и миссионерской деятельности протестантов являются: постсоветская полуавторитарная идеология в России и в некоторых республиках бывшего Советского Союза, например, в Белоруссии, Узбекистане, Туркмени, которая декларирует защиту «духовной безопасности» от «нетрадиционных» религий; коммунистическая идеология в Китае, Северной Корее, Вьетнаме, где церкви согласно партийному учению должны занимать строго определенные маргинальные позиции; исламская идеология в Иране, Пакистане и Саудовской Аравии, для которой протестантизм — угроза культурной и религиозной целостности общества. В одних странах дискриминация выражается в негласной политике постепенного ограничения религиозных свобод, в других является продуманной политикой высшего руководства.

Стремление контролировать деятельность евангельских общин заставляет верующих переходить на нелегальное положение, формируя все более критичное отношение к власти. Поводом для по сути политического преследования является сама по себе религиозная активность, естественная для каждой церкви. Например, в Белоруссии с 2004 г. преследуется пятидесятническая церковь «Новая Жизнь», членам которой запретили арендовать дома культуры в Минске. В 2005 г. пастора «Новой Жизни» Вячеслава Гончаренко обвинили в организации нелегального богослужения, так как пятидесятники (всего в этой общине более 600 человек) стали собираться в бывшем помещении коровника из-за того, что городские власти закрыли для церкви все общественные здания. Церковь купила здание бывшего коровника еще в 2002 г., силами верующих оно было приспособлено для проведения богослужений, однако власти отказались давать разрешение на размещение в отремонтированном здании Дома Молитвы. В результате

в августе 2005 г. Минский городской исполнительный комитет принял решение об изъятии у общины земельного участка с расположенным на нем зданием бывшего коровника, а также о принудительном выкупе самого здания. Как отметил на одной из пресс-конференций епископ Объединения полноевангельских церквей Республики Беларусь (куда входит церковь «Новая Жизнь») А. Сакович, «...проблема, по поводу которой мы сегодня собрались, очень животрепещущая, и она коснулась не только минской церкви “Новая жизнь”. С аналогичными трудностями сталкивались церкви полноевангельского объединения в Гомеле, в Барановичах, в Микашевичах и других городах Беларуси»¹. Стремление пресвитеров заявить о своих правах часто автоматически оборачивается репрессиями. Белорусские власти были возмущены заявлениями пастора Евангелическо-реформатской церкви Леонида Липеня о том, что он намерен бойкотировать закон о регистрации религиозных и общественных организаций до тех пор, пока государство не вернет кальвинистам отнятые в советский период храмы². В августе 2005 г. деятельность Белорусского евангелистского реформаторского союза была запрещена формально за то, что церковь не прошла перерегистрации и не имела юридического адреса.

О целенаправленной политике белорусских властей по дискриминации протестантских общин, в которых власть видит «шпионов Запада», свидетельствует заявление Центра информации и общественных связей Комитета государственной безопасности Республики Беларусь. Сотрудники КГБ, в частности, отметили, что всплеск проявлений активности нетрадиционных течений в Белоруссии пришелся на 1992–1996 гг., «когда создались объективные предпосылки к утверждению их принципов в массовом сознании молодежи и лиц предпенсионного возраста». КГБ поставил перед собой задачу погасить последствия этого всплеска, и «органы власти во взаимодействии с правоохранительными органами приняли превентивные меры по недопущению негативного воздействия деструктивных культов на население Белоруссии»³.

Свободное развитие протестантских церквей в России было прервано чиновниками после 1997 г., когда в силу вступил закон «О религиозных объединениях», принятие которого было поддержано также иерархами Русской православной церкви. Закон провозглашал приоритет «традиционных» религий. В его преамбуле имеется ссылка на «особую роль православия в истории России, в становлении и развитии ее духовности и культуры» и на уважение «христианства, ислама, буддизма, иудаизма и других религий, составляющих неотъемлемую часть исторического наследия России». Изначально религиозные организации, существующие на территории России менее 15 лет, лишались прав юридического лица на основании п. 3 и 4 ст. 27 закона. Однако к 1999 г. действие закона «О религиозных объединениях» было фактически нейтрализовано. Тогда Конституционный суд в связи с жалобой общины «Свидетелей Иеговы» из Ярославля и харизматической церкви «Прославление» из Абакана (Хакасия) признал, что церкви обладают всей полнотой прав, если входят в централизованную организацию (постановление Конституционного суда от 23 ноября 1999 г. № 16-П)⁴. Вместе с тем дискриминация в отношении протестантских церквей не прекратилась. Более того, после 2000 г. она усилилась. Контроль за деятельностью евангельских общин стали осуществлять и федеральные, и местные власти, а также сотрудники управлений ФСБ, для которых руководством к действию стала «Концепция национальной безопасности Российской Федерации», разработанная Советом безопасности России. В концепции перед органами власти по сути была поставлена новая задача, которая ранее не фигурировала в официальных документах – «противодействие негативному влиянию иностранных религиозных организаций и миссионеров». Религиозный экстремизм в рамках этой концепции ставится на одну планку с международным терроризмом. По аналогии с государственной безопасностью авторы концепции оперируют термином «духовная безопасность». Трактовка этого бюрократического понятия с размытым смыслом во мно-

гом зависит от того, как тот или иной чиновник понимает национальную безопасность страны. С появлением определенного идеологического заказа дискриминация стала носить более упорядоченный характер, а большинство случаев притеснения верующих представлялись властями как чисто имущественные споры. Протестантов стали лишать арендованных помещений, запрещать проведение массовых евангелизационных акций под предлогом опасности террористических актов, вытеснять из социальных учреждений. Власти также отказываются выделять им землю под строительство домов молитвы, пытаются отобрать уже выделенную землю и т. п.

Под давлением националистов и части православной общественности власти увидели в протестантизме не столько угрозу авторитету РПЦ, сколько средоточие западного влияния. Чиновники опасаются демократического потенциала растущего евангельского движения, которое остается неподконтрольным государству. Местные власти, правоохранительные органы, представители православных епархий и движений совместно и по отдельности проводят акции устрашения самых влиятельных протестантских церквей, стараясь ограничить их бурную социальную и миссионерскую деятельность. Самым громким противостоянием властей и протестантов стал инцидент в Удмуртии. В апреле 2005 г. было совершено нападение на офис Ижевской епархии церковью христиан веры евангельской «Дело Веры» – сотрудники милиции и ОМОНа провели обыск и задержали более 40 человек по подозрению в сокрытии некоего бывшего заключенного, якобы совершившего убийство (эти предположения не подтвердились). На стороне пятидесятников выступила одна из демократических партий – Союз правых сил. В заявлении президиума политсовета СПС от 29 апреля 2005 г. выражалось возмущение происходящими событиями и содержался следующий призыв: «Мы требуем от правоохранительных органов Республики Удмуртия полномасштабного расследования случившегося и недопущения преследования граждан по религиозному признаку».

Антисектантская кампания местных православных заставила евангельские общины выступить с политическим заявлением. 14 мая 2005 г. от имени Консультативного совета протестантских церквей Екатеринбурга и Свердловской области было распространено заявление, в котором отмечалось, что в связи с ликвидацией в областной администрации департамента, который занимался отношениями с верующими, «процесс конструктивного сотрудничества власти с неправославными религиозными организациями свернут». При этом «...повысилась активность наиболее политизированных структур православной церкви, которые развернули широкую сеть публичных акций не только против «нетрадиционных» религиозных организаций, но и против светских структур и отдельных лиц. При этом они стали нередко провоцировать прямые конфликты как с объектами пикетирования, так и с правоохранительными органами, пытающимися заставить их соблюдать хотя бы основные правовые нормы». Совет также направил открытое письмо президенту России, где раскрывались факты нарушения прав верующих из церквей «Новая Жизнь», «Благая Весть» и «Живое Слово». Церкви, входящие в этот совет, уже многие годы подвергаются оскорблениям со стороны «сектоведов» — священников Екатеринбургской епархии РПЦ, которые иницируют пикеты около зданий, где протестанты проводят свои воскресные богослужения. В Ижевске, Екатеринбурге, как и во многих других российских городах евангелисты и пятидесятники делали все, чтобы защитить себя в судебном порядке с помощью власти, за которую они молятся на каждом воскресном богослужении.

В государствах Центральной Азии, где режимы личной власти в значительной степени сохранены, власти стараются фактически наложить прямой запрет на деятельность наиболее активных протестантских церквей. Чиновники учитывают особенности существования евангельских групп и запрещают любую религиозную активность в рамках не зарегистрированных по закону организаций. В Таджикистане, Узбекистане и Азербайджане

нелегальными считаются богослужения и миссионерские акции незарегистрированных церквей, а таких евангельских групп большинство. Кроме того, органы юстиции, как правило, отказывают в регистрации недавно возникшим протестантским церквям. Идеологические основы запрета религиозной активности протестантов в центральноазиатских странах довольно похожи, но имеют и национальные особенности. Чиновники заявляют, что миссионеры-евангелисты представляют большую опасность для государственной и национальной безопасности, поскольку подрывают основы мусульманской традиции и являются проводниками западных демократических идей. Мотивация же конкретных репрессий различна. Например, в Туркмении сообщения об аресте членов баптистской церкви сопровождаются упоминанием о том, что принадлежащие к ней верующие отказываются вешать в Домах молитвы портреты президента республики Сапармурата Ниязова. После того как Ниязов выступил с обращением к гражданам страны об «унификации религиозных обрядов», регулярно стали разгонять собрания общин Совета церквей евангельских христиан-баптистов, которые принципиально отказываются от регистрации. За проведение молитвенных собраний стали штрафовать и зарегистрированных баптистов. В Туркменабаде баптистам в милиции указали, что их молитвы незаконны и «было бы лучше, если бы они приняли ислам»⁵.

В Узбекистане представители власти также рекомендуют протестантам отречься от христианской веры (впрочем, те же чиновники предостерегают от чрезмерного увлечения исламом), утверждая, что они «продались Америке». К примеру, активист пятидесятнической Церкви Полного Евангелия в Ташкенте 19-летний Курал Бекжанов подвергался пыткам за то, что исповедовал христианство, а сотрудники правоохранительных органов мотивировали свои действия так: «Все христиане — скоты, которые продались Америке, и их надо расстреливать, потому что это — мусульманское государство». Активная миссионерская деятельность проповедников

корейских и американских миссий привела к росту их влияния в Джизакской области Узбекистана. Чиновники местного правительства стали предупреждать родителей о нежелательности вступления детей в христианские организации, а прокурор Джизака обратился к новообращенным христианам, рекомендуя им пересмотреть свои взгляды⁶. Надо отметить, что функционирование каких-либо незарегистрированных религиозных организаций в республике запрещено уже давно — согласно узбекскому закону «О свободе совести и религиозных организациях», принятому в 1998 г. Однако, как отмечают сами служители, массовые гонения на церкви по всей стране прокатились как раз после событий в Андижане, где в мае 2005 г. было подавлено антиправительственное восстание. Были закрыты протестантские церкви в находящихся неподалеку от Ташкента Янгиюле и Ангрене, а также в городах Фархаде (Сырдарьинская область), Ургенче и Нукусе (центре Каракалпакской республики)⁷.

В Азербайджане искоренение протестантизма стало целенаправленной государственной политикой. Власти объявили о самой неожиданной политической подоплеке борьбы с евангельскими движениями. Чиновники решили сыграть на антиамериканских и антиармянских настроениях в обществе и попытались поставить протестантов в один ряд с «исламскими экстремистами»: протестанты представляют угрозу, потому что, утверждают представители высшей бюрократии, стремятся создать в Азербайджане плацдарм для распространения «американизированного» христианства в исламские страны Центральной Азии и даже Ближнего Востока. В связи с миссионерской работой иностранцев мусульманского и христианского толка в 1997 г. указом президента Гейдара Алиева в закон «О свободе вероисповедания» была введена норма, гласящая, что иностранцам и лицам без гражданства религиозная пропаганда на территории республики запрещена. Этот запрет распространялся и на проповедь российских и грузинских протестантских проповедников. Наряду с этим азербайджанские власти обнаружили связь членов

протестантских церквей с армянскими спецслужбами. В частности, глава Центра религиозных исследований Эльчин Аскеров обвинил общину «Животворящая благодать» и «Церковь любви» в том, что они вовлекают молодежь в сотрудничество с иностранными спецслужбами, главным образом армянскими. Основанием для подобных выводов Аскерова стали призывы этих организаций не воевать против армян — «братьев по вере». Призыв Аскерова устранить имеющиеся в законодательстве «лазейки», чтобы пресечь подобную «вредительскую деятельность», был поддержан Госкомитетом по работе с религиозными структурами. Его представитель Эльмир Гулиев подтвердил наличие подобных фактов в деятельности указанных организаций и сообщил о принятии «соответствующих действий»⁸. Чтобы доказать экстремистский характер евангельских групп, функционеры идут на фальсификации и устраивают «антисектантские» кампании, похожие на те, что проводятся националистами в России под лозунгом защиты «духовной безопасности» и национальных интересов. Например, в методических рекомендациях исламского просвещения в скаутских лагерях Азербайджана говорится о необходимости разъяснять детям, что деятельность сект несовместима с мусульманской религиозной традицией: «действующие в Азербайджане многие нетрадиционные христианские секты протестантского толка запрещены во многих христианских странах и отрицательно оцениваются традиционными православными и католическими церквями»⁹.

Исключением, которое скорее подтверждает общую для Центральной Азии неблагоприятную ситуацию для религиозных меньшинств, является положение в Казахстане. Несмотря на наличие ярко выраженного недовольства мусульманской общественности на местах христианской проповедью, открытого столкновения пока не произошло. Объясняется это прежде всего мягкой, толерантной политикой, которую по крайней мере декларирует президент Казахстана Нурсултан Назарбаев. Крупнейшая протестантская церковь Казахстана «Новая Жизнь» (70 церквей и 22

миссионерские станции) не только свободно миссионерствует по всей стране, но и в рамках своей миссии организовала казахскую и уйгурскую общины верующих. Помимо этого активисты «Новой Жизни» создали свой спутниковый канал CNL, который вещает по всей Центральной Азии, а также в целом ряде российских регионов Западной и Восточной Сибири и Урала. Лидер пятидесятнического объединения «Новая Жизнь» пастор Максим Максимов высказывает полную поддержку Назарбаеву в связи с его политикой «религиозного спокойствия и гармонии», но все же видит опасность, исходящую от исламских националистов: «Для Казахстана традиционной религией является ислам, протестантизм, православие и иудаизм. Надо сказать, что протестантов поначалу не хотели включать в число традиционных религий. Но мы убедили власть. Проводили “круглые столы”, форумы и сумели объяснить, что протестантизм — это традиционная религия для Казахстана. Но здесь надо учитывать один момент, присущий стране, у которой религией большинства является ислам. В таких условиях христианские церкви разных конфессий стараются единиться»¹⁰. Благоклонность государства не является для руководства церкви «Новая Жизнь» поводом к отказу от миссии среди мусульманских этнических групп. Наоборот, в связи с такого рода миссией в 2000 г. была создана школа, которая готовит миссионеров для России, а также стран Центральной и Восточной Азии. Между тем с конца 1990-х годов в Казахстане делаются попытки принять дискриминационный по отношению к протестантам закон о религии, на местном уровне на пасторов накладываются штрафы, учителя пугают детей зомбированием и опасностью превращения в наркоманов в рамках протестантской общины, а чиновники видят угрозу национальной безопасности в том, что тысячи казахов обратились в евангельское христианство. Периодически широкой общественности становятся известны случаи конфликтов казахов-христиан с мусульманами, в том числе и в рамках семейных кланов¹¹.

Столкновение протестантизма с репрессивной политикой государства в странах Азиатско-Тихоокеанского ре-

гиона, в которых господствуют коммунистические режимы, происходит по сценарию, похожему на центрально-азиатский. Только вместо исламской исторической традиции представители власти стремятся защитить от размывания коммунистическую идеологию. Противостояние обостряется еще и тем, что принадлежность к коммунизму уже включает в себя антизападный и антидемократический контекст. Именно поэтому в Китае, Северной Корее и Вьетнаме с середины XX в. существует резкое разделение на лояльных власти и подпольных протестантов. Нелояльные евангельские церкви лишаются регистрации, а собрания незарегистрированных общин, как и в государствах Центральной Азии, объявляются нелегальными, а сами верующие – политически неблагонадежными.

В Китае функционеры видят угрозу государственным интересам и партийной идеологии в том, что протестантская миссия успешно развивается в студенческой среде, во многих высших учебных заведениях. Проповедь евангелистов затрагивает как необразованную часть населения, так и интеллигенцию, настраивая китайских интеллектуалов против коммунизма. За «использование культа для подрыва исполнения закона», печатание и распространение религиозных текстов многие пасторы в Китае были приговорены к смертной казни и длительным срокам заключения. Например, в 2002 г. суд в городе Цзинмэн в провинции Хубэй приговорил к смерти лидеров «Южнокитайской церкви», нелегальной протестантской церкви, насчитывающей более 50 тыс. приверженцев, – Гун Шенляна, его племянницу Ли Ин, а также членов группы Сюй Фумина, Ху Юна и Гун Банкуня. Впоследствии смертная казнь была заменена судом провинции Хубэй на тюремное заключение. Другой евангельский лидер Чжао Дяньжу, задержанный в городе Цзютай (провинция Цзилинь) в 2005 г., был обвинен в «подстрекательстве к нарушению социальной стабильности в китайском обществе». Кроме того, было арестовано около 600 активистов общины, возглавляемой Чжао Дяньжу, среди которых большую часть составляли студенты и преподаватели

университета Чанчуня – главного города провинции Цзилинь в северо-восточном Китае. Представители церкви провинции Цзилинь полагают, что китайские власти решили начать кампанию против растущего влияния протестантов в университетских провинциях¹². В сельских районах, где достаточно велика доля неграмотных, проповедь христианства распространяется через радиопередачи «International Bible Society» и «Трансмирового радио». Подпольные протестантские группы возникают в самых разных районах и существуют подпольно, чтобы избежать давления со стороны властей. Из Китая периодически поступают сообщения о задержании лидеров общин и верующих практически за то, что они осуществляют свои естественные церковные обязанности – распространяют Библию и проводят служения.

Проамериканские взгляды протестантов больше пугают руководство Северной Кореи, военная стратегия и ядерная программа которой направлены против Соединенных Штатов. Причем северокорейское государство более всего опасается не иностранных миссионеров, доступ которым в страну фактически закрыт, а евангельских христиан из «капиталистической» Южной Кореи, которые поддерживают американскую операцию по «восстановлению демократии» в Ираке и приветствуют заявления госсекретаря Соединенных Штатов Кондолизы Райс. В марте 2005 г. в ходе визита в Корею Райс даже принимала участие в богослужении в одной из христианских церквей Сеула. О том, что любой христианин в Северной Корее считается неблагонадежным в политическом отношении, свидетельствует история, произошедшая осенью 2004 г., когда офицер северокорейской армии застрелил генерала, обратившегося в христианство. В самой Северной Корее власти позволяют лояльным протестантам делать лишь политические заявления по поводу необходимости объединения двух Корей. Так, в октябре 2004 г. южнокорейское агентство «Ренхап» сообщило, что делегация «Христианской федерации», основанной в 1946 г. и объединяющей протестантов КНДР,

направилась из Пхеньяна на форум, посвященный объединению Кореи.

В Иране с его традиционным религиозно окрашенным обществом протестантизм воспринимается как представитель совершенно чужого мира. Восприятие миссионеров протестантских церквей как проводников западного влияния ставит их в положение врагов государства и общества. Протестанты становятся разрушителями исламской культуры, которая играет в Иране намного большую роль, чем, например, коммунистические нормы жизни в Китае. Бывшее до конца 1970-х годов маргинальной силой, в 1980–1990-х годах евангельское движение многократно укрепилось вопреки репрессиям властей. Помимо этого важным фактором для протестантских церквей и миссий внутри Ирана стала помощь со стороны христианских ассоциаций, созданных беженцами из Ирана в США и Европе. Международная организация иранских христиан возникла в США в Филадельфии в 1980 г. после того, как лидеры Исламской революции в Иране изгнали западных проповедников из страны и закрыли многие церкви. Организация иранских христиан помогает нескольким десяткам тысяч единоверцев, бежавших из Ирана, и поддерживает связь с 60 тыс. верующих в самом Иране. Иранские христиане, среди которых значительную часть составляют протестанты, находятся под постоянной угрозой гонений. Одна из последних волн репрессий прокатилась в 1994 г., когда националистами при попустительстве властей были убиты лидер евангельского движения Ирана — епископ Хайку Ховсепиан-Мехру, преподобный Мехди Дибай и преподобный Татеос Микаэлиан¹⁵. Как и в Северной Корее, в Иране принадлежность к христианству свидетельствует о том, что человек может принести вред интересам государства. Именно поэтому немусульманин не может быть офицером иранской армии. Так, в феврале 2005 г. тегеранский суд приговорил полковника Хаида Пурманда к трем годам тюрьмы и уволил из армии за обман государства и вероотступничество, так как он являлся пастором пятидесятнической церкви «Ас-

самблея Бога». Иранские власти сочли преступлением, что, получая офицерское звание, Пурманд не заявил о том, что он новообращенный христианин.

«Неправедный» чиновник, лишаящий евангелиста или харизмата возможности строить христианское общество хотя бы вокруг церкви, сам срывает маску лояльности с евангельских церквей. Бюрократия, естественно, не может довольствоваться пассивным изъявлением покорности по отношению к себе, за которым нет реального подчинения власти во всем и на деле ничего не стоит, кроме общего библейского призыва апостола Павла. Подобный идеологический обман «неправедных властей» раздражает и националистически настроенную общественность, и представителей власти, что также является одной из причин постоянных обвинений протестантов в служении Западу, шпионаже и внедрении антипатриотических идей в сознание неопитов. Сами власти в качестве недружественных политических акций воспринимают практически всякие несанкционированные действия протестантов – и тайные пересылки Библии китайским протестантам, и открытую проповедь миссионеров в Иране, и проведение маршей Иисуса харизматическими церквями в России. Но любой произвол приводит к тому, что помимо исполнения Божьих заповедей евангельские церкви начинают требовать справедливого административного и гражданского порядка.

Конфликт второй: верующие против произвола чиновников

Где же демократические идеи воплощаются в их непосредственном виде или борьба за демократические ценности для протестантов является лишь формой достижения евангелизационных целей? В первую очередь принципы демократии и справедливых экономических отношений ложатся в основу социальных идей, затрагивающих жизнь каждого конкретного верующего, за которого церковь не

сет ответственность. Церковные лидеры прямо выражают свои демократические взгляды в тех общественных конфликтах, которые не касаются непосредственно отношений с властями. Протестанты защищают права и свободы граждан, а также принципы свободной экономической деятельности, где есть конкуренция и отсутствует вмешательство власти в частный бизнес. Идеалом для большинства представителей протестантизма является честный индивидуальный предприниматель, пользующийся конкуренцией для проявления своих творческих талантов. Представление о социально ориентированном государстве и обществе у протестантов основано на прагматизме, согласно которому общественное устройство должно соответствовать определенным демократическим принципам.

Через репрессивных мер против «нетрадиционных» конфессий, самой многочисленной из которых являются протестанты, приводит к тому, что пятидесятник или евангелист чувствует себя обязанным быть «совестью» данного государства и добиваться оптимальных условий, способствующих «спасению его души». Тех, кто высказывает претензии к чиновникам и поднимает социально-политические проблемы, волнующие общество, в рамках евангельского движения если не большинство, то по крайней мере значительная часть. В России, например, лидер Союза евангельских христиан-баптистов Юрий Сипко выступал с критикой социальных реформ государства, обвинив власть в традиционном для России игнорировании интересов отдельных граждан и прав личности, существовавшем и при коммунистическом режиме, который «в России еще жив до сих пор»¹⁴. Епископ Российского объединенного союза христиан веры евангельской (РОСХВЕ) Сергей Ряховский, наоборот, подчеркивал, что протестанты являются той частью общества, которая поддерживает социальные реформы, проводимые президентом Владимиром Путиным ради построения демократического общества. Глава пятидесятнического объединения «Церковь Божия» в Ярославле Андрей Дириенко не раз призывал государство бороться с ксенофобией, антисемитизмом,

а также выступал за создание профессиональной армии и введение альтернативной службы в рамках военной реформы. Формально аполитичные евангельские верующие в Китае, Азербайджане или Туркмении не упускают повода призвать чиновников и гражданское общество к отстаиванию общегражданских прав и законных свобод как верующих, членов своих поместных общин, так и неверующих.

Существо гонений показывает, что для протестанта истинный христианин не может жить полноценной жизнью вне принципов «библейской» свободы, которые в целом совпадают с требованиями демократического общества. Именно поэтому политическая активность протестантов провоцируется в основном препятствиями к осуществлению их гражданских прав и в первую очередь ограничением свободы совести, а также усугублением социальных проблем и нарушением со стороны власти и общества норм библейской морали. Свободное исповедание веры, также как и исцеление социальных пороков, являются, с точки зрения протестанта, религиозным и патриотическим долгом каждого христианина. Именно поэтому бюрократический произвол, коррупция, прямые и косвенные гонения на церковь, которые ограничивают христианина как члена общества, способны привести к акциям гражданского неповиновения. И такого рода политическая деятельность будет поддержана значительным большинством евангельских верующих.

Однако, если глубже рассмотреть реакцию лидеров церквей, окажется, что степень проявления политической позиции протестантов и ее соотношение с политикой властей порой несравнимы в различных государствах Евразии. С одной стороны, «управляемая демократия» является для верующих вполне приемлемым типом власти и в целом не затрагивает их христианские представления о свободе общественной деятельности во имя спасения души, а конфликты носят приглушенный характер. С другой стороны, давление со стороны православной, исламской или коммунистической идеологии приводит к конфликту почти немедленно, а в деидеологизированном обществе, где за веру

целенаправленно не гонят, конфликт находится в скрытом состоянии. К числу стран, где религиозно-политический конфликт достигает высокого накала и степень подавления демократических свобод приобретает абсолютный масштаб, относятся Северная Корея, Вьетнам, Иран, Пакистан и Китай. В этих странах протестанты однозначно воспринимаются как враждебная инородная сила, что заставляет самих протестантов по сути становиться политическими противниками существующих режимов. В меньшей степени такая ситуация свойственна для Таджикистана, Узбекистана, Азербайджана, Туркмении и Белоруссии. В этих государствах существуют некоторые послабления для религиозных меньшинств, но протестанты также вынуждены противостоять постоянным обвинениям в неблагонадежности. В других странах также существует недовольство политической дискриминации по отношению к евангельским церквям и акциями националистов, но оно проявляется лишь в отдельных ярких эпизодах, как в России, но не приводит к выступлениям за свои «христианские права», а значит, за демократию, широким фронтом. К числу стран, где конфликт как бы спрятан до поры до времени внутрь, относятся Россия, Казахстан, Киргизия, Индия, а также целый ряд стран Юго-Восточной Азии (Индонезия, Малайзия, Таиланд и т. д.). В этих государствах существует недовольство христианской миссией. В Индонезии, например, где большинство населения составляют мусульмане, христиане осуждаются за прозелитизм¹⁵, но в целом политика государства (особенно в буддистских регионах) основана на декларировании толерантности. Наконец, к последней категории можно отнести те государства Евразии, где протестантизм стал фактором общественной и политической жизни, по сути участвовал в преодолении авторитарных тенденций (Украина) и сделался полноправным участником политической жизни (Латвия). Этот путь от Северной Кореи к Украине или Латвии можно воспринимать и с точки зрения эволюции мировоззрения протестантизма в условиях «неправедной» власти, и в контексте постепенной демократизации полуавторитарных государств.

Особенностью ситуации в Белоруссии стал конфликт протестантов не только с чиновниками, но и с православной церковью. Баптисты и пятидесятники вступили в политическую борьбу и как защитники белорусской Конституции и как противники монопольного положения Белорусской православной церкви (БПЦ) – Белорусского экзархата РПЦ. Произошло это прежде всего из-за того, что администрация Александра Лукашенко стала проводить по сути провокационную политику в религиозной сфере. Публичные заявления президента Белоруссии и его окружения об особой роли БПЦ в жизни страны сопровождались дискриминацией других христианских конфессий, в особенности тех групп, у которых не было регистрации или собственного молитвенного дома. Ситуацию обострило и то обстоятельство, что руководство Белорусского экзархата РПЦ во главе с митрополитом Минским и Слуцким Филаретом (Вахrameевым) практически во всем шло навстречу Лукашенко. Протестанты, которые ранее лишь отвечали на репрессивные действия чиновников, перешли в наступление, когда оказалось, что позиции бюрократии и священноначалия БПЦ идентичны. Основные события развернулись вокруг референдума 17 октября 2004 г., во время которого граждане Белоруссии должны были ответить на вопрос, может ли президент Лукашенко в 2006 г. избираться на третий срок, что не предусмотрено Конституцией. В ходе политической дискуссии, которая при отсутствии оппозиции в парламенте была сведена к минимуму, Лукашенко в свойственной ему резкой манере противопоставил благонадежному православию «вражеские секты». Во время встречи с членами Синода БПЦ в октябре 2004 г. Лукашенко обвинил оппозицию в намерении «сузить сферу деятельности традиционных конфессий, прежде всего православия, за счет расширения простора для различных сект и нетрадиционных верований». По его мнению, «...такие антиславянские планы и устремления направлены не только против православной церкви, ее прихожан, которыми являются большинство белорусов, но и против государства.

Их цель — удар по самым ценным достижениям нашей страны: социально-политической стабильности, миру и порядку»¹⁶.

Поводом для выступлений Лукашенко были заявления протестантских лидеров против дискриминационного закона о религиозных объединениях 2002 г. Союз христиан веры евангельской Беларуси не только отметил, что закон не отвечает интересам верующих (например, гражданин другого государства не может быть по этому закону лидером церкви, а проповедью может заниматься лишь в течение года). Белорусские протестанты заявили, что «если бы развитые европейские страны вводили у себя подобную практику, то это поставило бы под угрозу деятельность многих православных священников за границей». Закон, по мнению лидеров, может использоваться режимом Лукашенко «в политических целях для подавления инакомыслия» и для борьбы с неудобными церквями, так как ликвидировать можно общину, которая «причиняет вред здоровью и нравственности граждан» (а степень вреда определяют белорусские чиновники)¹⁷.

Кроме того, протестанты выступили против «антисектантского» учебника по основам православной культуры, который был инициирован БПЦ и поддержан властями. В 2002 г. лидеры пятидесятников в жесткой форме осудили антигражданскую позицию Белорусского экзархата и безответственность, с которой БПЦ оказывает поддержку режиму Лукашенко. Протестанты оказались союзниками той демократической общественности, в рядах которой сильны антиклерикальные настроения¹⁸. Пресс-секретарь Союза христиан веры евангельской Беларуси Александр Величко публично предостерегал общество, что БПЦ готовит конкордат с Министерством образования, который обеспечит православию «монопольное право на проповедь своих идей в учебных заведениях». Кроме того, восстановлению доминирующей роли православия способствуют и нормы новой редакции белорусского закона «О свободе вероисповедания». При этом, по словам Величко, «по политическому влия-

нию в белорусском обществе лидирует православие, а по количеству активных верующих — протестантизм»¹⁹.

Накануне референдума 17 октября 2004 г. лидер пятидесятников Белоруссии однозначно высказался против избрания Лукашенко на новый срок и, таким образом, изменения Конституции. По мнению епископа Союза христиан веры евангельской Сергея Хомича, верующие считают, что «...необходимо придерживаться Конституции всем без исключения, большим и малым. Конституция ясно определяет сроки. А если мы начнем менять Конституцию, то это может принести вред. Не только эту статью поменять, а еще какую другую. Я сторонник того, чтобы Конституция была неизменной, не нарушаемой никем»²⁰.

Упорядочивание политики дискриминации в России также привело к тому, что лидеры целого ряда евангельских церквей вынуждены были обвинить чиновников в том, что они не способны строить в России цивилизованное европейское общество, намеренно не соблюдают Конституцию и демократические законы. Летом 2005 г. наиболее активная часть протестантского сообщества России стала организатором и участником митингов, пикетов и демонстраций против нарушения представителями власти демократических законов. Основную роль в устройстве публичных акций принимали члены пятидесятнических церквей харизматического направления. Инициатором демонстраций в Москве стала церковь «Эммануил» (входит в объединение «Российская ассамблея Бога»). Первый митинг прошел 22 мая 2005 г. на Пушкинской площади. Поводом для его проведения стали попытки чиновников отобрать у церкви землю в районе проспекта Вернадского в Москве, на которой она намеревалась построить Духовно-культурный центр. Одновременно с этим в столичном микрорайоне Солнцево власти фактически отказывались выдать разрешение на реконструкцию старого здания Дома культуры, чтобы верующие могли обустроить там Дом молитвы. Причем и земля, и Дом культуры были куплены на церковные средства и являются собственностью пятидесятнической общины.

Пастор церкви «Эммануил» Александр Пуршага выступил с резкой критикой чиновников и правоохранительных органов. После разгона целого ряда акций в центре столицы Пуршага заявил в эфире Радио «Свобода»: «...у меня нет никаких иллюзий ни по отношению к Конституции в нашей стране, на нее никто не обращает внимания, даже те, которые ее обязаны хранить и быть гарантами ее. На законность никто не обращает внимания, даже те, кто пишет эти законы»²¹. Члены общины после задержаний участников митинга выражались еще более резко: «Сотрудники милиции часто убеждали задержанных, что мы живем не в правовом государстве, что демократия – выдумка, а свобода весьма относительна, что нам никогда не одолеть “эту машину”. По их словам, общество презирает милиционеров и “народ не поймет милицию, пока в нем не проснется интеллект”. А один офицер милиции высказался, что если жить по закону и поступать по совести, то завтра в России не будет ни милиции, ни армии»²². Именно представление о том, какой должна быть цивилизованная европейская страна, легло в основу публичных акций протестантов. По словам Александра Пуршаги, «если взглянуть глазами протестанта, который живет в России и который терпит все это, начиная от улицы и заканчивая кабинетом чиновника, я считаю, что на нашу Конституцию, на наши законы чиновники и окружающие люди просто плюют»²³. После встреч Пуршаги с тогдашним вице-мэром Москвы Михаилом Менем пятидесятники одержали лишь частичную победу – им было предоставлено право реконструировать купленный ими Дом культуры, превратив его в Дом молитвы.

О политической безответственности чиновников вслед за московскими пятидесятниками заявили летом 2005 г. воронежские церкви. Однако в отличие от столицы пятидесятники из Совета старших служителей Церквей христиан веры евангельской поддержал Консультационный совет глав протестантских общин города Воронежа, куда входят представители евангельских христиан-баптистов, пятидесятников, адвентистов седьмого дня, евангель-

ских христиан, методистов и пресвитериан. 4 июня 2005 г. на площади Ленина в центре Воронежа собрались не только пятидесятники, однако именно члены пятидесятнической общины (пасторы – Андрей Башмаков и Алексей Шиповский) были организаторами и главными ораторами на этом митинге, и пятидесятники первыми заявили, что мэрия отказывается выделить им землю под строительство церкви. Воронежцы меньше говорили о частных проблемах церквей и больше старались защитить корпоративные интересы евангельского сообщества. Общую идею митинга выразил пастор Алексей Шиповский, член Союза журналистов России, который обращался с открытым письмом о дискриминации прав верующих в Воронежской области и в России вообще лично к президенту Путину (и не получил никакого ответа). По словам Шиповского, «мы имеем право проповедовать от Бога, и как граждане России». Помолвившись за губернатора Владимира Кулакова и мэра Бориса Скрынникова, которые допускают произвол в отношении христиан, протестанты Воронежа предъявили властям следующие требования: прекратить дискриминацию верующих, не принадлежащих к Русской православной церкви, не чинить препятствий для проведения евангелизаций (которые стали запрещать под предлогом угрозы терактов), решить вопрос о выделении земельных участков для строительства культовых зданий для всех действующих в городе и области религиозных организаций, которым такое право предоставляют Конституция и закон «О свободе совести».

Кроме того, воронежские протестанты, пожалуй, впервые сформулировали чрезвычайно насущные социально-политические требования, о которых обычно церковные лидеры опасаются прямо говорить чиновникам и журналистам. В резолюции воронежского митинга было записано, что верующие намерены добиваться объективного информирования населения через государственные СМИ о социальной деятельности протестантских вероисповеданий на территории Воронежской области, а также участия «наравне с епархией РПЦ МП в организуемых вла-

стями социальных, культурных и гражданско-патриотических программах и акциях». В связи с резкой критикой власти на митинге представитель областной администрации, специалист по взаимодействию с религиозными организациями Александр Зайцев выразил озабоченность тем, что протестанты устроили столь шумную и «скандальную» акцию. По словам Зайцева, «все высказанные претензии касаются в основном местного самоуправления, в чьем ведении находятся вопросы выделения земельных участков и разрешения публичных акций»²⁴. С пятидесятилетиями воронежские власти сталкивались и раньше — в 2003 г. властям фактически пришлось оправдываться за избивание евангельских верующих во время проведения антинаркотической акции в г. Лиски Воронежской области. Тогда Зайцев и сотрудники ФСБ настоятельно порекомендовали пятидесятилетним советоваться с ними, прежде чем проводить какие-либо социальные мероприятия.

Уличные выступления московских и воронежских протестантов породили неоднозначную реакцию в евангельской среде. Одни пасторы и епископы высказывали опасения по поводу того, что выступления верующих за демократию могут вовлечь церковь в политическую деятельность. Другие отмечали, что церковные лидеры используют опасные методы борьбы с произволом, подставляя простых членов общины под удар жестокой власти; третьи говорили о неизбежности подобных выступлений, если власть будет продолжать оказывать давление на неправославных. Но значительная часть протестантских лидеров — баптисты, лютеране, адвентисты, главы различных пятидесятнических и евангельских союзов — признавали правоту требований церкви «Эммануил» и евангельского сообщества Воронежа, их моральное право на подобную акцию. Скепсис по отношению к методам протеста, который использует церковь «Эммануил», объясняется во многом нежеланием многих евангельских деятелей участвовать в каких-либо политических играх с властью, к которой они относятся с подозрением. К примеру, один из лидеров Объединенной церкви христиан веры евангельской бывший уз-

ник совести епископ Владимир Мурашкин заявлял в интервью автору настоящей статьи, что любые подобные акции могут навлечь гонения на простых верующих, поэтому он выступает против них. Однако, как заметил Мурашкин, «у наших верующих нет желания угождать кому-либо и власти в том числе».

Прошедшие митинги заставили протестантов обсуждать собственную общественно-политическую позицию, отношение к власти и к соблюдению ею демократических законов. Все евангельские верующие, не только пятидесятники, встали перед проблемой осознания себя и своей церкви как части гражданского общества, которое только и может являться основой свободного государства. Для многих церковных служителей ответственность церкви за справедливость власти и упрочение свободы в государстве стала такой же естественной, как обычная для протестантов забота об искоренении наркомании, алкоголизма и других пороков общества. В наиболее радикальном виде эту точку зрения выразил в интервью автору пастор пятидесятнической церкви «Спасение» в Брянске Сергей Ганджура. Он полагает, что протестантские митинги и пикеты — это первый шаг России к «оранжевой революции», которая должна обязательно произойти. Только после демократической смены власти, считает пастор, в стране произойдут изменения к лучшему.

Политическое брожение, охватившее евангельское движение в России, заставило наиболее лояльных власти протестантских лидеров выступать с оправдательными заявлениями. Назначенный в 2005 г. президентом Путиным членом Общественной палаты епископ Сергей Ряховский, глава Российского объединенного союза христиан веры евангельской, осудил любые проявления политической деятельности, такой, например, как демонстрации верующих из церкви «Эммануил» под руководством пастора Александра Пуршаги под лозунгами, осуждающими мэра Москвы Юрия Лужкова. Более того, РОСХВЕ выступил с осуждением церкви «Посольство Божие» на Украине, которая поддерживала Виктора Ющенко. В одном из интер-

вью Сергей Ряховский попытался восстановить лояльный имидж протестантов перед лицом власти: «...кто-то сознательно подогревает страсти, чтобы противопоставлять протестантизм православию, чтобы сделать протестантов “пятой колонной”, инструментом “оранжевой” революции. И я сказал, что любые подобные провокации обречены на провал, потому что мы, российские протестанты — патриоты своей страны, мы люди, которые особо чтят российскую власть и президента России. И в разгар “оранжевой” революции на Украине я выступил с предостережением и протестантов, и православной церкви, которые позволили втянуть себя в политическую деятельность»²⁵. Подчеркивая свою государственническую политическую позицию, Сергей Ряховский объяснял возникающие у протестантов в разных регионах России проблемы прежде всего невежеством чиновников. По его мнению, если органы власти отказываются следовать букве закона и не выделяют землю для общины, то надо прежде всего приложить усилия и перевести взаимоотношения с чиновниками из конфронтации в диалог и не затевать судебных разбирательств²⁶.

Одним из ярких примеров идеологического противостояния власти и протестантов, составляющих религиозное меньшинство, является ситуация в Киргизии до весенней революции 2005 г., когда среди победителей были и сами евангельские верующие. Влияние протестантизма, который в советское время был представлен лишь маргинальными группами баптистов и пятидесятников, возросло в Киргизии многократно. Более того, политико-экономическая позиция протестантов стала заметным общественным явлением. В августе 2001 г. был проведен международный форум бизнесменов-протестантов, в котором приняли участие предприниматели из Австрии, Германии, Голландии, Кореи, Индии и стран СНГ. Его целью было установление контактов, которые должны способствовать развитию экономики Киргизии через инвестиции в частный сектор, и поддержка бизнесменов-христиан. За свободное развитие частного бизнеса и построение демокра-

тического общества выступали лидеры наиболее крупных общин Бишкека и республики – пастор Церкви Иисуса Христа Василий Кузин, община которого насчитывает около десяти тысяч верующих и включает в себя 25 филиалов в разных районах, в том числе и на традиционно мусульманском юге Киргизии, а также пастор национальной киргизской церкви «Иса» Сергей Жулев, представители адвентистов, баптистов, лютеран и корейских пресвитериан²⁷.

Активизация протестантского сообщества вызвало резко отрицательную реакцию со стороны киргизского правительства и президента Аскара Акаева, которые объявили евангельских верующих своими политическими противниками. В 2002 г. администрация Киргизии заявила о необходимости пересмотра законодательства о религиозных организациях, так как «развитие протестантизма» стало представлять наибольшую опасность для сохранения стабильности. Киргизские власти выразили опасение в связи с тем, что представители евангельского сообщества уже открыли в стране 240 религиозных центров (мечетей в Киргизии насчитывается около 950). По мнению членов Государственной комиссии по религиозным делам Киргизии, дальнейшее увеличение числа протестантов, «контролируемых из стран, не являющихся региональными союзниками республики, может привести к межрелигиозным столкновениям»²⁸. Вместе с появлением такого рода заявлений усилилось и давление на протестантов со стороны властей, которые пытались ограничить в правах самые влиятельные общины и пресечь их деятельность. Наконец, в 2003 г. несколько тысяч прихожан известной в Бишкеке Церкви Иисуса Христа предъявили президенту Акаеву ультиматум – если власти не прекратят преследовать евангельские церкви, верующие попросят политического убежища за границей. В своем письме главе государства члены церкви обвиняли власти в использовании «экономических способов давления на верующих», а также в том, что «...разжигается национальная рознь, происходит ущемление прав на

циональных меньшинств, происходит преследование инакомыслящих по религиозным и национальным признакам. Власть внедряет своих агентов и пытается разрушить Церковь изнутри, используя для этого Службу национальной безопасности, Комитет по делам религий при правительстве». Лидеры общины в особенности отмечали дискриминацию по отношению к киргизам, принявшим христианство, которая поощряется режимом Акаева. Возмущение верующих вызвало и то, что налоговая инспекция обязала церковь выплатить налог, насчитанный задним числом за несколько лет с пожертвований, который платили в церковную кассу прихожане. Сумма налога составила 5 млн сомов (122 тыс. долл.). Действия чиновников, поставившие церковь на грань выживания, вызвали сомнения в добросовестности не только представителей отдельных органов власти, но и самого президента, за которого лидеры общины ранее молились, как за «Богом данного правителя». Глава Церкви Иисуса Христа пастор Василий Кузин заявил в дополнение к ультиматуму своих прихожан Акаеву, что президент должен обязать «подчиненные ему ведомства устранить имеющиеся нарушения, восстановить нарушенные права и свободы и оказать содействие Поместной церкви Иисуса Христа». В противном случае «большинство ее прихожан будут вынуждены просить убежища в истинно демократических государствах»²⁹.

Затяжной конфликт Церкви Иисуса Христа и киргизских властей неожиданно завершился вместе с «революцией тюльпанов» в Бишкеке в марте 2005 г. Во время революционных событий, когда президент Акаев вынужден был бежать из республики, протестанты поддержали временное правительство. Прихожане Церкви Иисуса Христа молились прежде всего о том, чтобы от «престола были удалены люди лукавые, бесчинные и беспорядочные, которые используют власть для “гнусной корысти”; чтобы у власти стояли люди, которых заботит судьба страны и народа». Во время богослужений, проходивших в Бишкеке, охваченном волнениями, верующие молились о том, чтобы «Гос-

подъ дал мудрость и разумение временному правительству, взяв власть в свои руки, употребить ее для созидания страны и наведения порядка». Для поддержания новой власти и общественного порядка были созданы добровольные дружины, состоявшие из верующих-христиан, которые в вечернее и ночное время осуществляли патрулирование по районам города. Церковь Иисуса Христа объявила, что она молится «против разделения в правительстве», за «помазанников, которые будут заботиться о своей стране», а также о том, «чтобы церковь могла беспрепятственно и безбоязненно возвышать свой голос в Евангелии»³⁰. Предыдущая борьба за свои права и развернувшиеся в Киргизии события заставили протестантов почувствовать себя активными участниками процессов демократизации киргизского общества и, безусловно, помогли церковным лидерам выработать более жесткую политическую позицию.

В представлении протестантов разных стран власть существует для того, чтобы обеспечивать свободу вероисповедания, богослужения, осуществления верующими различных конфессий миссионерской и социальной деятельности. В соответствии с этой системой ценностей евангельские группы возлагают на любую власть большие надежды. Сталкиваясь с социальной несправедливостью, с ограничениями, которые чиновники накладывают на их социальные проекты, аренду помещений для богослужений, проповедь и миссию, протестанты первыми ощущают «нецивилизованность» власти, ее несправедность, а значит, необходимость изменить ее природу с умеренно (или жестко) авторитарной на демократическую. Маргинальные для власти требования лидеров протестантского движения становятся важными в силу того, что у евангельских церквей вырабатывается четкое представление о том, как менять власть и в каком направлении. Методисты или лютеране менее активно, а харизматы-пятидесятники более смело и энергично стараются влиять на власть. Даже церковь, состоящая из нескольких тысяч активных баптистов или пятидесятников, но не обладающая поддержкой большей части общества, способствует

размыванию авторитарного порядка в процессе неизбежно возникающих социально-политических конфликтов.

Конфликт третий: протестанты против «несвободного» государства

Поддерживая демократические инициативы любой власти, протестанты как бы отказываются воспринимать «неправедную» власть всерьез. Это приводит к обратному лояльности эффекту – церкви противопоставляют «беззаконной» власти собственный идеал государства, в котором политики и чиновники являются, как правило, «спасенными» христианами. Только в этом случае апостольская декларация о молитве за любую власть получает, с точки зрения пятидесятника или баптиста, реальное наполнение.

Демократические ценности в ходе социальных конфликтов защищают и традиционные евангельские течения (лютеране, англикане и епископальная церковь, методисты и уэслиане), и новые протестантские направления, и фундаменталисты (баптисты, евангелисты, пресвитериане, пятидесятники), и консерваторы, и либералы (либеральные прежде всего в отношении библейских норм).

В одних случаях консерваторы и либералы добиваются защиты прав верующих и прекращения преследования отдельных церквей со стороны властей, в других они занимают патриотическую, по их мнению, позицию лояльного отношения к тем же властям. Кажущаяся сложность и противоречивость мировоззрения лютеран, баптистов или пятидесятников заключается в том, что они, как правило, дают демократические ответы на запросы общества, вознося молитвы за «неправедных» чиновников. Для многих протестантов такое поведение является одним из способов выжить в посттоталитарном обществе, но совсем не выживание лежит в основе политической идеологии евангельского сообщества. Религиозно обоснованная система взглядов позволяет протестантам культивировать в авторитарном государстве собственное представление о влас-

ти, которое в конце концов противопоставляется реально существующему полуавторитарному режиму и активно участвует в его демократизации.

Краеугольным камнем этой своеобразной системы, задающим логику развития политического сознания верующих в ходе социальных конфликтов, являются особенности протестантского видения мира. Для большинства пасторов и простых верующих, а тем более миссионеров, служащих в азиатских странах или в Восточной Европе, забота о спасении души, о ее «оправдании верой» является первостепенной задачей. И для спасения души в рамках евангельской антропологии и учения о Церкви вполне достаточно веры, молитвы, праведной жизни, права свободно совершать богослужения и творить дела милосердия для всех нуждающихся. Для верующего свобода проповеди или социальной деятельности является Божьим даром, попытка отнять который и приводит к конфликту.

Исходя из этого фундаментального понимания своих христианских задач в земном мире, протестанты, с одной стороны, равнодушны к какой-либо власти, и даже построение демократического общества, где протестантам живется наиболее комфортно, является чем-то второстепенным по сравнению с их главным аполитичным устремлением к спасению души. С другой стороны, в определенных ситуациях, прежде всего во время гонений, евангельские группы ведут себя иначе. Наряду с проявлением лояльности какому-либо режиму протестанты активно борются за свои права, становятся действенными участниками политических процессов — от выступлений в защиту Конституции и демократических законов в России и Белоруссии до стремления влиять на жизнь в стране через верующих политиков на Украине, в Латвии, Южной Корее и Индии. И наконец, именно стремление к «спасению души» становится мировоззренческой основой выступления против политических режимов как таковых, когда под давлением власти, коммунистов, исламистов или просто националистов осуществление «правильной» христианской жизни оказывается невозможным.

Во многом бороться с протестантами националистов и чиновников заставляет и то обстоятельство, что официальную позицию руководства евангельских союзов, которое может демонстрировать доброжелательность на встречах с высшими чиновниками, чрезвычайно редко разделяют все без исключения члены протестантских объединений и групп. Это означает, что для любой недемократической власти современный протестантизм слишком недисциплинирован и неуправляем, так как даже прямое требование лояльности не способно подчинить его диктату чиновников полностью. Слова верности власти легко произносятся верующими, так как за ними стоит Библия, но Библия не обязывает подчиняться власти во всем и даже обязывает в определенных случаях не подчиняться.

Консолидированное мировоззрение и интересы элитарной образованной части общества, совпадающие с настроениями демократически настроенной его части, способно многократно увеличить реальную социальную мощь общественного движения протестантов. Будучи активным меньшинством, они стремятся изменить идеологию и стиль управления государством, изменить само государство, не совершая в нем революций и не эмигрируя из него. Слабое и хаотичное противодействие чиновников миссионерству, социальной работе и критике со стороны пасторов помогает церковным лидерам стать политиками.

Свой оригинальный образ государства современный протестантизм выразил в целом ряде богословских доктрин, в рамках которых церковь сама частично или полностью отвечает за ту власть, которую, согласно Библии, следует почитать, а иногда и формирует ее сама. Более традиционные церковные движения не высказывают претензий на власть в целом, но заявляют, что члены церкви могли бы быть лучшими депутатами и губернаторами. Харизматические движения евангельско-пятидесятнического толка разрабатывают целые теологические учения о том, как протестанты могут сделать ту или иную страну христианской, утвердив там, например, новый евангель-

ский «мировой порядок» (так называется одно из сочинений пастора пятидесятнической церкви «Новое поколение» в Риге Алексея Ледяева), где у власти будут верующие политики. При этом евангелисты и харизматы стремятся отнюдь не к теократии, а к такой демократической системе, в рамках которой христиане смогут добиваться высоких постов в правительстве и парламенте, а также следить за соблюдением норм христианской морали в обществе.

Богословские теории протестантов воплощаются на практике, и примеры демократического преобразования общества, в котором значительную роль играют протестанты, отнюдь не единичны. Баптисты и пятидесятники весьма заметны в политической жизни скандинавских стран, а также Украины, Латвии и Южной Кореи. Протестанты также играют большую роль во многих штатах Индии. Однако в такого рода открытую политическую борьбу включаются уже конкретные яркие церковные служители, отдельные энергичные общины и движения, тогда как большинство верующих останавливается на стадии борьбы с «неправедностью» чиновников и произволом местных властей.

Быстрее всего эволюция политического мировоззрения новых евангельских церквей на постсоветском пространстве произошла в украинском протестантизме. Причем взрывной рост евангельских групп происходил параллельно с политизацией общества в целом. Социально-политические проповеди пасторов стали мощным элементом миссии и фактором роста общественного влияния баптистских, пятидесятнических и адвентистских церквей Украины. Тем более что, как отмечают эксперты, по социальному составу украинские протестантские общины после 2000 г. стали отражать структуру общества в целом, а лидеры начали поднимать проблемы, волнующие самые разные группы населения: «Выравнивание социально-демографической структуры происходит также за счет того, что молодежь с позднепротестантских семей получила доступ к высшему образованию и смогла порой достичь

достаточно высокого социального статуса. Среди протестантов в настоящее время есть и депутаты Верховного Совета, и – у Бога, по замечанию одного из пасторов, неплохое чувство юмора – председатель Службы безопасности Украины А. Турчинов»³¹.

Своеобразие политического мировоззрения протестантизма на Украине заключается также в том, что оно в меньшей степени, чем взгляды православных, определяется региональными особенностями. На Украине есть традиционно православные восточные регионы, тесно связанные с Россией, и западные регионы, где больше распространены униатство и католицизм, которые ассоциируются с ориентацией на европейские ценности и образ жизни ближайших соседей. Однако нельзя сказать, что существует какая-то специфически протестантская часть Украины – евангельские церкви и движения действуют и активно развиваются практически во всех областях страны. Исторической особенностью украинского общества является укорененность протестантизма и широкое распространение различных евангельских течений, которые закрепились и не потеряли своих позиций с начала миссионерского бума 10–20-х годов XX в. Попытки представить протестантов сектантами или каким-либо образом ограничить их права в современной Украине наталкиваются, с одной стороны, на веротерпимую атмосферу в самом обществе, а с другой – на активную гражданскую позицию самих протестантов. В то же время стремление ограничить деятельность протестантских церквей существует, и прежде всего в пророссийской части Украины, например, в Донецкой области. Действия чиновников на востоке страны часто повторяют репрессивные акции региональных властей против евангельских верующих в России. Так, депутаты Донецкого городского совета настаивают на том, что церковь «Слово Жизни» относится к сектам, и требуют ограничения общин, не относящихся к «традиционным» конфессиям. Однако и в этих регионах попытки ограничить деятельность протестантов по существу безуспешны³².

Протестантские объединения выступали с политическими высказываниями и поддерживали кандидатов в депутаты в 1990-е годы. Однако участие евангелистов и пятидесятников в президентской кампании 2004–2005 гг. стало качественно новым этапом в становлении гражданского мировоззрения украинского протестантизма. Например, Николай Алексеев, региональный пастор харизматической церкви «Новое поколение» в Николаеве, нашел ответ на вопрос о политической позиции, которую должна занимать церковь, в проповеди Алексея Ледеява, пастора «Нового поколения» из Риги (Латвия). Известный в России и на Украине радикальный харизматический лидер Ледеяв провел параллель между тем, что происходило во времена Давида, и выборами украинского президента: «До того, как Давид ввел на царство своего сына Соломона, Адония поспешил и тоже провозгласил себя царем. Как Янукович. Казалось, все, “нашими” первый тур проигран. Но пророк Нафан одел “оранжевый шарфик” на Соломона и... Правильного наследника Бог в нужное время введет в правильное наследство»³³. Старший пастор киевской церкви «Посольство Божие» Сандей Аделаджа поддержал напрямую не только Ющенко, который после инаугурации «испросил у Бога благословения», но и Юлию Тимошенко. По словам Аделаджи, программа, которую Тимошенко представила правительству после своего назначения премьер-министром, – это «библейская концепция преобразования нации». Тимошенко в представлении пастора-харизмата «не просто самый популярный политический деятель в Парламенте, она – возрожденная, исполненная Святым Духом верующая»³⁴.

После «оранжевой революции» протестантизм наряду с православием стал важным элементом общественной жизни Украины. Как показало время, позиция евангельских лидеров полностью отвечала требованиям дальнейшей постсоветской демократизации институтов государственной власти. Базовыми элементами протестантского кредо в политической сфере являются провозглашение окончательного отказа Украины от советского наследия

в общественной жизни, жесткая ориентация на европейский мир (осознание культурной и исторической связи с Европой) и принципиальная защита демократических ценностей как жизненно важных, без которых отказ от коммунизма и укрепление связи с Европой невозможны.

Как отмечал Сандей Аделаджа, «...христиане не только должны участвовать в выборах, христиане должны занимать видные политические посты, делать погоду в политической жизни страны. Если христиане не пойдут в политику, если христиане не возьмут ответственность за происходящее в стране, я вам гарантирую, за нас это сделают гомосексуалисты, мусульмане, последователи того же Осама бен Ладена, они уже внедряют мусульманские движения в политику... В идеале, я уверен, церковь может стать кузницей, где выращиваются люди, которые будут править страной... Бог не предусматривал такой ситуации, чтобы политика была отделена от церкви. Вообще-то, эту модель общественной жизни придумали коммунисты. На сегодняшний день члены нашего украинского парламента ходят в церковь, мы не только им позволяем это делать, мы агрессивно их завоевываем! Я постоянно говорю украинцам, что если они не хотят брать ответственность за свою страну, то вместо них это сделаю я. Мы выдвинули кандидатом в президенты страны одного из членов нашей церкви. Он человек верующий! И не обязательно, чтобы он победил, важен тот факт, что у него есть платформа для провозглашения слова Божьего. И я хочу, чтобы через три года в Украине 10% членов парламента были христиане, возрожденные люди. Мы покажем пример другим, и это будет для них эталоном влияния не только на политику, но и на весь общественный строй страны!»³⁵.

Ориентация на Запад выражается также в том, что значительная часть харизматов поддержала военную операцию США в Ираке. Они считали, что это откроет двери для евангелизации мусульманских стран и освободит иракский народ от режима Саддама Хусейна³⁶. Политики, которых поддерживали протестантские церкви, про-

возгласили курс на демократические реформы. Лидер Христианско-либеральной партии Украины Леонид Черновецкий, прихожанин церкви «Посольство Божие», стал советником президента Ющенко и заявил, что готов вывести страну из бедности и коррупции. Назначенный главой Службы безопасности Украины баптистский проповедник Александр Турчинов на третьем Всеукраинском конгрессе евангельских христиан-баптистов призвал в 2005 г. молиться за «хрупкую женщину» Юлию Тимошенко и провозгласил необходимость церковного влияния на государство и ответственности за социальное служение в обществе ³⁷.

Понимание ответственности за судьбу страны стало общим и для новых «харизматических» общин, возникших в 1990-е годы, и для «традиционных» протестантов. Различное по форме и степени участие разных евангельских групп (а не только «новых») в политической жизни также стало особенностью Украины. Представитель «традиционного» пятидесятничества, которое отказывается от регистрации еще с советских времен, начальствующий епископ Объединенной церкви христиан веры евангельской Украины Георгий Бабий, будучи противником участия церкви в политике, так охарактеризовал в интервью автору (в ноябре 2005 г.) политическую ситуацию в стране: «После распада атеистического СССР народ Украины провозгласил создание независимого государства и продолжает строить и развивать демократию, ориентируясь на общечеловеческие ценности и достижения развитых цивилизованных стран. Сейчас Украина имеет президента, Верховный Совет и правительство, избранные и сформированные конституционным путем, не допустив фальсификации выборов во время мирной Помаранчевой революции. Всенародно избранный президент Украины Виктор Ющенко как гарант Конституции и верующий в Бога гражданин делает все от него зависящее, чтобы неукоснительно выполнялись и те статьи Конституции, которые определяют отношение государства и общества к религии». Фактически Бабий счита-

ет победу Ющенко и победой самих христиан: «В настоящее время в Украине существует полная свобода для проповеди Евангелия. Государственные структуры приглашают верующих к сотрудничеству и обращаются к нам с просьбами об оказании помощи центрам по реабилитации наркозависимых, домам престарелых и интернатам, а также в обустройстве благотворительных столовых. Наши поместные церкви по мере своих возможностей принимают участие и в решении некоторых других социальных проблем (насколько позволяет их материальное состояние). Украинские власти идут навстречу христианам-протестантам во всех вопросах, и мы не испытываем никаких притеснений». Как и харизматы, которых Бабий не считает «истинными» христианами, он уверен, что после «оранжевой революции» повторения советской атеистической эпохи уже не будет. Представители этого же консервативного пятидесятнического движения приветствовали демократизацию общественной жизни в Грузии после «революции роз», так как власти стали пресекать самые экстремистские «антисектантские» выходки представителей Грузинской православной церкви.

Политическое самоопределение церковных объединений происходит не только в условиях мягкого авторитаризма «управляемой демократии», но и в более жестких общественных условиях. Эскалация напряженности между верующими и властью в жесткой форме часто быстрее приводит к тому, что евангельские служители неосознанно начинают действовать так, как если бы они были участниками демократической оппозиции тоталитарному режиму. В коммунистическом Вьетнаме, возглавляемом диктатором Чан Дык Лонгом, менонитские церкви, которые распространены по большей части в оппозиционных горных районах, возвышают свой голос в защиту арестованных диссидентов. Среди политических противников руководства Вьетнама действительно есть христиане. В ответ на выступления протестантов вьетнамские власти решили брать с жителей горных районов подписку в том, что они не являются членами какой-либо церкви и вообще христиана-

ми. Помимо этого, евангельские группы и прежде всего меннониты были обвинены в связях с партизанским движением, лидеры которого, как и христиане, борются с коммунистическим строем. В июле 2005 г. полицейские разрушили дом президента Меннонитской церкви Вьетнама пастора Нгуен Хог Кванга, так как он являлся, по мнению властей, незаконной пристройкой к церкви. Пастор Кванг известен тем, что выступал против арестов религиозных лидеров и политических диссидентов, за что и был задержан полицией в июле 2004 г. С этого времени главой Меннонитской церкви стала его супруга — Ле Тхи Пху Дунг³⁸. В начале 2005 г. премьер-министр Вьетнама Фам Ван Хай прямо обвинил последователей нелегального евангельского движения «Дега протестантизм» в связях с сепаратистами из FULRO (Объединенного фронта освобождения угнетаемых рас), партизанской группы, которая боролась вместе с американцами против коммунистического правительства во время Вьетнамской войны³⁹. Власти призвали верующих не сотрудничать с «Дега протестантизмом» и FULRO и обещали предоставить лояльным группам свободу молитвенных собраний в специально созданных для этого местах в деревнях.

Необходимость вступить в политическую борьбу для евангелистов и пятидесятников Индии стала очевидной после того, как оказалось, что иным способом противостоять националистам нельзя. Гражданская активность была спровоцирована индуистами из националистической партии «Вишва хинду паришад» («Всемирный совет индусов»). В начале 2005 г. индуисты-радикалы в курортном городе Коллам разгромили молитвенный дом пятидесятнической Церкви Бога. Конфликт с индуистами в южном штате Карнатака был спровоцирован визитом в Индию американского проповедника Бенни Хинна в январе 2005 г. В Карнатаке был убит пастор Нараян, новообращенный из индуизма, шесть пасторов-практикантов из пятидесятнической общины «Believers Church» стали жертвами нападения в соседнем штате Керала, был также убит другой пастор, Гилберт Радж, управлявший

детским домом в восточном штате Орисса. В феврале 2005 г. молодые христиане, направлявшиеся в евангелистскую церковь «Emmanuel Church» на служение в г. Кота, были отосланы с полицией в их родной штат Андхра-Прадеш на юге Индии, так как на железнодорожной станции их ждала толпа из 300 индуистов, вооруженных железными прутами и велосипедными цепями. За многочисленными нападениями на христиан в Гуджарате стояла уже другая националистическая партия — «Бхаратия джаната парти», контролирующая правительство этого штата.

После целого ряда убийств и избиений христианских миссионеров протестанты стали действовать так же энергично, как и индуисты, по крайней мере в нескольких штатах, где евангелисты и пятидесятники являются если не большинством, то значительной силой. Президент орисского отделения Всеиндийского христианского совета баптистский пастор П. Р. Паричха в марте 2004 г. выступил с осуждением политиков, которые подстрекают индуистов в штате Орисса к насильственному обращению христиан в индуистов, отметив, что «...это заговор с целью завоевать побольше голосов на парламентских выборах. Атакуя христиан, они хотят добиться консолидации избирателей-индуистов»⁴⁰. В других штатах чисто индийские по национальному составу церкви стараются занять важное место в экономической жизни страны в самой доходной сфере. Евангелическая свободная церковь Индии приобрела около 300 гектаров чайных плантаций в штате Ассам, в котором выращивается 53% индийского чая. Помимо этого протестанты купили еще 800 гектаров земли в соседнем штате Манипур (членами этой церкви являются около 40 тыс. человек в северных штатах Ассам, Манипур, Мизорам и Мегхалая, а также в столице страны Дели)⁴¹. Выращиванием чая также занимаются члены Северной евангелическо-лютеранской церкви округа Кокхраджар в штате Ассам. Политическим достижением протестантов (наряду с католиками и мусульманами) стало закрепление за ними 7% постов в сфере образования

и государственного управления в целом ряде штатов, где их численность достигает 10% населения⁴². Протестантов стали избирать на руководящие посты в штатах Керала, Карнатака, Андхра-Прадеш и Тамилнад.

В тех постсоветских республиках, которые восприняли нормы европейской демократии, протестантское сообщество стремится определять моральный облик граждан государства. В Латвии лютеране, баптисты и пятидесятническо-харизматические церкви особенно активно стали проявлять себя в политической жизни с конца 1990-х годов. Латвийские протестанты участвовали в острой дискуссии вокруг гей-парадов и однополых браков, защищая традиционные нравственные ценности. Отстаивание библейской морали стало фактически одним из пунктов избирательной программы христианских кандидатов в латвийский Сейм и политиков из рижской мэрии. Большое влияние в республике и известность за ее пределами приобрела Латвийская партия священников (или Латвийская первая партия – ЛПП), в руководство которой входят министры и депутаты, одновременно служащие в баптистских, лютеранских и пятидесятнических церквях. Депутаты парламентской фракции ЛПП выступали с инициативой о внесении поправок в Конституцию, закрепляющих представление о браке как союзе между мужчиной и женщиной. А в августе 2005 г. баптистский пастор, парламентский секретарь Министерства по делам детей и семьи Алмерс Лудвикс, член ЛПП, стал вице-мэром Риги, так как его предшественник вынужден был уйти из-за того, что в городе все-таки был проведен гей-парад, против которого выступали лидеры ЛПП.

Протестанты в разных странах на евразийском пространстве предлагают по крайней мере два основных пути утверждения демократических норм. Первый путь – отвечать на вызовы общества, т. е. стараться исправить социальные пороки, реагировать на социальные конфликты и быть «совестью» власти. Второй путь – открыто воздействовать на власть, добиваться «евангельской справедливости», пытаясь сделать государство хотя бы

отчасти христианским, воздействуя на него и снизу, и сверху. Сторонники этих путей могут сосуществовать в одной церкви, в одном союзе или объединении, находящемся в России, на Дальнем Востоке, в Центральной и Юго-Восточной Азии. В конце концов эти две дороги приводят часть верующих к осознанию жизненной необходимости противостояния тоталитаризму в целом.

Заключение

Участие протестантов в общественно-политических столкновениях приводит к выводу о том, что в представлении современного евангельского сообщества любое государство рано или поздно должно стать прежде всего пространством свободной проповеди, где христиане должны и могут реализовывать свои обязанности по преобразованию окружающего мира. В России, на Украине, в Белоруссии и Китае, как и во многих других государствах Евразии, регулярное нарушение прав верующих приводит к радикализации протестантской политической позиции. Евангельское сообщество по мере нарастания гонений со стороны чиновников и националистов все больше осознает, что сама авторитарная власть мешает делу спасения души, и ее необходимо «сделать» демократической, а значит, наиболее «душеспасительной».

В ходе социальных и политических конфликтов в государствах с авторитарной системой протестанты осознанно способствуют усилению гражданского общества, а значит, и укреплению демократии. Как умеренно-лояльная, так и радикально-революционная политическая стратегия протестантов рассчитана на энергичную вовлеченность верующих в социальные конфликты. Мера этой вовлеченности и понимания социально-политических задач зависит от степени развития общества, от особенностей мировоззрения самого церковного течения, давления государственной власти, националистов и представителей традиционных религий. Вместе с тем логика религиозно-

общественного сознания протестантов заставляет всех верующих бороться с окружающей несправедливостью, значительную часть активистов евангельского движения делает диссидентами, а отдельные энергичные церкви становятся участниками демократических революций, которые происходили (или же происходят) на евразийском пространстве.

Примечания

¹ Минские власти предписали разводить в протестантской церкви коров (Портал-Credo.ru. — 2005. — 13 сент.; Пресс-релиз / Портал-Credo.ru. — 2005. — 5 сент.).

² В Белоруссии запретили кальвинистскую церковь // <http://www.lenta.ru/news/2005/08/23/ban>.

³ Интерфакс. — 2005. — 23 мая.

⁴ См.: Религия и право. — 1999. — № 6 (15).

⁵ Из сообщения Службы новостей «Форум 18», 3 августа 2005 г.

⁶ Сетевой маркетинг по принятию христианства: Обратная сторона борьбы с экстремизмом в Узбекистане, 12.08.2002 // <http://centrasia.org/newsA.php4?st=1029164880>.

⁷ Из сообщения Службы новостей «Форум 18», 1 июля 2005 г.

⁸ Протестантские секты представляют угрозу национальным интересам Азербайджана, считает глава центра религиозных исследований // Седмица.ru. — 2004. — 6 апр.

⁹ См.: <http://www.eurasiascout.org/isl.htm>.

¹⁰ Казахстан — территория согласия // Общерос. протестант. газ. «Честное слово». — 2004. — 29 сент.

¹¹ См.: Трофимов Я. Современная религиозная ситуация в Республике Казахстан // Центр. Азия и Кавказ. — 1997. — № 12 (http://www.sac.org/journal/12-1997/st_08_trofimov.shtml); Ротарь И. Религии второго сорта // Независимая газ. — 2001. — 22 сент.

¹² Китайская полиция арестовала более 600 протестантов // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=news&id=34302> (14 июня 2005 г. со ссылкой на «Asia News»).

¹³ Верхотуров Д. Христианская община в Иране // Vaznica.info. — 2005. — 31 июля.

¹⁴ Из интервью Ю. К. Сипко на радио «Теос» // Baptist.org.ru. — 2006. — 9 февр.

¹⁵ Индонезия: христианки, приговоренные к трем годам тюрьмы за прозелитизм, оспорили решение суда // Khaleej Times. — 2005. —

12.09 (Портал-Credo.Ru. – 2005. – 12 сент. со ссылкой на агентство «Рейтер»).

¹⁶ Голосование свыше: Лукашенко ищет поддержки у церкви // Время новостей. – 2004. – 12 окт.

¹⁷ Протестанты Белоруссии протестуют против проекта закона о свободе совести // Jesuschrist.ru. – 2001. – 29.11.

¹⁸ Одним из символов антиклерикальной реакции стал документальный фильм режиссера Юрия Хашчеватского «Боги Серпа и Молота» (2002 г.). В одном из эпизодов (дело происходит на Пасху) митрополит Филарет (Вахрамеев) идет с президентом Лукашенко, их окружают простые люди и чиновники. Владыка Филарет возглашает: «Христос Воскресе!». Народ отвечает: «Воистину Воскресе!». Лукашенко в это время кланяется по сторонам и каждый раз отвечает: «Спасибо, спасибо!».

¹⁹ Ведущую роль православия в Беларуси оспаривают протестанты // Белорус. деловая газ. – 2002. – 29 мая.

²⁰ Белорусы-иммигранты поддержали своих собратьев, оказавшихся в нелегком положении // Другое время – русская служба новостей. – 2004. – 12 окт. (<http://www.drugoevremya.com>).

²¹ Понимание и непонимание: Интервью пастора церкви «Эммануил» Александра Пуршаги (Радио «Свобода», 20 июля 2005 г.).

²² Материалы об акциях церкви «Эммануил» см. на сайте Российской ассамблеи Бога (<http://www.russian-assemblies.org>).

²³ Конфликт между Московской центральной церковью «Эммануил» и московской мэрией («Эхо Москвы», 27 августа 2005 г.).

²⁴ Воронежские протестанты слишком скандально заявляют о себе, утверждает представитель областной администрации // Портал-Credo.Ru. – 2005. – 7 июня (<http://www.portal-credo.ru>).

²⁵ Ряховский С. Пятидесятники не станут инструментом «оранжевой» революции // Интерфакс. – 2005. – 14 июня.

²⁶ Епископ Сергей Ряховский: «Евангельская вера созидает гражданина» // Честное слово. – 2005. – 25 авг.

²⁷ Разгуляев Ю. Протестантизм проникает в Киргизию через бизнес // Правда.ру. – 2001. – 30 авг.

²⁸ Государственная комиссия по религиозным делам Киргизии приступила к разработке нового закона о религии, который ограничит деятельность протестантов в республике // ЦентрАН. – 2002. – 18 дек. (<http://www.centran.ru>).

²⁹ Петров В. Протестанты предъявили ультиматум президенту Киргизии // ЦентрАзия. – 2003. – 15 июля (<http://www.centrasia.ru/newsA.php4?st=1058248440>).

³⁰ Евангельские верующие Киргизии – письмо с места событий, Церковь Иисуса Христа, г. Бишкек // Protestant.ru. – 2005. – 16 апр.

³¹ Слис О. Религиозно-общественные и социокультурные изменения в позднепротестантских общинах (по результатам экспертного опроса) // Людина і світ: Религія і обшество. – 2005. – № 46 (3).

³² Донецкие депутаты «облагодетельствовали» церковь «Слово жизни» зданием // Wolua. — 2005. — 12 февр. (<http://www.wolua.org>).

³³ «Другое время» — русская служба новостей. — 2005. — 9 марта (<http://www.drugoevremya.com>).

³⁴ В Украине пробуждение началось сверху // Пастор.Ру по материалам ASSIST News Service. — 2005. — 18.05.

³⁵ *Аделаджа С.* Если Джон Керри станет президентом США — это станет судом над нацией! // Другое время. — 2004. — 24 окт.

³⁶ См.: *Спис О.* Указ. соч.

³⁷ Другое время. — 2005. — 21 мая.

³⁸ Благовест-инфо. — 2005. — 21 июня.

³⁹ Власти Вьетнама намерены легализовать домашние церкви // Pastor.Ru. — 2005. — 9 февр.

⁴⁰ Христианские лидеры Индии протестуют против кампании по «возвращению» христиан в индуизм // Католич. информ. служба «Agnuz». — 2004. — 15 марта (<http://www.agnuz.info/index.php?a=news&id=1198>).

⁴¹ Индия. Христиане открывают чайную плантацию // <http://www.agnuz.info>, 2 августа 2002 года.

⁴² Христиане призывают власти предоставить им государственные посты // Life4God.com. — 2005. — 27.09.

Религиозная идентичность и политика национальной интеграции в Индии ¹

Ирина Глушкова

Предложенная тема представляет собой классический challenge исследовательской мысли, поскольку в поликонфессиональной Индии можно говорить по крайней мере о восьми типах религиозной идентичности в связи с различными религиозными системами. Каждая из этих систем, в свою очередь, распадается на множество направлений, деноминаций и толков, подчас отличных друг от друга в большей степени, чем от чужеродных систем. К тому же расхожим является утверждение, что Индия представляет собой не страну, но континент; отсюда вытекает преамбула существующего многообразия и разнообразия. Это понимание отражено и в лозунге, выдвинутом еще в период борьбы за независимость страны от Британской короны, вероятно, Джавахарлалом Неру, впоследствии первым премьер-министром свободной Индии, и неустанно регенерируемым в современной Индии, – «Unity in Diversity». Я оставляю этот лозунг, таящий в себе потенциальную угрозу разлада вследствие употребления латинского префикса de-/di-/dis- со значением отстранения и удаления ², без перевода не только потому, что он был первоначально провозглашен на английском в качестве кальки латинского аналога, но и потому, что он по-разному переводится на русский язык даже в работах одних и тех же авторов, призывая то к «единству в многообразии», то к «единству в разнообразии»³.

Каков бы ни был русский перевод, очевидно, что главной внутривнутриполитической задачей Индии со времени определения в 1947 г. ее нынешних границ было формирова-

ние общенациональной идентичности, или, если пользоваться нашей незабытой лексикой, новой общности «индийский народ». Именно к решению этой задачи призывал и призывает вышеупомянутый лозунг. Однако реальным источником «воображения» (в терминологии Бенедикта Андерсона ⁴) новой общности стал индуизм, который еще в предшествующий период, щедро предоставляя ресурсы для создания общей платформы в борьбе против колониализма, превратился в стержневой компонент явления, называемого «религиозным национализмом». Постколониальная реальность не решила, а в ряде случаев обострила или создала новые конфессиональные, расовые, этнические, языковые, кастовые, межрегиональные и прочие конфликты, сотрясающие изнутри устойчивость индийского общества. В таких условиях индуизм как религия *большой* части населения вновь оказался затребуемым, и *религиозная идентичность стала интерпретироваться как национальная*.

Индуизм как конструкт

Раздел «жемчужины Британской короны» по конфессиональному признаку (на Индию и Пакистан, с последующим отделением от последнего Бангладеш) является весомым свидетельством могущества религиозного фактора в политической жизни Южной Азии. С учетом невозможности объять необъятное в настоящей статье рассмотрена политическая подоплека индуизма как исповедуемого 80,5% превысившего миллиардную отметку населения сегодняшней Индии ⁵. Такое ограничение не облегчает задачу: как религиозная система ⁶ индуизм практически по всем параметрам отличен от ислама, христианства, иудаизма и прочих религий; он не может быть атрибутирован во времени, не имеет основателя, единой священной книги и общей святыни, а также общепризнанной практики, не обладает иерархической структурой и сквозной церковной организацией и, наконец, не имеет признанной

дефиниции. Мнение, что хаотическое нагромождение всего, что обнаруживается под вывеской «индуизм», поддается логическому осмыслению только при вычлениении из хаоса самостоятельных религий, высказывается не намного реже ⁷, чем предпринимаются попытки упорядочить этот хаос в сконструированной в сознании того или иного религиоведа схеме ⁸. Можно напомнить, что само слово «индуизм» появилось только в начале XIX в. в работах английских ученых и приобщившихся к европейской традиции индийцев. Первые называли им все то, что не укладывалось в рамки христианства и ислама, а вторые — все то, для чего раньше не было отдельного названия. Кстати, и слово «индус» — не что иное, как русифицированное множественное число английского hindu(s), оставшееся от персов и греков: так те обозначали население, проживавшее на другом берегу Инда (Sindhu), т. е. hindu было топонимическим описанием неизвестной общности. Как классификатор религиозного противопоставления «туркам», т. е. мусульманам, hindu изредка упоминается в рукописях XV–XVI вв. и закрепляется в качестве термина не ранее XVII в.

Не случайно весьма популярным, овеянным «должностным» авторитетом философа Сарвапалли Радхакришнана, в 1950-е годы вице-президента Индии, является утверждение, что «индуизм — это не религия, а стиль жизни». Я придерживаюсь мнения, что «стиль жизни» — это культура, т. е. «ментальная программа» людского сообщества (односельчан, жителей региона, этноса, нации), но поскольку по крайней мере с XVII в. за лексемой «индус» укрепились религиозные коннотации, я убеждена, что индуизм как религия является частью этой культуры, вовсе не заменяя ее полностью. Также оспаривается в разных частях Индии и по разным поводам и вердикт Верховного суда страны, объявившего индуизм стилем жизни ⁹. На фоне этой дилеммы примечательна дефиниция, отраженная в 1923 г. (но обычно цитируемая по классическому труду Р. К. Зэнера «Индуизм»¹⁰) в ныне весьма популярной работе индийского революционера и идеолога В. Д. Саваркара «Сущность

хиндутвы» — «Индуизм — это “-изм” индусов»¹¹. Не меньше сторонников и у концепции, выраженной в том числе и Дж. Г. Лохтефелдом — «Убеждение, что в индуизме существует “-изм”, — западная идея, а не индийская»¹². Последнее утверждение опирается прежде всего на разработанную Э. Саидом концепцию «ориентализма»¹³, применительно к индуизму подразумевающую выкроенную в XIX в. по европейскому лекалу модель, в создании которой участвовали привлеченные в качестве информантов ученые-брахманы¹⁴, опиравшиеся на древнеиндийские классические тексты и собственную практику. Из этого следует, что самые общие — внешние — представления об индуизме жидутся на декларативных или установочных материалах, являющихся в значительной степени продуктом теологизирования. Эти представления также не отражают религиозного поведения небрахманского большинства индийского субконтинента, разделенного не только этнически, географически и лингвистически, но и кастовой системой и классовым статусом.

Когда в декабре 1992 г. по миру разнеслось известие о разрушении индусскими фанатиками мечети Бабура в г. Айодхье (штат Уттар Прадеш), многие за рубежом восприняли сочетание «воинствующий индуизм» как оксюморон¹⁵. Среди индийских же политологов немало таких, кто убежден: «Традиционная толерантность Южной Азии — в значительной степени миф»¹⁶, т. е. всего лишь одно из положений того самого «ориенталистски» сконструированного видения индуизма. Как неоднократно свидетельствовал анализ данных, приверженность насилию не была чужда индуизму ни на одном из этапов его существования, поскольку именно насилие является одним из признанных методов достижения власти¹⁷. Насилие, например, в значительной степени характеризовало аскетический индуизм, представители которого традиционно выступали как охрана лиц (в первую очередь купцов) любого вероисповедания, способных оплачивать их труд; в предлагаемые ими услуги входила и практика устрания или устранения деловых конкурентов: «это бы-

ла *Realpolitik*»¹⁸. Немаловажно и то, что в современной Индии иерархия внутри индуизма определяется как раз соперничеством между представителями различных аскетических орденов, в том числе и базирующихся в Айодхье.

Обожествление родного пространства

Почти одновременно с созданием в начале XIX в. термина «индуизм» его носители — на фоне символов хорошо организованной «чужой» веры колонизаторов и попыток последних описать окружающую реальность — пришли к узнаванию собственной «религиозной общности». Это узнавание проявлялось, как правило, в рамках региональной, субрегиональной или даже локальной разновидности или традиции, сплоченной единым объектом поклонения или авторитетом гуру, что приводило — через этап додумывания и изобретения — к ее укреплению. Именно это, например, произошло с традицией *варкари*, приверженцы которой в 1830-х годах перешли от стихийного почитания бога Витхобы из Пандхарпура к коллективной демонстрации, выросшей в многодневное ритуальное шествие в священный город; уже в XX в. Витхоба и организуемое различными, в том числе административными и политическими, структурами паломничество в Пандхарпур превратились в стержневой компонент идентичности одного из индийских регионов¹⁹. Многие широко известные сейчас манифестации индуизма обрели нынешний облик в XIX в. и затем превратились в образцы для создания «своих символов» и «собственной идентичности» для других разновидностей и толков, входящих в аморфное пространство индуизма.

Параллельно этому процессу в тех же хронологических рамках происходила кристаллизация концепции «индусской нации», «ставшей логическим следствием сложившихся в XIX в. представлений об истории Индии, которую индийские и европейские авторы вслед за Дж. Миллем де-

лили на три периода: индусский, мусульманский и британский»²⁰.

Бенгалия, раньше прочих частей Индии отошедшая под юрисдикцию английской Ост-Индской компании (1757 г.), превратилась к XIX в. в «горнило», где в тесном контакте с европейцами «выплавлялись» взгляды первых индийских реформаторов и просветителей. Бенгалец Рам Мохан Рой, возможно, первым из индийцев применил термин «индуизм», сотрудничая с англичанами в создании описания того, что подразумевается под этим словом²¹. Уроженец Бенгалии Набагопал Митра писал в 1872 г.: «Индусская национальность не ограничена Бенгалией. Она включает всех вдоль и поперек Хиндустана, у кого индусские имена и кто исповедует индусскую веру... Индусам суждено стать религиозной нацией»²². Бенгальский литератор Бонкимчондро Чоттопадхайя в 1875 г. опубликовал стихотворение «Банде-матарам» — «Привет тебе, Родина-мать!», вложив его позднее в качестве песни в уста одного из персонажей исторического романа «Обитель радости» (1882 г.). В 1896 г. знаменитый бенгалец Рабиндранатх Тагор положил слова на музыку, и песня была публично исполнена на сессии партии «Индийский национальный конгресс» (ИНК)²³ в Калькутте, а впоследствии стала (со времени предпринятой в 1905 г. англичанами попытки раздела Бенгалии) гимном движения за национальную независимость вообще. В этом гимне Индия отождествлялась с многорукой Дургой — богиней-воительницей, побеждающей в тех случаях, когда даже ведущая триада индусского пантеона — Брахма, Вишну и Шива — оказывается бессильной: «Твое изваяние мы воздвигаем / В каждом храме. / Ибо ты — Дурга, десять мечей держащая...»²⁴. Бенгалец же Чандрнатх Басу сконструировал термин *хиндутва*, добавив к слову *hindu* санскритский суффикс абстрактных имен существительных *-tva*, и издал в 1892 г. эссе под названием «Хиндутва — истинная история индусов», в котором продолжил уже прозвучавшую к тому времени в Бенгалии тему превосходства индусских богов над христианскими. С учетом антихристианской направлен-

ности сочинения, в котором произошло формирование неологизма, его следует переводить на русский скорее как «индусскость», чем как «индийскость». Справедливо и наблюдение, что в этом практически позабытом эссе произошло связывание «индусскости» с индийской историей²⁵, что в конечном счете было абсолютизировано уже в конце XX — начале XXI в период правления коалиции, возглавляемой «Бхаратийя джаната парти» (БДП, Индийская народная партия)²⁶, когда были переработаны все — от школьных до университетских — учебники истории, переписаны на основе иных образцов хрестоматии по чтению на различных индийских языках²⁷ и переформированы музейные экспозиции. В идеологии БДП и родственных организаций индуизму оказалась уготована роль «руководящей силы» вневременного значения.

Еще один бенгалец, Бипан Чандра Пал, активист освободительного движения, в своих публикациях рассматривал весь исторический процесс как проявление божественной энергии и считал бога Кришну душой Индии. По его словам, именно Кришна намечал объединение Индии «в могучее, благоустроенное федеративное целое» и был поэтому «первым и величайшим создателем империи не только в Индии, но и во всей мировой истории». Отсюда следует, что «...действие божественной воли в истории делало невозможным, по мнению Пала, отделение религии от политики, ибо политика — это часть “науки о спасении”». Пал считал, что лишь в будущей свободной Индии могут быть осуществлены, ввиду особого характера индийцев, принципы “божественной демократии, недоступной европейцам”»²⁸. Параллельно этой концепции в эссе «Индия: Мать» Б. Ч. Пал рассматривал свою страну не как географическое пространство, но как проявление Шакти — антропоморфной манифестации той самой божественной энергии²⁹. И снова бенгалец Ауробиндо Гхош, сочетая идеи древнеиндийской философии и Гегеля, рассматривал историю как самопроявление *Брахмана*, космического Абсолюта, выраженного, в том числе, вполне конкретно — в виде тех или иных богов индусского пан-

теона. Так, например, бенгальский национализм, как и Французская революция, являлись, по его мысли, не чем иным, как манифестацией богини Кали³⁰.

То, что А. Гхош прибегнул к образу Кали, т. е. той же Дурги в устрашающей ипостаси — с вывалившимся наружу языком, по которому стекают капли крови, и в ожерелье из черепов — свидетельствует, что местная разновидность индуизма оказывает первостепенное воздействие на характер скрещивания религиозности с историей и политикой³¹. Деви-Богиня в образе Дурги и Кали или Кришна в его специфической интерпретации, предложенной в XVI в. проповедником Чайтаньей, который в наши дни стал символом «Общества сознания Кришны» (неокришнаитов), отражают амплитуду именно бенгальского религиозного подхода к восприятию действительности.

Так что нет ничего удивительного, что один из первых (1866 г.) в новом времени опытов сакрализации Индии был осуществлен при помощи переосмысления древнеиндийского мифа, популярного в шактизме — направлении индуизма, широко распространенном именно в Бенгалии. Миф повествует о самоубийстве Сати, супруги бога Шивы, 52 части тела которой впоследствии были разбросаны по всей Индии и стали важными центрами религиозного паломничества. Так божественная женская плоть «буквально» смешалась с индийской почвой, Индия превратилась в мать-Богиню, а жители страны — в «ее детей»³². Смоделированный же в условиях становления собственной идентичности расплывчатый образ новой богини — Бхарат-маты, Индии-Матери, в конечном счете не только соединился с образами Дурги и Кали³³, но приобрел текстовую и графическую опоры: бенгалец А. Ч. Саркар в 1873 г. переписал древний тантрический текст с Бхарата-матой в качестве протагониста, а в 1905 г. бенгалец Абаниндрнатх Тагор, следуя всем канонам в изображении божественного, нарисовал Бхарат-мату многорукой, наградив ее соматической символикой, закрепленной в индуизме только за небожителями³⁴. Сегодня в разных частях Индии возведены храмы Бхарат-маты, наделенной отборными чертами индусских небожителей.

Она часто изображается на фоне земного шара, как бы отражая ту его часть, которая является Индией.

Другие индийские регионы также внесли свою лепту в процесс создания образа «Бхарат-маты» — «Индии-матери», обожествления страны, сакрализации периодов ее истории (преимущественно «арийской древности») и пространства. К концу XIX в. мыслителей и реформаторов с индийского востока существенно потеснили выходцы из Западной Индии, преимущественно маратхи, многое почерпнувшие у бенгальцев и вступивших с ними в интеллектуальное состязание. Так, в 1890-х годах известный радикал-националист Бал Гангадхар Тилак вывел на улицы узкодомашний праздник *ганеш-чатуртхи*, отмечаемый в честь слоголового бога Ганеши, и начал движение за увековечение памяти маратхского военачальника XVII в. Шиваджи в качестве борца за создание собственной государственности, тем самым представив его сознательным защитником индусских ценностей в борьбе с мусульманской династией Великих Моголов. Тот же Б. Г. Тилак не оставил без внимания удачный неологизм *хиндутва* и использовал его в своей работе 1915 г. «Характерные признаки индусской религии». В ней он объяснял *хиндутву* как комплекс ритуально утвержденных традицией правил поведения индусов, но при этом различал узкое значение термина и широкое, созвучное с пониманием слова *hindu* древними персами и греками, и тем самым применимое ко всем, кто живет на территории Хиндустана, т. е. Индии³⁵. *Хиндутва* впоследствии получила солидное обоснование в «Сущности хиндутвы» маратха же В. Д. Саваркара³⁶, который и считается ныне «отцом» этой концепции. Он же остается одной из самых обсуждаемых фигур в современной Индии, чей вклад в национально-освободительное движение, «почвеннические» идеи, интеллектуальный авторитет в среде возникшей в 1925 г. проиндусской организации «Раштрия сваямсевак сангх» (РСС, «Союз [добровольных] служителей нации») и причастность через связи с членами РСС к убийству в 1948 г. Махатмы Ганди являются постоянными объектами интерпретации и реинтерпретации. Будучи нерели-

гиозным человеком, он рассматривал *хиндутву* в качестве более широкого понятия, чем индуизм, по сути уравнивая эту концепцию как с культурой, так и со стратегией национализма. Однако и атеист Саваркар называл признание святости индийской земли в качестве основной характеристики индуса.

На юге Индии среди тамилоязычных индийцев формировались сразу два божественных облика, приложимых как к собственной языково-этнической общности, так и ко всей Индии: это Тамилтгаи, олицетворяющая тамильский язык, и Бхарат-мата. «Рождение» Тамилтгаи поддается точной датировке – в 1891 г. П. Сундарам Пиллаи опубликовал стихотворение, в котором сравнил Землю с женщиной, ее прекрасный лик – с Индией, сверкающую бровь – с южной оконечностью Индии, а *тилак* (священный знак) на ее брови – с землей тамилы ³⁷. Бхарат-мата же воспевалась теми, кто, преодолевая границы тамильского этноса, мыслил себя в масштабах всей Индии: так знаменитый тамильский поэт-националист Субраманья Бхарати (Баради) воспевал Индию, используя – в тамильской аранжировке – восклицание «Банде-Матарам!»³⁸. Он же «ввел в тамильскую литературу понятие “деса бхакти” – самоабвенной любви к отечеству, трактуемой как религиозное служение»³⁹.

В период национально-освободительного движения потребность наделения понятия «Индия» божественным статусом вызрела по всей стране. Проповедник Раматиртха из Панджаба подчеркивал, что Индия – это манифестация божества, и, прибегая к понятийному аппарату философской системы *адвайта-веданта*, пояснял: «Я – Индия, Я – Шанкара, Я – Шива»⁴⁰. Позиция иностранцев, принимавших непосредственное участие в борьбе за независимость Индии, также содействовала укреплению представлений о божественности самой Индии и о роли индуизма. Так, Анни Безант ⁴¹ «пропагандировала идею единой индийской нации, существовавшей, по ее мнению, с древнейших времен», и считала индуизм основой ее единства.

В итоге борьба за свободу Индии стала отождествляться с религиозным долгом каждого индуса, поскольку пер-

вейшей обязанностью верующего является следование своей *дхарме*, «морально-религиозному закону», т. е. служение богу⁴². Сакрализация геополитического понятия «Индия» облегчалась размытостью последнего, ибо на протяжении всей известной истории этой страны слово «Индия» чаще отражало некий духовный поиск, а не реальную почву под ногами, скрепленную государственными рамками. В конце XX в., который повсеместно ассоциируется с усилением роли религии, современное индийское государство подтвердило свое географическое расположение на «священной земле», призвав в качестве «очевидцев» индийских богов и в первую очередь бога Раму.

Некоторые этапы становления индусской идентичности

Англичане не только закрепили понятие *hindu*/«индус» в качестве религиозной категории, классифицируя по этому признаку жителей Индии в проводимых со второй половины XIX в. ежелекандных переписях, но и начиная с 1880-х годов фактически противопоставляли друг другу индусов и мусульман. Последние первоначально рассматривались ими как более враждебная, чем индусы, сила, поскольку формально значительную часть Индии англичане отторгли у мусульманской династии Великих Моголов. С осознанием необходимости опоры и на верхушку мусульманской знати колониальные власти официально пошли на расширение прослойки мусульман в колониальном аппарате управления.

Впервые принцип отдельного представительства мусульманской общины был применен в 1882 г. при формировании муниципальных советов и получил дальнейшее развитие в Законе об индийских советах 1909 г., известного как реформа Морли-Минто. Закон 1909 г. легализовал коммунализм и послужил прецедентом как для колониальных властей, так и для отдельных этноконфессиональных меньшинств. В последовавших двух реформах управления Ин-

дией (законы 1919 и 1935 гг.) принципы общинного представительства получили дальнейшее развитие ⁴³.

В 1885 г. возникла первая индийская политическая партия – «Индийский национальный конгресс», и хотя в ее ряды вошли как индусы, так и мусульмане (а также представители других конфессий), общинные организации мусульман усмотрели в нем угрозу своему положению. «В 80-х годах англичане, используя благоприятную для себя позицию мусульманских общинных организаций, инспирировали по стране серию индусско-мусульманских столкновений, которые завершились в 1893 г. грандиозными индусско-мусульманскими погромами в Бомбее, сопровождавшимися человеческими жертвами. Разжигание индусско-мусульманской розни с этого времени прочно вошло в арсенал английской политики “разделяй и властвуй”»⁴⁴.

В 1905 г. колониальные власти под предлогом разукрупнения Бенгальской провинции разделили ее на две части, в одной из которых оказались преимущественно индусы, а в другой – мусульмане ⁴⁵. Вскоре последовало формирование отдельных избирательных курий по выборам в законодательные советы и муниципальные органы, и в 1906 г. почти одновременно были созданы «Мусульманская лига» (политическая организация общеиндийского масштаба) и ряд религиозно-общинных организаций индусов, подготовивших почву для образования в 1914 г. партии «Хинду махасабха» («Великое индусское собрание»). Разрозненные заявления об отдельных «мусульманской» и «индусской» нациях нашли в лице «Мусульманской лиги» и «Хинду махасабхи» последовательных сторонников. 1947 г. стал не только годом обретения независимости, но и годом образования двух государств – Индии и Пакистана. Последнее было создано исключительно на конфессиональной основе и носит официальное название «исламской республики», уже тем самым предполагая конфессиональное отталкивание от другой части бывшего целого. Раздел «жемчужины Британской короны» с последующими мигрирующими в обе сторона-

ми потоками стоил жизни миллиону человек – воспоминания о пролитой тогда крови, трагические судьбы разделенных семей, утраченные материальные ценности и потерянный статус по сию пору представляют особый компонент в «ментальной программе» индийцев и пакистанцев⁴⁶, который сказывается как на межгосударственных, так и на межконфессиональных отношениях в Индии, где мусульманское меньшинство насчитывает более 130 млн человек (13,4%).

Религиозный вопрос в независимом государстве

Индия обрела свои нынешние контуры в 1947 г., а в 1950 г. была принята ее Конституция – самая большая в мире⁴⁷. Первый параграф ст. 15 этого документа установил, что «Государство не проводит дискриминации в отношении граждан только по мотивам религиозной, расовой, кастовой принадлежности, пола, места рождения или по любому из этих мотивов». Первый параграф ст. 25 провозгласил, что «[с] соблюдением требований публичного порядка, морали и народного здоровья, а также других положений настоящей Части все лица имеют равное право на свободу совести и право свободно исповедовать религию, отправлять религиозные обряды и вести религиозную пропаганду»⁴⁹. Однако уже второй параграф той же статьи наделяет государство возможностью регулировать религиозную сферу: «Ничто в настоящей статье не затрагивает действия какого-либо существующего закона и не препятствует Государству в издании какого-либо закона: а) регулирующего или запрещающего какую-либо экономическую, финансовую или политическую, а также иную светскую деятельность, которая может находиться в связи с отправлением религиозных обрядов; б) имеющего в виду общественное благосостояние и реформы, а также открытие доступа в индусские религиозные учреждения, носящие публичный характер, всем классам и слоям индусов»⁵⁰. В дополнение к параграфам, оговаривающим право государства на вмешательство

в религиозную жизнь, вошли и пояснения, которые предоставили именно государству вынесение вердикта относительно религиозной идентичности, а именно: «В подпункте “b” пункта 2 название “индусы” должно трактоваться как включающее и лиц, исповедующих сикхскую, джайнистскую и буддийскую религию; ссылка на индусские религиозные учреждения должна толковаться соответственно»⁵¹.

Первоначально Республика Индия была «светской» по умолчанию, что подразумевалось ее противопоставлением исламскому официозу Пакистана. Однако в сложный для Индии период 1975–1977 гг., который характеризовался утратой премьер-министром Индирой Ганди лидирующего положения в системе власти и объявлением ею чрезвычайного положения, была принята 42-я поправка к Конституции, содержащая – без объяснений – слово «секуляризм». Последующая интерпретация этого понятия на основе анализа государственной политики подтвердила особое индийское понимание секуляризма не как отделения религии от государства, но как равного отношения последнего ко всем религиям⁵², или, в трактовке индусских коммуналистов, как «заигрывание с религиозными меньшинствами»⁵³. Коммуналисты в лице РСС и ВХП («Вишва хинду паришад» – «Всемирный совет индусов») уравнивали секуляризм с антииндуизмом, «так как государство под любым предлогом угождает мусульманам и христианам, пренебрегая индусским большинством, и тем самым нарушает все демократические нормы, поскольку демократия – это власть большинства»⁵⁴.

Представление о том, что «sarva dharma sambhava» («возможны все религии»), было навеяно общей философией Махатмы Ганди, человека, не занимавшего никаких государственных постов, но признанного духовного лидера нации в процессе ее движения к независимости, глубоко укоренено среди индийцев. Признано и то, что религиозность М. Ганди и его откровенное соединение религии с политикой не могли не наложить отпечатка на последующее отношение к этому вопросу. Он подчеркивал: «Не думаю, что религия не имеет отношения к политике. По-

литика, отделенная от религии, подобна трупу, который только и можно похоронить»⁵⁵ и начинал публичные выступления с обращения к «Бхагавад-гите» или «Рамаяне», иллюстрируя свое видение будущего политического устройства Индии устойчивой метафорой *рам-раджья* – «образцового государства Рамы». Как отметил П. ван дер Фиер, «вряд ли можно сомневаться, что по крайней мере в Северной Индии постоянное обращение Ганди к Раме и его справедливому правлению – *рам-раджье* практически поголовно воздействовали на индусское население»⁵⁶.

Кхушвант Сингх, патриарх индийской журналистики, после очередного витка индусско-мусульманской ненависти в Гуджарате в 2002 г., родном для М. Ганди регионе, опубликовал в печати открытое «Письмо к Бапу»⁵⁷: «...Я думаю, что ты виновен. Ты был человек с религиозными убеждениями. И ты должен был оставить их при себе, а не провозглашать *sarva dharma sambhava*, т. е. равное отношение ко всем религиям в качестве государственной политики. Это могло бы иметь какой-то смысл для тебя, поскольку ты уравнивал истину и любовь с богом. За исключением Джавахарлала Неру это не обладало таким смыслом ни для одного из лидеров, которые пришли после него... Каждая религия претендует на превосходство и антагонистична в отношении других религий. Религия самым строжайшим образом должна находиться за пределами государственных дел, и избираемые президенты, премьер-министры, главные министры [штатов] и государственные чиновники ни при каких обстоятельствах не должны устраивать публичные проявления религиозности. Мы расплачиваемся за то, что ты смешивал религию и политику»⁵⁸.

Общественное мнение Индии в целом убеждено, что хотя Дж. Неру приходилось наносить визиты в индусские храмы, мусульманские мечети, христианские церкви, сикхские гурудвары и т. д. в силу их социальной значимости, он никогда не участвовал в религиозных церемониях, оставаясь вне рамок любой из конфессий⁵⁹. Одновременно звучат высказывания, что при посещении официальным лицом культового места никакая отстраненность не спаса-

ет от последствий такого поступка: «Но как только ты встанешь на этот скользкий путь, ты приходишь к отождествлению государственной деятельности с религиозными ритуалами — такими, например, как *бхумипуджа* и раскалывание кокосового ореха при спуске на воду судна, построенного на государственной верфи»⁶⁰.

В конце 1940-х годов параллельно с работой над Конституцией проводилась активная кампания по воссозданию храма бога Сомнатха (ипостась Шивы) на территории современного штата Гуджарат, расположенного неподалеку от пакистанской границы. Древний храм был предположительно разрушен в XI в. во время рейдов Махмуда Газневи на территорию индусов. По распоряжению Дж. Неру, не одобрявшего этой акции на фоне огромного количества задач первостепенной важности, центральная власть не финансировала строительство, однако кампанию поддержали не только правительство Саураштры (административной единицы, существовавшей до образования Гуджарата), но и вице-президент С. Радхакришнан, министр внутренних дел (и депутат парламента из тех мест) Валабхаи Пател и другие политические деятели⁶¹. Главным гостем на открытии храма в 1951 г. стал президент Индии Раджендра Прасад, которому Дж. Неру решительно не рекомендовал присутствовать на откровенно конфессиональном мероприятии. Он писал в письме президенту: «Признаюсь, мне не нравится идея о Вашей причастности к театральному открытию храма Сомнатха. Это не просто посещение культового объекта, которое не возбраняется Вам или кому другому, но скорее участие в демонстративном мероприятии с вытекающими отсюда последствиями»⁶².

В современной Индии именно ИНК, чему способствует и династийная практика, сложившаяся в рамках семьи Неру-Ганди⁶³, считает себя подлинным хранителем идеалов (независимо от их трактовки), провозглашенных как М. Ганди, так и Дж. Неру, и носителем принципов секуляризма. БДП — реальный противник ИНК в последнее десятилетие — также считает себя секулярной партией и не

упускает случая отметить, что ее понимание секуляризма находится как раз в русле идей «отца нации» М. Ганди.

«Рамаизация» индийской внутренней политики (1984–2004 гг.)

Исследователи сходятся в том, что откровенное соединение индуизма с индийской политикой началось при премьерстве Индиры Ганди (1966–1977, 1980–1984 гг.). Религиозный компонент особенно усилился в 1980-е годы, когда И. Ганди начала целенаправленно воздействовать на «индусскую чувствительность», нейтрализуя тем самым оппозицию, провозглашавшую по всем направлениям проиндусскую программу⁶⁴. Ее убийство в 1984 г. собственными телохранителями-сикхами стало следствием опрометчиво принятого ее силовыми структурами решения о вводе войск в Золотой храм — главную святыню сикхской конфессии, сепаратистски настроенные представители которой требовали создания на территории штата Пенджаб монорелигиозного и монопольного государства Халистан. Последовавшие за этим массовые расправы над сикхами, повлекшие гибель 3 тыс. человек, ознаменовали начало правления сына Индиры — Раджива Ганди, избранного на пост премьер-министра на волне симпатии к погибшей. Извинения от имени правительства за неспособность остановить сикхские погромы последовали только в 2004 г., в двадцатилетнюю годовщину событий, когда премьер-министром стал конгрессист Манмохан Сингх, по религиозной принадлежности сикх.

Тот знаменательный 1984 г. вошел в историю и «мистическим видением» Даи Даяла Кханны, конгрессиста из штата Уттар Прадеш, согласно которому индусы обрели право на место рождения бога Рамы в Айодхье, занятое мечетью Бабур XVI в. С целью претворения видения в жизнь упомянутый конгрессист основал Жертвенный комитет по освобождению места рождения Рамы. Так был дан ход «рамаизации» страны, а ситуация «храм против

мечети» на целых два десятилетия дестабилизировала страну и повлекла падение нескольких правительств. Тогда же коммуналистский ВХП призвал к освобождению всех исконных индусских святынь и состоялась Первая международная конференция по эпической поэме «Рама-яна», содержащей повествование о борьбе Рамы с десятиглавым Раваной за восстановление на земле попорченной *дхармы*.

Далее Р. Ганди уступил улемам, требовавшим отмены решения Верховного суда о выплате содержания мусульманке Шах Бану разведшимся с ней мужем, а затем запретил распространение в Индии романа Салмана Рушди «Сатанинские стихи». Сглаживая недовольство индусов, премьер-министр разрешил им проводить богослужение перед мечетью Бабура. Показ в 1987–1988 гг. по государственному телевидению многосерийного фильма «Рама-яна» повлек за собой стремительное преобразование общендийского пространства за счет декорирования его индусской символикой, прежде всего мифологического характера: особую популярность приобрели *рам-миллы* (уличные представления о жизни и борьбе Рамы-воителя) и многометровые скульптуры преданного Раме бога-обезьяны Ханумана, устанавливаемые под открытым небом.

Разгоряченная мифологическим воздействием индусская аудитория в 1989–1990 гг. вновь припала к экранам телевизоров: на этот раз государственный канал показал 93-серийную «Махабхарату», где в начале каждой серии звучали слова бога Кришны, произнесенные перед началом кровавой битвы, которая составляет основное содержание этого эпического сказания: «Всякий раз, когда в этом мире / наступает дхармы упадок, / когда нагло пороки торжествуют, / Я себя порожаю...».

Продолжая требовать сооружения храма Рамы на месте мечети Бабура, ВХП развернул кампанию по отправке в Айодхью освященных кирпичей с надписью «Рама», предназначенных для строительства. Тогда же Р. Ганди разрешил заложить камень в фундамент будущего храма в непосредственной близости от мечети. Одновременно

в рамках подготовки к парламентским выборам 1989 г. он призвал «развести» религию и политику — это заявление транслировалось государственным телевидением из индуистского храма, где Р. Ганди в одежде богомольца, т. е. в одном *дхоти* (набедренной повязке), в окружении жрецов молился перед изображением бога Кришны и пожертвовал на нужды храма 5 тыс. рупий. Более того, свою избирательную кампанию 1989 г. он начал именно из Айодхьи, провозгласив, что в случае победы Конгресса создаст в стране *рам-раджью!*⁶⁵ С именем Рамы на устах — «Клянемся Рамой, храм построим только здесь [в Айодхье]!» — шла на выборы и оппозиционная БДП.

Не победила ни та, ни другая партия, но БДП совместно с коммунистическими партиями поддержали широкую коалицию левых сил — Национальный фронт. В 1990 г. новый премьер Вишванатх Пратап Сингх под нажимом ВХП подготовил указ о передаче спорных земель вокруг мечети Бабура в государственную собственность. В том же году Лал Кришна Адвани, тогда президент БДП, инициировал *ратх-ятру* — «колесничное шествие», которое началось как раз от храма Сомнатха — по мнению агрессивных настроенных индусов, символа восстановленной исторической справедливости. При пересечении границы Бихара правительство штата арестовало Л. К. Адвани, а БДП в ответ отозвало поддержку правительству В. П. Сингха.

Поскольку положение вокруг Айодхьи стало определять ситуацию в стране в целом, следующее правительство «Самаджвади джаната парти» во главе с премьером Чандрой Шекхаром вступило в переговоры с ВХП и мусульманским Комитетом по защите мечети Бабура. БДП же, включив обещание о строительстве храма в предвыборную программу, победило на выборах в Уттар Прадеш, после чего ставший главным министром штата Кальян Сингх приобрел в собственность штата землю, прилегающую к спорному месту.

1992 г., когда центральная власть снова перешла к ИНК, а премьер-министром стал Нарасимха Рао⁶⁶, считается самым черным во всей постколониальной истории

Индии. В этом году активисты РСС и ВХП, игнорируя запрет Верховного суда, заложили фундамент храма на этих землях, а потом совместно с молодчиками из «Баджранг-дал» («Отряд Ханумана», штурмовой орган ВХП) в присутствии Л. К. Адвани, Мурли Манохара Джوشي, Умы Бхарати⁶⁷ и других ключевых фигур *хиндутвы* разрушили мечеть. По стране прокатилась волна индуско-мусульманских столкновений⁶⁸, особенно кровавой — со многими жертвами — была индуско-мусульманская резня в Бомбее в конце 1992 — начале 1993 г.

Противостояние федерального правительства ИНК и штатов под эгидой БДП усилилось, когда в 1993 г. Центр стал скупать земли, окружающие спорное место, а суд Уттар Прадеша разрешил лицезрение статуи Рамы, установленной во временной постройке. Фундаменталистские партии и организации провели в разных частях Индии под лозунгами защиты национальной культуры масштабные акции, направленные на устрашение религиозных меньшинств.

Вообще 1990-е и первые годы третьего тысячелетия отражают радикальное изменение социальной и нравственной атмосферы в стране, когда — в противоположность провозглашенному «отцом нации» М. Ганди принципу ненасилия — именно насилие стало инструментом достижения поставленной цели и вошло в арсенал различных структур, связанных с индуским шовинизмом. Этому в том числе содействовало намеренное раскручивание авторитета «Рамаяны» и «Махабхараты», воспевающих справедливость, достигаемую большой кровью, и использование тех или иных персонажей и ситуаций индуской мифологии в качестве этических категорий⁶⁹. Неуклонно росло количество нападения на членов мусульманской и христианской общин: в 1999 г., например, под выкрики «Да здравствует “Баджранг-дал”!» были сожжены заживо австралийский миссионер Грэм Стейнс и два его малолетних сына. Арестованный через некоторое время главарь банды Дара Сингх в написанной им в тюрьме брошюре объявил себя богом Кришной, вернув-

шимся на землю для освобождения индусов; находясь в заключении, он выставил свою кандидатуру на выборах в законодательное собрание того же Уттар Прадеша, а его мать получила денежную благодарность от ВХП за воспитание «спасителя индуизма». Представители религиозных меньшинств ответили на вызов вызовом, естественно, соизмеряя это со своими возможностями. Например, в эти годы в законодательное собрание Пенджаба по спискам сикхской партии «Акали» были избраны жена и отец Беанта Сингха — одного из убийц Индиры Ганди, а в 2002 г. сам Б. Сингх удостоился титула «святого мученика» решением «Акали такхта», главного руководящего органа сикхской общины.

В 2002 г. в Гуджарате подожгли поезд с активистами движения за создание храма Рамы на месте разрушенной в Айодхье мечети, в результате чего погибло 59 человек. При попустительстве правившей в штате БДП прокатилась волна мусульманских погромов, унесших жизни 2 тыс. человек⁷⁰. Тогда же президент ВХП Ашок Сингхал выступил с заявлением, что в Гуджарате «был проведен успешный эксперимент» и «целые деревни были очищены от ислама», и пообещал воспроизвести эксперимент в масштабах страны⁷¹, а главный министр этого штата Нарендра Моди получил «народный» титул «Хинду самрат» («индусский император»), чем расстроил лидера «Шивсены»⁷² Бала Тхакре, единолично претендовавшего на это звание. Идеология *хиндутвы* в жесткой форме неизменно указывала на приоритетное направление: создание любой ценой индусского государства⁷³.

Давлению и нажиму подверглось все — от спорта и искусства до системы образования и дипломатической сферы. «Шив-сена» не допустила в Бомбей пакистанскую крикетную команду; активисты «Баджранг-дал» разгромили картинную галерею в Ахмадабаде и личную резиденцию художника М. Ф. Хусайна, выражая гнев против «неправильно» изображенных мусульманином индусских богинь Сарасвати и Ситы, супруги Рамы⁷⁴; «Шив-сена» и ВХП разнесли кинотеатры в Бомбее и Дели, протестуя

против фильма канадского режиссера индийского происхождения Дипы Мехта, в котором содержались аллюзии на «Рамаюну», и сорвали съемки ее же нового фильма как оскверняющего авторитет самого священного города индусов – Каши (Бенареса). В разных штатах Индии стали принимать законы, запрещающие «насильственный» переход в другую религию, фактически направленные против низкокастовых индусов, пытающихся исправить свое положение переходом в ислам или христианство⁷⁵. Одновременно разразились скандалы в связи с деятельностью западных благотворительных фондов. Собирая финансовые пожертвования для помощи пострадавшим от циклона, землетрясения или межобщинных столкновений, борники *хиндутвы* из индийских диаспор переправляли средства в структуры, связанные с РСС и ВХП или специально созданные последними для аккумуляции финансовых потоков из-за рубежа. Эти деньги в дальнейшем использовались для разжигания религиозной ненависти и поддержания экстремистской деятельности, а также претворения в жизнь программ индуизации и реиндуизации⁷⁶.

Например, связанные с ВХП индусские организации Великобритании во время празднования Дня независимости Индии заявили, что будут «пропагандировать мировоззрение и деятельность [Натхурама] Годсе», индусского фанатика, убившего в 1948 г. М. Ганди, и готовы бросить вызов «любому антинациональному [т. е. антииндусскому] мулле-комми» (мусульманам и коммунистам). Один из их лидеров в распространенном электронном письме сообщил: «...Каждая капля крови должна быть отомщена, и мы готовы к этому любой ценой... Если на этом пути появится какой-нибудь [Махатма] Ганди и будет препятствовать этому, он должен быть устранен»⁷⁷. Бал Тхакре, лидер «Шив-сены», на массовом митинге призвал индусов к формированию «эскадронов смертников» для отражения террористических атак, спонсируемых Пакистаном. На Тхакре неоднократно подавали в суд за антисекулярные высказывания, однако его оправдывали на том осно-

вании, что отсутствует четкое определение секуляризма, следовательно, не представляется возможным интерпретировать понятие «антисекулярный» как то, что базируется на религиозной основе ⁷⁸.

Наступательность индуизма идет бок о бок с агрессией ислама: мусульманские улемы выносят *фетву* против актеров-мусульман, исполняющих в голливудских фильмах роли индусов, жгут чучело Салмана Рушди во время его визита в Индию и грозятся привести в исполнение приговор, объявленный иранским аятоллой Хомейни. Не говоря о том, что штат Кашмир, остающийся камнем преткновения в отношениях между Индией и Пакистаном, постоянно сотрясают террористические акты, мишенью для экстремистских исламских группировок типа «Лашкар-е-Тойба» и других становится вся страна — от здания парламента в индийской столице, подвергнувшегося вооруженному нападению в 2001 г., до пригородных поездов Бомбея, в которых в 2006 г. были одновременно устроены семь взрывов.

Период с 1998 по 2004 гг., когда у власти находилась коалиция во главе с БДП, открытой сторонницей *хиндутвы*, а само это слово прочно поселилось во всех средствах массовой информации, отмечен планомерной «шафранизацией» индийского субконтинента, т. е. его окрашиванием в цвет, который ассоциируется с воинственным, агрессивным индуизмом. В 2001 г. Центр учредил национальную комиссию для обсуждения целесообразности введения запрета на убой коровы, с тем чтобы присвоить ей статус национального животного ⁷⁹. Шумную деятельность за немедленное запрещение убоя коров хотя бы в рамках одного региона развил главный министр штата Мадхья Прадеш Дигвиджай Сингх, член ИНК. ВХП выступил с требованием смертной казни для посягнувших на корову, а в 2002 г. в Хариане были убиты пять далитов (бывших неприкасаемых), занятые свежеванием коровьей туши.

С конца же 1990-х годов, по личной инициативе М. М. Дзоши, главы Министерства развития человечес-

ких ресурсов, началась «шафранизация» образования. Она осуществлялась как путем введения новых предметов типа ведийской астрологии в высшие учебные заведения страны, так и переписыванием школьных учебников по разным дисциплинам⁸⁰. В учебниках истории прошлое Индии стали выстраивать как триумфальное шествие великой индусской нации, прерванное завоевателями из чуждых цивилизаций — сначала исламской, а потом христианской. Например, учебник для 11-го класса 2003 г., принятый в школах Уттар Прадеша, утверждает, что под руинами мечети Бабура *несомненно* находится храм бога Рамы, хотя предыдущее издание 1990 г. не содержало этой информации⁸¹. В целях создания более стройной версии характеристики исторических персонажей подверглись коррекции, а некоторые пропали вообще — например, Натхурама Годсе⁸². В хрестоматиях по литературе на родных языках увеличилось количество текстов с мифологической тематикой и историями о самопожертвовании героев-индусов, посвятивших себя своей родине. Среди последних особое место занял Шиваджи, основавший в XVII в. государство маратхов: из захватчика и мародера — именно таким он виделся ранее за пределами Махараштры — Шиваджи превратился в общенациональный эталон борца за создание индусской государственности⁸³. Поэтому неудивительно, что неудачное высказывание о матери Шиваджи в книге американского историка Джеймса Лейна, вышедшей в промежутке между открытием двух памятников герою — на территории индийского парламента и напротив международного аэропорта в Бомбее, повлекло за собой в январе 2005 г. буквальный разгром бандой ревнителей национальных ценностей всемирно известного Института востоковедения им. Р. Г. Бхандарка, ученые которого помогли американцу в сборе материалов⁸⁴. В том же году во время проходившего в г. Читракуте семинара ИНК для молодых лидеров, также сакрализованного пребыванием там эпического Рамы, высшие чины ИНК использовали уже имя-символ

Шиваджи в отношении Рахула Ганди, уравнивая тем самым его мать Сою Ганди, президента ИНК, с матерью Шиваджи ⁸⁵. В ряде штатов активисты ВХП и «Баджранг-дал» провели акции с раздачей индуусскому населению трезубцев, традиционного оружия бога Шивы. При этом штаты с конгрессистским правительством эту раздачу запрещали, а штаты, находящиеся в юрисдикции БДП, разрешали на том основании, что «этот предмет всегда был частью индуусского религиозного ритуала». Продолжая настаивать на строительстве храма бога Рамы в Айодхье, ВХП пригрозил «истребовать обратно» еще 30 тыс. индуусских святынь, занятых мусульманскими постройками ⁸⁶; сценарий Айодхьи начал воспроизводиться в г. Дхаре в штате Мадхья Прадеш ⁸⁷ и ряде других городов.

В эти же годы ВХП выступил с призывом к мусульманам «стать настоящими индийцами», для чего им следовало бы отказаться от мусульманских имен и признать «Махабхарату» и «Рамаяну», а генеральный секретарь ВХП Правин Тогрия призвал индийских мусульман исследовать свои гены, чтобы убедиться, что в их жилах течет кровь Рамы и Кришны ⁸⁸. Тогда же с подачи БДП обострилась дискуссия о возможности введения единого гражданского кодекса, ликвидирующего отправление мусульманского права и христианских уложений в частной жизни соответствующих конфессий. Так претворялся в жизнь лозунг «Unity in Diversity».

К концу 1990-х годов празднование любых религиозных праздников при участии высших лиц государства и известных политических деятелей стало нормой: в этом выражалось «равное отношение» ко всем религиям. Политические и социальные акции стали имитировать мифологические сюжеты «Рамаяны» и «Махабхараты», а политические деятели — декорироваться под индийских богов, опираясь при необходимости на ст. 19 (1) Конституции Индии, защищающую свободу слова и не запрещающую использовать религию в целях получения электоральной поддержки. Мифологическая рито-

рика заняла прочное место в политических дебатах, и победа на выборах БДП с союзниками, в результате которой премьер-министром стал Атал Бихари Ваджапай ⁸⁹, была прокомментирована прессой как «приход во власть Рамы»; в дальнейшем «Рамой» называли Л. К. Адвани, сторонника жесткой *хиндутвы*, и других персонажей, ратующих за создание индусского государства. Раме, благородно отказавшемуся от борьбы за престол, в 2004 г. была уподоблена итальянка Соня Ганди, предложившая пост премьер-министра, который она должна была бы занять как лидер победившей на парламентских выборах коалиции во главе с ИНК, Манмохану Сингху.

Избранная в тяжелое для ИНК время президентом партии С. Ганди, вдова Р. Ганди и невестка И. Ганди, не могла не влиться в мейнстрим индийской политической практики. Выйдя на арену публичной политики, она целенаправленно начала посещать знаменитые индусские святыни – Пушкар, Тирупати, Ширди и др., а ее штаб усиленно раскручивал образ отказавшейся от католицизма и впитавшей в себя наивысшие духовные ценности индуизма личности. На состоявшемся в 1999 г. под руководством С. Ганди заседании рабочего комитета Конгресса была принята резолюция следующего содержания: «Индуизм является наиболее эффективным гарантом секуляризма в Индии»⁹⁰. В 2000 г. С. Ганди демонстративно совершила омовение во время религиозного праздника *кумбх-мела* в Аллахабаде, что было ретранслировано всеми индийскими и иностранными телеканалами, а в разгар скандала вокруг книги Дж. Лейна, не сделав никаких заявлений по этому поводу, она начала предвыборную кампанию своей партии в законодательное собрание Махараштры с посещения храма богини Тулдзы-Бхавани, родовой богини Шиваджи. Приветственный транспарант, вывешенный в августе 2006 г. в канун посещения С. Ганди г. Канпура в связи с началом предвыборной кампании в Уттар Прадеше, изобразил президента ИНК в облике десятирукой богини Дурги, попирающей ногой поваленного демона «коррупции». На другом транспаранте в виде бога Кришны, восседающе-

го в колеснице и повергающего ниц «рост цен, перебои с подачей электроэнергии, неработающие законы и т. д.», был изображен сын президента ИНК – Рахул Ганди⁹¹. Неудивительно, что на фоне активного вовлечения в религию самой верхушки «Индийского национального конгресса» «Бхаратийя джаната парти» вновь и вновь провозглашает себя носителем «позитивного секуляризма», исходя из отождествления индуизма не с религией, но со стилем жизни, который иначе как светским быть не может.

Некоторые итоги социально-политической инженерии

«Приведенные факты позволяют говорить о том, что формула Махатмы Ганди о связи религии и политики победила»⁹². Власть в Индии действительно – когда больше, когда меньше – обращается к индуизму для достижения внерелигиозных целей, причем осуществляет это различными способами.

Во-первых, опираясь на государственный аппарат и его возможности, власть участвует в формировании новой, единообразной рамаитской версии индуизма, т. е. конструкта конца XX в., отсекающего реальное многообразие и разнообразие направлений и толков внутри индуизма, но, как ни странно, компонуемой по типу авраамических религий – христианства или ислама. Параллельно этому внерелигиозные круги формируют и образ новой – не освященной авторитетом древних книг – богини Бхарат-маты как представление о священной земле Индии вообще. Приобретший формы религиозного национализма, этот фактор индийской жизни играет на чувствах конфессиональной обиды за предыдущее угнетенное положение индусов и нацелен на интеграцию нации посредством разделяемых всеми символов через подавление не разделяющих их. Религиозная идентичность создается не за счет поисков общего, а путем исключения различного и навязывания унифицированного.

Во-вторых, индуизация страны (кампания за запрет на убой коров, переформулирование образования, введение легальных запретов на «насильственное понуждение к переходу в другую веру», маргинализация мусульманской политики и т. д.) по сути ведет к культурной трансформации основ гражданского общества. Понуждение и даже насилие мостят дорогу от добровольного плюрализма к обязательной интеграции.

Наконец, государство уже осуществило прямую интервенцию в большинство индуистских храмов, национализировав их путем переподчинения правительствам штатов или введя в попечительские комитеты своих представителей, отвечающих за проходящие через храмы финансовые потоки и назначающих — подобно государственным служащим — храмовых жрецов. Только за последние два десятилетия государство переформило на себя такие мощные культовые комплексы, как храм Вайшно Девы в Джамму и Кашмире (1986 г.), второй в мире (после Ватикана) по богатству храм Венкатешвара в Андхра Прадеше (1996 г.), пещерный храм Амарнатха в Джамму и Кашмире (2000 г.)⁹³, приобретающий международную славу храмовый комплекс Саи Бабы в Махараштре (2004 г.) и много других. Департамент доходов правительства Андхра Прадеша, например, контролирует более 70 тыс. храмовых служащих и руководит около 33 тыс. храмов⁹⁴.

Опираясь все на тот же второй параграф ст. 25 Конституции, государство объясняет, что храмы подобны любому другому учреждению и «нет ничего религиозного в организации их работы, т. е. в менеджменте», который оно берет на себя⁹⁵. Уже продемонстрированная по другим поводам судебная казуистика доходит до того, что Верховный суд выносит вердикт о том, что «индуизм — это стиль жизни», а следовательно, любой вопрос о том, что делает государство в индуистском храме, отпадает сам собой⁹⁶. Южноиндийский штат Тамилнаду, не затронутый по ряду причин процессом «рамаизации»⁹⁷, вносит свой вклад в слияние религии с государственной политикой. В Тамилнаду имеется единственное в Индии Министерство по делам индуиз-

ма, которое контролирует все индуские храмы штата, созданную им же школу по обучению индуских жрецов и телефонную службу «Голос Шанкары [Шивы]», с абонентами которой ведутся беседы по разным аспектам индуизма⁹⁸.

Пример Тамилнаду наглядно демонстрирует процесс сакрализации власти вообще, что находит дополнительное обоснование в традициях именно южноиндийского индуизма⁹⁹. Фактически обожествлен умерший в 1987 г. бывший главный министр штата М. Г. Рамачандран, до политической карьеры популярный актер тамильского кинематографа: в его честь выстроен храм, в котором Рамачандран представлен в образе главного божества, его фигуры установлены в других – более традиционных – тамильских храмах. Ныне здравствующая Джаялалита, также бывшая актриса и весьма близкий Рамачандрану человек, несколько раз занимала пост премьер-министра. Ей также воздавались (и воздаются) почести, принятые в отношении небожителей, ее называют «Амма» – «Мать», используя обращение, принятое в отношении богинь¹⁰⁰.

Государство последовательно усиливает контроль и за паломнической практикой индусов, причем не только ради соблюдения порядка, но и потому, что традиционные передвижения людских масс, т. е. электората, превратились в факторы политического значения. Знаменитый ледяной *лингам* Амарнатх (фаллический символ бога Шивы, создающийся естественным путем в пещере, расположенной в предгорьях Гималаев на высоте около 4 тыс. м) привлекает огромное количество паломников со всей Индии. Паломничество проходит по Джамму и Кашмиру, штату с преимущественно мусульманским населением, и манифестирует включенность этой территории в пространство страны в целом: «культурное единство и образ Индии от Кашмира до Каньякумари, от Катхиавара до Камурупа существуют тысячи лет в умах и душах людей, определяющих интеллект, эмоции, жизнь, литературу и философию Индии»¹⁰¹. Это паломничество также представляет хорошую мишень для исламистских экстремистских группировок, и государство, заинтересованное в акции такого масштаба

вблизи границ с Пакистаном, выделяет значительные средства для охраны паломников: так, в 2004 г. безопасность их передвижения обеспечивали 20 тыс. сотрудников соответствующих подразделений¹⁰². В 2005 г. в паломничестве к Амарнатху приняли участие 3890 тыс. индусов¹⁰³.

Не только государственная политика формируется с оглядкой и опорой на религиозный фактор, но и многочисленные общественные организации, в особенности имеющие славу «шафрановых», называемые «семьей Союза» (РСС) и жонглирующие понятием *хиндутва*, неустанно вторгаются как во внутреннюю, так и во внешнюю политику страны. Например, сам РСС настойчиво добивался трифуркации штата Джамму и Кашмир по религиозному принципу, основывая свои требования на результатах работы им же назначенной комиссии. По заявлению его пресс-секретаря, «...РСС выражает свои взгляды максимально недвусмысленно по всем вопросам общенационального значения... РСС возражает против иностранного капитала в индийских средствах массовой информации, против их участия в области образования... В то самое мгновение, когда кто-то начинает проводить водораздел между религиями, он перестает быть секуляристом»¹⁰⁴. Вместе с такими политическими партиями, как БДП и «Шив-сена», «шафрановые» организации ежегодно отмечают 6 декабря (день разрушения мечети Бабура в Айодхье) как «Шаурья дивас» — «День отваги» и заверяют индусское большинство, что храм Рамы будет построен именно на том месте, где была осуществлена закладка камня в его фундамент¹⁰⁵. РСС, ВХП, «Баджранг-дал» и родственные им структуры превратили насилие в свою фирменную марку и успешно нагнетают межконфессиональную напряженность в целях создания индусского государства Акханд Бхарат — «Неразделенной Индии». И все вместе они утверждают, что нет никакой разницы между *хиндутвой*, *бхаратиятой* (*bharatiyata* — от Бхарат, официального названия Индии) и «индийскостью» (*Indianness*)¹⁰⁶.

Летом 2004 г. одна из индийских газет обратила внимание на то, что в переиздании Оксфордского словаря анг-

лийского языка (Concise Oxford English Dictionary) появилось новое лексическое гнездо — «хиндутва». Словарь объясняет значение слова как «очень сильное ощущение индусской идентичности, жаждущей создания индусского государства»¹⁰⁷. В действительности этот более чем столетний термин, расположенный в диапазоне между «индийскостью» и «индусскостью», к началу XXI в. обрел не только лексическую определенность, но интенсивную эмоциональную окраску — «очень сильное ощущение». Из «семантической губки», способной наполняться эмоциями того, кто этим понятием оперирует, *хиндутва* превратилась в идеологему. Эту идеологему, отражающую усилия по созданию однородной индийской нации на основе унифицированной версии индуизма, на протяжении последних двух десятилетий пропагандируют власти предрержащие и сознательно или неосознанно поддерживает существенная часть индийского общества. При этом принадлежность власти к той или иной политической партии может воздействовать на характер *хиндутвы*, превращая ее то в «мягкую» *хиндутву* ИНК, то в «жесткую» *хиндутву*, навязываемую БДП родственными организациями — РСС и ВХП. В упрочении *хиндутвы* как идеологемы важную роль играют также внешнеполитические (соседство враждебного Пакистана и пр.) и экономические (либерализация экономической политики, глобализация и т. д.) факторы, в настоящей статье не затрагиваемые. Они тоже вносят свою лепту в то, что сохраняющийся при любой власти¹⁰⁸ государственный лозунг «Unity in Diversity», провозглашая одно, на самом деле стремится к «Unity in Uniformity» — «Единству в единообразии».

Перспективы на будущее

На последних парламентских выборах 2004 г. два главных конкурента индийской политической арены — ИНК и БДП — шли вровень. ИНК вместе с 12 союзниками набрал 217 голосов (из них 145 были поданы непосредственно за ИНК), БДП вместе с 9 союзниками получила 185 голо-

сов, заработав лично для себя 138. Всем прочим партиям досталось 137 голосов, из которых 59, принадлежавших «Левому фронту», помогли ИНК сформировать правительство. В результате и достаточно неожиданно в Индии содалась уникальная ситуация, когда на постах в наивысшем триумvirате – президент, премьер-министр и лидер победившей политической силы – оказались представители национальных меньшинств: мусульманин Абдул Калам, талантливый физик; сикх Манмохан Сингх, известный экономист; и христианка Соня Ганди, представительница династии Неру – Ганди. Все они являют собой удобную мишень для нападок индусского большинства, и на момент написания статьи нет достаточных оснований предполагать, что им удастся остановить запущенный маховик, т. е. кардинально изменить процесс индуизации национальной идентичности, осуществляемой в стране практически на протяжении двух столетий. Феномен, обладающий собственным богатым ресурсом, – глобализация – может как содействовать этому процессу через мировые индусские диаспоры, так и противодействовать ему через тенденции мирового рынка и международные фонды.

Не сами политики, но индийские политические аналитики не видят существенных различий в вопросах экономической либерализации или внешней политики, как их понимают в ИНК и БДП. Некоторые не усматривают и принципиальных разночтений в идеологической области: «Хотя Конгресс записал в своем предвыборном манифесте 2004 г., что он намерен решительно бороться против коммуналистской разделительной политики БДП, и повторил свое обязательство в Общенациональной программеминимум, сомнения остаются, поскольку за свою недавнюю историю эта партия получила много черных шаров и неоднократно без колебаний шла на компромиссы под видом “мягкой” хиндутвы... Каждая уступка и компромисс со стороны Конгресса легитимировали и укрепляли силы хиндутвы, создав в 1990-х годах почву для премьер-министерского поста Ваджпай в период с 1998 г. по 2004 гг.»¹⁰⁹. Другие, как автор статьи «Меньшее из двух зол?», отмеча-

ют, что в ходе предвыборной борьбы ИНК широко раскрыл двери представителям других партий и общественных организаций включая многолетних членов РСС и до сих пор не ответил в судебном порядке за политический диктат, принимавший вид массовых акций насилия, организованных во время его нахождения у власти ¹¹⁰.

Однако в стране уже провозглашен курс на «дешафранизацию». Официально отменен ритуал почитания индусской богини Сарасвати в качестве пролога к любому мероприятию, проходящему под эгидой Министерства по развитию человеческих ресурсов; вновь призвана к ответу фанатичная воительница У. Бхарати за возбуждение (в прошлом!) беспорядков на очередном «спорном месте» (в Карнатаке), где, по утверждениям индусских коммуналистов, мусульманская постройка занимает место индусского храма ¹¹¹; заведено уголовное дело против *шанкарачарьи* (вероучителя) из г. Канчи в Тамилнаду, активно влиявшего на переговорный процесс по поводу возведения храма Рамы в Айодхье; возобновлены слушания по уголовному делу против М. М. Дзоши, У. Бхарати, А. Сингхала и других высших чинов БДП и ВХП, лично присутствовавших в 1992 г. при разрушении мечети Бабура; наконец, начаты новое «переписывание» учебников истории и пересмотр школьных и университетских учебных программ.

Последнее уже вызвало новый всплеск эмоций, в которых политику и религию развести практически невозможно. БДП подвергла критике нововведения нынешнего правительства под эгидой ИНК и лично Арджуна Сингха, министра развития человеческих ресурсов, за «непристойные и унижающие» характеристики индусских богов в учебниках Национального открытого университета им. Индиры Ганди, что повлекло отзыв этих учебников из обращения; БДП осудила и учебники, изданные Национальным советом по исследованиям и подготовке в области образования, в которых «оскорбляются борцы за свободу, названные “террористами”, и унижается община (каста) джатов, изображенных “грабителями”» ¹¹². На правительственном уровне последовало принятие решения о подготовке новых учебни-

ков, в которые будут включены все межконфессиональные сюжеты, повлиявшие на политический процесс с 1947 г., — в том числе сикхские погромы 1984 г., события вокруг Айодхьи, индуско-мусульманская бойня в Гуджарате; при этом «правительственные источники» были определены в качестве фактологической основы. Главный советник Комитета по подготовке учебников также пообещал «не оскорблять чувствительность ни одной из общин (каст)» и уверил, что «авторы текстов будут аккуратны в том, чтобы не представить правящую партию в плохом свете»¹¹³.

Наконец, тот же Арджун Сингх, один из старейших конгрессистов, считающийся наиболее последовательным приверженцем принципа секуляризма, стал инициатором нового витка напряженности в индийском обществе, разослав циркуляр об обязательном исполнении 7 сентября 2006 г. во всех учебных заведениях и государственных учреждениях национальной песни «Банде-матарам»¹¹⁴. Историю манипуляции этим текстом, ставшим гимном РСС, организации, не признающей ни официального гимна Индии, ни ее государственного флага, следует писать отдельно. Поводом для нового циркуляра стало завершение годовых празднований в честь столетней годовщины со дня исполнения этой песни на сессии ИНК в Варанаси, состоявшейся 7 сентября 1905 г.¹¹⁵ В последние годы представители разных конфессий уже скрещивали копыя по поводу этой песни. Так, в 1993 г. победу в рамках Дели ¹¹⁶ одержала БДП и объявила обязательным исполнение «Банде-матарам» в делийских школах ¹¹⁷, а начиная с 1998 г. проект об обязательном исполнении «Банде-матарам» в государственных школах — с подачи коммуналистской «Шив-сены», союзника БДП, — стал предметом дебатов в муниципалитете Бомбея и вызвал негативную реакцию у представителей других партий включая ИНК (в частности, мусульмане из Социалистической партии категорически отказались склонять голову перед родиной, изображаемой в виде многорукой богини)¹¹⁸. В 2005 г. принятие аналогичного законопроекта в Мадхья Прадеше вызвало общеиндийский скандал, причем ИНК

обвинял правящую в штате БДП в эскалации *хиндутвы*, а РСС заявлял: «Эта песня символизирует патриотизм и национальную гордость»¹¹⁹.

В 2006 г. о неприемлемости «Банде-матарам» в качестве национальной песни («это заговор с целью распространения коммунизма внутри страны») решительно заявили религиозные меньшинства — мусульмане, христиане и сикхи¹²⁰, а поддержали ее ИНК и БДП с родственными организациям. И хотя С. Ганди в качестве президента ИНК не выразила своей позиции в дебатах, сотрясших в августе-сентябре 2006 г. индийский парламент и индийские массмедиа, и не приняла участия в исполнении «Банде-матарам» 7 сентября в штаб-квартире Всеиндийского комитета ИНК, она «с лихвой восполнила это упущение посещением через несколько дней находящегося в процессе строительства храма [богини] Бхарат-маты (Матери-Индии), дорога к которому была украшена постерами с символикой “Банде-матарам”, и те же слова были высечены над входом в храм»¹²¹. Стоит ли напоминать, что Бхарат-мата давно задействована воинствующим индуизмом и украшает «божественные» колесницы ВХП¹²², являющиеся непременным атрибутом всех политических манифестаций.

Так продолжается борьба не за отделение религии от политики — здесь сохраняется верность букве, но не духу заветов М. Ганди, — а за унифицированные религиозные символы, призванные скреплять национальное единство страны, символы, строительный материал для которых поставляет индуизм. Самой Индии решать, обнаружит ли она другой путь или будет упорствовать в найденном.

Примечания

¹ Все топонимы, политонимы и имена в статье приведены в авторской транслитерации.

² Это хорошо видно на примере таких слов, как *digress*, *dissonant*, *discourage* и т. д.

³ См., например, «Единство в многообразии» как название подглавки (Клюев Б. И. Регионализм в политике // Индия: страна и ее регионы / Отв. ред. Е. Ю. Ванина. — М.: Эдиториал УРСС, 2000) и «Единство в разнообразии» в таком же качестве (Клюев Б. И. Религия и конфликт в Индии / Ин-т востоковедения РАН. — М., 2002).

⁴ Anderson B. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. — London: Verso, 1983.

⁵ Таковы данные переписи 2001 г., согласно которым население Индии составляет 1280 млн, в том числе 827 млн индусов (80,5%), 138 млн мусульман (13,4%), 24 млн христиан (2,3%), 19 млн сикхов (1,9%), 7,9 млн буддистов и 4,2 млн джайнов; буддисты, джайны и прочие составляют 1,9% численности населения страны (The Telegraph. — 2004. — Sept. 7).

⁶ Слово «система» выступает в качестве некоторого рода эвфемизма для передачи в значительной степени бессистемной конструкции индуизма или его пространства, опирающегося на внесистемные критерии организации.

⁷ См., например: Штитенкрон Г. фон. О правильном употреблении обманчивого термина // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. — М.: Вост. лит., 1999.

⁸ См., например: Зонтхаймер Г.-Д. Пять компонентов индуизма и их взаимодействие // Древо индуизма; Eichinger Ferro-Luzzi G. The polythetic prototype approach to Hinduism / Ed. by G.-D. Sontheimer and K. Hermann. — New Delhi: Manohar, 1991.

⁹ The Times of India. — 2005. — Apr. 25.

¹⁰ Zaehner R. C. *Hinduism*. — London: Oxford Univ. Press, 1966.

¹¹ Savarkar V. D. *Essentials of Hindutva* // Samagra Savarkar Wangmaya (Writings of Swatantrya Veer V. D. Savarkar). — Vol. 6. — Pune: Maharashtra Prantik Hindusabha, 1964. — P. 67.

¹² Lochtefeld J. G. The Visva Hindu Parishad and the Roots of Hindu Militancy // J. of the American Academy of Religion. — 1994. — 62/2. — P. 599.

¹³ Впервые вышедшая в 1978 г., теперь эта книга доступна и на русском языке: Сауд Э. В. *Ориентализм: Западные концепции Востока*. — СПб.: Рус. Мирь, 2006.

¹⁴ Численность брахманов в разные времена определяется цифрой около 3% населения.

¹⁵ Lochtefeld J. G. *Op. cit.* — P. 587.

¹⁶ Ganguli A. Secularism is now a victim of friendly fire: Hindutva helpline // Hindustan Times. — 2004. — July 5.

¹⁷ См., например: Bayly G. A. *Rulers, Townsmen and Bazaars: North Indian Society in the Age of British Expansion, 1770–1870*. — Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983; van der Veer P. *Gods on Earth: Religious Experience and Identity in Ayodhya*. — Delhi: Oxford Univ. Press, 1997; *Idem*. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. — Second impr. — Delhi: Oxford Univ. Press, 2000; Lochtefeld J. G. *Op. cit.*

¹⁸ *Lochtefeld J. G.* Op. cit. — P. 599.

¹⁹ Эта иллюстрация может быть заменена десятками и сотнями других. Приведенный пример отражает мои профессиональные интересы. См.: *Глушкова И. П.* Индийское паломничество: Метафора движения и движение метафоры. — М.: Науч. мир, 2000.

²⁰ *Празаускас А. А.* Этнос, политика и государство в современной Индии. — М.: Наука, ГРВЛ, 1990. — С. 62.

²¹ Брахман Р. М. Рой, в частности, выступал своего рода «информантом», т. е. поставщиком сведений об индуизме, для Х. Х. Вилсона, впоследствии (после 1830 г.) первого профессора санскрита в Оксфорде, суммировавшего в двух лекциях 1840 г. все, что к тому моменту было известно об индуизме (*Robertson B. C. Raja Rammohan Ray: The Father of Modern India.* — New Delhi: Oxford Univ. Press, [second impression] 2001. — P. 59–60). Р. М. Рой также ответственен за формирование таких представлений об индуизме, в которых адвайте-веданте древнеиндийского философа Шанкары придан статус стержнеобразующего компонента, а не одного из возможных направлений классической веданты, в свою очередь одной из шести признанных философских школ. Р. М. Рой же был организатором первого реформаторского общества «Брахмо самадж». Начиная с Р. М. Роя Р. Кинг называет также М. К. Ганди, Вивекананду, Аурубиндо Гхоша и Радхакришнана в качестве фигур, чье воздействие предопределило современное представление об индуизме: «Это воздействие настолько преобладает, что то, что сегодня многие учебные программы называют “Курсом по индуизму”, есть не что иное, как отфильтрованная в колониальный период и подвергшаяся ретроспективной ведантизации индийская религия» (*King R. Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and ‘The Mystic East’.* — New Delhi: Oxford Univ. Press, 1999. — P. 69).

²² Цит. по: *Празаускас А. А.* Указ. соч. — С. 61.

²³ ИНК был основан в 1885 г.

²⁴ Перевод М. Тубянского. Цит. по: Литература Востока в новое время / Под ред. И. С. Брагинского, Л. Д. Позднеевой, Е. В. Паевской. — М.: Изд-во Моск. ун-та, 1975. — С. 293.

²⁵ *Bhatt Ch.* Hindu Nationalism. Origins. Ideologies and Modern Myths. — Oxford; New York: Berg, 2001. — P. 26.

²⁶ БДП основана 1981 г. в качестве правопреемницы БДС — «Бхаратийя джан сангха» («Индийского народного союза»).

²⁷ См. подробнее: *Глушкова И. П.* Индия: История по заказу // Азия и Африка сегодня. — 2002. — № 6; *Ванина Е. Ю.* История в политике: Борьба за прошлое в современной Индии // Южная Азия: конфликты и компромиссы / Отв. ред. Е. Ю. Ванина, А. А. Куценков; Ин-т востоковедения РАН. — М., 2004; *Глушкова И. П.* Боги здесь и сейчас: Индусская мифология как инструмент создания североиндийской идентичности // Восток-Oriens. — 2004. — № 1, 2 (журнальный вариант; полный вариант: Южная Азия: конфликты и компромиссы...).

²⁸ Цит. по: *Празаускас А. А.* Указ. соч. — С. 66. Б. Ч. Пал был прав в том смысле, что выделение религии и ее отделение, в том числе от политики, началось и стало характерной приметой европейского Просвещения XVIII в. Индийское же просвещение XIX в., более известное в некоторых индийских регионах как *prabodhan* («пробуждение»), как раз выбирало какой-нибудь религиозный феномен и использовало его как средство для решения разных, в том числе и политических, задач.

²⁹ *Ramaswamy S.* The Goddess and the Nation: Subterfuges of Antiquity, the Cunning of Modernity // *The Blackwell Companion to Hinduism* / Ed. by C. Flood. — First Indian ed. — Oxford; Malden (MA): Blackwell Publishing, 2003. — P. 560.

³⁰ *Празаускас А. А.* Указ. соч. — С. 67.

³¹ Позже в русле этих воззрений высказывался и бенгалец С. Ч. Бос, сначала соратник М. Ганди и Дж. Неру, в годы войны основавший индийскую армию и сотрудничавший с Гитлером.

³² *Ramaswami S.* Op. cit. — P. 557.

³³ В 1971 г., когда Индия оказала решающую поддержку Восточному Пакистану в его отсоединении от Западного и образовании собственного государства Бангладеш, Индиру Ганди, тогдашнего премьер-министра Индии, изображали на пакистанских плакатах в виде кровожадной Кали, жаждущей крови своих недругов (*Ahmed Akbar S. Jinnah, Pakistan and Islamic Identity: the Search for Saladin.* — New York: Routledge, 1997. — P. 223).

³⁴ *Ramaswami S.* Op. cit. — P. 562. Сумати Рамасвами подмечает, что Бхарат-мата обычно изображается в сари, одетой по моде, которая стала популярной с конца XIX в., что не может не свидетельствовать о ее «современном» происхождении (*Ibid.* — P. 565).

³⁵ *Tilak B. G.* Hindu dharmace svarup-laksan // *Samagra Lokmanya Tilak Khand 5 (samaj va samskruti).* — Pune: Kesri prakashan, 1976.

³⁶ *Savarkar V. D.* Op. cit.

³⁷ *Ramaswami S.* Passions of the Tongue: Language Devotion in Tamil India, 1891–1970. — Berkeley; Los Angeles; London: Univ. of California Press, 1997. — P. 17. С 1970 г. этот гимн является официальной «молитвенной песней» штата Тамилнаду.

³⁸ *Ibid.* — P. 48.

³⁹ *Бычихина Л. В., Дубянский А. М.* Тамильская литература. — М.: Наука, ГЛРВ, 1987. — С. 138.

⁴⁰ Цит. по: *Празаускас А. А.* Указ. соч. — С. 70.

⁴¹ Анни Безант в 1917 г. была избрана президентом ИНК.

⁴² *Празаускас А. А.* Указ. соч. — С. 67, 70.

⁴³ Там же. — С. 34.

⁴⁴ Новая история Индии / Отв. ред. К. А. Антонова, Н. М. Гольдберг, А. М. Осипов. — М.: Изд-во вост. лит., 1948. — С. 472.

⁴⁵ Как раз эта часть впоследствии стала Восточным Пакистаном, а потом и Бангладеш.

⁴⁶ Достаточно сказать, что главные лица обоих государств — премьер-министр Индии Манмохан Сингх и президент Пакистана Первез Мушарраф — родились на территориях, ныне принадлежащих соседнему государству.

⁴⁷ На декабрь 2005 г. к Основному закону было принято 104 поправки.

⁴⁸ Конституция Индии (с изменениями на 1 мая 1955 года). — М.: Изд-во иностр. лит., 1956. — С. 61.

⁴⁹ Там же. — С. 68.

⁵⁰ Там же.

⁵¹ Там же.

⁵² См. подробно: *Hinduism and Secularism after Ayodhya* / Ed. by Sharma Arvind. — Hampshire; New York: Palgrave Publ., 2001.

⁵³ *Nayyar S. Secularism // An Intern. Perspective.* — 2004. — Febr. 2 (http://esamskriti.com/html/inside.asp?cat=670&subcat=669&cname=Secular_rediff).

⁵⁴ *The Hindu.* — 2002. — Apr. 16.

⁵⁵ *Gandhi M. K. Моя жизнь.* — М.: Вост. лит., 1967. — С. 467.

⁵⁶ *van der Veer P. Religious Nationalism...* — P. 174.

⁵⁷ Бапу — отец, так индийцы называли М. Ганди.

⁵⁸ *Hindustan Times.* — 2002. — Sept. 28.

⁵⁹ *Ram-Prasad C. Contemporary Political Hinduism // The Blackwell Companion to Hinduism...* — P. 532.

⁶⁰ Ашок Митра, цит. по: *Hindustan Times.* — 2004. — June 15. *Бхуминуджа* — ритуальное почитание земли при закладке здания.

⁶¹ См.: *Thapar R. Somanatha: The Many Voices of a History.* — New Delhi: Penguin / Viking, 2004.

⁶² Цит. по: *Ibid.* — P. 199.

⁶³ Джавахарлал Неру — Индира Ганди — Раджив Ганди (премьер-министры) — Соня Ганди (президент ИНК) — Рахул Ганди и Приянка Вора (дети Раджива и Сони, активные участники политического процесса); Махатма (Мохандас Карамчанд) Ганди — однофамилец, а не родственник этого правящего клана.

⁶⁴ *Ram-Prasad C. Op. cit.*

⁶⁵ *Singh T. Religion in Poltics // The Indian Express.* — 1987. — Dec. 25.

⁶⁶ Нарасимха Рао был министром внутренних дел при И. Ганди и министром по развитию человеческих ресурсов при Р. Ганди.

⁶⁷ В годы правления коалиции, возглавляемой БДП (1998–2004 гг.), Л. К. Адвани займет пост вице-преьера и министра внутренних дел, М. Дзоши возглавит Министерство по развитию человеческих ресурсов, в компетенции которого находится вся образовательная система страны, а Ума Бхарати станет главным министром Мадхья Прадеша. Судебные дела, возбужденные против каждого из них, так и останутся незавершенными.

⁶⁸ Резкая реакция последовала из Пакистана и Бангладеш, также обострились индуско-мусульманские отношения в индийских диаспорах на западе.

⁶⁹ См. подробно: Глушкова И. П. Боги здесь и сейчас...; Кловв Б. И. Политический индуизм // Древо индуизма / Отв. ред. И. П. Глушкова. — М.: Вост. лит., 1999.

⁷⁰ См. подробно: Куценков А. А. Межобщинный конфликт: природа, движущие силы, динамика // Южная Азия: конфликты и компромиссы...

⁷¹ The Hindu. — 2002. — Oct. 21.

⁷² «Шив-сена» — «Армия Шиваджи», названная в честь маратхского правителя XVII в., создана в 1966 г. как региональная организация в штате Махараштра под лозунгом «Махараштра для маратхов»; к концу XX в. она приобрела статус политической партии и под идеями *хиндута* вышла за пределы штата. В годы правления коалиции, возглавляемой БДП, спикером нижней палаты парламента был шивсеновец Манохар Дзоши.

⁷³ См. подробно в сборнике с характерным названием: Making India Hindu: Religion, Community, and the Politics of Democracy in India / Ed. by D. Ludden. — New Delhi: Oxford Univ. Press, 1999.

⁷⁴ Нападки на 90-летнего, все еще творчески активного М. Ф. Хусайна начались в 1996 г. и продолжаются, а их география расширяется. Недавно были залиты красной краской его полотна с изображением богини Дурги и героини «Махабхараты» Драупади, находящиеся в экспозиции лондонского «Asia House» (The Telegraph. — 2006. — June 5); в Индии вес 2006 г. жгли его чучела и угрожали смертью за выставленную на аукцион картину, названную (не самим художником!) «Бхарат-мата» — «Мать-Индия» с изображением обнаженной женщины, форма колен которой повторяла графику карты Индии (The Indian Express. — 2006. — Aug. 22). Каждый раз речь идет о полотнах, созданных значительно ранее, но начавших «оскорблять чувства» индусов только в последнее десятилетие.

⁷⁵ См. подробно: Юрлова Е. С. Новая вера для нового статуса (религиозные обращения низших каст) // Южная Азия: конфликты и компромиссы...

⁷⁶ The Hindu. — 2002. — Aug. 8; <http://www.awaazsaw.org/ibf/index>; <http://www.stopfundinghate.org>; Sen A. K. Deflections to the Right // Outlook. — 2002. — July 22. — P. 38–41.

⁷⁷ The Hindu. — 2002. — Aug. 16.

⁷⁸ The Times of India. — 2002. — Oct. 21.

⁷⁹ Говядина входила в пищевой рацион древних индийцев, однако постепенно корова приобрела статус священного животного среди высококастовых индусов и сформировался запрет на ее использование в качестве пищи. Вплоть до недавнего времени говядину потребляли представители низких каст, в наши дни она входит в рацион индийских мусульман и христиан. См. подробнее: Jha D. N. Holy Cow. Beef in Indian Dietary Traditions. — Delhi: Matrix Books, 2001. Выход этой книги сопровождался угрозами автору и акциями ее уничтожения.

⁸⁰ См. библиографию на русском языке в сноске 27. Как одно из следствий либерализации экономической политики и массового выезда мусульман на заработки в страны Персидского залива в Индии в 1990-х го-

дах было основано множество медресе, обеспеченных учебными материалами совершенного иного направления.

⁸¹ The Indian Express. — 2004. — July 16.

⁸² Тем самым скрывается информация о том, что индус М. Ганди был убит индусом же. К слову, родной брат Натхурама, Гопал Годсе, отбывший 18-летнее наказание по тому же делу, до своей смерти в 2006 г. жил в родном городе Пуне и в качестве почетного гостя приглашался на различные мероприятия, призывающие индусов к восстановлению своей чести и достоинства. Дочь Гопала вышла замуж за племянника В. Д. Саваркара; на выборах 2004 г. в законодательное собрание Махараштры эта дама баллотировалась в качестве кандидата от все еще сохранившейся «Хинду махасабхи», признающей Индию исключительно в ее прежних — до 1947 г. — границах. Память о самом Саваркаре стала усиленно регенерировать БДП, после прихода этой партии к власти в 1998 г. в индийском парламенте был торжественно вывешен его портрет и на экраны кинотеатров вышел четырехчасовой фильм «Герой Саваркар», спонсированный индийской диаспорой.

⁸³ В связи с этим интересна обложка книги *Bayly C. F. Origins of Nationality in South Asia: Patriotism and Ethical Government in the Making of Modern India. — Second impr. — New Delhi: Oxford Univ. Press, 2003.* На ней изображен силуэт восседающего на коне в боевой позе Шиваджи.

⁸⁴ См. подробнее об этой до сих пор не разрешенной ситуации: *Глушкова И. Махараштра в истории и воображении // Вост. коллекция. — 2004. — № 2; Глушкова И. П. Шиваджи: проблемы историографии // Вопр. истории. — 2005. — № 6.*

⁸⁵ *Jansatta. — 2005. — 18.01.* На Рахула Ганди, т. е. сына Сони и Раджива Ганди, внука Индиры Ганди, правнука Джавахарлала Неру, сейчас возлагают большие надежды как на перспективного лидера ИНК. На этом же мероприятии прозвучала мысль, что как раз с Читракута (места, где эпический Рама начал свое четырнадцатилетнее изгнание) стала формироваться «раматва» — «рамость», т. е. феномен Рамы как наивысшей этической категории. Неологизм «раматва» образован по морфологической модели *хиндутвы*.

⁸⁶ The Telegraph. — 2003. — March 11.

⁸⁷ См. подробнее: *Глушкова И. П. Бходжшала: методология социального взрыва // Азия и Африка сегодня. — 2004. — № 12.*

⁸⁸ The Indian Express. — 2002. — Oct. 21. Этот призыв подразумевал, что предки нынешних мусульман были когда-то индусами, впоследствии обращенными в ислам.

⁸⁹ О взглядах и политической карьере этого политика см.: *Глушкова И. Атал Бихари Ваджпайи // Из индийской корзины. — М.: Вост. лит., 2003.*

⁹⁰ *Gupta H. Sonia's Conversion // India Today. — 1999. — Febr. 1. — P. 20.*

⁹¹ The Telegraph. — 2006. — Aug. 9. В виде же Дурги когда-то изображали и И. Ганди, свекровь С. Ганди, впервые в 1971 г. — после победного отсоединения Восточного Пакистана и провозглашения Бангладеш; ее же в

виде Дурги изобразил во время чрезвычайного положения 1975–1977 гг. М. Ф. Хусайн.

⁹² Клоев Б. И. Религия и конфликт... — С. 154.

⁹³ The Times of India. — 2006. — June 20.

⁹⁴ The Indian Express. — 2005. — Jan. 23.

⁹⁵ Ibid.

⁹⁶ The Times of India. — 2005. — Apr. 25.

⁹⁷ См. подробно: Глушкова И. П. Боги здесь и сейчас...

⁹⁸ Клоев Б. И. Религия и конфликт... — С. 136–138.

⁹⁹ В Южной Индии царская власть воспринималась как божественная.

¹⁰⁰ Настоящая статья посвящена проблемам соединения политики с индуизмом, однако трудно удержаться от искушения привести параллель из необуддистской практики, где как к божеству относятся к Б. Р. Амбедкару, «отцу индусской конституции». В Лакхнау, столице Уттар Прадеша, силами «Бахуджан самадж парти», политической организации *далитов*, бывших неприкасаемых, составляющих основное ядро необуддистов, идет строительство собственного центра-храма. Наряду со статуями Рамы и Амбедкара в нем предполагается установить фигуры недавно умершего основателя партии Канши Рама и его преемницы Майявати, трижды занимавшей пост главного министра Уттар Прадеша (Hindustan Times. — 2005. — June 4).

¹⁰¹ The Indian Express. — 2006. — June 29. Перечисленные географические ориентиры связывают между собой север, юг, запад и восток Индии. Цитата принадлежит редакционной статье из журнала «Organizer», идеологического рупора РСС.

¹⁰² The Tribune. — 2004. — Sept. 8.

¹⁰³ The Times of India. — 2006. — Aug. 27. За рамками статьи остаются взаимоотношения между властью и культовыми объектами других религий, хотя был упомянут случай десакрализации святыни сикхизма — Золотого храма в Амритсаре. В принципе государство целенаправленно заинтересовано в культовых объектах как источниках богатства, и с этой точки зрения в их отношении проводится более или менее единообразная политика. Так, власть по своему желанию проводит опись и оценку имущества в культовых объектах, что нередко выливается в общественный скандал, как, например, это случилось в штате Сикким, когда чиновники из Резервного банка Индии подобрались к сокровищам монастыря Рамтек, стоимость которых превышает 1,2 млрд долл. Буддийские религиозные лидеры назвали такое поведение святотатством, приумноженным тем, что проведение ревизии подразумевалось в отсутствие Кармапы XVII — главы местных буддистов, признанного далай-ламой (The Asian Age. — 2002. — Apr. 10).

¹⁰⁴ The Times of India. — 2002. — July 13.

¹⁰⁵ The Indian Express. — 2006. — Dec. 6.

¹⁰⁶ The Times of India. — 2004. — Apr. 12; Hindustan Times. — 2004. — June 23.

¹⁰⁷ Hindustan Times. — 2004. — July 3.

¹⁰⁸ Безусловно, каждую власть отличает и свое понимание: Джагмохан, бывший министром туризма и культуры в коалиционном правительстве БДП, считал этот лозунг выражением квинтэссенции индуизма, заключающейся в «единении разнообразия» при понимании последнего как триады человек – природа – религия (The Times of India. – 2002. – May 14).

¹⁰⁹ *Bhambhri C. P.* United Progressive Alliance? // Seminar 539. – 2004. – July. – P. 71–73.

¹¹⁰ The Times of India. – 2005. – Aug. 16.

¹¹¹ Вызов в суд с последующим символическим арестом стоил верной защитнице индусских ценностей поста министра штата Мадхья Прадеш.

¹¹² Indira Gandhi National Open University был основан в 1985 г. и к настоящему времени располагает около 950 учебных центров по всей Индии. Члену БДП В. К. Малхотре, в частности, не понравились «непристойные» ремарки в адрес бога Шивы, упоминания о возлияниях богини Дурги и описания бога Кришны как «хитрого», содержащиеся в курсе «Religious thoughts and believes in India» (The Times of India. – 2006. – Aug. 26).

¹¹³ The Times of India. – 2006. – Aug. 17. В этой же газете помещено мнение того же В. К. Малхотры, что нельзя помещать информацию о беспорядках в Гуджарате и споре вокруг Айодхьи (имевших место в годы правления БДП) и не включать сведения о волнениях в Бхагалпуре и Мирпуре, происшедших при ИНК.

¹¹⁴ В Индии существует условное различие между национальным гимном «Джана-гана-мана» и «Банде-матарам», которая не имеет официального статуса, но позиционируется как национальная песня. В 2005 г. и гимн на слова Рабиндранатха Тагора стал предметом ожесточенных дебатов: формалисты требовали исключения из гимна упоминаний о Синде, провинции, вошедшей после 1947 г. в состав Пакистана, ревайвалисты ассоциировали неизменный текст с идеей Акханд Бхарат.

¹¹⁵ The Indian Express. – 2006. – Aug. 22.

¹¹⁶ Индийская столица является самостоятельным субъектом индийской федерации и обладает статусом союзной территории.

¹¹⁷ *Sarkar T.* Imagining Hindurashtra: The Hindu and the Muslim in Bankim Chandra's Writings // Making India Hindu... – P. 162–163.

¹¹⁸ The Indian Express. – 2002. – Oct. 19.

¹¹⁹ The Times of India. – 2005. – June 15.

¹²⁰ The Times of India. – 2006. – Oct. 6. Впрочем, не утихающие противоречия внутри разнородной мусульманской конфессии внесли новый нюанс в ожесточенные дебаты: например, региональные общины «малых толков», такие как мансури, куреши и суфии Мадхья Прадеша, не обнаружили в «Банде-матарам» ничего антиисламского и призвали студентов медресе, расположенных в штате, к обязательному исполнению этой песни (The Times of India. – 2006. – Oct. 2).

¹²¹ Sunday Times of India. – 2006. – Sept. 17.

¹²² *van der Veer P.* Religious Nationalism... – P. 125; *Ramaswamy S.* The Goddess and the Nation... – P. 556.

Буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии

АЛЕКСАНДР АГАДЖАНИЯ

Введение: подходы к изучению взаимодействия политики и религии в современном мире

В центре внимания настоящей статьи находятся буддизм и политические конфликты в Юго-Восточной Азии — в истории и современных обществах Шри Ланки, Таиланда, Мьянмы, Камбоджи, Лаоса и Вьетнама; буддийские традиции китайско-японского и тибето-монгольского ареала, которые тоже представляют несомненный интерес, не будут освещены в этой работе. В начале статьи я сделаю попытку описания буддийской политической традиции, или политической культуры; затем эти базовые идеи будут применены к политической реальности новейшего времени.

Если говорить о взаимодействии религии и политики на более абстрактном, теоретическом уровне, я бы выделил в современной науке по крайней мере четыре осязаемых подхода:

- *культуроцентристский* (или *эссенциалистский*), сводящийся в целом к тому, что религия рассматривается как более или менее неизменная система доктрин, традиций и ценностей, которые являются формообразующими для данного общества и в конечном счете определяют общественную жизнь, политическую культуру и политический процесс в данном обществе;
- *инструменталистский* (или *конструктивистский*), согласно которому в политике нет такого объективного, ясно выраженного феномена, как «религиозная традиция», а есть только религиозные мифологемы, ко-

торые конструируют и которыми цинично манипулируют политические элиты или политические «антрепренеры» в качестве инструмента мобилизации для достижения политических целей;

- *модернистский*, т. е. связанный с идеей «модернизации», согласно которому влияние религии ослабевает вместе со складыванием общественных норм западного типа, усвоением ключевых модернистских ценностей (в частности, если речь идет о религии, ценностей секуляризации), и потому значение религии в анализе политических процессов неуклонно уменьшается;
- *трансформационный*, в соответствии с которым религия не исчезает, а реагирует на меняющуюся реальность и создает новые жесткие или мягкие формы сопротивления либо адаптации, но так или иначе включается в политический процесс.

В дальнейшем изложении я буду иметь в виду все эти подходы и попытаюсь в заключение обосновать, какие из них и в каком сочетании кажутся наиболее адекватными для понимания «религиозного фактора».

Буддизм и власть в исторической традиции

Существует некий стереотип буддизма как религии абсолютно бесконфликтной и пацифистской — стереотип, созданный западными либералами в противовес авраамическим религиям, история которых, напротив, переполнена примерами легитимации насилия и «партийной» ангажированности. Есть также стереотип буддийской отрешенности, неотмирности — а значит, и невовлеченности в политическую жизнь. Любой человек, хотя бы немного изучавший историю буддизма, может легко опровергнуть эти стереотипы множеством примеров и легитимации насилия, и вовлеченности в политические конфликты. Если говорить только о регионе «южного» буддизма, который является предметом данной работы, то можно найти и древние

примеры (классический пример – ланкийские хроники начала нашей эры), но главное – огромная роль буддизма в функционировании доколониальных буддийских политий, причем речь идет не только об *идеальном* влиянии буддийских концептов и символов на структуру и механизм власти, но и о прямом влиянии *сангхи* (буддийского монашеского ордена) как социального института, как экономической и политической силы на борьбу за власть и осуществление власти.

Конечно, буддизм, как и большинство других великих религиозных традиций, прямо провозглашал иные цели, некую альтернативу «земному порядку», внося некоторый разрыв в общественное бытие. Но влияние это всегда было амбивалентно: соотношение буддизма и мира можно понимать не только в категориях разрыва, но и в категориях континуума, когда власть и буддизм становились тесно связанными и переходящими друг в друга вплоть до слияния в образе правителя как *Дхаммараджи* (праведного правителя) или *Бодхисатвы* (будущего Будды).

В то же время буддизм, легитимируя власть, предъявлял ей довольно жесткие этические требования, и это часто вносило напряжение в их отношения. Идеал «праведности» был для правителя удобен и опасен одновременно: ведь любое несоответствие идеалу означало кризис легитимности, любая политическая неудача или даже неблагоприятные природные явления могли привести к сомнению в благоприятной *карме* правителя, и в любой момент *сангха* могла перенести благословение на других претендентов на престол. Таким образом, диалектика разрыва и континуума сохранялась всегда, и буддизм мог служить и для обоснования порядка, статус-кво, и для обоснования смены этого порядка, т. е. легитимации конфликта¹.

Говоря об участии буддизма в политической жизни этого региона на протяжении XX в., я бы выделил три наиболее значимые темы: буддизм и национальное государство, буддизм и демократия, буддизм и насилие.

Буддизм, *nation building* и национальная идентичность: символическое значение «буддийского государства»

Первая важная тема — это роль буддизма в становлении национальных государств, его участие в *nation building* в постколониальный период. Буддизм был безусловно важнейшим ферментом процесса национального пробуждения во всех этих странах. Они входили в «современность» под лозунгами «буддийского государства». Как бы по-разному ни сложились их судьбы, буддизм там по-прежнему остается одним из фундаментов национальной идентичности. Суть этого лозунга и результаты его осуществления были, однако, неодинаковы.

В Таиланде, который чудом избежал колониальной зависимости, вопрос о буддийском характере государства никогда и не подвергался сомнению: монархия, пусть даже и конституционная и ограниченная после 1932 г., была и остается неотделимой от буддийских символов, это единство никогда не нарушалось, и буддизм остается государственной религией. «Нация, религия, король» — по-прежнему действенная идеологическая формула. В стране сегодня при населении 65 млн человек около 95% буддистов, чуть менее 5% мусульман и чуть менее 1% христиан². В Таиланде существует понятие «признанных» (*recognized*) конфессий: это буддизм, ислам, брахманизм-хиндуизм, сикхизм и католичество. Буддизм не провозглашается прямо (конституционно) государственной религией, но монарх — глава государства — должен быть буддистом. Религиозное обучение обязательно на всех уровнях, но есть выбор, не говоря уже о том, что в четырех южных (исламских) провинциях бурно развивается система *пондок* — частных исламских школ. Итак, в целом буддизм в Таиланде — безусловная и непререкаемая часть политической системы.

Труднее складывался проект «буддийского государства» в бывших колониях: этот лозунг стал мощной идеологемой, которая пережила период всеобщей эйфории в 1940–1950-х годах, позднее наступил кризис, поскольку

традиционный политический порядок, этой идеологеме соответствовавший, не был и не мог быть вполне восстановлен (как это сохранялось в Таиланде). Кроме того, в каждой из стран были и особые факторы.

В **Шри Ланке** такими факторами были влияние конфессиональных меньшинств, которые требовали соблюдения некоего баланса; влияние ультралевых политических сил; наконец, сингало-тамилский конфликт, заставивший забыть о красивых проектах буддийской политической гармонии. Конституция Шри Ланки оставляет за буддизмом преимущественное значение — «foremost place», хотя в строго юридическом смысле опять же не провозглашает его государственной религией. Символическое значение буддизма проявляется в целом ряде элементов «гражданской религии», например, в ритуальном обращении вновь избранных парламентариев к монахам за благословением. В 20-миллионной стране 70% буддистов, более 7% индуистов (тамилов), 6% христиан и почти 8% мусульман³. Эти четыре конфессии официально объявлены «признанными» (recognized), и обязательное изучение религии в школах оставляет свободный выбор из четырех вариантов. Отношения между религиозными общинами всегда были напряженными (об этом будет сказано ниже).

В **Камбодже** проект «буддийского государства» не состоялся во многом потому, что сильному влиянию коммунистов (с геополитическим вмешательством) не было противовеса в виде достаточно прочной демократической системы, как в Шри Ланке. Другой очевидной причиной камбоджийских проблем была слабость монархии и в конце концов ее упразднение, поэтому восстановление монархии в 1993 г. было естественным шагом. При населении страны около 14 млн буддисты составляют 95%, но есть и довольно крупное тьямское (чамское) мусульманское население на берегах Тонле-Сап и Меконга (мусульмане на 88% относятся к шафиитскому мазхабу, и только 6% — салафиты под саудовским влиянием). Принц Сианук, как известно, был снова коронован в 1993 г. после 23-летнего пе-

рерыва ⁴, и буддийская символика его правления не вызывает сомнений, а буддизм по Конституции является государственной религией, что, впрочем, не должно ограничивать религиозную свободу, которая тоже провозглашена в Конституции. Символическое присутствие буддизма повсеместно, в стране около 50 тыс. монахов и 20 тыс. монахинь (т. е. примерно 5,2 человека на тысячу населения), и это число совсем близко к тому уровню, который был до почти уничтоживших *сангху* «красных кхмеров».

В **Лаосе** произошло примерно то же, что в Камбодже. Практически все долинное население является буддийским (притом что около 60% не относятся к лао и исповедует разные формы анимизма; христиан только 2%, а мусульман практически нет). Статья 30 Конституции провозглашает свободу религий, преподавания буддизма в школах нет, и все же буддизм имеет явные, хотя и неофициальные преимущества, а *сангхарат* (высшее лицо в иерархии *сангхи*) очень близок к правящему режиму. Статья 9, ограничивающая действия, «приводящие к разделению людей», часто интерпретируется в духе запрета христианского прозелитизма.

В **Бирме** главное особое обстоятельство — сильная армия как самостоятельный политический фактор. Армия в 1962 г. под левыми, но не коммунистическими лозунгами пришла к власти и положила конец эйфории буддийского возрождения. В 1990-х годах, как и во всех этих странах, начался новый виток буддийского влияния в публичной политике, но это была достаточно умеренная, осторожная политика по использованию легитимирующего потенциала буддийских символов. Население Бирмы — около 50 млн, из которых 90% — буддисты и примерно по 4% — христиане и мусульмане (данные 2003 г., хотя доли меньшинств могут быть приуменьшены официальной статистикой). В стране 170 тыс. монахов и около 24 тыс. монахинь, а также 240 тыс. учеников, т. е. чуть меньше 9 религиозных специалистов на 1000 человек (данные 1997 г.). Основы буддизма обязательно изучаются в начальной школе, государство также содержит на свой день-

ги два буддийских университета. Режим довольно активно пытался кооптировать *сангху* в качестве своей идеологической опоры, одновременно регулируя ее (существуют девять «признанных сект»). Однако больших успехов достичь не удалось: дело отчасти в том, что в отличие, например, от тайской *сангхи* реальная централизация монашества невелика (после упразднения еще англичанами высшего лица — *татанабайна*), его символический капитал рассредоточен между местными группами и сетями, что и привело к особой роли бирманской *сангхи* в оппозиционном движении (см. ниже).

Вьетнам представляет собой особый случай, потому что местный буддизм представляет собой смешение элементов «южного» и «северного» буддизма, *тхеравады* и *махаяны*. Около половины 80-миллионного населения так или иначе ассоциирует себя с буддизмом или по крайней мере считает буддизм частью собственной культурной идентичности (поскольку многие не декларируют своей религиозной принадлежности ⁵). Истинной вьетнамской религией, однако, всегда было сочетание локальных культов духов и предков (с включением даосских элементов) и имперского, государственного культа по китайскому образцу и с сильным влиянием конфуцианства. Традиционно сильный вьетнамский национализм в XX в. никогда не имел заметной религиозной составляющей. Впрочем, некоторые несомненные признаки буддийского политического радикализма были видны в 1960-х годах, когда в разгар войны махаянские монахи стали заметными носителями национализма. Социалистический Вьетнам сначала на Юге, а затем, с 1975 г., в масштабах объединенной страны, сделал буддизм «политически нерелевантным». По сути, по крайней мере отчасти, коммунистический режим повторил традиционную модель, поставив государство и его интересы выше любой из религий, не говоря уже о том, что идеология правящей партии с трудом совместима с религией вообще. Хотя в последнее десятилетие произошло заметное ослабление антирелигиозных ограничений, религия находится

под строгим государственным присмотром: есть несколько признанных организаций, поддающихся регулированию (что мало отличается от ситуации в Таиланде и Бирме). Режим предпочитает иметь единственную послушную буддийскую организацию — «Вьетнамскую буддийскую сангху», пресекая всякие попытки возрождения Единой буддийской церкви Вьетнама, запрещенной еще в 1981 г.⁶ Признаны также католическая церковь, составляющая по разным оценкам 8–10% населения, а также исконно вьетнамские «секты» Као Дай (1,5–3,0%), Хоа Хао (1,5–4,0%), небольшие протестантские и мусульманские меньшинства (последние — в основном этнические *тямь*, как и в Камбодже).

Как бы по-разному ни складывались политические судьбы всех перечисленных стран, буддизм остается — актуально или потенциально — важным фактором. Но здесь важно сделать одно замечание по поводу упомянутого мною понятия «буддийского государства» («дхармического государства»). Конечно, эта идеологема открыта для интерпретаций и не может быть научной категорией. Но и сама она сильно отличается, например, от понятия «исламского государства» во многих странах или «еврейского государства» в интерпретации националистических (светских и религиозных) партий Израиля. Главное состоит в том, что сумма буддийских символов, построенных вокруг образа правителя — Дхаммараджи или Буддхараджи, имевшего древнюю историю и возрожденного в современной риторике, практически не включает законодательного ригоризма и не претендует на введение прямых элементов религиозного права (подобных шариату или Галахе) или даже религиозной интерпретации законодательства; точно так же мы не находим в буддийской политической практике и риторике серьезных попыток прямого буддийского обоснования конституционных основ государства и права (как в суннитской Саудовской Аравии или шиитском Иране). Если буддизм и провозглашается «государственной религией», это означает совсем другое, чем ислам в ряде мусульманских стран. Можно сказать, что буддий-

ская политическая традиция — если пользоваться современными категориями, которые, разумеется, отсутствуют в самой традиции, — гарантирует довольно четкое отделение религии и государства.

Интересно также сделать сравнение с индуизмом: хотя в буддийских странах произошла в свое время своя «шафранизация» (одежда буддийских монахов — желтого или оранжевого цвета) политики, здесь дело никогда не доходило до создания такой жесткой гегемонистской идеологии, как *хиндутва*. Я бы объяснил это отчасти различиями самих традиций, отчасти же — особенностями исторических процессов, в частности, того, как эти традиции осмысливались в XIX–XX вв. Индуизм был сконструирован, изобретен политиками и мыслителями с подачи европейцев как паниндийская идеология, поскольку British Raj, Британская Индия, была единым государственным образованием со сравнительно четко очерченными границами. Буддизм, конечно, изначально более локален, более *parochial* в отличие, например, от ислама; но буддизм также никогда не был «изобретен» как универсальная религия подобно индуизму, ибо буддийский мир — даже если говорить только о *тхераваде* — охватывал совершенно разные этнические и государственные традиции, которые никогда не были единым политическим пространством и не стали им также и в колониальное время.

В целом можно сказать, что «буддийское государство» функционирует как символическая идеологема по преимуществу, и влияние буддизма никогда не достигало и не будет достигать в буддийских странах такого влияния, как влияние ислама, индуизма или иудаизма в соответствующих государствах.

Буддизм и демократия: легитимация смешанных режимов и оппозиционного протеста

Второй аспект, на котором я хотел бы остановиться, — это взаимодействие буддизма с ценностями и института-

ми демократии. Начиная с 1940-х годов написаны горы литературы, доказывающей якобы «исконный демократизм» буддийского учения и устройства *сангхи*. Например, всячески подчеркивались ценности «равенства» (хотя ими далеко не исчерпывается понятие «демократии»); действительно, эгалитарный идеал монашеской общины, элементы выборности внутри нее и даже элементы судебных и консенсуальных процедур иногда рассматривались как прообраз «демократии». Впрочем, говоря об «исконном эгалитаризме», мы рискуем впасть в эссенциалистское преувеличение, которое не учитывает сильнейший иерархизм как в институциональном устройстве сангхи, так и в сансарической картине мира, где царствует легитимирующий иерархию закон *кармы*⁷. В этом смысле, например, эгалитарный дух в исламе все же гораздо сильнее, чем в буддизме. Тем не менее заслуживает внимания, по-видимому, несомненный факт, что в отличие от исламского мира в буддийских странах не возникли движения, организации или идеологии, прямо враждебные демократии как политической «идиоме».

На фоне буддийского возрождения не могли не появиться новые идеологии и организации, синтезирующие буддизм и демократическую (партийно-электоральную) политику. XX столетие породило такой новый феномен, как «политическое монашество», которое прямо участвовало в уличной и электоральной политике. В Шри Ланке буддийское монашество сыграло решающую роль в «буддизации» политики, но именно от руки одного из таких политических монахов и погиб самый буддийский из ланкийских лидеров – премьер-министр Соломон Бандаранаике (убийца, впрочем, был крайне раздражен, если не находился в состоянии аффекта). Еще до провозглашения независимости и позже, при первом правлении Сианука в Камбодже и при правлении У Ну в Бирме, монашество играло сходную роль. Буддийская *сангха* в Шри Ланке продолжала быть определенным фактором политики и в 1970–1990-х годах, но наиболее знаменательным было создание монахами особой политической партии – «Jathika Hela Urumaya», ко-

торая на выборах 2004 г. получила несколько парламентских мест; большинство *сангхи*, однако, осудило эту практику политического участия.

В Таиланде *сангха* также активно вступала в политические союзы; часть ее была на стороне мятежных студентов в середине 1970-х годов, другая часть была активно вовлечена в антикоммунистическую политику (в момент наивысшей угрозы, когда весь соседний Индокитай стал коммунистическим) вплоть до прямого оправдания убийства коммунистов в буддийских построениях знаменитого монаха Киттивудха⁸. Вместе с тем в Таиланде происходил и другой интересный процесс (здесь я напоминаю о четвертом подходе к оценке религиозного фактора в политике, сформулированном во введении к этой статье): сильная реформистская тенденция внутри буддизма и *сангхи*. В течение XX в. в Таиланде формировался средний класс и параллельно менялись сам состав *сангхи*, ее институциональная структура и идеология, которые сделали *сангху* и буддизм вообще более совместимыми с «демократическими ценностями» в западном понимании.

Наконец, в 1988 г. в Бирме, контролируемой военной диктатурой, произошло следующее: монашество наряду со студентами стало важнейшей движущей силой мощного демократического взрыва, закончившегося сначала жестоким подавлением 8 августа 1988 г., потом выборами 1990 г., на которых безоговорочно победили демократы («Лига защиты демократии» под руководством Аун Сан Су Чжи), а затем жестоким подавлением и возвращением авторитарной власти военной хунты. После этого взрыва правящий режим стал проявлять повышенный интерес к буддизму. Лидеры хунты, в частности, генерал Со Маун, называли себя «смирненными учениками святых людей» (монахов) и пытались, как указывалось выше, использовать легитимирующий потенциал буддизма. Однако окончательного приручения *сангхи* не произошло, и попытки сотрудничества с ней сменялись довольно жесткими репрессиями.

Несколько тысяч монахов, поддерживавших «Лигу защиты демократии», организовали в 1990 г. мемориальную

службу в память о жертвах 1988 г., а затем объявили монашеский бойкот — одно из уникальных средств политического участия духовенства. Бойкот в данном случае означает отказ от принятия традиционных ежедневных подношений, а значит и, образно говоря, поражение в правах на приобретение сакральных «заслуг» (ибо миряне получает «заслуги» в обмен на пожертвования монахам); этот отказ был направлен против военных и выражал явное осуждение. В результате военным даже приходилось приглашать тайских монахов для участия в церемониях. В конце концов режим сменил недоумение на гнев: все буддийские организации, кроме признанных девяти сект, были запрещены; в 1988 и затем в 1990 гг. было арестовано несколько тысяч монахов, подозревавшихся в причастности к событиям; военные трибуналы получили право судить монахов (вещь неслыханная); был даже составлен новый кодекс монашеского поведения, касающийся участия монахов в политических и публичных акциях.

Интересно, что Аун Сан Су Чжи, лидер оппозиции, также активно привлекала буддийские идеи для легитимации демократических лозунгов, используя тот же «демократический потенциал» буддизма, о котором шла речь выше. Она и другие лидеры Лиги защиты демократии пытались сочетать этот «буддийский демократический» дискурс с дискурсом «прав человека» (именно в рамках этого последнего деятельность Су Чжи виделась на Западе), однако было очевидно, что буддийские мотивы для оппозиции практически и идеологически более выигрышны и естественны.

Примеры активного союза *сангхи* с политической оппозицией напоминают нам о том, что буддизм может быть не только идеологией порядка, но и идеологией конфликта. Эти примеры в какой-то степени опровергают встречающееся у ряда авторов стереотипное представление о том, что в буддизме господствует дух пассивного подчинения, тогда как, например, в исламе — дух политического активизма.

Говоря в целом о развитии демократии западного типа на буддийском фоне, можно сказать, что Шри Ланка и Таиланд стали примерами успешного — хотя и не без вре-

менных сбоев — демократического процесса. Для остальных стран эта перспектива является еще более или менее отдаленной: можно говорить об элементах демократического процесса в Камбодже после второго пришествия Сианука в сентябре 1993 г., в меньшей степени о Лаосе, тогда как для Вьетнама и Бирмы такое развитие еще только потенциально (впрочем, интересный пример Бирмы показал, что потенциал этот довольно высок).

Буддизм в насильственных конфликтах: только косвенное (со)участие

Отдельного рассмотрения заслуживают жестокие вооруженные конфликты и вспышки насилия в буддийских странах. Само их наличие — как в долгой тысячелетней истории, так и в последнем столетии — делает безосновательными какие-либо теории, однозначно трактующие связь разных религий и насилия. Выше я уже касался феномена «политического монашества», которое в некоторых случаях прибегало к насильственным действиям или по крайней мере способствовало их оправданию.

В чем, например, причина государственного насилия в Бирме? Почему такой режим — жесткая военная диктатура — был вообще возможен в буддийской стране? Трудно найти какие-либо свидетельства прямого буддийского влияния на авторитарную, репрессивную политическую конфигурацию, сложившуюся в этой стране с 1962 г. Я уже отмечал сочетание нескольких исторических факторов, которое сделало армию главным корпоративным игроком в новейшей политической истории этой страны, причем таким игроком, который в целом дистанцировался от религии и *сангхи*. Иногда бирманскую армию называли даже неким новым «орденом», влияние которого противопоставлено *сангхе*. Политизация же буддизма являлась ответом на репрессивный режим.

Впрочем, гораздо более масштабный пример насилия в этом регионе — режим «красных кхмеров» 1975–1979 гг.,

приведший к гибели от 1,5 до 2 млн человек, — возможно, самый страшный катаклизм в истории, сравнимый только с Холокостом, если исходить из доли погибших в общей численности населения. Какова роль буддизма в этом массовом насилии? Следует, видимо, упомянуть тот довольно известный факт, что многие коммунисты, лидеры Революционной партии кхмерского народа, возникшей в 1951 г., были бывшими монахами. Однако делать из этого какие-то выводы о характере политического радикализма столь же странно, как и из факта активного участия «поповичей» (детей приходских священнослужителей) в радикальном революционном движении в России. Именно *разрыв* с монашеством и буддизмом, резкое *отвержение* буддизма привели кхмерских коммунистов к политическому радикализму. Существует еще и такая точка зрения: в силу своей пассивности буддизм действует как своего рода «транквилизатор», воистину «опиум», оправдывающий статус-кво и парализующий сопротивление массовому насилию, которое развязали «красные кхмеры» с 1975 г. По-видимому, отчасти это так и есть, если учесть известную кхмерскую культурную норму *khanti* («терпение»), суть которой состоит в стремлении как бы скрыть конфликт, избежать его явленной, публичной формы. Однако не следует забывать и о том, что буддизму сразу же был нанесен прямой и безжалостный удар: огромное количество монахов были переселены, затем из 65 тыс. монахов около 25 тыс. были убиты и еще 35 тыс. лишены сана или скрылись сами (т. е. величина *сангхи* сократилась более чем на 90%); за год-два фактически были разрушены социальные связи, столетиями существовавшие вокруг *ватов* (монастырей). Поэтому дальнейшая резня может быть объяснена не столько парализующим воздействием буддизма, сколько тем, что какая-либо возможность сопротивления со стороны буддизма была пресечена на корню.

После падения «красных кхмеров» буддизм понемногу приходил в себя и довольно активно участвовал в послевоенном мироустройстве — в одном из самых амбициозных проектов *peacebuilding* в истории ООН (в общей сложности

почти 2 млрд долл. было передано в распоряжение «UN Transitional Authority»). *Сангха* активно участвовала в выборах 1993, 1998 и 2003 гг. Знаменитый монах Маха Госананда был одной из ведущих фигур 1990-х годов и дважды выдвигался на Нобелевскую премию мира за организацию ежегодных «маршей мира» в 1992–1998 гг. через всю территорию страны, в том числе и районы, контролировавшиеся «красными кхмерами». Именно он в числе других активно пропагандировал буддийскую философию «прощения», согласно которой месть бессмысленна, так как кармическое воздаяние все равно неизбежно; эти идеи привели к знаменитому акту полной амнистии в 1996 г., под которую попали все «красные кхмеры» включая Иенг Сари, ближайшего помощника Пол Пота (самого Пол Пота в 1996 г. уже не было в живых). Эта амнистия, прямо противоположная до сих пор непререкаемой нюрнбергской парадигме, вызвала массу споров, даже негодования, и в адрес буддизма прозвучала резкая критика. Интересно, однако, что буддийская идея прощения, кажущаяся со стороны редким актом милосердия, приобретает совсем иной смысл с точки зрения его обоснования неотвратимостью кармы: поэтому неудивительны сообщения о том, что многие бывшие «красные кхмеры» переходили в христианство, которое обещает божественное милосердие вместо безжалостного кармического воздаяния.

Рассмотрим еще один кровавый конфликт в преимущественно буддийской стране – противостояние между сингалами (буддистами) и тамилами (индуистами) в Шри-Ланке, начавшееся в 1983 г. и продолжающееся, с небольшими перерывами на довольно хрупкие перемирия, до сего дня. За время конфликта было убито более 60 тыс. человек. Какова роль религии в этом конфликте? В целом экспертный консенсус состоит в том, что эта роль довольно незначительна. Конфликт воспринимался как этнический и сепаратистский при почти полном отсутствии собственно религиозных лозунгов, хотя совершенно очевидно, что религия не могла не оставаться, хотя бы за кадром, в качестве символической системы, обеспечивающей обоснова-

ние этнических, культурных и политических притязаний каждой из противоборствующих сторон. В свое время буддийский аспект конфликта связывали с сингальской воинствующей организацией «Джанати вимукти перамуна», своего рода сингальским двойником тамильских «Тигров освобождения Тамил-Илама», однако в их действиях было слишком мало буддийской риторики или символики и слишком много левого марксизма, чтобы позитивно ставить вопрос о причастности к ним буддизма. Тем не менее по некоторым оценкам (не претендующим, впрочем, на статус строгого исследования), до трех четвертей сингальского монашества не поддерживает мирный процесс последних лет, считая его уступкой тамилам⁹.

Однако факт остается фактом: буддизм *тхеравада* был и остается вовлеченным в остающуюся сложной межконфессиональную ситуацию в Шри Ланке. Интересно, что эта фоновая напряженность приводит и к новым конфликтам: например, с начала 2000-х годов усилились антихристианские настроения со стороны как буддийской, так и тамильской общин; в парламенте страны обсуждался (хотя и не был принят) закон, ограничивающий прозелитизм. Легко догадаться, что источником опасности считаются евангелические и пятидесятнические общины, которые ведут активную миссионерскую политику. Интересно, что деятельность неохристианских групп вызывает, по имеющимся сведениям, напряжение и в других странах региона.

Для полноты картины следует добавить и напряжение вокруг мусульманских меньшинств в странах региона. В Бирме в 1997–1998 гг. вышла анонимная книга под названием «Опасность исчезновения нашей нации», ставшая бестселлером и выдержавшая несколько изданий; эта книга способствовала усилению антимусульманских настроений в добавление к тому, что мусульмане Аракана (области на западе Бирмы) давно испытывают давление со стороны правящего режима, который, например, заставляет их вкладывать деньги в строительство буддийских объектов; впрочем, режим вел ту же политику и в отноше-

нии других этнических групп, в частности, есть сообщения об обращении в буддизм христиан-каренов (этническое меньшинство). В Таиланде проблема мусульман иного плана: она состоит в угрозе радикализации ислама южных провинций и попытках правительства, пока не вполне удачных, кооптировать мусульманскую элиту в правящий режим, в котором безраздельно доминируют буддисты.

Выводы

Существует ли «политическая культура» буддизма? Если да, то в чем она состоит? Это сложный вопрос, на который я бы ответил с осторожностью, но положительно. Положительно потому, что многовековая политическая традиция не может исчезнуть за несколько десятков лет. Приверженность буддизму сохраняет подавляющее большинство населения этих стран, а *сангха* остается важным политическим фактором. Осторожность же нужна потому, что мы видим разнообразие политических режимов, определяемое различием исторических обстоятельств.

Второй вопрос: какова роль буддизма как фактора политических конфликтов в странах региона? Мы видели прямое участие буддизма и в консолидации режимов, и в оппозиции им; мы видели, что буддизм имеет сильный оппозиционный потенциал, совместимый с принципами демократической политики; мы видели, что свидетельств о прямом участии буддизма в развязывании насилия недостаточно, тогда как можно говорить о его известной роли в миротворчестве.

Каждый из четырех подходов к изучению религии и политики, перечисленных в начале этой статьи, может применяться к нашему материалу с соответствующими оговорками. Ни один из них не должен абсолютизироваться.

Примечания

¹ См.: Агаджанян А. Дхарма и империя: основы и пределы сакрализации власти в буддийской политической традиции // Сакрализация власти в истории цивилизаций / Под ред. Д. Бондаренко, Л. Андреевой, А. Коротаева; Центр цивилизац. и регион. исслед. – Т. 2. – М., 2005. – С. 149–180.

² Согласно переписи 2000 г., см.: CIA World Factbook (<http://www.cia.gov/cia/publications/factbook/geos/th.html>).

³ Согласно переписи 2001 г., см. там же.

⁴ Сианук отрекся от престола в октябре 2004 г. в пользу своего старшего сына Нородома Сиамони.

⁵ Только 19% объявили себя «верующими в Бога» и только 13% сообщили о своем участии в религиозных церемониях хотя бы раз в месяц, согласно «World Values Survey» за 1999–2000 гг. (см.: Human Beliefs and Values: A Cross-Cultural Sourcebook Based on the 1999–2002 Values Surveys / R. Inglehart et al. (ed.). – Mexico: Siglo XXI Editore, 2004). Впрочем, важно знать, каким был вьетнамский вариант вопроса о «вере в Бога» при проведении исследования; мне этот вариант неизвестен.

⁶ Последняя попытка возродить ее была в октябре 2003 г, когда власти запретили несанкционированное организационное собрание и арестовали некоторых участников. См.: 2004 Report on International Religious Freedom / US Department of State // <http://www.state.gov/g/drl/rls/irf/2004>.

⁷ *Сансапа* – бесконечный цикл перерождений, главная метафора буддийской космологии.

⁸ См.: *Swearer D.* The Buddhist World of Southeast Asia. – Revised ed. – [S. l.]: State Univ. of New York Press, 1995.

⁹ *Frydenlund I.* The Sangha and Its Relation to the Peace Process in Sri Lanka // PRIO Report. – 2005. – № 2. – P. 21 (http://www.prio.no/files/file36330_binder1.pdf).