

РЕЛИГИЯ И ПОЛИТИКА НА КАВКАЗЕ

Материалы международной конференции

Общая редакция Александра Исхандаряна

Кавказский институт СМИ
Ереван, 2004

УДК 2 : 32 (479)
ББК 86 + 66 (24)
Р 368

Р 368 Религия и политика на Кавказе. Материалы международной конференции. / Ред. А.Искандарян. – Ереван, КИСМИ, 2004. – 120 с.

Фото Дато Мдзинаришвили / Patkerphoto
Дизайн студии МАТИТ / www.matit.am

Religion and Politics in the Caucasus. Conference Papers. / Ed. A.Iskandarian. – Yerevan, CMI, 2004. – 120 p.

Photo by Dato Mdzinarishvili / Patkerphoto
Design by MATIT / www.matit.am

ББК 86 + 66 (24)

ISBN 99930-78-42-5

© КИСМИ, 2004
© 2004 by Caucasus Media Institute

■ ОГЛАВЛЕНИЕ

- 5 ■ **Предисловие**
А.Искандарян
- 8 ■ Т. Светоховский
Ислам и национальное самосознание на пограничных территориях: Азербайджан
Перевод с английского В. Кисина
- 31 ■ Э. Мелконян
Армянская Апостольская Церковь во взаимоотношениях Армении и диаспоры
- 53 ■ И. Хаиндрава
Религия в Грузии: XXI век
- 75 ■ Д. Фурман, К.Каарийнен
Религиозная стабилизация (отношение к религии в современной России)
- 96 ■ А. Искандарян
Ислам на Северном Кавказе: ре- или доисламизация?
- 110 ■ С.-М. Хасиев
О роли и месте религиозного фактора в глубинных причинах российско-чеченского конфликта

■ ОБ АВТОРАХ

Александр Искандарян

Кавказский институт СМИ (Ереван, Армения)

Киммо Каарияйнен

Институт исследований Евангелической Лютеранской Церкви (Хельсинки, Финляндия) / Research Institute of the Evangelical Lutheran Church, Finland

Эдуард Мелконян

Институт истории Национальной академии наук Армении (Ереван, Армения)

Тадеуш Светоховский

Исторический факультет университета Монмаут (штат Нью-Джерси, США)
/ Department of History, Monmouth University, New Jersey

Дмитрий Фурман

Институт Европы Российской академии наук (Москва, РФ)

Ивлиан Хаиндрава

Центр развития и сотрудничества – Центр плюрализма (Тбилиси, Грузия)

Саид-Магомет Хасиев

Национальный музей Чеченской Республики (Грозный, Чеченская республика, РФ)

■ ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемый вашему вниманию сборник «Религия и политика на Кавказе» открывает очень острую и важную тему в масштабе Кавказа как региона, включающего и независимые страны Южного Кавказа, и российский Северный Кавказ. Сборник не религиозоведческий, авторы статей – не теологи. Речь здесь идет исключительно о религиозности как о политическом факторе, об использовании религии в политике, о политических идеологиях, пользующихся религиозной терминологией. Все материалы сборника представляют собой изложенные в популярной форме результаты научных исследований и, соответственно, написаны с нейтральных позиций, что особенно существенно, поскольку тематика эта имеет далеко не только академическое значение.

Для стран постсоветского пространства выраженное присутствие в политике религиозного фактора – явление сравнительно новое, возникшее, как и многое другое, лишь с синдромом распада СССР. Однако полтора десятилетия достаточно интенсивной религиозно-политической жизни – достаточный срок, чтобы можно было отмечать тенденции и формулировать закономерности в этой сфере.

Все эти годы в новых независимых государствах идет бурный процесс национального строительства, сопровождающийся поиском идентичности. В формирующихся национальных идентитетах религия играет немалую роль – нациеобразующую и конфликтогенную, мобилизующую и разъединяющую. Особенно сложная религиозно-политическая картина складывается на Кавказе, просто в силу наличия большого количества народов, исповедующих различные религии, и многочисленных этнополитических конфликтов, в том числе между этносами, традиционно исповедующими разные религии и конфессии.

Постепенное осознание политиками важности религиозного фактора приводит к попыткам его политизации, к созданию религиозно-политических идеологий и вовлечению религии в политику как таковую. В результате в политической жизни постсоветского Кавказа весьма важное место занимают религиозные явления, приобретшие политическую окраску, такие, как мусульманский радикализм («ваххабизм») на Северном Кавказе, деятельность православных пуристов и антиэкуменистов в Грузии, исламское возрождение в Азербайджане, религиозно-политические разногласия внутри армянской диаспоры и их перенос в Армению, превращение православия в государствообразующую религию в поликонфессиональной России и т.п.

Подобные проблемы учитываются при планировании внешней политики стран и влияют, зачастую очень существенно, на политику внутреннюю. Соответственно, они осмысливаются далеко не только академическим сообществом, но и занимают важное место в политическом дискурсе. К сожалению, политики зачастую черпают информацию об этих проблемах из прессы и политически мотивированных заявлений, таким образом, ограничиваясь самыми упрощенными представлениями о явлениях, которые затем пытаются учитывать, использовать либо преодолевать. Со своей стороны, пресса питается высказываниями политиков, тиражируя стереотипы и удобные клише, пригодные для религиозной риторики, но не для анализа. Стереотипизация, ложное обобщение и искажение реальности мешает политикам принимать адекватные решения, а прессе – добросовестно информировать общество. Непонимание природы конфликта или движения, в основе которого лежит религиозное явление, готовность все непонятное объявить экстремизмом, фундаментализмом или мракобесием, приводит лишь к обострению и консервации проблем.

При всем том наукой наработан интересный, хотя еще и неполный материал, касающийся роли и места религии в политической жизни стран, влияния политических тенденций на религиозную

жизнь народов, сообществ и отдельных людей. Однако бытование этих знаний исключительно внутри академического сообщества лишает прессу и политиков важнейшего инструмента познания и принятия решений. Стремясь восполнить этот пробел, мы предлагаем вниманию читателя настоящий сборник, посвященный наиболее насущным религиозно-политическим проблемам Южного и Северного Кавказа. Вошедшие в него статьи ученых из Армении, Грузии, России, США и Финляндии представляют собой case studies и не претендуют на обобщение тематики, но открывают путь для дальнейших исследований и сотрудничества между наукой, общественностью и СМИ.

А. Искандарян
Ереван, 2004 г.

■ ИСЛАМ И НАЦИОНАЛЬНОЕ САМОСОЗНАНИЕ НА ПОГРАНИЧНЫХ ТЕРРИТОРИЯХ: АЗЕРБАЙДЖАН

Тадеуш Светоховский

На протяжении всей своей истории Азербайджан разделял судьбу с Ираном: исламизация в Азербайджане началась в середине VII века н.э., и в XVI веке при династии Сафавидов в стране прочно укоренился шиизм двенадцати имамов. Начало XIX века стало поворотным пунктом в истории Азербайджана: власть перешла к европейцам. В результате русско-иранских войн 1804-1813 и 1826-1828 годов страна и народ оказались навсегда разделенными на две части границей, проведенной по реке Аракс. Тюркоязычные мусульмане в российском Азербайджане отличались от азербайджанцев, проживающих на территории Ирана в одном ключевом аспекте: среди первых было значительное число суннитов. По российским оценкам 30-х годов XIX века, шиитов и суннитов среди мусульман Азербайджана было почти поровну (с небольшим перевесом в пользу суннитов).

Хотя религиозное деление и не совпадало с административным, сунниты оказались в большинстве в северных и западных частях страны и подвергались влиянию горных центров суннитского суфизма, особенно ордена Накшбандийя в Дагестане и Чечне. Данные 1860-х годов показывают резкое существенное сокращение суннитского населения; окончательно оно стабилизировалось на уровне примерно одной трети населения российского Азербайджана.

Уменьшение доли суннитов, среди которых преобладали этнические тюрки-неазербайджанцы, явилось результатом их эмиграции в оттоманскую Турцию после окончательного покорения Северного Кавказа Россией. Россия, слаборазвитая и обедневшая, но по-прежнему экспансионистская колониальная империя, широко прибегала к политике «разделяй и властвуй», причем не только по отношению к христианам и мусульманам Кавказа, но также

и к различным течениям внутри ислама. Добровольцы из числа азербайджанцев-шиитов (но не суннитов) воевали на стороне России в конфликтах с Турцией, в войне 1828 года, в Крымской войне 1853-1856 гг. и в войне 1876-1878 гг. Для реформаторских движений, зарождавшихся в Азербайджане в середине XIX века, отношения между шиитами и суннитами были очень важной темой. Религиозные противоречия неизбежно отражали различные политические, культурные и лингвистические ориентации, характерные для пограничных областей. Шииты традиционно считали себя частью иранского мира и продолжали употреблять персидский язык в качестве литературного, в то время как сунниты сохраняли притяжение к османской Турции, хотя и в меньшей степени, чем шииты к Ирану.

Что касается языка, суннитская интеллигенция склонялась к литературному «отуречиванию». Возникновение национальной прессы на родном языке, начавшееся с бакинской газеты «Акинчи» (1875-1878), вскоре привело к острым противоречиям в обществе, спровоцированным критикой ритуала 'Ашура (десятого дня месяца Мухаррам), когда по шиитской традиции отмечается мученичество имама Хусейна, убитого в 680 году в Карбале мусульманами, воевавшими на стороне халифата Умайядов¹. При российском владычестве день 'Ашура отмечался более чем в двух тысячах мечетей и священных мест Азербайджана празднествами, в течение которых его участники, доводя себя до иступления, предавались самобичеванию. Любая критика вызывала яростную реакцию, в особенности в Карабахе, прославившемся своими празднованиями 'Ашура. Развернувшиеся на страницах «Акинчи» дебаты на эту тему стали первой в Азербайджане открытой дискуссией на общественно важную тему и продемонстрировали накал враждебности как между двумя течениями, так и между реформаторски настроенными интеллигентами и традиционалистами. В одной из редакционных

1 Дискуссию об «Акинчи» можно найти в работе: Swietochowski, Tadeusz. Akinchi 1875-1878. The Rise of Azerbaijani Press and Public Debates in the Readers' Correspondence. В сб.: Herzog, Ch., Motika, R. Pistor-Hatam, A (ред.). Presse und Öffentlichkeit in Nahen Osten. Heidelberg, Orientverlag, 1995, с. 175-183.

статей говорится о глубоких корнях этой проблемы: «Между нами нет единства, и ничто нас не связывает. Половина мусульман, живущих на Кавказе, – шииты, другая половина – сунниты. Сунниты не перестают ненавидеть шиитов, шииты – суннитов. Друг друга слушать они не хотят»².

Фактором, который осложнял взаимоотношения между течениями ислама, но замалчивался, был вопрос о самоидентификации населения, которое было принято называть закавказскими мусульманами, или татарами. Основатель современной азербайджанской литературы Мирза Фатали Ахундзаде говорил в своих философских трудах о необходимости «исламского протестантизма» как лекарства против разделяющих общество нетерпимости и фанатизма. Он настаивал, как на безотлагательной мере, на том, чтобы его соотечественники перестали сторониться русских, охранявших их жизни, достоинство и имущество. Тогда, считал Ахундзаде, навсегда исчезнет дух охватившего общество фанатизма, среди кавказских мусульман родится тяга к образованию и знаниям, которые и будут для них путеводной звездой к более высоким нормам морали. До сих пор только религия мешала большинству из них изучать русский язык, поскольку, по мнению духовенства, само по себе знание русского языка исключает всякую надежду на спасение души³.

В остальном, сознавая себя элементом иранской цивилизации, Ахундзаде славил доисламскую зороастрийскую эпоху, закончившуюся покорением «голодными босьяками-арабами». Фактически Ахундзаде положил начало местной секулярной традиции, воспринятой многими стремившимися к обновлению интеллектуалами не столько из-за их враждебности исламу, сколько из-за того, что светскость представлялась им средством для

2 Недавнее обсуждение этой темы можно найти в работе: Смит М. Память об утратах и азербайджанское общество. В сб.: Фурман Д.Е. (ред.) Азербайджан и Россия: общества и государства. Фонд имени Андрея Сахарова, М., 2001, с. 88-117. О ритуалах Мухаррам в Баку см. также Lassy, Ivar, *The Muharram Mysteries among the Azerbaijani Turks of Caucasia*, Helsinki, 1916.

3 Akhundov, Mirza Fathali. *Asarlari*. Baku, 1958-62, т. 2, с. 384.

преодоления раскола между враждующими исламскими течениями. Другая часть интеллектуальной элиты примкнула к джадидизму – просветительскому движению, которое было против отделения ислама от общественной жизни и призывало к модернизации ислама, в первую очередь путем улучшения школьного образования⁴.

Бурная политическая обстановка повлияла на судьбы ислама в Азербайджане в двадцатом веке больше, чем любой другой фактор, и это затронуло и суннитов, и шиитов. Перед лицом общих бед соперничество и антагонизм между ними ослабли и стали даже казаться несущественными.

В новых политических условиях, возникших из-за ослабления российской автократии в результате событий 1905 года, на фоне либеральной политики правительства в прессе развернулись долгие дебаты по такому чувствительному вопросу, как неравенство мужчин и женщин, символом которого стала чадра. Ведущую роль в дебатах играл самый популярный азербайджанский журнал того периода «Молла Насреддин»⁵.

Весьма примечательно, что критика ритуалов дня ‘Ашура вовсе не усиливалась; фактически стал заметен обратный процесс. Разраставшееся на местах революционное движение, нуждаясь в сочувствии масс, обратилось к глубоко укоренившейся традиции шиитских похоронных ритуалов. Когда-то эти обряды были основной мишенью проклятий реформаторов; теперь же традиции превратились в средство эффективной политической мобилизации масс, которые к обычной пропаганде относились с безразличием. В 1907 году похороны Халанара Сарафалиева, местного социал-демократа, превратились в большую политическую демонстрацию, среди организаторов которой был и молодой большевик Иосиф Сталин. В традиционных исламских похоронных обрядах

4 Недавнее обсуждение джадидизма можно найти в работе А. Малащенко. Исламское возрождение в современной России. Московский Центр Карнеги, 1998, стр. 32-33.

5 Siegal, Evan. Debate on Women’s Rights: Azerbaijan 1907, неопубликованный доклад, представленный на ежегодном совещании Ассоциации по изучению Среднего Востока (Middle East Studies Association Annual Convention), 1999.

азербайджанские революционеры видели не средство сплочения масс, а способ подчеркнуть отличие азербайджанцев от их русских товарищей, будь то большевиков или меньшевиков.

С этого момента и в течение всего революционного периода «бури и натиска», длившегося до 1920 года, местная группа социал-демократов «Гуммет» («Начинание»), а затем и национал-либеральная партия «Мусават» («Равенство») использовали в своих целях похоронные обряды местных мусульман, находившихся в состоянии политической конфронтации. Сочетание ритуала 'Ашура и прочих традиционных религиозных обрядов с революционной риторикой знаменовало рождение того, что позже назовут «национальной социал-демократией». В момент, когда не только население, но и интеллектуальная и политическая элиты подвластного России Азербайджана еще не обладали четким представлением о своей национальной принадлежности, возникновение этого движения сопровождалось ощущением, что ислам является отличительным признаком общественного самосознания.

Противоречие между зарождающимся азербайджанским национализмом и традиционалистской исламской идентичностью стало явным во время первой независимой республики, просуществовавшей с 1918 по 1920 год. Партия «Мусават», в то время самая значительная политическая сила, отстаивала создание светского национального государства, а его основной противник, панисламская партия «Иттихад» («Союз») призывала положить в основу правления традиционные исламские нормы и пропагандировала идею единения всех мусульман российской империи. Будучи враждебна идее азербайджанского национального государства, партия «Иттихад» поначалу приветствовала большевистское вторжение, но вскоре тоже начала бороться против новой власти.

Самым серьезным испытанием для ислама в Азербайджане стало установление советской власти. По отношению к народам, в самосознании которых продолжал доминировать исламский ком-

понент, советский режим проводил антирелигиозную политику, пытаясь при этом использовать существовавшие в среде местной интеллигенции секуляризм и антиклерикализм. Хотя отношение советской власти к исламу всегда было окрашено враждебностью, ее интенсивность менялась со временем. В 1920-е годы, в период «коренизации», руководящим принципом был фактически социальный договор с местными реформаторски настроенными силами, в основном с интеллигенцией, которой руководил дух просвещения, джадидизма и секулярности. В обмен на принятие советской власти эти силы получили доступ к государственным постам, а также признание своей национальной идентичности, т.е. полноправности национального языка и культуры; последняя в неявной форме подразумевала и ислам. Так, руководство советского Азербайджана во главе с Нариманом Наримановым объявляло себя выразителем национальных чаяний, откуда и возник термин «национальный коммунизм» как обозначение политики компартии Азербайджана в тот период⁶.

В начале 1920-х годов секуляризм советского типа был относительно умеренным и, казалось, отражал идеи, высказывавшиеся в то время Мирсаидом Султангалиевым. Султангалиев, партийный активист родом из приволжских татар, стал известен в Баку благодаря своим статьям в местных газетах. Султангалиев верил, что у мусульман должен быть свой особый путь строительства социализма, и что исламские представления о политике и обществе не противоречат марксизму. Ислам как религия жертв империалистической эксплуатации как будто бы не противоречил большевистским представлениям о Востоке как центре мировой революции.

Первоначально действия советского режима против ислама не простирались дальше мер, преподносимых как часть общей

6 Недавнее обсуждение политики большевиков по отношению к мусульманской интеллигенции можно найти в работах Bennigsen, A., Lemercier-Quelquejay, C. *Islam in the Soviet Union*. New York, Praeger, 1967, с. 123-127; о коренизации в Азербайджане см. Swietochowski, Tadeusz. *Russia and Azerbaijan. A Borderland in Transition*. Columbia University Press, 1995, с. 108-115.

программы модернизации – в том числе экспроприации благотворительных фондов (вакфов), постепенной отмены шариатских судов и мусульманских школ, а также полного запрета процессий ‘Ашура: новый режим вполне осознавал их политический потенциал. С другой стороны, политика, поощрявшая укрепление этнолингвистической идентичности, рассматривалась как способ применения к мусульманам принципа «разделяй и властвуй». Конкретным примером может служить замена арабского алфавита латинским. Эта реформа, которая одним ударом разорвала преемственность со всем литературным наследием – причем не было никаких сомнений, в том, что исламская литература не будет переиздана после транслитерации – была многими воспринята как намеренное углубление этнических различий между мусульманами СССР⁷.

Реформа встретила сопротивление как со стороны консервативных элементов, так и со стороны революционных последователей Султангалиева, которые стремились к освобождению мусульманских масс от иностранного владычества. Хотя некоторые мечети были закрыты еще в середине 1920-х годов, а обычное право – адаты – были запрещены в 1927 году, окончательное наступление на ислам началось только в конце десятилетия, когда Сталин упрочил свою личную власть. Некоторую поддержку этому процессу оказала, вдобавок к уже существовавшей в этом районе светской традиции, и политика насильственной секуляризации, проводившаяся в это же время в кемалистской Турции. Вскоре в Азербайджане развернулась кампания буквально культа Ахундзаде как отца-основателя философского материализма.

Антиисламское движение совпало с насильственной коллективизацией крестьян. Таким образом, у крестьян отнимали собственность, одновременно в массовом порядке искореняя их веру,



7 Подробное недавнее исследование о советской реформе алфавитов см. в работе Baldauf, Ingeborg. *Schriftreform und Schriftwechsel bei den Muslimischen Russland und Sowjeturken (1850-1937). Ein Symptom ideen-geschichtlicher und kulturpolitischen Entwicklungen.* Budapest, Akademiai Kiado, 1993.

обычаи и традиции. Эта кампания началась с проверенного «боевого клича» модернистов: с призыва к эмансипации мусульманских женщин. Одновременно со снятием чадры – этим символическим актом освобождения женщины – советское законодательство в конце 1920-х годов установило суровые наказания за соблюдение таких глубоко укоренившихся обычаев, как многоженство, выдача замуж несовершеннолетних девочек, выплата калыма за невесту, умыкание невесты, а также кровная месть. Закон 1930 года квалифицировал убийство женщины как контрреволюционное деяние, наказуемое смертной казнью⁸.

На новом политическом фоне власти начали «удовлетворять» умело инсценированные «народные требования» о повсеместном закрытии мечетей. Одним из последствий кампании стало разрушение многих памятников архитектуры. Некоторые партийные и правительственные деятели были репрессированы по обвинению в посещении пятничных служб в мечетях, а иногда и в исполнении функций презренных мулл. По мере того, как этот процесс набирал силу, стало караться даже недостаточное усердие в борьбе с религией. Национальный ислам вырывали с корнем вместе с национальным коммунизмом – главной мишенью чисток, а уже в середине тридцатых годов обвинением, регулярно предъявлявшимся жертвам чисток, был панисламизм – «реакционное, основанное на религии учение, служащее интересам иностранных держав». Представители мусульманского духовенства стали символом религиозного обскурантизма прошлого и постепенно теряли свое влияние не только под воздействием террора, но и из-за закрепившейся за ними репутации политических осведомителей. Это обстоятельство удерживало верующих от посещения служб в немногих сохранившихся мечетях.

В целом, создается ощущение, что из-за принадлежности к исламу Азербайджан пострадал от репрессий больше, чем его соседи на Южном Кавказе. Сегодня все еще сложно полностью оценить

8 Baberowski, Jorg, Stalinismus an der Peripherie: das Beispiel Azerbaidzan 1920-1941. В сб.: Hildermeier, M. (ред.), Stalinismus vor dem Zweiten Weltkrieg. Oldenburg, с. 315.

долговременные последствия многолетней жестокой повсеместной борьбы против ислама. Ислам по своей природе – и образ жизни, и религия. За исключением раздачи милостыни, внешние проявления исламского самосознания, такие, как соблюдение пяти столпов ислама, почти вышли из употребления. В том же смысле и изоляция женщин закончилась вместе с запретом многоженства и ношения чадры. Женщины получили равные с мужчинами права, и самым впечатляющим достижением стал широкий доступ к образованию. Тем не менее, браки в азербайджанских семьях по-прежнему устраивались по сговору старших; мужчины редко, а женщины – почти никогда не вступали в браки за пределами местного сообщества. Азербайджанцы поддерживали очень тесные родственные связи, что объясняет важность кланов в обществе. До недавнего времени азербайджанцы редко мигрировали, особенно в немусульманские районы Советского Союза, отказывались даже при случае есть свинину и лишь постепенно начинали поддаваться соблазнам алкоголя. По сообщениям Министерства внутренних дел, даже в 1950 году абсолютное большинство мусульманского населения, включая многочисленную номенклатуру, продолжало соблюдать обычай обрезания сыновей⁹.

Ислам как религия, безусловно, пострадал от репрессий и атмосферы террора. Поскольку религиозные обряды открыто не проводились, религия стала частным делом, замкнутым в пределах семьи - самого устойчивого и консервативного института в Азербайджане. Некоторые ученые отмечали, что первые этапы кампании за секуляризацию в Советском Союзе принесли пользу женщинам, так как они получили равенство в правах – больше формальное, чем действительное, а в дальнейшем женщины взяли на себя роль хранителей народных традиций, в том числе и основ исламского самосознания¹⁰.



9 Исмаилов Э. Власть и народ. Послевоенный сталинизм в Азербайджане 1945-1953 гг. Баку, Адилоглы, 2003, с. 175.

10 Дополнительные материалы см. в работе Tohidi, Nayereh. *Guardian of the Nation. Women, Islam, and the Soviet Legacy of Modernization in Azerbaijan*. В сб.: Bodman, Herbert and Tohidi, Nayereh (ред.). *Women in Muslim Societies*. Boulder, Lynn Rienr, 1998.

Зачастую, впрочем, было слишком рискованно передавать молодому поколению знание основ ислама. Росло поколение молодых людей, даже не знавших, шииты они или сунниты. Широкое распространение получило изречение: «Сохраняй веру в сердце своем». Эти слова выражали суть древнего как мир способа противостоять религиозным преследованиям. Фактически советский период привел к расцвету духа такойя, т.е. санкционируемого Кораном сокрытия своих подлинных взглядов, вплоть до вероотступничества, в ответ на принуждение или угрозы¹¹.

В той или иной форме такойя стала единственным способом выживания в тоталитарном коммунистическом обществе, в Азербайджане же такойя имела глубокие исторические корни, ибо Азербайджан на протяжении столетий был пограничной областью, полем брани между религиозными течениями и рассадником ереси. Его территория входила в состав разных государств, здесь постоянно менялись политические ориентации. Хорошая иллюстрация существовавших в то время тенденций – тот факт, что число членов организации антирелигиозников за один год выросло от трех тысяч до более шестидесяти. По данным на 1940 год, было зарегистрировано 3200 ячеек и 129 622 членов этой организации; она провела 2567 лекций с охватом 212 105 человек¹².

Традиция такойя, вместе с учением шиизма о том, что единственным истинным властителем является Невидимый Имам, а всякая иная власть есть узурпация, объясняет достаточно прохладное отношение азербайджанцев к государственным институтам, тем более, что они зачастую представляли иноземную власть. К концу 1930 годов, на пике сталинских репрессий, родилось течение «азербайджанизма» - особой формы национализма, направленного

11 Подробное недавнее исследование по этой теме см. Kohlberg, Etan. Taqiyya in Shi'i Theology and Religion. В сб.: Kippenberg Hans and Stroumsa Guy (ред.) Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions, Leiden, E. J. Brill, 1995, с. 345-60.

12 Абасов, Али. Ислам в современном Азербайджане: образы и реалии. В сб.: Фурман Д.Е. (ред.) Азербайджан и Россия: общества и государства. Фонд Андрея Сахарова, М., 2001, с. 291.

на замещение традиционных связей с внешним несоветским миром. Азербайджанизм выражал неприятие не только реакционного панисламизма, но также и тюркизма, т.е. идентификации с тюркоязычным миром, тем более, что Турция перестала считаться дружественной СССР державой. Эта новая форма национального самосознания вскоре приобрела и дополнительный аспект, когда во время второй мировой войны Красная Армия вступила на территорию иранского Азербайджана. Эта временная оккупация вернула к жизни мечту о воссоединении разделенного народа¹³.

Несмотря на отраженные в статистике успехи антиисламской кампании, советская власть сочла возможным чередовать периоды жестокого подавления с периодами относительной религиозной терпимости. Например, во время второй мировой войны символом новой политики Москвы стало образование в 1944 году Духовного управления мусульман Кавказа. Это послабление представлялось весьма своевременным, поскольку имелись опасения, что недозвольные мусульмане перейдут на сторону немцев с большей вероятностью, чем представители других народов СССР. Более того, к этому времени уже готовились планы создания просоветского автономного правительства в оккупированном Тавризе. Последняя массивная антиисламская кампания прошла в уже постсталинский период, во время правления Хрущева, но это уже были не кровавые чистки, а более широкая политика ассимиляции народов СССР путем перехода на русский язык и культуру.

За этим последовала интенсификация научной критики ислама как религии иностранного происхождения, огнем и мечом навязанной народам Кавказа. Из бакинских мечетей, переживших сталинизм, только две избежали закрытия. В позднесоветский период в Азербайджане существовало 54 зарегистрированных «культурных учреждения», в том числе 17 мечетей: 11 шиитских, две суннитских



¹³ Подробное недавнее исследование о советской оккупации Иранского Азербайджана см. в работах Hasanli, Camil. *Soyuq muharebenin baslandigi yer. Guney Azarbaijan, 1945-1946*, Matbu Evi, Baku, 1999, а также Fawcett-L'Estrange L. *Iran and the Cold War. The Azerbaijan Crisis of 1946*. Cambridge University Press, 1992.

и четыре смешанных, в которых шииты и сунниты проводили намаз поочередно. Из 162 граждан, официально зарегистрированных в качестве мусульманских, христианских и еврейских «религиозных активистов», около 100 были муллы, из которых не более 16-ти получили духовное образование, в основном в Ташкентском исламском университете или в медресе Мир Араб в Бухаре¹⁴.

Бок о бок с официальным исламом во главе с Духовным управлением мусульман Кавказа существовал народный ислам, особенно распространенный в южных шиитских районах - Масаллинском, Билясуварском, Джалилабадском и Ленкоранском, известных наиболее высокой степенью религиозности. Молитвы тайно проводились в частных домах, а иногда и в освященных помещениях – пирах. Некоторое возрастание религиозности населения наблюдалось и в северных районах – Газахском, Евлахском, Дивичинском и Кусарском, где сунниты исторически составляли большинство населения. Постепенно, по мере приближения заката советской империи, начинали появляться и признаки религиозного возрождения, на основе скорее народного, чем официального ислама. В конце 1970-х годов, по советским данным, в Азербайджане действовало около тысячи подпольных молелен и около трехсот мест паломничества верующих, в том числе знаменитые мусульманские святыни - Биби-Эйбат, Нардаранский пир, Эт Ага Турбеси, Имамзаде, мавзолей шейха Захида, Хыдыр-зинда¹⁵.

Теперь понятно, что то были первые ласточки нарастающего процесса: сотни мечетей были открыты в течение следующих десятилетий. Хотя среди специалистов и существуют значительные разногласия касательно глубины и степени возрождения, в исследованиях советского времени отмечается, что статистически уровень религиозности был максимальным в южных районах и в окрестностях Баку, т.е. в преимущественно шиитских частях страны, и был значительно меньше среди суннитской части на-

14 Akhadov, A. Ислам в Азербайджане, Dinlerin Gorush Markazi, Dunya dinlari bashari zangilik kimi, Baku, 1998, с. 31.

15 Там же, стр. 30.

селения. Революция в Иране, в ходе которой воинствующие исламисты сместили шахский режим, вызвала опасения, что это движение может перекинуться в соседние государства, особенно в страны с шиитским населением. Аргументы такого рода побудили Соединенные Штаты обеспечить некоторую поддержку Саддаму Хусейну во время войны с Ираном. Революция вызвала беспокойство и в советском Азербайджане, где власти попытались противопоставить потенциальному религиозному влиянию Ирана националистические лозунги об едином Азербайджане, что служило напоминанием о настроениях времен Второй мировой войны.

Для многих азербайджанцев-шиитов эхо исламских потрясений по ту сторону границы могло прозвучать как провозвестник потрясений, ожидавших прежде непоколебимое советское государство. Становилось все более ясно, что религиозное возрождение будет идти рука об руку с изменением политической ситуации. После того, как в дни «черного января» 1990 года советские войска в ходе подавления антиармянских беспорядков в Баку убили и ранили сотни азербайджанцев, сорок дней продолжался национальный траур по шиитскому обряду. На этот раз траур был объявлен распоряжением правительства и ЦК компартии Азербайджанской ССР. Азербайджанские чиновники высокого ранга, зачастую бывшие крупные партийные боссы, стали появляться на религиозных праздниках или совершать паломничество к святым местам. Политики систематически пытались заручиться поддержкой верующих.

Последний глава компартии Азербайджана Аяз Муталибов объявил, что всегда был мусульманином, а его неизменный оппонент Гейдар Алиев, заняв пост президента республики, совершил хадж – паломничество в Мекку. Всего лишь за год правления новой политической силы переходного периода – Народного Фронта Азербайджана – была отменена большая часть советских антиисламских законов. Национальный Совет (Милли Меджлис), который заменил собой Верховный Совет, принял 18 августа 1992 года закон «О свободе вероисповедания», объявив об отделении религии от государства, взаимном невмешательстве и равенстве

всех религий перед законом. Новый закон обеспечил признание религиозных организаций и их представителей. Предусматривалось также соподчинение, в случае необходимости, религиозным институтам за рубежом, что было особо существенно ввиду сложных взаимоотношений с Ираном – исторической родиной азербайджанского народа, где по-прежнему проживает большая часть азербайджанцев и находится центр шиитского мира¹⁶.

Как можно оценить успех возрождения вкупе с политическими преобразованиями теперь, по прошествии более чем десятилетия? Ответ в большой степени зависит от точки зрения отвечающего. Бывший партийный функционер станет говорить о надвигающейся волне фундаментализма; гость из Ирана будет шокирован рыхлостью и поверхностностью азербайджанских мулл. Нейтральный обозреватель скорее всего придет к заключению, что ислам выжил под гнетом советского режима, но возрождение досталось недешево. Настойчивая пропаганда атеизма и светскости оставила след в сознании всех народов Азербайджана и всех слоев азербайджанского общества. Что касается отдельных людей, самое поразительное – то, насколько несвязны и отрывочны их знания о вероучении и истории ислама. Особенно ярко это проявлялось у молодежи и людей среднего возраста, с которыми я беседовал. Антирелигиозные кампании и школьное обучение успешно нейтрализовали религию и сделали ее бесполезной в обыденной жизни. В отсутствие мечетей и внушающих доверие священнослужителей, к религии прибегали только в моменты утраты и горя¹⁷.

Тот же автор отмечает¹⁸, что из-за низкого уровня общего религиозного образования ислам для большинства молодых людей и людей среднего возраста почти превратился «в ислам народных преданий, или даже, можно сказать, в светский ислам. Люди

16 Safizadeh, Fereydoun. On Dilemmas of Identity in the Post-Soviet Republic of Azerbaijan, *Caucasian Regional Studies*, том 3, № 1, 1998, с. 4.

17 Там же.

18 Там же.

называют себя мусульманами, представителями мусульманского народа, но при этом отстаивают материализм и говорят, что Бога нет»¹⁹.

В постсоветские годы в Азербайджане вновь актуализировалось турецко-иранское противостояние. На ход исламского возрождения повлияли политические события. Мечети восстанавливались на средства, поступавшие из Тегерана, а для решения проблемы низкого уровня теологического образования будущие священники получали приглашение учиться в Иране. Как бы в ответ на вызов, брошенный Ираном, светская Турция тоже начала строить в Азербайджане мечети и медресе, при этом бакинские власти оказывали турецким инициативам бóльшую поддержку, чем иранским. Религиозные организации в Анкаре и Стамбуле рассматривали ислам как удобный путь для укрепления турецкого присутствия в Азербайджане.

Что касается религиозных контактов с Ираном, то здесь важную роль играли политические соображения. Тегеран был обеспокоен националистическими настроениями в Баку и возможным эхом этих настроений в иранском Азербайджане, где, несмотря на интеграцию местных азербайджанцев в иранское государство, могло проснуться движение за автономизацию или даже сепаратистские настроения. Недоверие к независимой Азербайджанской Республике особенно сильно проявлялось по отношению к правлению Народного Фронта Азербайджана под руководством Абульфазы Эльчибея в 1992-1993 гг.

По отношению к карабахскому конфликту Иран занимал двойственную позицию, к которой в Баку относились как к нарушению исламской солидарности, несмотря на то, что большое число азербайджанских беженцев получили убежище на иранской стороне границы. Иранская помощь лагерям беженцев на территории республики Азербайджан была позже отвергнута, так как стало ясно, что миссионеры проводили среди беженцев агитацию за принятие более радикальной формы ислама. Более того, создавалось



19 Там же, стр. 4.

впечатление, что Тегеран поддерживает политику России на Кавказе и в каспийском регионе в противовес преимущественно прозападной позиции Баку. Опасаясь роста национализма среди иранских азербайджанцев, Иран продолжал попытки воздействовать на религиозную жизнь соседствующей с ним Азербайджанской Республики с ее значительным шиитским населением - вторым по численности в мире.

С иранским влиянием было связано и появление новой политической ассоциации – Исламской партии Азербайджана, основанной в 1991 году. Число членов Исламской партии вскоре оценивалось в 50 тысяч человек, в основном в городских и сельских пригородах Баку. Эта партия призывала к более тесным связям с Ираном, включая в это понятие и нефтяные концессии. В сфере культуры Исламская партия протестовала против перехода на латинский алфавит, призывала к возврату к арабскому письму и даже открывала курсы по обучению арабской письменности. В 1995 году председатель партии Алиакрам Алиев и несколько других партийных руководителей были арестованы, а сама партия лишена регистрации на том основании, что она получала финансирование из Ирана и имела связи со спецслужбами этой страны. Партия, тем не менее, продолжала существовать, но полулегально, уже с новыми лидерами во главе²⁰.

Впоследствии все исламские организации и все мечети Азербайджана были подчинены Духовному управлению мусульман Кавказа (ДУМК). В 1996 году парламент принял закон, запрещавший деятельность зарубежных миссионеров, и потребовал, чтобы местные религиозные общины проходили регистрацию при традиционных религиозных организациях. Эти ограничения оправдывались необходимостью помешать эмиссарам из-за рубежа использовать свободу вероисповедания в своих политических целях. Статус традиционных конфессий, пользующихся полной

20 Абасов А., ук. соч., с. 297; см. также Мотика, Рауль. Исламские объединения в Азербайджане в 90-е годы. В сб. под ред. Фурмана Д.Е., ук. соч., с.320.

свободой вероисповедания, получили шииты, сунниты, Русская православная церковь и иудеи²¹.

Азербайджанская Конституция 1995 г. разрешила исповедание любых религий и одновременно вновь провозгласила разделение религии и государства. Это положение, принятое во времена режима Гейдара Алиева, не вызвало протестов наиболее крупных оппозиционных партий. Действительно, при всех своих различиях программы этих партий полностью совпадают в части отделения церкви от государства. Очевидно, интеллигенция продолжает придерживаться светских традиций, хотя некоторые оппозиционные группировки и сотрудничают с Исламской партией Азербайджана. Характерно, что светский характер новой конституции вызвал недовольство по ту сторону границы, в иранском Азербайджане. После опубликования проекта конституции собравшиеся на пятничную молитву в Тавризе протестовали против статьи об отделении религии от государства, а также против того, что ислам не был объявлен государственной религией республики. Сообщалось, что жители Тавриза призывали своих «дорогих братьев-азербайджанцев» отвергнуть эту конституцию. Прозвучали высказывания в том духе, что если две части азербайджанского народа объединятся, то «это они должны будут вернуться в Иран»²².

Официальная позиция Ирана нашла свое отражение в высказываниях Аятоллы Мохсена Шабестари, сделанных в мае 1996 года. Он сослался на застарелое турецко-иранское соперничество, неявно упомянув противоречия между исламскими течениями. «Азербайджанская республика когда-то была нашей. Так что если вообще ведется речь об объединении двух Азербайджанов, то это они должны вернуться в Иран, а не наоборот... Некоторые агенты мирового высокомерия пытаются нанести урон нашему национальному единству, распространяя в нашем регионе сепаратистские настроения. К со-



21 US Department of State. Annual Report on International Religious Freedom for 1999: Azerbaijan.

22 Shaffer, Brenda. *Borders and Brethren. Iran and the Challenge of Azerbaijani Identity*. MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 2002, с.187.

жалению, некоторые из их наемников в Тавризе, вторя им, говорят о пантюркизме. Политика Исламской республики требует избегать подобной полемики. Мы не хотим поднимать шум. Но если мы окажемся лицом к лицу с такими сатанинскими заговорами, то придется напомнить всем, включая народ Азербайджанской Республики, что когда-то мы потеряли ряд азербайджанских городов и можем потребовать их возвращения»²³.

Как отмечает Сафизаде, несмотря на принципиальную светскость Баку, «коллапс политической социальной системы привел к кризису смысла и идентичности. Наблюдатели указывают на все большее распространение религиозных кружков, где образованные горожане и светские женщины с накрашенными ногтями, одетые на западный манер, обсуждают ежедневные молитвы. Отмечается также, что рассказы некоторых азербайджанцев о своем религиозном опыте удивительно схожи с рассказами членов движения «заново рожденных христиан» в США. Люди заново открывают для себя ислам, заново принимают его, преобразуют его и пользуются им по-своему, в соответствии со своими потребностями»²⁴. Исламские интеллектуалы (этот термин по большей части относится к ученым-ориенталистам) пытаются модернизировать и реформировать ислам в Азербайджане, в особенности в том, что касается толкования законов шариата в свете потребностей современного общества. С другой стороны, некое женское объединение потребовало восстановления институтов многоженства и временного брака, с тем, чтобы женщины могли познать радость материнства, невзирая на дефицит мужского населения вследствие эмиграции и карабахской войны. Другое движение обратилось в суд, требуя права фотографироваться на паспорт в исламском головном платке, и в 1999 году по этому делу было вынесено положительное решение. Судьи пришли к выводу, что закон не содержит никаких запретов фотографироваться в платке на официальные документы.

23 Human Rights Watch, 28 мая 1996: <http://www.hrw.org>

24 Safizadeh, ук. соч., с. 10.

Как женские движения на религиозной основе, так и рост исламских объединений среди беднейших слоев населения – симптомы более серьезной проблемы. На фоне постсоветской трансформации и сопровождающих ее потрясений дополнительным компонентом движения за исламское возрождение становится социальный протест со стороны наиболее незащищенных членов общества. Корни радикального исламизма уходят в присущий исламу дух общинности и взаимопомощи, а современные общественные и экономические реалии накладывают на это движение особый отпечаток. В Азербайджане, как и на всем постсоветском пространстве, почти полностью рухнула система социального обеспечения. Среди обнищавших слоев населения, в том числе многих беженцев от карабахской войны, накопился громадный потенциал недовольства. Доходы от нефтяного бума не распределяются среди всего общества, а целиком задерживаются в наиболее привилегированных слоях населения, прославившихся не только коррумпированностью, но также и неверием в Бога. Несмотря на светский характер политических элит, известно, что подавляющее большинство азербайджанцев считают себя мусульманами, хотя весьма немногие из них соблюдают требования и запреты ислама. Недавно были обнародованы данные, согласно которым доля наиболее активных верующих составляет менее чем одну десятую населения Азербайджана. Почти столько же граждан считают себя атеистами, основная же часть населения рассматривает ислам прежде всего как образ жизни или атрибут групповой идентичности. В противовес тенденции превращения шиизма в национальную идею и замешивания государственности на шиизме – что мы видим не только в Иране, но также в Ираке и Ливане – Азербайджан сделал выбор в пользу «национального ислама» – концепции, возникшей еще в начале двадцатого века, в которой ислам воспринимается как неотъемлемая часть национального самосознания независимо от меры религиозности отдельных граждан²⁵.

25 Данные по религиозности в Азербайджане см. в работах Faradov, Tair. *Religiosity in Post-Soviet Azerbaijan: A Sociological Survey*. International Institute for the Study of Islam in Modern

Национальное самосознание на пограничной территории подразумевает самоутверждение, вопрос в том, по отношению к кому? Судя по всему – по отношению к чужакам-христианам и европейцам. Так, и в правительственных, и в независимых газетах появляются заметки, где деятельность христианских миссионеров связывают с интересами России или западных держав. Другой мишенью журналистов становятся финансируемые из-за рубежа мусульманские миссионеры, которые изображаются либо как угроза стабильности и гражданскому миру, либо как агенты иранского влияния, в конечном счете направленного на поглощение Азербайджана Ираном.

В отношениях с другими мусульманскими народами Азербайджан особо подчеркивает самобытность азербайджанского ислама, стремясь тем самым эмансипироваться от зарубежных, в первую очередь иранских, религиозных центров. «Национальный ислам» видится как этап на долгом историческом пути освобождения от религиозного доминирования Ирана. Но в то же время в этой концепции подчеркивается необходимость единства шиитов и суннитов, а значит – отказ от любых конфронтационных, жестких или бескомпромиссных позиций. Вспышки межмусульманской розни в мечети города Гекчай в 1999 году были восприняты как попытка иностранного вмешательства с целью подрыва духа азербайджанского ислама. В городе Нардаран также произошли беспорядки, еще более разрушительные и даже приведшие к человеческим жертвам от рук правительственных сил. Официально было объявлено, что причиной насильственных действий стало недовольство плодами светской государственной политики.

■
World (ISIM), Newsletter, август 2001, с. 28; Motika, Raoul. Foreign Missionaries, Home Made Dissidents, and Popular Islam. The Search for New Religious Structures in Azerbaijan. Неопубликованный доклад, сделанный на конференции «The Twelve Shi'a in Modern Times» во Фрайбурге 4-7 октября 1999 г., с. 2. Иной набор данных, указывающий на большую степень религиозности, см. в работе Абасов А., *op. cit.*, с. 306-307. Обсуждение шиизма как национальной идеи см. в работе: Oliver, Roy. The Crisis of Religious Legitimacy in Iran, Middle East Journal, том 53, № 2, весна 1999, с. 201-212.

Еще бóльшие опасения, чем распространение воинствующего ислама из Ирана, вызывает другая угроза, приходящая с недавнего времени с севера, из Чечни и Дагестана. Для обозначения распространенной в этом регионе разновидности воинствующего ислама российские СМИ не совсем верно используют термин «ваххабизм». Вообще-то этим термином называются пуританские и консервативные движения, возникшие на Аравийском полуострове и свойственные суннитской, а не шиитской ветви ислама. В случае постсоветского «ваххабизма» связь с Саудовской Аравией прослеживается в первую очередь в форме нефтедолларов, расходуемых на миссионерскую деятельность на Северном Кавказе и в Средней Азии. В Азербайджане особо опасаются, что лезгины – проживающее вдоль границы Азербайджана с Дагестаном этническое меньшинство численностью примерно четверть миллиона человек – могут оказаться особо восприимчивы к ваххабитской пропаганде, тем более, что лезгинская община в первые годы постсоветского периода уже поднимала вопрос об автономии и даже отделении.

Необходимо отдавать себе отчет в том, какую роль играют различные течения ислама в политической жизни страны, в том числе во внешней политике. Убедительное свидетельство - опубликованное в одной из бакинских газет полуофициальное сообщение о том, что и.о. главы правительственного ведомства по делам религии обвинил ряд действующих в Азербайджане религиозных общин в нарушении закона. Он заявил, что эти общины не отчитываются в своей работе перед ДУМК, распространяют среди населения религиозную литературу подрывного характера и насаждают раскол среди религиозных общин. Он добавил, что правоохранительным органам поручено воспрепятствовать деятельности иностранных миссионеров, которые под предлогом оказания гуманитарной помощи пропагандируют в Азербайджане сектантство и насаждают вероучения, принятые в их странах. Особо были упомянуты организации из Ирана, Саудовской Аравии, Кувейта и Катара. В числе религиозных течений, вызывающих особую обеспокоенность руководства страны, был назван ваххабизм²⁶.



Характерно, что для обозначения движения на Северном Кавказе был выбран именно термин «ваххабизм», в советское время применявшийся по отношению к любым фундаменталистам, имевшим связи за рубежом. Опасность шиитского фундаментализма в официальных заявлениях не упоминалась, поскольку иранская теократия не воспринимается как непосредственная угроза стабильности Азербайджанской Республики. Азербайджанские власти сослались на опасность ваххабизма, дабы запретить митинги оппозиции в Баку; некоторые из участников митинга были арестованы, часть были вынуждены покинуть страну, а некоторые были переданы в руки российских властей. Ещё до развертывания глобальной антитеррористической кампании после трагедии 11 сентября, Россия и Азербайджан заключили соглашение о борьбе с переброской оружия и боевиков через границы. Соглашение предусматривает усиление пограничного контроля и задержание лиц, подозреваемых в поддержке чеченских повстанцев.

С Вашингтоном же сотрудничество в сфере борьбы с терроризмом, судя по всему, продолжается уже несколько лет. Об этом свидетельствует тот факт, что в 1998 году Билл Клинтон выразил благодарность Гейдару Алиеву за задержание нескольких экстремистов²⁷. Еще более сильным указанием на то, что антиамериканизм проник в ряды радикальных исламистов в Азербайджане, был тот факт, что в октябре 2001 г., сразу после трагедии 11 сентября, азербайджанский суд приговорил к длительным срокам заключения членов местной террористической организации «Джейшуллах», возможно, планировавших нападение на посольство США.

Эти шаги вполне согласовались с декларацией президента Алиева о безоговорочной поддержке всемирной борьбы с терроризмом. С началом кампании в Афганистане Азербайджан предоставил Соединенным Штатам право пролета над своей территорией, доступ к разведывательной информации и право пользования базой ВВС на Апшеронском полуострове. И все же, пока отголоски

27 Институт освещения войны и мира, 3 октября 2001, info@iwppr.net; а также US Department of State, Patterns of Global Terrorism, Eurasia Overview.

событий 11 сентября продолжают сотрясать исламский мир, в долгосрочной перспективе сложно предсказать, как они отзовутся в стране, граничащей с Чечней, Ираном и Турцией.

* * *

Постсоветский Азербайджан продолжает заново открывать свои исторические корни. Этот процесс включает в себя возврат к исламу, но все же носит преимущественно этнокультурный характер. В ходе исламского возрождения – явления комплексного по своей природе – национальное самосознание переживает попытки перейти от такой – чистого самосохранения – к самоутверждению. В стране, где в современный период укоренились светские традиции, а образованная элита и большая часть городского населения сформировались в советских условиях, вероятная модель общественного развития ближе к турецкой, чем к иранской, несмотря на объединяющие Азербайджан и Ираном историческое наследие и шиизм.

Впрочем, Турция, после ряда попыток в прошлом, тоже открыто повернулась лицом к исламскому возрождению, при этом неявным образом ставя под сомнение некоторые аспекты кемалистского наследия. Победа умеренных исламистов (как они себя называли) на выборах в Турции в 2002 году была провозвестником того, что первый знаменосец светского государства на Ближнем Востоке меняет свое отношение к историческому наследию.

Какую именно форму примет исламское возрождение в Азербайджане – этой квинтэссенции пограничной территории – будет зависеть в том числе и от влияния сходных процессов в сопредельных странах.

■ АРМЯНСКАЯ АПОСТОЛЬСКАЯ ЦЕРКОВЬ ВО ВЗАИМОТНОШЕНИЯХ АРМЕНИИ И ДИАСПОРЫ

Эдуард Мелконян

Одним из специфических факторов в общем процессе становления и развития Республики Армении, на фоне других новообразованных государств на постсоветском пространстве, явилась армянская диаспора. Образовавшаяся в результате проводимой властями Османской империи политики геноцида и депортации армян в Западной Армении и Армянской Киликии в годы Первой мировой войны, армянская диаспора к концу 1980-х гг. была представлена многочисленными общинами в различных странах Европы, Америки и Среднего Востока. Отчужденная на протяжении прошлых семи десятилетий от Советской Армении, она с тем большим желанием проявила готовность содействовать скорейшему разрешению множества проблем, вставших перед независимой Арменией. За прошедшие 12 лет ее немалые в первую очередь финансовые возможности были направлены на осуществление как сугубо благотворительных программ, так и программ по развитию отдельных сфер жизнедеятельности армянского общества. Не имея целью сколько-нибудь подробный анализ этой деятельности диаспоры в Армении, укажу лишь на две ее характеристики. Первое – по своим целевым установкам она, в целом, являлась составной частью аналогичных, но более масштабных программ содействия Армении (как и другим новообразованным государствам), осуществляемых странами Запада и международными организациями. Второе – эта деятельность носила, с точки зрения отношений Армения-диаспора, односторонний или однонаправленный характер, поскольку адресатом и пользователем выступала лишь Армения, армянское общество.

Наряду с этим, однако, новые реалии давали возможность для решения задач и иного рода. Такие задачи имели общенациональное значение и важность, а потому в их решении были в равной мере заинтересованы обе стороны – и армянское государство, и диаспора.

К числу таковых следует отнести вопросы, относящиеся к Армянской Апостольской Церкви, и в первую очередь восстановления ее единства. Приоритетность и актуальность этой задачи обусловлена ролью Армянской церкви как в истории армянского народа в целом, так и во взаимоотношениях Армении с диаспорой.

Доминантное значение церкви в ценностной иерархии армянского народа является следствием той уникальной роли, которую она сыграла в его истории. Само принятие христианства как государственной религии в 301 г. в период царствования Трдата III явилось действенным средством защиты от культурной экспансии одной из мощных держав этого региона – сопредельной Персией. Этнозащитная функция церкви стала еще более значимой, когда спустя менее девяти десятилетий, в 387 г. произошел первый раздел Армении между Персией и Византией, и армяне лишились собственной государственности. В создавшейся ситуации армяне вынуждены были ответить на новый вызов, на этот раз уже со стороны христианской Византии. Именно этой цели служило неприятие Армянской церковью решений Халкедонского собора 451 г., завершившееся окончательным отделением ее от имперской Византийской церкви в VI в. С этого времени и на протяжении последующих долгих веков, в самой Армении и в зарубежье именно Армянская церковь становится единственной объединяющей силой, наиболее действенным и, по сути, единственным средством самоорганизации армянского народа, и потому в равной мере символом его как вероисповедного, так и национального самосознания.

Армянская церковь, сумевшая сохранить на протяжении веков свою независимость и единство – несмотря на постоянные гонения иноземных правителей-иноверцев в Армении и на прозелитизм иных христианских церквей (главным образом, католической), как в Армении, так и в армянском зарубежье – все же не смогла избежать воздействия грандиозного социального эксперимента, поставленного Лениным в России в 1917 г. При всей неоднозначности его последствий для народов СССР, его влияние на отношения

последних с их соотечественниками за рубежом было однозначно негативным. Возведенный в ранг идеологического и политического императива принцип «кто не с нами, тот против нас» исключал саму возможность альтернативы.

Основными оппонентами властей Советской Армении в диаспоре выступили армянские политические партии. Рожденные в конце XIX в. в ходе национально-освободительной борьбы против турецких правителей, они и в диаспоре продолжили играть роль основных и, по сути, единственных носителей и хранителей национально-политических идеалов армянского народа. Перестав быть в диаспоре политическими партиями классического типа, именно в сохранении идеалов они видели свое предназначение и свое отличие от всех других организаций армянского зарубежья. При этом, однако, каждая из них была уверена в истинности или правоте именно своего видения путей и способов достижения этих идеалов.

Партия «Дашнакцутюн» (бывшая у власти в Первой Республике Армении в 1918-1920 гг. и вынужденно уступившая ее коммунистам), оставаясь верной своей антисоветской направленности, придерживалась жесткой и непримиримой позиции в отношении властей Армении. Две другие партии («Рамкавар» и «Гнчак»), посчитав советскую власть «меньшим из зол», поскольку отсутствие полного суверенитета компенсировалось внешней безопасностью, ограничились ролью «мягкой оппозиции»¹.

Сами эти позиции (безотносительно к их различиям) являлись для партий как целью их этнополитической деятельности, так и средством самоутверждения, если не сказать, оправдания своего существования в качестве таковых в диаспоре. В обоих случаях эти партии нуждались в поддержке как можно большего числа сторонников, в том числе и в лице различных армянских организаций. И, в первую очередь, Армянской Апостольской Церкви, как наиболее авторитетного, всеми признанного национального института.

1 Э. Мелконян. Армянская диаспора в ее сосуществовании с внешним миром /1920 – 1950-е гг./ . Вестник общественных наук НАН Республики Армения, № 2, 2002, с. 70-73.

В начавшейся борьбе за влияние на церковь, очевидно, наиболее высокие шансы имела «мягкая оппозиция». Власти Советской Армении, с первых же дней жестко контролирующую деятельность главы церкви – Католикоса всех армян с резиденцией в первопрестольном св. Эчмиадзине – стремились максимально использовать его для распространения своего влияния в диаспоре, в том числе и в своем противостоянии с «Дашнакцутюн». Естественно, что именно подобную направленность имели и многие предписания, направляемые из св. Эчмиадзина в адрес зарубежных епархий. Со своей стороны, «жесткая оппозиция» в своих усилиях нейтрализовать подобную политику советских властей небезуспешно использовала проводимую в Армении политику воинствующего атеизма – закрытие и разрушение церквей, репрессии против священнослужителей и др., вследствие чего не только была парализована деятельность церкви в стране, но и само руководство св. Эчмиадзином зарубежными епархиями приобретало весьма условный характер. Именно на этом и была построена кампания по отторжению церковью диаспоры от св. Эчмиадзина. Начало этому было положено в США, когда в Нью-Йорке в 1933 г. глава местной епархии архиепископ Гевонд Дурян был убит членами «Дашнакцутюн» за лояльное отношение к Советской Армении. Вслед за этим начался (пока еще только в США) постепенный рост числа церквей, не признающих верховную юрисдикцию св. Эчмиадзина. Процесс этот, как и следовало ожидать, встретил сильное сопротивление и осуждение большинства американских армян. Психологически не была готова к нему и значительная часть сторонников самой «Дашнакцутюн». Идя на этот шаг, они, вольно или невольно, не только отчуждались от одной из высших ценностей армянского бытия – св. Эчмиадзина, но и обрывали последнюю, пусть даже символическую, связь с родиной.

С началом Второй мировой войны политические партии диаспоры, по примеру союзников в войне против нацистской Германии, конфронтации предпочли всемерное содействие принимающим странам, а также народу Советской Армении. Однако их противостояние возобновилось с тем большей силой с началом

холодной войны. В условиях все усиливающегося антисоветизма политика «Дашнакцутюн» была обречена на успех. Кульминацией явились выборы главы Киликийского Католикосата Армянской церкви (признающий духовное главенство св. Эчмиадзина, он был основан в Армянской Киликии после возвращения оттуда в Эчмиадзин в 1441 г. престола Армянской церкви), который с 1930 г. располагался в пригороде Бейрута – Антилиасе и к тому времени имел в своем подчинении епархии в Ливане, Сирии и на Кипре. После кончины его главы в 1952 г. партия «Дашнакцутюн» вознамерилась взять Киликийский Католикосат под свой контроль и тем самым противопоставить его св. Эчмиадзину в качестве духовного и административного центра Армянской церкви в диаспоре. Неорганизованные действия оппонентов (в Армении и диаспоре), а главное - неприкрытая силовая поддержка со стороны ливанских властей, обеспечили победу креатуры «Дашнакцутюн» на состоявшихся в 1956 г. выборах. Новое руководство, как и ожидалось, с самого начала повело курс на фактическое отделение от первопрестольного св. Эчмиадзина – переподчинение себе некоторых из действующих и основание новых епархий (одной из первых – в США), самостоятельное и равное со св. Эчмиадзином представительство в экуменических движениях и др.

Разделенность армянского народа между двумя противоборствующими социально-политическими мирами, между Советской Арменией и диаспорой, с неизбежностью обусловила политическое размежевание в самой армянской диаспоре. Этого размежевания не избежала – не могла избежать – и Армянская церковь. Ее раскол был результатом не каких-либо догматических расхождений, а различий в позициях политических сил диаспоры по отношению к Советской Армении. (В 1921 г. по аналогичным причинам в городе Сремски Карловицы (Югославия) была основана «Русская зарубежная церковь» - произошел так называемый Карловацкий раскол). В свою очередь, с организационным разделением Армянской Апостольской Церкви завершился процесс институционального оформления самого политического размежевания.

Речь идет о явлении, знакомом каждому, кто сколько-нибудь близко соприкасался с жизнью армянских общин, особенно в таких городах, как Нью-Йорк, Лос-Анджелес, Монреаль или Торонто. Именно здесь можно наблюдать параллельное существование двух церковно-политических общин или систем с симметричной структурой. Основными структурообразующими элементами одной являются партия «Дашнакцутюн» и епархии Киликийского Католикосата, другой – партии «Рамкавар» и «Гнчак» и епархии св. Эчмиадзина. В состав каждой из них входят различного рода организации (культурные, молодежные, благотворительные и пр.), школы, СМИ и тому подобное. Применение к этим образованиям термина «система» не случайно, поскольку им присуща четко иерархизированная структура, функциональная взаимозависимость всех составляющих элементов, способность к самоорганизации и адаптации в различных социокультурных средах.

Примерно до середины 1960-х гг. взаимоотношения между этими двумя общинами носили весьма конфронтационный характер. В последующем, вследствие своеобразного разделения сфер влияния, они приобрели форму «мирного сосуществования» при строгой лимитированности связей, даже на уровне межличностного общения. В этом смысле показательна история одного бракосочетания, которую я наблюдал в Нью-Йорке. Жених и невеста были прихожанами армянских церквей двух различных епархий, но главное – жених был деятелем «Дашнакцутюн», а дядя невесты – одним из иерархов Эчмиадзинского Католикосата, изъявившим, к тому же, желание лично совершить обряд венчания. Интрига была в том, в церкви какой епархии и кто будет венчать? В результате долгих согласований было найдено компромиссное решение. Венчание совершил дядя невесты, но в церкви Киликийского Католикосата. Сам же глава Киликийской епархии, который и должен был совершить этот обряд в своей церкви, очень кстати отсутствовал в городе².



2 Наряду с отмеченными церковно-политическими, в диаспоре существуют и две другие, сформировавшиеся в XIX в. и значительно уступающие им по своей численности, сугубо конфессиональные общины армянских католиков и протестантов. Структура этих двух общин в целом аналогична остальным общинам, но с одним весьма принципиальным отличием – изначальным отсутствием в них политических партий.

Говоря об организационной разделенности Армянской Апостольской Церкви между двумя отмеченными системами, следует подчеркнуть, однако, что для армян диаспоры она, тем не менее, продолжает оставаться высшей ценностью, первейшим средством этнической самоидентификации. Показательно в этой связи, что в тех городах, где действуют церкви только одного из Католикосатов, их прихожанами являются все местные армяне. Другое дело, что их участие в различного рода организационных структурах подобных церквей обусловлено принадлежностью к соответствующей церковно-политической общине. Что же касается многих американских или французских армян третьего и следующих поколений, индифферентных к ассоциирующейся с политическими партиями общинной деятельности, церковь – в этом случае именно св. Эчмиадзин – является единственной связью с «материнской» культурой.

Со св. Эчмиадином связывались и все надежды на восстановление единства церкви. Примечательно, что в качестве удобного «места и времени» для начала диалога был избран все тот же Нью-Йорк, колыбель схизмы. Воспользовавшись прибытием туда в 1968 г. Католикоса всех армян Вазгена I для освящения кафедральной церкви св. Вартаана, глава местной епархии архиепископ Торгом Манукян (с 1990 г. Иерусалимский Патриарх), пригласив главу Киликийской епархии в США принять участие в намеченных торжествах, предложил также начать обсуждение путей восстановления единства этих двух параллельно существующих в одной стране епархий. Ответ, как это не трудно было предугадать, был отрицательный. Безрезультатными остались и все другие подобные инициативы св. Эчмиадына, несмотря на состоявшиеся в последующие десятилетия встречи между представителями двух епархий и обсуждение ими некоторых проектов. Руководство отколовшегося Киликийского Католикосата под разными предлогами не желало переходить от слов к реальным делам³.



3 Documents on the Schism in the Armenian Church of America. St. Vartan Press, New York, 1993.

Основным оправданием такой позиции служило то, что, несмотря на заметное оживление религиозной жизни и снятия ряда ограничений на деятельность церквей, тем не менее, св. Эчмиадзин продолжал быть подконтрольным советским властям, а сам СССР оставался тоталитарным государством, враждебным странам западной демократии. Казалось бы, следуя этой логике, распад Советского Союза в 1991 г. и переход к демократическим принципам построения и управления обществом должен был снять все препятствия на пути к восстановлению единства Армянской церкви.

После обретения независимости новое руководство Армении стало активно налаживать отношения с диаспорой, с самыми различными ее организациями. Однако было бы большим преувеличением говорить, что вопрос о церкви, включая вопрос о ее воссоединении, был более или менее актуален в то время. Он и не мог быть таковым на фоне событий в Нагорном Карабахе, массовой волны беженцев из Азербайджана, энергетической и транспортной блокады страны, резкого падения уровня жизни и ряда других явлений. Ситуация резко изменилась в 1994 г. в связи с болезнью, а затем и кончиной Католикоса всех армян Вазгена I, когда встал вопрос об избрании его преемника.

Для армян, как и для других народов, не имеющих собственной государственности, избрание главы церкви всегда имело огромное значение. Личность Католикоса, его интеллектуальные, организаторские, и, скажем так, дипломатические способности, нередко играли существенную роль в решении жизненно важных для народа вопросов. Примером тому – Католикосы Геворг VI и Вазген I, которые на протяжении более полувека (1941–1994), благодаря своей гибкой политике, смогли не только защитить интересы армянской церкви в условиях советской действительности, но и способствовали ее постепенному возрождению, превратив св. Эчмиадзин в один из немногих механизмов общения армян диаспоры с родиной.

В этом контексте обретение Арменией независимости, провозглашение принципа отделения церкви от государства и, в силу этого сведение функций церкви к сугубо религиозным, казалось, должно

было привести к снижению ее значимости как социального института. Однако новые реалии означали и новые возможности для церкви, и новые ожидания от нее со стороны общества и государства. Среди ожиданий особо следует отметить уготованную церкви роль в деле духовного и морального возрождения народа, его приобщения к национальным ценностям, противодействия хлынувшим с страну различного рода сектам, наконец, насаждения духа истинного патриотизма. Молодое государство на трудном этапе становления рассчитывало на помощь церкви и потому не могло быть безучастным к выбору его главы. Но было и еще одно, особо знаменательное обстоятельство: после кончины Вазгена I, впервые за долгие века, выборы Католикоса должны были проходить в суверенной Армении во главе с всенародно избранным президентом.

В этих условиях руководство Армении не замедлило обнаружить свою заинтересованность в предстоящих выборах: президент Левон Тер-Петросян за месяц до выборов прямо и недвусмысленно объявил о желании видеть в качестве главы церкви действующего Киликийского Католикоса Гарегина II⁴.

Реакция на это в Армении и в диаспоре была различной. Народ Армении в своем абсолютном большинстве не имел сколько-нибудь реального представления ни о самом Киликийском Католикосате, ни о расколе в Армянской церкви, ни о состоянии взаимоотношений между двумя церковно-политическими общинами в диаспоре. Иначе и не могло быть, учитывая взаимную отчужденность двух частей армянского народа на протяжении семи десятилетий. Ведь даже в 1980-х гг. выезжающим по официальным каналам за рубеж специально указывалось на недопустимость контактов с так называемыми «антисоветскими» организациями, в том числе и церквями Киликийского Католикосата. Граждане Армении в большинстве своем искренне скорбели по Католикосу Вазгену I и, поглощенные изнурительной борьбой за сколько-нибудь достойное



4 «Айк», 8 марта 1995 (на арм. яз.).

существование, весьма индифферентно восприняли слова президента.

Совершенно иной была реакция диаспоры, той ее части, включая членов и сторонников партий «Рамкавар» и «Гнчак», которая на протяжении нескольких десятилетий оставалась верной св. Эчмиадзину, ценой больших усилий и жертв противодействовала попыткам переподчинения церковью Киликийскому Католикосату. Для них позиция руководства Армении о предпочтительности избрания Католикосом всех армян именно Гарегина II, в их глазах – одного из главных идеологов схизмы, была не только непонятна. Они склонны были видеть в этом также и пренебрежение интересами той части диаспоры, которая даже в годы холодной войны не отвернулась от родины – Советской Армении, а ныне всемерно содействовала становлению Республики Армении. Кроме того, им казалось, что это выбор в пользу не только Киликийского Католикосата, но, тем самым, и партии «Дашнакцутюн» – основного оппонента теперь уже и властей Армении. (Следует отметить, что позиция этой части диаспоры была донесена до армянского общества через издающуюся в Ереване газету «Азг», выражающую точку зрения партии «Рамкавар».) Негативно отнеслись к предложению президента и служители церковью св. Эчмиадзина в самой Армении; впрочем, их позиция практически не была озвучена во избежание нежелательного противостояния с властями.

Подобная реакция на слова президента была предвидима, и то, что они, тем не менее, были сказаны, свидетельствовало о наличии у него веских к тому оснований. Для понимания мотивов, которыми руководствовался президент Тер-Петросян, прежде необходимо обратиться к ситуации, сложившейся к тому времени в Армении. Политические организации диаспоры (партии «Дашнакцутюн» и «Рамкавар») возобновили свою деятельность в Армении уже в 1990 г., в преддверии окончательного развала СССР. Не имея в стране собственных структур, они, благодаря своей активной деятельности, вскоре оказались в числе ведущих политических сил страны (после партии власти - Армянского общенационального

движения (АОД)). Подобный рост популярности, по-видимому, был неожидан и для самих партий, точнее для их функционеров из диаспоры. Введенные в заблуждение симпатиями к их партиям со стороны некоторой части общества, они лишилась способности трезво оценивать реальность. Руководство «Дашнакцутюн» в своих амбициях решилось на действия, имевшие важные последствия во внутривнутриполитическом развитии страны.

На состоявшихся в 1991 году первых президентских выборах победа кандидата от АОД Левона Тер-Петросяна была заранее очевидна всем. Тем не менее, «Дашнакцутюн», не имея своего, более или менее популярного в народе партийного лидера, все же выдвинула на выборы собственного кандидата и повела широкую кампанию в пользу его избрания. Новые власти Армении, уже отказавшиеся от советской системы управления обществом, но еще не сформировавшие демократические институты, проявили жесткое неприятие сколько-нибудь серьезных оппозиционных движений. Особое неприятие властей вызывали вернувшиеся из-за рубежа партии, никак не причастные к борьбе за обретение независимости и в то же время фактически руководимые своими структурами в диаспоре.

Радикализация отношения к оппозиции привела к тому, что власти Армении в конце 1994 г. ввели запрет на деятельность «Дашнакцутюн» в Армении и инициировали раскол партии «Рамкавар».

Но точку ставить было рано, вернее – невозможно. Армения и диаспора не желали, да и не могли отказаться друг от друга. Образно говоря, они уподобились рассорившимся братьям, которых некому было примирить.

Власти Армении, уверенные в правоте своей политики как внутри страны, так вне ее, изначально рассчитывали на безоговорочную поддержку со стороны диаспоры. Но вместо этого они имели ее явное или скрытое противодействие, и главным образом, со стороны все тех же политических партий и их структур. В этой ситуации власти

предприняли попытку нейтрализации этих партий непосредственно в самой диаспоре.

На концептуальном уровне задача состояла в обосновании нецелесообразности существования политических партий как таковых в диаспоре, их ненужности. Эта мысль наиболее четко и однозначно была выражена, как и следовало ожидать, самим президентом, в силу своей прошлой профессии склонного к теоретическим размышлениям.

В июне 1994 г. в Нью-Йорке на приеме, устроенном в честь председателя одной из известных организаций диаспоры – Армянской Ассамблеи Америки, прозвучало записанное на видеокассету выступление президента Армении. Высоко оценив содействие этой организации независимой Армении, он противопоставил ее «...многим организациям диаспоры, я особенно имею в виду политические партии, само существование которых сегодня анахронизм». И далее: «...партии должны рождаться, действовать и прекращать свое существование в Армении»⁵.

Можно было бы согласиться с этим тезисом, если придерживаться дефиниции партий, как политических организаций, стремящихся к власти с целью осуществления собственной программы развития страны. Очевидно, что политические партии армянской диаспоры, отличаясь от партий классического типа по многим параметрам (по своему национальному составу, целям, сферам деятельности и др.), не попадают под это определение. Однако подобного рода организации (безотносительно к тому, присутствует в их названии слово «партия» или нет) характерны для этнических меньшинств, образовавшихся вследствие политической эмиграции (известный пример – политические партии в русском зарубежье после революции 1917 г.). Армянский вариант этого явления имеет ту особенность, что указанные политические партии существовали в зарубежье еще до Первой мировой войны, до геноцида и депортации 1915 г., т.е. до образования диаспоры. С большой долей вероят-



5 «Азг», 9 июля 1994 (на арм. яз.).

ности можно полагать, что они не дожили бы до наших дней, если бы Первая Республика Армения (1918–1920 гг.) не сменилась бы Советской Арменией, из которой и вынуждены были эмигрировать все те же политические партии, если бы не было противостояния двух мировых систем в течение последующих 70 лет.

Сегодня, как известно, подобные политические институты (они широко представлены на Западе – этом своеобразном прибежище политэмигрантов) принято обозначать как этнополитические, а их деятельность, соответственно – как этнополитическую деятельность. Той самой деятельностью, которую не смог (или не захотел) разглядеть другой представитель власти Армении тех дней – министр иностранных дел В. Папазян. В своем докладе на съезде АОД в декабре 1994 г. он, в развитие идей президента, говорил: «В диаспоре политической жизни вообще не может быть. Она может быть только в Республике Армения»⁶.

Известно, однако, что в политике подобного рода рассуждения не самоцель, а средство обоснования практических действий. Действительно, власти Армении предприняли ряд конкретных шагов по отношению к политическим партиям в диаспоре, но без скольконибудь ощутимых результатов. Поскольку эти сюжеты выходят за рамки данной статьи, я ограничусь указанием лишь на один весьма показательный пример подобной деятельности. В августе 1994 г. официозная газета «Республика Армения» опубликовала воззвание некоей инициативной группы по основанию Армянского общенационального движения в диаспоре. Обрушив против политических партий диаспоры поток обвинений во враждебном отношении к властям Армении, авторы воззвания призвали к созданию в диаспоре, прежде всего в Лос-Анжелесе, новой политической идеологии. «Здоровые политические силы диаспоры, в сотрудничестве с лидером возникшего в Армении национального движения - Армянского общенационального движения, должны сегодня взять на себя ответственность. Во имя достижения этой

6 «Айк», 2 декабря 1995 (на арм. яз.).

цели сегодня объявляем об основании в Лос-Анжелесе Армянского общенационального движения в диаспоре».⁷

Было бы наивно полагать, что эта затея могла возникнуть без согласия властей Армении. Но в таком случае, как согласовать вышеприведенные заявления президента и главы МИД с подобной инициативой новоявленных калифорнийских аодовцев? По видимому, и сами власти не очень верили в успех этой затеи. Если же случилось бы маловероятное и вновь созданная организация стала бы реальной силой, противостоящей политическим партиям диаспоры, то и отношение властей к политической деятельности армян диаспоры стало бы более благоприятным. А так, поскольку попытка эта очень скоро провалилась, уже ничто не мешало вновь и вновь твердить об «анахронизме» существования в диаспоре политических партий и политической деятельности вообще.

В данном случае, однако, особый интерес представляет значение и место, отведенное в этом противостоянии Армянской церкви. В 1993 г. в своем докладе на съезде АОД президент обвинил политические партии (именно партии, а не одну партию) диаспоры в расколе церкви, в том, что именно они делают невозможным ее воссоединение и ныне, «...несмотря на самые серьезные намерения двух Католикосов».⁸ Об истинных причинах раскола, о его неизбежности уже говорилось. Здесь обратим внимание на противопоставление президентом политических партий двум Католикосам – Вазгену I и Гарегину II.

Прежде, однако, необходимо сделать одно пояснение. Персонафикация власти в лице президента, особое место, отведенное ему в последующем изложении, не случайны и продиктованы его некоторыми личными чертами, которые, с одной стороны, отличали его от остальных членов высшего руководства страны, а с другой - предопределили его большую вовлеченность в решение вопросов, связанных с церковью. Не касаясь подробностей, которые были бы



7 «Айастан Анрапетутюн», 11 августа 1994 (на арм. яз.).

8 «Айастан Анрапетутюн», 29 июня 1993 (на арм. яз.).

тут неуместны, отмечу только два, наиболее существенных, на мой взгляд, обстоятельства. В ряду близких соратников Л. Тер-Петросян был человеком особой, непохожей на других биографии. Выросший в семье репатриантов (в момент эмиграции семьи из Сирии в 1946 г. ему был год) и долгое время живший в одном из районов Еревана, преимущественно заселенном такими же репатриантами, он не мог избежать влияния царившей там духовной атмосферы. Следует отметить, что иммиграция в 1946-1948 гг. около ста тысяч армян в Советскую Армению никак не была следствием их приверженности коммунистической идеологии. Идейных коммунистов, таких, как отец Л. Тер-Петросяна – один из основателей сирийской компартии – среди них было немного. Членов же или сторонников партии «Дашнакцутюн» среди них не было совсем - таковым въезд в Армению был просто запрещен. Репатриантами становились с одной целью - жить среди армян, в Армении, пусть даже советской, и в меру своих сил и знаний способствовать развитию своей родины. (Вспомним в этой связи отмеченные выше различия в доминантных установках армян диаспоры в отношении к Советской Армении). Но это, по сути, естественное желание жить на своей родине так и осталось непонятым многими, как простыми обывателями, так и политиками. Усилиями властей между репатриантами и основным населением пролегла невидимая, но повседневно ощущаемая линия отчуждения. Вследствие этого в умонастроениях этих людей надолго укоренилось чувство разочарования и обиды за проявленное к ним отношение советских властей, что с неизбежностью в той или иной мере должно было сказаться на мировоззрении и самого Л. Тер-Петросяна.

Вместе с тем, живя в подобном окружении, он испытал также влияние особого образа жизни и менталитета армян-выходцев из стран Среднего Востока, в том числе их преданности св. Эчмиадзину. Подобное отношение к церкви было подкреплено и профессиональными интересами будущего президента.

Профессиональные интересы были вторым важным отличием Л. Тер-Петросяна от других представителей высшей власти Армении,

большинство которых составляли в прошлом специалисты в области точных или естественных наук, а также бывшие партийные и комсомольские функционеры. Филолог по образованию, ставший специалистом в стенах Института древних рукописей – Матенадарана, преподаватель духовной семинарии св. Эчмиадзина – все это выгодно отличало его в смысле солидных знаний по истории Армении и Армянской церкви. Видимо, не ошибусь, сказав, что впоследствии, в пору президентства, эти знания и отсутствие (относительное, конечно) таковых у его соратников предопределили бóльшую предрасположенность Л. Тер-Петросяна к таким сферам, как внешняя политика, идеология и культура. Однако в такой стране, как Армения, сфера внешней политики при всей ее специфичности, имела (имеет и сейчас) то общее, скажем, с экономикой, что она максимально подвержена воздействию внешних факторов самого разного рода. И наоборот – сфера культуры давала значительно больше возможностей для ведения несколько более самостоятельной политики.

Важной составляющей этой сферы являлся и весь комплекс вопросов, связанных с религией, столь актуальный на всем пост-советском пространстве. Для Армении означенные вопросы были двоякого рода – локальные, связанные с организацией и упорядочением религиозной деятельности в самой стране, и общенациональные или общеармянские, относящиеся, в первую очередь, к взаимоотношениям св. Эчмиадзина и Киликийского Католикосата.

Вне сомнений, Л. Тер-Петросян, как и многие, искренне желал восстановления единства церкви под главенством св. Эчмиадзина. В качестве президента Армении, он осознавал как свою обязанность, так и свои возможности для всемерного содействия успешному его осуществлению.

Вместе с тем, в отличие от многих, он был отлично осведомлен о политической подоплеке раскола Армянской церкви, о событиях 1950-х гг., о значимости Киликийского Католикосата для сохранения авторитета и влияния партии «Дашнакцутюн» в диаспоре.

В контексте жесткого противостояния властей с вернувшимися из диаспоры политическими партиями, восстановление единства

армянской церкви под главенством св. Эчмиадзина приобретало для президента дополнительное, уже сугубо политическое значение, т.к. оно привело бы, с одной стороны, к значительному ослаблению позиций «Дашнакцутюн» как в диаспоре, так и в самой Армении, а с другой – к уменьшению влияния партии «Рамкавар» на епархии св. Эчмиадзина в диаспоре. Тем самым, преодоление схизмы становилось для него некоей сверхзадачей.

Можно предположить, что сама постановка этой сверхзадачи во многом была обусловлена начавшимися после землетрясения 1988 г. визитами в Армению Гарегина II и его встречами с Католикосом всех армян Вазгеном I. Именно эти встречи и озвученную в ходе них идею о необходимости восстановления единства церкви имел в виду президент, говоря о «серьезных намерениях двух Католикосов» и противодействии политических партий диаспоры. И когда спустя год (в 1994 г.) умер Католикос Вазген I и встал вопрос об избрании его преемника, фигура Гарегина II в глазах президента должна была приобрести особое значение. Некогда противник воссоединения церкви, Гарегин, в глазах президента, ныне не только стремился к этому, но также знал, как это осуществить. А посему, его избрание Католикосом Всех Армян с соответствующими полномочиями должно было только способствовать решению этой задачи. При одном, правда, условии – готовности к тому самого Гарегина II.

В формулировке сторонников св. Эчмиадзина это звучало как получение гарантий от Гарегина II, ибо лишь наличие таковых могло оправдать исполнение столь чуждого им желания (воспринятого как решение) президента. «Хотелось бы знать, - писал один из видных деятелей партии «Рамкавар» Е.Азатян, - какие гарантии дал Католикос Гарегин II относительно восстановления единства Армянской церкви. До сих пор он не сказал ничего конкретного. Если он дал тайные гарантии, нам и не надо знать, но хотя бы быть в курсе, что гарантии самые серьезные»⁹. Трудно судить, какого рода гарантии имел в виду Е. Азатян. Странно, однако,

9 «Нор ор», Лос-Анджелес, 8 марта 1995 (на арм. яз.).

другое: в своем пространном анализе весьма короткого интервью президента Азатян не обратил внимания на следующий момент. На вопрос о путях достижения единства церкви президент ответил так: «...Киликийский престол, видимо, еще долго сохранит свое существование, признавая, вместе с тем, главенство св. Эчмиадзина и постепенно ограничиваясь в пределах своих прежних церковных епархий – в Сирии, Ливане и на Кипре»¹⁰. По сути – это не что иное, как условия, на которых должно было произойти воссоединение Армянской церкви. Напомню, что эти слова прозвучали в том же интервью, в котором президент говорил о Гарегине II как о наиболее достойном из всех кандидатов на предстоящих через месяц выборах главы Армянской церкви. Если эти слова и не были согласованы с Гарегиним II, то у него было достаточно времени, чтобы заявить об этом, но с его стороны не последовало никаких комментариев, он лишь дал свое согласие стать кандидатом на выборах.

Происходило весьма знаменательное для современной истории Армянской церкви событие. Позиция Гарегина II, его молчаливое согласие с видением президента Армении путей преодоления раскола церкви, в перспективе должны были привести к принципиальному изменению роли и места Киликийского Католикосата не только в системе Армянской церкви, но и в жизни армянской диаспоры в целом. А это, в свою очередь, неизбежно привело бы к существенному изменению расстановки политических сил в диаспоре. Возвращение Киликийского Католикосата в состояние до схизмы 1956 г. (именно это и означали слова президента) стало бы, помимо всего прочего, мощным потрясением для партии «Дашнакцутюн», поскольку свело бы на нет результаты ее многолетней и успешной деятельности по созданию собственной церковной структуры, альтернативной св. Эчмиадзину.

Вспомним слова президента о препятствиях, чинимых политическими партиями усилиям двух католикосов по воссоединению церкви. Какая из партий – «Рамкавар» или «Дашнакцутюн» – препятствовала



¹⁰ «Айк», 8 марта 1995 (на арм. яз.).

Гарегину II, он, однако, не уточнил. Есть все основания полагать, что он имел в виду «Дашнакцутюн», и это естественно и логично, поскольку именно эта партия инициировала раскол и никак не была заинтересована в воссоединении под главенством св. Эчмиадзина. Но из этого следовало, что на сей раз «Дашнакцутюн» препятствует усилиям «своего» же Киликийского Католикоса Гарегина II, или, иначе говоря, последний придерживается позиции, не разделяемой партией «Дашнакцутюн», идет против нее. Чтобы поверить в столь резкий поворот во взглядах Гарегина II, и не только поверить, но и впоследствии всячески содействовать его избранию главой Армянской церкви, у президента должны были быть веские аргументы. И такие аргументы мог предъявить лишь один человек – сам Гарегин II, высокий авторитет которого как богослова и организатора был признан не только в кругах Армянской церкви, но и экуменическим движением (в 1968 г. он был избран членом Центрального правления, а в 1975 г. – вице-председателем Всемирного совета церквей)

Каковы могли быть цели, ради достижения которых стоило поступиться тем, чему Гарегин II столь ревностно служил несколько десятилетий? Их могло быть несколько, из коих отмечу наиболее, на мой взгляд, вероятные: а/ осознание того, что с обретением Арменией независимости раскол церкви более не оправдан и противоречит интересам армянского народа в Армении и в диаспоре, б/ желание, чтобы в памяти людей, в истории церкви с его именем связывался не только раскол, но и восстановление единства Армянской церкви, в/ в его карьере служителя церкви не завоеванной оставалась одна, но самая заветная вершина – престол Католикоса Всех Армян, св. Эчмиадзин. Вершина, на которую до него не смог подняться ни один Киликийский Католикос.

Нетрудно заметить взаимосвязанность и взаимообусловленность всех этих целей, и в этом смысле они – в сумме своей и каждая в отдельности – являлись сверхзадачей, решению которой и посвятил себя Гарегин II. Именно – сверхзадачей, как и в случае с президентом. Казалось, сама судьба свела эти две неординарные личности, чтобы они сообща попытались в преддверии XXI в. придать новый

облик Армянской церкви, а, тем самым, и диаспоре в целом, ее отношениям с Арменией. Именно подобные амбиции объединили этих двух людей, столь различных по возрасту, жизненному опыту, партийно-политическим пристрастиям и даже по психологическому типу (экстравертивный Католикос и интровертивный президент). Они сознавали, что лишь объединив, как главы государства и церкви, свои возможности, они смогут осуществить общую для них цель – воссоединение церкви. Но, когда они уже готовы были приступить к ее осуществлению, та же судьба отвернулась от них. В апреле 1995 г. Гарегин II был избран Католикосом всех армян уже под именем Гарегина I. Но не прошло и трех лет, как президент Л. Тер-Петросян вынужден был заявить о своей отставке, а еще через год после долгой болезни Католикоса настигла смерть.

Однако и в этот недолгий период их одновременного пребывания у власти, они стали свидетелями первых признаков несовершенства своего замысла. И несовершенство это было результатом, с одной стороны, переоценки собственных возможностей, а с другой - недооценки ими сил и возможностей «Дашнакцутюн» и Киликийского Католикосата. Последние в целом весьма индифферентно отнеслись к избранию «своего» католикоса главой Армянской церкви. Они, однако, отлично осознали возросшую в связи с его избранием возможность воссоединения церкви и утраты Киликийским Католикосатом своего статуса. А это уже грозило как неизбежными потерями (политическими, материальными и др.) для каждой из них в отдельности, так и распадом всей возглавляемой ими системы. Известное положение, что первейшей функцией любой системы является функция самосохранения, было подтверждено и в этом случае. Принципиальное значение имело избрание нового Киликийского Католикоса, поскольку от его отношения к вопросу о единстве церкви зависело многое. И очень скоро опасения скептиков стали реальностью: новоизбранный Католикос Арам I последовательно продолжил политику своих предшественников. В ходе своего визита в США в конце 1997 г. он сделал ряд заявлений, которые были расценены как попытка распространить юрисдикцию Киликийского Католикосата на церкви, входящие в состав св.

Эчмиадзина. «После визита Католикоса Арама и его заявлений, ответственные лица местной Киликийской епархии в своих статьях в армянской прессе дали понять, что воссоединение американских епархий – вопрос, который не может быть решен в обозримом будущем».¹¹

А уже в 2001 г., после кончины Гарегина I, Киликийский Католикосат, вразрез с достигнутой ранее договоренностью об отказе от основания новых епархий, предпринял подобную попытку в отношении своих церквей в Канаде, входящих в состав единой епархии Северной Америки и Канады. Реакция св. Эчмиадзина была несколько предсказуема, настолько же негативна. Эта позиция была негласно поддержана и новыми властями Армении, однако, мотивы, которые двигали ими, были несколько иные, чем в случае с Л. Тер-Петросяном.

В противовес прежним лидерам страны, новое руководство вело в отношении диаспоры политику примирения и спустя считанные дни после вынужденной отставки Л. Тер-Петросяна вновь легализовало деятельность «Дашнакцутюн». В свою очередь, партия «Дашнакцутюн», учтя уроки прошлых лет, отказалась от непомерных и непосильных амбиций и стала верным союзником нового президента Р. Кочаряна. Воодушевленные подобным альянсом, власти поддались соблазну сыграть роль объединителя двух частей армянского народа – в Армении и в диаспоре. В данном случае можно говорить еще об одной сверхзадаче, намного более масштабной и амбициозной, чем первая. Более существенно, однако, другое.

Если Л. Тер-Петросян, стремясь к восстановлению единства церкви, тем самым надеялся также нейтрализовать своих политических оппонентов в лице «Дашнакцутюн», то Р. Кочарян, наоборот, приобретает «Дашнакцутюн» – «куратора» Киликийского Католикосата – в качестве союзника, казалось, получал реальные шансы для

11 The Torch Was Passed. The Centennial History of the Armenian Church of America. St Vartan Press, New York, 1998, с. 217.

все того же восстановления единства церкви. (Намеревался ли он воспользоваться такой возможностью или нет – другой вопрос). На этом фоне основание новой епархии Киликийского Католикосата в Канаде параллельно с существующей с 1984 г. епархией св. Эчмиадзина самым серьезным образом ставило под сомнение не только и не столько возможность преодоления схизмы, сколько способность властей сыграть взятую на себя роль объединителя армянского народа. В подобной ситуации власти Армении не могли отреагировать на замыслы Киликийского Католикосата иначе, как негативно.

Показательны, однако, ответные действия Киликийского католикосата. Как бы идя навстречу св. Эчмиадзину и властям Армении, он на первых порах не принял окончательного решения о создании новой епархии, вместе с тем, однако, передав управление своими церквями в Канаде специально назначенному Патриаршему экзарху. Эта двусмысленная ситуация разрешилась в начале 2004 г. объявлением об основании епархии Киликийского Католикосата в Канаде.¹²

Эта очередная «проба сил» происходила в новых исторических условиях, при новых властях – светских и духовных. Она заставляет вспомнить несбывшиеся надежды на преодоление схизмы после распада СССР, отметить ее устойчивый характер и сегодня, когда «Дашнакцутюн» является одной из правящих партий Армении и верным союзником президента, и задуматься над все явственнее прослеживаемыми различиями между двумя частями армянского народа – в Армении и в диаспоре, над самоценностью и самодостаточностью церковно-политических систем в диаспоре.



12 «Азг», 19 марта, 3 апреля 2004 (на арм. яз.).

■ РЕЛИГИЯ В ГРУЗИИ: XXI ВЕК

Ивлиан Хаиндрава

Несмотря на претенциозное название, данный обзор ни в коей мере не претендует на всеобъемлющий охват темы «религия и политика в Грузии»; подобная задача тянет как минимум на монографию, возможно – не одну. Впрочем, нарисовать исчерпывающе объективную картину сложно в любом случае, ибо ситуация, сложившаяся в обсуждаемой сфере, противоречива так, как, возможно, ни в одной другой сфере общественно-политической жизни страны. Поскольку же противоречий в Грузии хватает с избытком, можно воспользоваться не особенно оригинальной метафорой: сегодня граждане Грузии похожи на пассажиров стоящего на станции отправления поезда, вознамерившихся ехать на нем одновременно в разных направлениях. На что, понятное дело, этот самый поезд просто не способен.

К метафоре этой я еще вернусь в конце обзора, пока же, в попытке дать общее представление о положении дел в сфере взаимоотношений религии и политики в Грузии, предлагаю совершить две прогулки по улицам Тбилиси.

Экскурсия в недалекое прошлое

Первую подобную экскурсию ретроспективно проведем в конце 80-х годов прошлого века, когда по стране покатила волна национально-освободительного движения, и митинги, голодовки протеста, демонстрации, манифестации стали характерной чертой повседневной жизни населения Грузии. Наряду с национальными трехцветными (и иными историческими) флагами и портретами выдающихся грузинских общественных и политических деятелей, неизбывным атрибутом массовых акций стал тогда крест. Триада «отечество, язык, вера», выдвинутая в качестве национального

лозунга Ильей Чавчавадзе еще в XIX веке, плакаты и призывы типа «Да здравствует свободная, демократическая, христианская Грузия!» (с незначительными вариациями) определяли внешний облик национально-освободительного движения.

Справедливости ради надо отметить, что религиозный компонент инакомыслия присутствовал в Грузии и в советское время. Даже высокопоставленные партийцы практиковали крещение детей, кто – в силу традиции, а кто – исходя из соображения «если Бог все же есть, то зачем портить с ним отношения?» Диссиденты-правозащитники в числе прочего возвышали голос и в защиту свободы совести и вероисповедания. Студенчество и самая отважная часть интеллигенции инициировали движение за сохранение памятников истории, каковые, в грузинских реалиях, почти без исключения составляли церкви и монастыри. В общем и целом, справедливо или нет, но Православная Церковь Грузии (ПЦГ), наряду, быть может, с футбольной командой тбилисского «Динамо» и ансамблем народного танца Сухишвили-Рамишвили воспринималась одним из немногих национальных институтов, худо-бедно уцелевших в советское время.

С крахом коммунистической идеологии, фактически официально признанным в перестроечный период, возникла естественная потребность заполнения образовавшегося вакуума, нахождения и укрепления самоидентификации людей. Для того этапа характерна радикально-лозунговая тенденция к замещению от противного – тоталитаризма на демократию, коммунизма на свободу, безверия на веру, т.е. противопоставление образу манкуртизированного советского человека, человека без рода и племени, без Бога в душе и голове, изъясняющегося на языке «межнационального общения», образа православного грузина со славной многовековой историей в заплечном ранце. Стриженные под одну гребенку разноплеменные советские люди стремились обрести свое, непохожее ни на кого лицо, вернуть себе историческую или обрести новую идентификацию. Прибалты очень быстро и успешно стали европейцами; украинцы и белорусы бросились доказывать, что они – не русские; молдаване

безуспешно решили было заделаться румынами, а азербайджанцы – турками. Грузины, у которых положение в этом смысле было посложнее, и сравнимо разве что с армянами (особо доказывать отличие от русских не было необходимости, а пристраиваться в бедные родственники – не к кому), решили преподнести себя православными грузинами, стоящими на страже восточного форпоста христианского мира.

Религия (в данном случае – православие) стала в этом необходимым, и, в общем-то, естественным подспорьем. Но внутренней готовности к возвращению в лоно церкви не было, да и не могло быть в развретенных советской властью душах. На массовом уровне этот процесс происходил скорее в соответствии с воспринимавшимся таковым веянием времени, по тривиальной причине следования моде, или же по укоренившейся привычке подражать примеру тех, кто определяет политическую атмосферу в стране. А все публичные лидеры национально-освободительного движения – З.Гмасахурдиа, М.Костава, З.Чавчавадзе, Т.Чхеидзе, Г.Чантурия, И.Церетели – неизменно акцентировали свою религиозность.

Таким образом, я не зря употребил выше словосочетание «внешний облик» национально-освободительного движения применительно к его религиозной составляющей. Понимания, если угодно, систематического знания того, что же есть такое православие, не было (и нет до сих пор); зато было (и есть до сих пор) дремучее невежество в религиозно-конфессиональных вопросах. Разницу между православием и католицизмом, не говоря уже о разнице между лютеранством и англиканством, знали (и знают до сих пор) лишь единицы. Зато все остальные уверены, что православие – не просто самая верная из религий, но и единственно истинная.

Уже тогда это удивительное проявление выхолощенной веры (ни в коем случае ни здесь, ни далее, я не намереваюсь задеть чувства людей, по-настоящему верующих) вполне укладывалось в формулу «православие без (вне) христианства», или, если угодно, «православный атеизм».

Иллюстрацией к этому тезису может послужить эпизод трагической ночи 9 апреля 1989 г. Когда стало очевидно, что карательные войска вот-вот двинутся на участников акции голодовки и поддерживающих их манифестантов, к людям вышел Католикос-Патриарх всей Грузии Илия Второй, и призвал их перейти в собор напротив Дома правительства, чтобы с чувством исполненного долга помолиться Господу (и, таким образом, попытаться избежать кровопролития и жертв). В ответ он услышал дружное «нет!» Услышал от людей, многие из которых в тот момент держали в руках зажженные церковные свечи, и которые вслед за своим «нет» тут же многотысячным хором прочитали «Отче наш». Как квалифицировать столь явное послушание первейшего духовного пастыря?

Так, или иначе, но, став спутником национально-освободительного движения, ПЦГ автоматически стала и спутником постсоветской власти в Грузии, превратившись, таким образом, в один из атрибутов новой государственности, вопреки «лежащей в основе свободы религии простой идее, согласно которой принцип политического единства людей в пределах одного государства не только необходим, но и достаточен для нормального функционирования государства» (Нодар Ладария)¹. Характерно, что президент З.Гамсахурдиа, вместе со своими сторонниками отнюдь не питавший теплых чувств лично к Илие Второму, счел необходимым присутствие последнего на важнейших процедурах в парламенте (первая сессия, принесение присяги президентом). В моем архиве есть две газетных фотографии, похожие друг на друга как две капли воды. На одной из них Патриарх запечатлен с принимающим присягу на Библии президентом Гамсахурдиа; на другой – с принимающим присягу на Библии президентом Шеварднадзе. Кроме всего прочего это означает, что как один президент, так и другой, необходимым условием легитимации своей власти сочли благословение ПЦГ.



1 The Church, the State and Religious Minorities in Georgia: Is there a Danger of Religious Fundamentalism? Editor: G.Nodia, Tbilisi, Caucasian Institute for Peace, Democracy and Development, 2000, с.7-13 (на грузинском языке).

Естественно, что в таких обстоятельствах мода на благословение со стороны церкви приняла повальный характер. Все значительные мероприятия, как властей, так и оппозиции, всевозможные собрания, открытие новых объектов, выставок, презентации, закладки камней в фундаменты и т.д. уже не обходились без присутствия и участия священнослужителей. Я собственными глазами видел сюжет по телевизору, когда священник освящал новооткрывшийся... тотализатор. Следующим шагом в этом направлении стало бы освящение борделя, но видеть такое мне, к счастью, пока не довелось. Правда, сообщение информационного агентства «Прайм-Ньюс», которое я здесь приведу дословно, с моей точки зрения, описывает событие приблизительного того же порядка: «Католикос-Патриарх всей Грузии Илия Второй в пятницу освятил место во дворе Генеральной прокуратуры, где будет построена церковь имени Святого царя Вахтанга Горгасали. В пятницу отмечается профессиональный день прокурора. Как заявил журналистам начальник управления судебно-процедурного надзора Генеральной прокуратуры Темур Мониава, строительство церкви начнется в нынешнем году. По его словам, строительство полностью будет финансироваться за счет пожертвований. Профессиональный день прокурора отмечается уже шестой год»².

Однако завершим первую экскурсию, и окинем беглым взглядом правовое поле, на котором проходит конфессиональная жизнь Грузии, ибо динамика на этом направлении если не прямо, то уж косвенно, по крайней мере, отображает государственную политику в отношении религии.

Правовое поле

Международные договора

В 1994 г. Грузия ратифицировала Международный пакт о гражданских и политических правах.



2 Агентство «Прайм-ньюс», Тбилиси, 30 мая 2003 г.

В 1999 г. Грузия присоединилась к Европейской конвенции прав человека.

Конституция

Конституция Грузии, принятая и вступившая в силу в 1995 году, выглядит в плане свободы религии вполне благополучно.

Преамбула: Непокосимой волей граждан Грузии объявляется ... обеспечение общепризнанных прав и свобод человека...

Статья 14

Все люди от рождения свободны и равны перед законом независимо от расы, цвета кожи, языка, пола, религии, политических и иных взглядов, национальной, этнической и социальной принадлежности, происхождения, имущественного и сословного положения, места жительства.

Статья 19

1. Каждому человеку гарантируется свобода слова, мнения, совести, вероисповедания и убеждений.

2. Запрещается преследование лица в связи с использованием им свободы слова, мнений, совести, вероисповедания и убеждений, а также принуждение человека высказать свое мнение по поводу этих свобод.

3. Запрещается ограничение перечисленных в данной статье свобод, если их проявление не ущемляет прав и свобод других лиц.

Статья 24

1. Каждый человек вправе свободно получать и распространять информацию, высказывать и распространять свои мнения в устной, письменной или иной форме.

Статья 35

1. Все имеют право на получение образования и выбор его формы.

Статья 38

1. Граждане Грузии равноправны в социальной, экономической,

культурной и политической жизни независимо от их языка, национальной, этнической и религиозной принадлежности.

Ключевой, однако, с точки зрения обсуждаемой нами темы, в Конституции Грузии является:

Статья 9

1. Государство признает исключительную роль Грузинской православной церкви в истории Грузии и вместе с тем провозглашает полную свободу религиозных убеждений и вероисповедания, независимость церкви от государства.

В 2001 году к этой статье был добавлен второй пункт:

2. Взаимоотношения между государством Грузия и Апостольской Автокефальной Православной Церковью Грузии определены Конституционным договором. Конституционный договор должен полностью соответствовать общепризнанным принципам и нормам международного права, в частности – в сфере прав и свобод человека.

К этой статье Конституции и к Конституционному договору мы еще вернемся.

Внутреннее законодательство:

Вопросы создания религиозных организаций в Грузии вроде бы регулируются Гражданским кодексом (принят в 1997 г.). В частности, статья 1509 указывает, что юридическими лицами публичного права считаются созданные на основе законодательства негосударственные организации (политические партии, религиозные объединения и др.). Однако, закон «О юридических лицах публичного права» (принят в 1999 г.) не предусматривает процедуру формирования религиозного объединения в качестве юридического лица. 2-й пункт ст. 5 этого закона гласит, что юридическое лицо публичного права может быть создано: 1. В соответствии с законом; 2. По указу президента Грузии; 3. Административным актом органа государственного управления. Понятно, что ни один из этих случаев не подходит в качестве основы для учреждения религиозного

объединения, из-за чего вопрос их регистрации по сей день остается открытым. Положение усугубилось после решения Верховного суда Грузии по делу регистрации «Свидетелей Иеговы», постановившего, что религиозное объединение должно функционировать в статусе юридического лица публичного права, и признавшего недопустимым регистрацию религиозных объединений в форме союза (ассоциации) – юридического лица частного права, предусмотренного Гражданским кодексом. Таким образом, регистрация и легальное функционирование религиозных объединений еще больше затруднились.

Статья 101 Налогового кодекса предусматривает определенные льготы для Патриархии Грузии (освобождение от налога на добавочную стоимость), в то время как о других религиозных объединениях речи там нет (см. также ст.6 п.5 Конституционного договора). Подобная же ситуация и со ст. 47 (освобождение от налога на прибыль). В государственном бюджете за 2002 год Патриархии было напрямую выделено чуть менее миллиона лари (около 450 тыс. долларов); кроме того, на нужды Патриархии тратились деньги из президентского фонда, из бюджета города Тбилиси, из районных бюджетов. Из различных государственных источников (наряду с частными пожертвованиями) финансируется строительство собора св. Троицы.

Закон «Об образовании» важнейшим принципом признает независимость образовательных учреждений от политических и религиозных объединений (ст. 1). Однако в ст. 13-й того же закона говорится, что с целью сохранения и развития национально-культурных традиций, государство способствует функционированию церковных учебных заведений. Патриархия Грузии участвует также в разработке образовательных программ и стандартов. Подобные же положения зафиксированы и в Конституционном договоре (ст. 5).

По закону «О заключении» (ст. 26) заключенный имеет право совершать религиозные ритуалы и пользоваться соответствующим инвентарем и литературой.

Ст. 155 Уголовного кодекса предусматривает наказание за незаконное препятствование исполнению религиозных обрядов, а препятствование созданию или деятельности политических, общественных или религиозных объединений наказуемо по ст. 166 УК Грузии.

В законе «О вывозе за пределы Грузии и ввозе культурных ценностей» предусмотрено участие представителя Патриархии Грузии в экспертно-консультативной комиссии в случае возникновения спорной ситуации.

Закон «Об охране культурного наследия» упоминает (ст. 2), но не регулирует взаимоотношения между государством и Патриархией Грузии как собственницей значительной части культурного наследия. Гораздо больше внимания уделено данным вопросам в Конституционном договоре, хотя и он далеко не полностью регулирует взаимоотношения государства и ПЦГ в этой сфере.

В качестве резюме приведу цитату из Правового обзора «Свобода вероисповедания в странах-членах ОБСЕ»: «Даже краткий обзор законодательства Грузии дает возможность для заключения: законодательство непоследовательно, и не создает достаточных гарантий для свободы религии; если же вспомнить существующую практику, то можно прямо сказать, что Грузия еще очень далека от международных стандартов в сфере свободы религии»³.

Ст. 9 Конституции Грузии и Конституционный договор

В процессе работы над Конституцией и ее принятия парламентом (автор был членом парламента созыва 1992-95 г.г. и членом Государственной конституционной комиссии) шли дискуссии о том, следует ли упомянуть в ней ПЦГ, и если да, то как именно. Как и во многом другом, здесь тоже сошлись на компромиссном решении: упомянули исключительную роль Православной церкви в истории Грузии, и вместе с тем декларировали полную свободу

3 Свобода вероисповедания в странах-членах ОБСЕ, Правовой обзор, Институт Свободы, Тбилиси, 2002, с.9, (на грузинском языке).

вероисповедания и независимость церкви от государства. При этом каждая из сторон вложила свой смысл в компромиссную формулировку: «секуляристы» решили, что на этом вопрос закрыт, а «клерикалы» – наоборот, что подобная формулировка позволит им вернуться к наполнению «исключительной» роли иными решениями и законодательными актами, направленными в сторону повышения роли ПЦГ в общественной жизни страны. Восторжествовали «клерикалы». 30 марта 2001 года парламент единогласно (191 голос) принял закон «О внесении изменений и дополнений в Конституцию Грузии», в соответствии с которым в ст.9 появился 2-й пункт. Несмотря на то, что в тот же день парламент принял и постановление «О проявлениях религиозного экстремизма», предписывающее соответствующим органам государственной власти пресекать проявления участвовавших случаев насилия на религиозной почве, стало ясно, что ситуация в корне изменилась. ПЦГ из статуса «самой равной» перешла в статус «первой среди равных». Выражаясь общедоступным языком, она, единственная среди конфессий в Грузии, обрела конституционный статус.

14 октября 2002 г. был подписан Конституционный договор между государством Грузия (президент Э.Шеварднадзе) и Апостольской Автокефальной Православной Церковью Грузии (Католикос-Патриарх всей Грузии Илия Второй), утвержденный (ратифицированный) Парламентом Грузии (22 октября 2002 г.) и Священным Синодом.

Еще в ходе работы над проектом Договора, эксперт Евросовета Рик Лоусон, профессор юридического факультета Лейденского университета, высказал мнение, что связь между Конституцией Грузии и Конституционным договором не вполне ясна⁴. Другой приглашенный специалист Рингольдс Балодис, эксперт Евросовета, доктор юридических наук, заявил, что договор несколько напоминает католические конкордаты, типа действующих в Италии, Испании и Польше. Однако, если в этих странах конкордаты скорее играют роль



4 «Свобода», издание Института Свободы, Тбилиси, №3, 2002, с. 20-22.

подобия подзаконных актов (при наличии закона о религиозных организациях), то в Грузии подобный документ был возведен в ранг Конституционного договора. При этом в нем не проработана ответственность сторон, а исполнение некоторых положений невозможно без поправок в действующие законы или принятия новых. Так, по ст.3 Договора государство признает церковный брак, но соответствующие процедуры и правовые последствия (права женщин и детей, имущественные вопросы) нигде и никак не прописаны⁵.

Известный грузинский ученый Зураб Кикнадзе оценивает как «одиозную» ст.11 Договора, в которой государство берет на себя частичные обязательства по реституции. Он выражает недоумение по поводу «требования Патриархии о возмещении материального убытка, которые понесла церковь в советские времена, как будто советизация, раскулачивание, коллективизация, конфискации, довоенные и послевоенные репрессии не обрушились целиком на все население Грузии, вне зависимости от этнической, религиозной, или сословной принадлежности»⁶.

Не вдаваясь в дальнейший анализ Договора, можно констатировать, что фактом самого его наличия прямо или косвенно признается, что дела в области свободы религии, межконфессиональных отношений в Грузии обстоят не лучшим образом и не соответствуют современным демократическим стандартам. Любопытно, что в то же самое время многие эксперты и аналитики утверждают, что, обзаведясь конституционным статусом, ПЦГ не укрепила свои позиции, а подорвала их. Политолог Рамаз Сакварелидзе, например, считает: «Возникает опасность, что церковь усилится административно, но ослабится религиозно (подобный парадокс не раз имел место в истории: могущество инквизиции породило европейский атеизм; административно сильная Русская церковь оказалась предтечей коммунистического атеизма и др.). Таким образом, сегодняшний

5 «Свобода», издание Института Свободы, Тбилиси, №1-2, 2002, с. 24-30.

6 «Свобода», издание Института Свободы, Тбилиси, №1(13), 2003, с. 31-43.

курс церкви, одним из ярких проявлений которого стала религиозная нетерпимость, содержит в себе риск ослабления церкви, что опасно как для церкви, так и для государства»⁷.

А автор книги «Мировые религии в Грузии» Нугзар Папуашвили пишет: «Со времен перестройки, когда активизировалось национально-освободительное движение, определенная категория духовенства и общества оказалась в плену церковно-национальных и церковно-ригористических, т.е. ультраклерикальных эмоций, мыслей и идей. Эти идеи были поддержаны и политическими партиями, и в Грузии реально создавался антиэкуменический фронт. Католикос-Патриарх и Священный Синод удовлетворили требования радикально настроенных лиц, и 20 мая 1997 года вынесли решение, в соответствии с которым Православная Церковь Грузии вышла из рядов Всемирного совета церквей и Европейской конференции. Был предупрежден раскол, перед лицом которого стояла тогда Грузинская церковь, и данной опасности удалось избежать, но проблемы все равно остались. Радикалы считают экуменизмом не только членство в экуменических организациях, но и евхаристический союз с теми церквями, которые участвуют в экуменическом движении и не отказываются от совместных молитв с неправославными»⁸. Впрочем, схизмы сравнительно небольшого масштаба все равно не удалось избежать, и несколько групп вышли-таки из-под юрисдикции Патриархии Грузии.

Экскурсия в настоящее

Так как дошли мы до жизни такой? Чтобы ответить на этот вопрос, предлагаю совершить еще одну прогулку по Тбилиси начала XXI века. Безнаказанные погромы собраний представителей других



7 The Church, the State and Religious Minorities in Georgia: Is there a Danger of Religious Fundamentalism? Editor: G.Nodia, Tbilisi, Caucasian Institute for Peace, Democracy and Development, 2000, с.49-52 (на грузинском языке).

8 Nugzar Papuashvili: World Religions in Georgia; Tbilisi, Liberty Institute, 2002, с. 95-96 (на грузинском языке).

конфессий (особо досталось «Свидетелям Иеговы», но среди пострадавших есть и баптисты, и другие) со стороны паствы поистине бесноватого раскольника Басила Мкалавишвили (такие инциденты исчисляются сотнями), действия которого идеологически подкреплены парламентарием Гурамом Шарадзе (лидер движения «Наша Грузия», требующего, в числе прочего, объявления православия государственной религией); случаи публичного сжигания неугодной религиозной литературы; разгром 10 июля 2002 г. офиса неправительственной организации «Институт Свободы», отважившейся защищать права пострадавших; поношения в СМИ и на сборищах всех тех, кто выступает против проявлений религиозной нетерпимости и насилия...

Все это происходило на фоне молчаливо-созерцательной, а по сути – поощряющей позиции правоохранительных органов и верховной власти Грузии. Лишь недавно против Басила Мкалавишвили было возбуждено уголовное дело и суд вынес постановление о его предварительном заключении сроком на три месяца. При этом: 1. Как ни буйствовала его агрессивная паства, а решение суда так и осталось в силе, и никаких катаклизмов в обществе не произошло; 2. В парламенте нашлось несколько десятков «сердобольных», поставивших свои подписи под посредничеством об изменении меры пресечения Мкалавишвили, что зримо свидетельствует об их моральных, интеллектуальных, профессиональных и прочих качествах; 3. Не лишены почвы опасения, что теперь Мкалавишвили обзаведется еще и ореолом «мученика», и число его сторонников может возрасти. Последнее, впрочем, имеет свои пределы, ибо идти в открытую за отлученным от ПЦГ Басилом решатся не многие.

Еще пара штрихов к грузинским реалиям. Освященные Католикосом-Патриархом церковная грамота и серебряный крест были вручены летом 2001 г. тогдашнему уполномоченному президента в Самцхэ-Джавахети (в просторечии – губернатору) Гигле Барамидзе «за личный вклад в укрепление ПЦГ в регионе и в связи с 2000-летием Рождества Христова»⁹. А в феврале 2002 г. председатель



9 «Прайм-Ньюс», Тбилиси, 1 августа 2001 г.

парламентского комитета по вопросам самоуправления и региональной политики заявил, что администрация вышеупомянутого губернатора «регулярно позволяла себе нецелевое использование финансовых средств, выделяемых государством под программу изучения грузинского языка местным населением, и расходовала их в основном на содержание аппарата»¹⁰. К тому времени, правда, Гигла Барамидзе ушел с занимаемой должности на основании личного заявления, и никаких правовых последствий «нецелевое использование финансовых средств» не имело.

Совсем недавно Патриархия предприняла попытку воспрепятствовать проведению в Тбилиси гастролей английской театральной труппы. В заявлении Патриархии говорилось, что в спектаклях по мотивам сонетов Шекспира присутствуют гомосексуальные и эротические сцены, из-за чего лондонские спектакли данной труппы получили «скандальный отклик»¹¹.

«Зато» повсеместно в Грузии строятся новые церкви и часовни (на сомнительные деньги и более чем сомнительного архитектурного достоинства), а на одной из доминирующих над городом высот возводится грандиозный (в масштабах Грузии) храм св. Троицы. Ну и что, что город заполнен малолетними и престарелыми нищими, и что многим людям не на что лечиться? Зато на века останется памятник эпохи Шеварднадзе-Илии Второго...

Их нравы

В 2001 году с совместным заявлением по поводу фактов религиозной нетерпимости и насилия в Грузии выступили посольства США и Великобритании.

5 февраля 2002 года лидеры религиозных объединений католиков, иудеев, мусульман, лютеран и баптистов направили открытое письмо президенту Грузии с призывом принять меры против насилия



10 «Прайм-Ньюс», Тбилиси, 26 февраля 2002 г.

11 «Прайм-Ньюс», Тбилиси, 13 июня 2003 г.

на религиозной почве. Летом 2002 года 15 конгрессменов США призвали президента Грузии принять действенные меры в этом направлении. Председатель сенатской комиссии по безопасности о сотрудничестве Бен Кэмпбелл сказал в связи с этими, что «президент Шеварднадзе и власти Грузии закрывают глаза на непрекращающееся насилие в отношении определенных религиозных групп» и выразил надежду, что письмо конгрессменов «будет воспринято как недвусмысленный сигнал о крайней озабоченности США, которые ждут от грузинских властей принятия всех необходимых мер для защиты людей независимо от их вероисповедания».

Из года в год (вернее – из полугодия в полугодие) Народный защитник Грузии (омбудсмен) в своих докладах парламенту пытается привлечь внимание к плачевному положению в стране в сфере свободы религии, но результата нет практически никакого. По мере своих скромных возможностей систематически указывают на тревожное развитие событий представители гражданского общества. Свидетельство тому – хотя бы проведенная в декабре 1999 года Кавказским институтом мира, демократии и развития дискуссия на тему «Религиозные меньшинства в (полу)демократических обществах». Выдержки из выступлений экспертов, прозвучавшие в ходе этой дискуссии, неоднократно цитируются в данном обзоре. Похоже, однако, что все это остается гласом вопиющего в пустыне.

Характерно также, что буквально ни один из видных политических деятелей сегодняшней Грузии не является, скажем так, церковным человеком (что уж там говорить о склонности к православному фундаментализму). Насколько каждый из них по-настоящему верующий или нет, судить, с одной стороны, трудно, а с другой – легко: дела и образ жизни говорят сами за себя. Президент Шеварднадзе, госминистр Джорбенадзе, правитель Аджарской автономии Абашидзе, главный лейборист Нателашвили, главный социалист Рчеулишвили, главный промышленник Топадзе (список можно продолжить), все они – люди с партийно-комсомольско-номенклатурным прошлым, хоть и разной длительности и размаха. И усмотреть христианские ценности в основе их политической деятельности, право же, трудно. В особых религиозных наклоннос-

тях не были замечены и ведущие новые (вышедшие из президентской партии) оппозиционеры – Спикер парламента Бурджанадзе, лидер Национального движения Саакашвили, главный «объединенный демократ» Жвания, главные «новые правые» Гамкрелидзе и Гачечиладзе, а также лидеры удержавшихся на политической арене партий национально-освободительного движения – республиканцев и традиционалистов. Но никто из них не отваживается на то, чтобы выступить с открытой критикой тревожных тенденций, опасаясь потери голосов избирателей. Изначально особняком стояли Национальные демократы, еще в 80-х годах выдвинувшие идею «теодемократии» – сколь туманной, столь и вредной.

Паата Закареишвили считает: «Явно бросается в глаза пагубная тенденция спекуляции религиозными ценностями. Приближается время, когда политика игнорирования проблем, существующих между религиозными объединениями в стране, неизбежно превратится в препятствие на пути демократизации государства. К сожалению, политические силы Грузии или вообще не воспринимают эту проблему серьезно, либо же по причине недомыслия и пресыщенной ура-патриотизмом некомпетентности, уверенные в правоте собственных позиций пребывают в состоянии иллюзорного самодовольства»¹².

А уже цитированный мною выше Н.Папуашвили пишет: «Проблемой проблем является невежество, или же, мягко говоря, недостаточная компетентность властей, администрации и значительной части представителей системы образования в вопросах религии и права»¹³.

«Зато», по мнению Зураба Чиаберашвили: «Человек, который заявляет о своей приверженности одному (православию), а живет по-другому (не по-православному), является наилучшей опорой для тех, кто считает общество лишь толпой и «темной массой». Такой человек являет собой полную аналогию коммунисту советских



12 The Church, the State and Religious Minorities in Georgia: Is there a Danger of Religious Fundamentalism? Editor: G.Nodia, Tbilisi, Caucasian Institute for Peace, Democracy and Development, 2000, с.14-21 (на грузинском языке).

13 Там же, с.44-46.

времен, который декларировал одно (равенство, братство, единство), а делал другое (казнокрадствовал)»¹⁴.

К вопросу об опросах

Почему же дела обстоят именно так, а не иначе? Грузия ведь имеет имидж страны исторической веротерпимости, не знавшей не только погромов, но и притеснений по религиозным признакам. Взглянем на «конфессиональную» карту сегодняшней Грузии (данные приблизительные, скомпилированные из разных источников; сведения об атеистах отсутствуют вообще):

Таблица 1.

№№	Конфессия	Численность	%
1.	Армянская Апостольская	200 000	5,0
2.	Мусульмане	400 000	10,0
3.	Католики	50 000	1,25
4.	Езиды	30 000	0,75
5.	Свидетели Иеговы	15 000	0,375
6.	Иудеи	10 000	0,25
7.	Баптисты	6 000	0,15
8.	Пятидесятники	5 000	0,125
9.	Молокане	2 000	0,05
10.	Духоборы	1 500	0,04
11.	Армия спасения	800	0,02
12.	Лютеране	700	0,02
13.	Новоапостольская Церковь	700	0,02
14.	Бахаисты	500	0,0125
15.	Адвентисты 7-го дня	400	0,01
16.	Кришнаиты	200	0,005
17.	Прочие группы	200	0,005

Совершенно очевидно, что в отличие от своих соседей по Кавказу, Грузия – многоконфессиональная страна. В подобных условиях, по мнению Авто Джохадзе, «Сотрудничество между конфессиями



14 Там же, с.39-42

и их взаимотерпимость является недостаточным, но необходимым условием мира». Далее автор пишет: «Случалось не раз, что конфликты, возникшие на политической, этнической, или иной основе, впоследствии приобретали религиозный оттенок. Бывало и так, что конфликтообразующие причины (нерелигиозные причины) прекращали свое существование, но конфликт продолжался все равно, теперь уже именно на религиозной почве»¹⁵.

Эксперты из гражданского общества все это понимают. Но понимают ли представители всего общества как такового? Ведь кем-то и чем-то существующие тенденции должны подпитываться?

Вот некоторые любопытные данные социологического опроса, которые помогут пролить свет на суть ситуации. Опрос проводился в общенациональном масштабе с участием более 1200 респондентов¹⁶.

Таблица 2. Степень доверия к различным институтам в Грузии

	Доверяют	Не доверяют	Нет ответа	Не ответили
Полиция	51	1006	57	114
Президентская власть	124	910	89	88
Суд	116	913	87	95
Госбезопасность	82	947	86	96
Парламент	51	982	75	103
Гос. канцелярия	44	949	111	107
Палата контроля	78	914	114	105
Институт омбудсмена	174	749	187	101
Налоговая служба	39	984	84	104
Православная церковь	767	235	118	91
Министерство окр. среды	118	838	148	107
Антикоррупционный совет	80	881	144	106

15 Там же, с. 22-26

16 «Ваши права», периодическое издание Народного защитника Грузии, №1, 2001 (на груз. языке).

Думается, что приведенные в таблице результаты наглядно свидетельствуют о том, что при полном отсутствии доверия к тотально коррумпированным, некомпетентным, недееспособным и глубоко безразличным по отношению к собственному народу государственным институтам (с малозначительными вариациями), люди стремятся найти хоть какой-нибудь ориентир, спасительную соломинку, которая поможет им сохранить надежду и веру в немилосердной действительности. Другое дело – насколько надежен этот ориентир... Да и с точки зрения логики концы не сходятся с концами, когда отдельные священнослужители редко предстают моральными и, уж тем более, интеллектуальными авторитетами, а их совокупность почему-то оказывается способной на это. Вот уж, действительно – неисповедимы пути твои, Господи...

И еще одна таблица:

Таблица 3. Что не одобряют родители при выборе супругов их детьми

Принадлежность к другой религии	306
Низкий культурный уровень	292
Был бы человек хороший	267
Преступное прошлое	262
Другой сексуальный партнер в прошлом	211
Другая национальность	180
Другая семья в прошлом	166
Физический недостаток	140
Отсутствие работы	121
Низкий доход	65
Неуважительное отношение к традициям	58
Более низкий социальный уровень	49
Непривлекательная внешность	21
Отсутствие высшего образования	16
Неприемлемые политические взгляды	15
Беженец (беженка)	14
Проживание в другой части Грузии	10
Иное	9
Гражданство зарубежного государства	7
Более высокий социальный уровень	7

Должен констатировать, что итоги, представленные в таблице 3, оказались еще более неожиданными, нежели представленные в таблице 2. Настолько, что ни один из экспертов в данной области не выразил желаний и готовности глубоко их проанализировать. Наверное, над всем этим еще надо поразмышлять.

Наконец, еще об одном, более раннем опросе, о котором упоминает Гия Нодия¹⁷. В 1997 г. Институт Арнольда Бергштрассера (Германия) и Кавказский институт мира, демократии и развития провели в Грузии исследование, в ходе которого 65% опрошенных согласились с мнением, что «вера и религиозные ценности должны определять все аспекты жизни общества и государства». В международной социологической практике именно этим вопросом измеряется степень поддержки обществом религиозного фундаментализма. Если этому термину можно придать более или менее точное значение, то это означает не что иное, как отказ от разграничения между собой религии и общественно-политической жизни, с максимальным подчинением последней религии. Таким образом, по этому опросу Грузия готова к религиозному фундаментализму. Знаменательно, что среди сторонников фундаментализма оказалось приблизительно 70% студентов, что не является признаком радужных перспектив.

Кстати, о студентах. Если в 1978 году лишь 1% опрошенных студентов Тбилисского государственного университета считали себя верующими, то в 2000 году таковых оказалось почти 89%¹⁸. Понятно, что в 1978 г. далеко не все отважились признать свою религиозность, а в 2000 г. часть опрошенных могла не отважиться заявить себя атеистами, но тенденция проявлена совершенно очевидно.

Чтобы не сгущать краски, следует все же заметить, что если Грузии и грозит фундаментализм, то грозит он самим ее гражданам в первую и последнюю очередь. Внутреннего ресурса для экспорта



17 The Church, the State and Religious Minorities in Georgia: Is there a Danger of Religious Fundamentalism? Editor: G.Nodia, Tbilisi, Caucasian Institute for Peace, Democracy and Development, 2000, с.57-68

18 Nugzar Papuashvili, World Religions in Georgia, Tbilisi, Liberty Institute, 2002 (на грузинском языке).

православного фундаментализма у Грузии нет, как нет и внешнего «рынка сбыта». Соседи могут не беспокоиться.

Почему?

Созар Субелиани так трактует причину господствующих настроений: «Весьма значительная часть общества придает православию нагрузку своеобразной «национальной идеологии», и для нее «национальная роль» православия стоит гораздо выше мистической или социальной предназначенности церкви. Соответственно, другие религиозные течения воспринимаются как угроза для грузинского государства и национального единства, что вызывает агрессивное отношение общества к другим религиозным течениям»¹⁹.

А З.Кикнадзе считает: «Межконфессиональный мир» в Грузии решающим образом связан с сознательностью общества. До тех пор, пока иная конфессия воспринимается как «чужая», и, таким образом, как «враждебная», мира не будет. ... Это – византийское наследие. Так же, как в Византии, наше население излишне политизировано; конфессиональные противоречия являются проявлением политизированности. Это – византийский менталитет, в освобождении от которого закон, сколь совершенен бы ни был он, бессилён»²⁰.

Интересным представляется еще одно наблюдение Г.Нодия: «Можно сказать, что у нас сформировалось противоречие между корпоративными интересами церкви и общенациональными интересами. Национальным интересом Грузии является сохранение национального и государственного единства, что требует укрепления демократических институтов, и, особенно, проведения политики конфессиональной терпимости... Православная церковь в подобном курсе национальных интересов усматривает определенную угрозу для своих корпоративных интересов»²¹.

19 The Church... с. 27-37

20 Там же, с.52-55

21 Там же, с.57-68

Схожую мысль выражает и А.Джохадзе: «На всем постсоветском пространстве эволюция экономической и политической систем направлена в сторону Запада (во всяком случае, налицо попытка вестернизации), а возрождение православия и ислама отчуждает общества от западных ценностей. Понятно, что общество не сможет одновременно продвигаться в двух противоположных направлениях. Это обстоятельство обостряет и без того жесткие противоречия внутри нашего переходного общества и является чрезвычайно опасным с точки зрения возникновения внутренних конфликтов»²².

* * *

Причины происходящего, представляется, следует искать в плачевном состоянии общества (вернее – протообщества) в целом. Оазисы в общественной жизни – явление еще более редкое, чем в пустыне. Если дела обстоят плохо в разработке и проведении разумной политики, в управлении государством, в сфере образования и т.д., то плохи будут дела и в области религии, и в футболе.

Сегодня население Грузии действительно похоже на пассажиров стоящего на станции отправления поезда, вознамерившихся ехать на этом поезде одновременно в самых разных направлениях. Можно констатировать, что выходов из создавшегося положения три. Либо ситуация лебеда, рака и щуки продлится еще на неопределенное время, пассажиры передерутся друг с другом, и разнесут на куски застрявший на станции отправления поезд, либо он все же двинется, но только в одном из двух возможных направлений: назад, к средневековому образу мышления и соответствующему образу жизни, или – вперед, к современному образу мышления, и жизни на основе либеральных плюралистических ценностей.

И все же. Быть может, вопреки логике всего вышеизложенного, мне представляется, что Грузия не будет фундаменталистской. Ибо, в противном случае, не будет Грузии.



22 Там же, с.22-26

■ РЕЛИГИОЗНАЯ СТАБИЛИЗАЦИЯ (отношение к религии в современной России)

Дмитрий Фурман, Киммо Каарияйнен

Цель данной статьи – показать отношение к религии, которое сложилось в современном российском сознании. При этом мы исходим из данных всероссийских опросов, проводившихся Академией наук Финляндии, Институтом Лютеранской церкви Финляндии и Российской Академией наук в 1991, 1993, 1996, 1999 и 2002 годах¹.

В конце 80-х – начале 90-х Россия пережила глубочайший революционный кризис. Одним из его компонентов было и радикальное изменение отношения к религии. Это отношение постепенно менялось ещё при советской власти. Коммунистическая идеология умирала, и параллельно и в связи с этим процессом началось обращение к религии, медленное переворачивание «идеологических знаков». В период революции 1989-91 годов этот процесс вышел наружу и принял форму обвала. Количественные изменения перешли в качественные.

Сейчас, через 10 лет, революционный кризис позади. Общество успокоилось, стабилизировалось и одним из элементов этой стабилизации является «религиозная стабилизация». Самый важный вывод, который мы можем сделать из последнего опроса 2002 года, заключается в том, что за период с 1999 года и даже с 1996 года в отношении россиян к религии почти ничего не изменилось. Религия



1 Результаты наших исследований прошлых лет обобщены в ряде публикаций. См., в частности: Дмитрий Фурман. Верующие, атеисты и прочие (новое исследование российской религиозности. «Свободная мысль», 1997, №1; Киммо Каарияйнен, Д.Е. Фурман. Верующие, атеисты и прочие (эволюция российской религиозности); «Вопросы философии», 1997, №6. Religious Transition in Russia. Ed. M. Kotiranta, Helsinki, 2000; Старые церкви, новые верующие (религия в массовом сознании постсоветской России). Под редакцией К.Каарияйнена и Д.Е.Фурмана. М, 2000.

Последний опрос охватывал 1541 человек и проводился в 89 городах и посёлках страны, в том числе – Москве, Красноярске, Вологде, Санкт-Петербурге, Выборге, Ярославле, Чебоксарах, Ростове, Новосибирске, Таганроге.

заняла в общественном сознании относительно прочное место. Далее мы постараемся показать это место.

* * *

Одной из особенностей постсоветского российского сознания является всеобщее положительное отношение к православию (см. таблицу 1). В 1999 году казалось, что улучшаться ему уже некуда (44% относились к православию «очень хорошо», и 50 – «хорошо»). Тем не менее, в 2002 году оно стало ещё лучше – 52% и 44%). Мы всё же полагаем, что в этом отношении достигнут пик – ещё более высокие цифры представить уже трудно.

Таблица 1. Отношение к различным религиям.

	Очень хорошее			Хорошее			Плохое			Очень плохое		
	1996	1999	2002	1996	1999	2002	1996	1999	2002	1996	1999	2002
Православие	41	44(+3)	52(+8)	47	50(+3)	44(-6)	3	1(-2)	1	1	0(-1)	0
Мусульманство	7	8(+1)	10(+2)	40	51(+11)	51	22	16(-6)	20(+4)	8	5(-3)	7(+2)
Католицизм	3	5(+2)	5	35	53(+18)	50(-3)	16	9(-7)	14(+5)	8	3(-5)	8(+5)
РПЦ за рубежом		4	3(-1)		39	35(-4)		13	21(+8)		6	11(+5)
Буддизм	3	3	4(+1)	24	35(+11)	34(-1)	20	15	17(+2)	10	7(-3)	13(+6)
Старообрядчество		4	4		33	34(+1)		21	23(+2)		7	12(+5)
Иудаизм	2	2	3(+1)	21	28(+7)	27(-1)	21	19(-3)	21(+3)		8	15(+8)
Лютеранство	2	2	2	20	27	24(-3)	18	12	19(+7)	11	6(-5)	11(+5)
Баттизм		2	2		23	25(+2)		33	30(-3)		12	19(+6)
Кришнаизм	2	1(-1)	1	16	20	19(-1)	22	20	20	15	13(-2)	20(+7)
Методизм	1	1	1	12	16	14(-2)	20	15	20(+5)	11	7(-4)	13(+5)
Пятидесятничество	1	1	1	13	15(+2)	15		24	26(+2)		12	18(+6)
Адвентизм	1	1	1	13	14	14		17	21(+4)	12	10(-2)	15(+5)
Иеговизм	2	1(-1)	1	12	13(+1)	13	27	26	26	19	21(+2)	33(+12)
Мунизм		1	1		10	11(+1)		18	21(+3)		15	26(+11)

Это отношение, приобретшее характер общенационального консенсуса, лишь в незначительной степени связано с верой в Бога. Даже тех, кто не просто «хорошо», а «очень хорошо» относится к православию (52%) – на 8% больше, чем верующих (44%). Положительное отношение к православию высказывают и большинство «колеблющихся», «неверующих» и ещё сохранившихся атеистов (19% из них относятся к православию «очень хорошо», 66% – просто хорошо и только 5% – «плохо» и «очень плохо»).

Всего из 1541 опрошенных плохое и очень плохое отношение к православию выразили только 15 человек.

Положительное отношение к православию – это и положительное отношение к РПЦ как к институту, доверие к которому долгое время превышало доверие ко всем другим институтам. Сейчас, после произошедшего со сменой Ельцина Путиным колоссального роста доверия к президенту², РПЦ в иерархии институтов по степени доверия перешла с первого места на второе³ (см. таблицу 2).

Таблица 2. Доверие к институтам

	Очень доверяют		Доверяют		Не доверяют		Совсем не доверяют		Разница между % доверяющих и % не доверяющих	
	1999	2002	1999	2002	1999	2002	1999	2002	1999	2002
Президент		26		52		14		3		
РПЦ	23	19(-3)	46	48(+2)	11	16(+5)	7	7	+51	+44
«Зелёные»	14	11 (-3)	50	43(-7)	11	18(+7)	6	12(+6)	+37	+24
Армия	9	11(+2)	43	46(+3)	26	25(-1)	12	11(-1)	+14	+21
ООН	5	4(-1)	32	26(-6)	15	28(+13)	13	18(+5)	+9	-16
Телевидение	5	3(-2)	45	39(-6)	32	41(+9)	12	13(+1)	+6	-11
Европейский союз	3	3	23	24(+1)	19	28(+9)	13	18(+5)	-6	-19
Профсоюзы	6	4(-2)	27	26(-1)	29	40(+11)	24	23(-1)	-20	-33
Суды	3	3	31	29(-2)	32	38(+6)	24	24	-22	-31
Страны СНГ	1	2(+1)	20	23(+3)	32	36(+4)	16	18(+2)	-27	-29
Милиция	1	2(+1)	25	25	37	40(+3)	30	29(-1)	-39	-42
Правительство	2	5(+3)	23	41(+18)	36	31(-5)	32	15(-17)	-43	-1
Большие компании	1	1	14	17(+3)	28	34(+6)	30	30	-43	-46
Дума	2	3(+1)	13	27(+14)	40	40	38	23	-63	-33
Политические партии	1	1	7	11(+4)	39	41(+2)	34	33(-1)	-65	-62

2 Вопрос о доверии к президенту мы впервые задали в 2002 году. Но резкое увеличение этого доверия при переходе власти к Путину документировано многочисленными исследованиями. О доверии к президенту см.: Д.Фурман, К.Каариайнен. Я доверяю президенту. «Свободная мысль – XXI», 2003, №5.

3 С 1999 года доверие к РПЦ чуть-чуть снизилось. Возникает вопрос – случайное ли это колебание или роль президента как главного объекта и источника доверия отодвигает в какой-то мере роль РПЦ на второй план? Сейчас ответить на этот вопрос нельзя, но следующие опросы должны дать ответ.

При этом громадное доверие к РПЦ – это в значительной мере «идейное» доверие, основанное на общей высокой оценке православия, а не на опыте, ибо средний русский, как мы это увидим дальше, сталкивается с институтом церкви крайне редко.

Как положительное отношение к православию и церкви обладает всеобщим, общенациональным характером и лишь в малой мере связано с верой в Бога, так и самоидентификация как православных охватывает отнюдь не только верующих. Среди опрошенных в 1999 году православными назвали себя 82% всех русских респондентов⁴, в том числе – 42% атеистов, в 2002 году 80% всех респондентов (при 81% русских в выборке), в том числе 47% атеистов. Смешная, на первый взгляд, фраза белорусского президента А.Лукашенко: «Я – православный атеист», на самом деле вполне адекватно отражает состояние сознания многих россиян. Самоидентификация как православных практически означает самоидентификацию как русских, признание того, что православие – неотъемлемый и обязательный компонент «русскости»⁵.

Теперь всеобщее хорошее отношение к православию – это отнюдь не хорошее отношение к религии вообще. Отношение к другим, чужим религиям, как это видно на таблице 2 – много хуже. Более того, существует явная связь между положительным отношением к православию и негативным – к другим религиям. Рост положительных оценок православия сопровождается ростом негативных оценок всех других религий.



4 Это отнюдь не значит, что остальные принадлежат к другим религиям. Из 1625 русских респондентов не идентифицировали себя как православных 298. Но из них 218 просто никак себя не обозначили, 53 – атеисты, которые определяют себя как атеистов и при выборе вероисповедной принадлежности (их меньше, чем тех, кто определяет себя как атеистов при выборе между позициями: верующий, колеблющийся, неверующий и атеист). Таким образом, русских, принадлежащих к неправославным религиям, было 27 человек, то есть 1,6% всех опрошенных. Из них – 5 католиков, 7 протестантов, 2 иеговиста, 1 адвентист и т.д. Опросы полностью противоречат распространённым представлениям о массовом характере разного рода «сект» и «культов», привнесённых из-за границы.

5 Соответственно, всеобщее хорошее и очень хорошее отношение к православию – это хорошее и очень хорошее отношение к самим себе. Если к православию «очень хорошо» относится 52%, а «хорошо» – ещё 44%, то к русским (то есть к самим себе) очень хорошо относятся 42%, а просто хорошо – 55%.

При этом иерархия оценок различных религий устойчива, и мы можем усмотреть в ней определённую логику. Это – не иерархия религиозной близости или отдалённости от православия (мы видим, что христиане баптисты и лютеране оцениваются значительно хуже, чем мусульмане). Она основана на совершенно иных принципах. Эти принципы, на наш взгляд, достаточно ясны. Наиболее положительное (или наименее отрицательное) отношение – к религиям, связанным с нерусскими национальностями, с которыми русские уже много столетий сосуществуют в России, и не занимающимся активной пропагандой в русской среде. Наиболее негативное отношение – к религиям новым, нетрадиционным и активно занимающимся прелитизмом.

Данная иерархия оценок во многом раскрывает психологию и идеологию, стоящие за всеобщим «проправославным консенсусом». Это – психология и идеология стремления к стабильности, определённости и «закрытости». Православие выступает как символ определённости и стабильности, как символ национальных русских идентичности и единства. Поэтому российское массовое сознание болезненно относится к деятельности других религий, которая может подорвать жёсткую связку «русский-православный», и даже к индивидуальным религиозным поискам⁶, и благожелательно – к идее внешнего, государственного и силового утверждения православия и его ограждения от разного рода посягательств.

Идея предоставления православию особых привилегий, придания ему официального характера – очень популярна, и популярность эта растёт. И хотя в массовом сознании она вполне может сочетаться с идеей равенства религий – и процент согласных с привилегиями, и процент согласных с равенством значительно превышают 50 (то есть многие респонденты придерживаются принципа: «все религии



6 В 2002 году только 10% согласились, а 65% – не согласились с тем, что надо стараться узнать и испытать духовную жизнь разных религий. С тем, что хорошо интересоваться новыми религиями, согласились только 3%, а не согласились – 65%. С тем, что надо полагаться на авторитет представителей традиционных религий, согласились 45%, не согласились – 34%.

равны, но некоторые более равны, чем другие») – тем не менее, тенденция достаточно очевидна (см. таблицу 3). Если в 1996 году удельный вес решительных приверженцев равенства («полностью согласны») превышал удельный вес решительных сторонников привилегий на 9%, то в 2002 году, наоборот, удельный вес первых был на 3% меньше удельного веса вторых.

Таблица 3. Отношение к привилегиям РПЦ и равенству религий

	Полностью согласны			Согласны			Не согласны			Совершенно не согласны		
	1996	1999	2002	1996	1999	2002	1996	1999	2002	1996	1999	2002
РПЦ должна иметь привилегии в России	24	20(-4)	27(+7)	27	30(+3)	34(+4)	31	31	21(-10)	6	4(-2)	4
Все религии должны иметь равные права	33	26(-7)	24(-2)	37	38(+1)	33(-5)	18	19(+1)	22(+3)	2	3(+1)	8(+5)

Растёт и популярность всякого рода запретов и ограничений на деятельность новых религий, достигшая, на наш взгляд, удивительно высокого уровня (см. таблицу 4).

Таблица 4. Отношение к пропаганде новых религий (2002 г.)

	Позволять всем	Позволять некоторым	Запретить всем
Можно ли позволять новым церквям строить церковные здания	9	31	46
.. издавать газеты и журналы	13	33	42
..открывать религиозные школы	8	26	52
.. преподавать свою религию в школах	4	18	65
.. проповедовать по телевидению	7	23	56
.. заниматься благотворительностью	44	25	21

Более того, несмотря на то, что российское общество совсем недавно было почти тотально атеистическим, в массовом сознании возникла склонность к запрету антирелигиозной, атеистической пропаганды. Большинство против таких запретов, но меньшинство, которое их поддерживает, на наш взгляд, удивительно велико.

Так, за запрет противникам религии преподавать в университете – 18%, за изъятие антирелигиозных книг из местных библиотек – 22%.

Мы видим нечто вроде стремления вернуться к системе монополии определённой идеологии и запретов её конкурентов, только в роли этой идеологии выступает уже не марксизм–ленинизм, а православие. При этом собственно религиозная вера играет в этом стремлении (как и в признании высокой ценности православия и в православной самоидентификации) лишь ограниченную роль. Так, все перечисленные в таблице 4 запреты на деятельность новых религий поддерживаются атеистами даже больше, чем верующими. Значительное меньшинство атеистов согласно и с прямым приданием православию официальной функции идеологического контроля (см. таблицу 5) и даже – с запретом антирелигиозной пропаганды.

Таблица 5. Отношение разных мировоззренческих групп к приданию РПЦ функций идеологического контроля (2002 г.)

		Все опрошенные	Верующие	Колеблющиеся	Неверующие	Атеисты
Телевидение имеет право показывать программы, запрещённые РПЦ	Полностью согласны	12	11	11	12	20
	Согласны	32	27	36	41	31
	Не согласны	29	32	31	22	10
	Совершенно не согласны	10	12	6	7	21
Власти не должны принимать решения и законы, противоречащие учению РПЦ	Полностью согласны	13	19	10	5	4
	Согласны	32	36	39	21	15
	Не согласны	24	18	25	34	28
	Совершенно не согласны	9	4	8	14	32

Всеобщий характер положительных оценок православия, православной самоидентификации, и негативного отношения к новым для России религиям, широкое распространение идеи придания РПЦ официального статуса и функций идеологического контроля и ограждения её монополии запретами в отношении иных религий – стабильные элементы нового состояния российского массового сознания. Насколько мы можем проследить, показатели распространённости этих позиций несколько растут, хотя и немного. Если экстраполировать теперешние тенденции и представить себе дальнейший рост негативного отношения к другим религиям и

стремления запретить или ограничить их деятельность, то вырисовывается картина общества, более похожего на какое-нибудь ближневосточное общество с охраняемой государством монополией определённой религии, чем на современные западные общества. Но и сейчас уровень религиозной ксенофобии и нетерпимости в российском сознании, на наш взгляд, удивительно высок⁷.

Между тем, если мы перейдём от «отношения к религии» к собственно религиозности, картина получается совершенно иная. Здесь тоже стабилизация, но на совершенно другом уровне. Высокую степень религиозной нетерпимости проявляет не общество, в котором подавляющее большинство – традиционные верующие, истово выполняющие требования своей религии, вроде иранского или саудовского, а общество, в котором традиционные, «воцерковленные» верующие – крошечная и маргинальная группа.

* * *

Процент лиц, отвечающих: «да» на вопрос: «Верите ли Вы в Бога» похоже, стабилизировался в районе 60% (см. таблицу 6).

Таблица 6. Удельный вес верящих в разные религиозные доктрины

	1991	1993	1996	1999	2002
Бог	34	46(+12)	47(+1)	61(+14)	59(-2)
Загробная жизнь	17	25(+8)	24(-1)	24	27(+3)
Существование дьявола	12	28(+16)	27(-1)	31(+4)	32(+2)
Ад	13	24(+11)	22(-2)	26(+4)	27(+1)
Рай	15	25(+10)	24(-1)	31(+7)	32(+1)
Воскресение мёртвых	7	12(+5)	9(-3)	10(+1)	10
Переселение душ	17	21(+3)	20(-1)	21(+1)	20(-1)
Астрология			37	42(+5)	43(+1)
Магия				45	43(+2)
Колдовство				47	

7 Поэтому такие факты, как погром выставки «Осторожно, религия!» в сахаровском центре зимой этого года – не случайные. Скорее всего, подобного рода эксцессы будут повторяться. Когда в целом растёт нетерпимость, всегда появляются и крохотные группки, у которых она принимает ожесточённый и страстный характер, и которые переходят к «прямым действиям». Когда в немецком обществе в целом возросли опасения, связанные с ростом числа турок, у подавляющего большинства немцев отнюдь не приводившие к ожесточённой ненависти, стали появляться и крохотные группки, турок избивавшие и убивавшие.

60% – это очень большая цифра. Однако, ответ «да» на вопрос: «Верите ли Вы в Бога?», мало о чём говорит. Если же мы пытаемся выяснить реальное содержание этой веры, то оказывается, что большинство отвечающих «да» вкладывает в понятие Бога нечто совершенно не христианское и не православное (см. таблицу 7).

Таблица 7. Различные мнения о Боге

	1991	1993	1996	1999	2002
Есть Бог, с которым можно установить личные отношения	7	12	15	18	19
Есть что-то вроде Духа или жизненной силы	34	33	35	38	34
Не знаю	39	26	24	21	23
Нет никакого Бога или жизненной силы	21	22	18	16	16

А если мы задаём вопросы о вере в другие религиозные идеи, в структуре православия не отделимые от веры в Бога, то цифры отвечающих «Да» становятся значительно меньше (см. таблицу 6). В 2002 году мы задали ещё ряд вопросов о вере, которые не задавали ранее. Выяснилось, что твёрдо верят в существование Иисуса только 23% (хотя это – бесспорный исторический факт, который отрицался лишь старым советским атеизмом), в его воскресение – 16%, в то, что Иисус Христос – сын Божий – 24%, в то, что Бог создал мир – 21%, в том, что Он отвечает на наши молитвы – 20%.

С другой стороны, удельный вес верящих в различные парарелигиозные и паранаучные не христианские и не православные доктрины очень велик и превышает удельный вес верящих в христианские идеи и догматы. В совершенно не православное и не христианское представление о переселении душ, например, верят в два раза больше людей (20%), чем в христианскую идею воскресения мёртвых (10%).

Объявление себя «верующими» воспринимается респондентами, очевидно, как нечто более «серьёзное» и «ответственное», чем ответ: «Да» на вопрос о вере в Бога. Во всяком случае, число лиц, идентифицирующих себя как верующих постоянно меньше, чем число отвечающих: «Да» на вопрос о вере в Бога (в 2002 г. первых было 44% , а вторых – 59%).

На таблице 8 мы видим, как за последние 11 лет менялись мировоззренческие самоидентификации. Несомненно, число верующих и атеистов в 1991 году – это уже результат громадных масштабов перемены самоидентификаций в конце 80-х годов. Но в 1991–93 гг. этот процесс продолжается схожими темпами. За 3 года число атеистов уменьшилось в 7 раз. Называть себя атеистом в это время стало неприлично. Часть бывших атеистов начинает, очевидно, сразу же называть себя верующими (удельный вес верующих за эти бурные три года вырос почти в полтора раза), но многие избирают более «мягкую» и «приличную», чем атеистическая, «переходную» самоидентификацию как неверующих. Отсюда – бурный, но недолгий рост в этот период числа «неверующих».

Но это – революционные годы. Дальше начинается медленная стабилизации. Процент атеистов стабилизировался на очень прочной цифре 5%. Число неверующих после бурного роста в 1991-93 годах стало уменьшаться, а число верующих продолжает расти, но уже более медленными темпами. (За 3 года с 1999 по 2002 год оно вырастает в 1,4 раза, затем оно вырастает в 1,4 раза за 9 лет).

Таблица 8. Мировоззренческие группы по самоидентификации

	1991	1993	1996	1999	2002
Верующие	23	32(+9)	34 (+2)	40 (+6)	44(+4)
Колеблющиеся	28	28	30(+2)	30	29(-1)
Неверующие	7	30(+23)	24(-7)	22(-2)	20(-2)
Атеисты	35	5(-20)	6(+1)	5(-1)	5
«Не знаю»	7	4	6	2	2

Самоидентификация как верующих – «серьёзней», чем ответ «Да» на вопрос о вере в Бога. Но эту серьёзность тоже не следует преувеличивать. Реально сознание «верующих» не менее эклектично, чем сознание населения в целом. Более того, создаётся ощущение, что оно даже более эклектично, и самоидентификация как верующих означает не столько веру в православное учение, сколько вообще психологическую склонность верить во всё.

Таблица 9. Сознание верующих

Твёрдо верят или считают вероятным, что	Верующие	Все опрошенные
Число 13 приносит несчастье	27	24
Предметы могут двигаться ментальной силой	26	23
Человек может предсказывать будущее	69	61
Судьба каждого человека predetermined	72	62
Душа может на время покидать тело	49	35
Чёрная кошка приносит несчастье	22	19
Расположение звёзд на небе в момент рождения влияет на судьбу	54	49
Верят в Бога	95	59
В ангелов	65	40
В ад	47	27
В рай	57	32
В воскресение из мёртвых	19	10
В магию	52	43
В переселение душ	30	20
Твёрдо верят в то, что Иисус жил	47	23
.. в воскресение Иисуса Христа	34	16
.. в то, что Бог создал мир	42	21
..в то, что он отвечает на молитвы	41	20
..в то, что Иисус Христос – Сын Божий	46	24
Очень доверяют президенту	29	26

Мы видим, что верующие по самоидентификации – это люди, вообще склонные верить во всё, начиная с того, что чёрная кошка приносит несчастье, кончая верой в президента. И тем не менее, большинство из них не верит в самые основные христианские идеи и догматы веры. Среди них верящих в магию – больше, чем твёрдо верящих в то, что Иисус Христос – Сын Божий, в predeterminedность судьбы – больше, чем в рай и ад, в переселение душ – больше, чем в воскресение из мёртвых. Большинство из них даже по самым «либеральным» критериям назвать православными верующими трудно.

При этом удельный вес лиц, заявляющих, что религия для них «важна», установился на более низком уровне, чем удельный вес верующих по самоидентификации, и в последнее время даже несколько уменьшился (см. таблицу 10) .

Таблица 10. Субъективные оценки важности религии.

	1993	1996	1999	2002
Религия не важна	65	65	56	62
Религия важна	33	32	42	36

С 1999 по 2002 год удельный вес лиц, называющих себя верующими, вырос на 4%, а утверждающих, что религия для них важна, упал на 6%. Получается, что растёт число верующих, для которых религия не важна. Всего в 2002 году верующих, для которых религия была не важна и «совершенно не важна», было 32%. Чем более распространённой становится самоидентификация как верующих, тем меньше она реально значит, тем более она становится «пустой», приближаясь к массовой, но «пустой» самоидентификации как атеистов в позднюю советскую эпоху.

* * *

И ответы на вопросы о вере в Бога и другие религиозные идеи, и самоидентификация себя как верующих, и даже утверждение, что религия важна – всё это уровень слов, а не дел. Человек может перейти от самоидентификации как неверующего к самоидентификации как верующего и даже утверждать, что религия для него важна, при этом ничего в своей жизни не меняя. Другое дело, когда вера приводит к регулярному посещению церкви, принятию таинств, соблюдению постов и т.д., то есть, когда человек ради неё готов чем-то поступиться, если его поведение как-то меняется⁸.

Между тем цифры посещения церковью резко отличаются от цифр, характеризующих отношение к православию или даже веру в Бога. У нас нет цифр регулярного посещения церковью в советское время. Но ясно, что оно было на очень низком уровне, хотя бы просто потому, что церковью было очень мало, и зафиксированная



8 Разумеется, всё это тоже можно совершать без веры, из страха социальных санкций. Но в современном обществе такие санкции почти невозможны. Никто не может проконтролировать, ходишь ли ты в церковь. Другое дело, что, как это постоянно бывает при ответах на разные вопросы, люди могут преувеличивать соответствие своего поведения их представлениям о правильном, должном поведении. Поэтому, скорее всего, цифры регулярного посещения церкви, соблюдения поста и т.д. могут быть несколько завышены.

в самом конце советского периода, в 1991 году, цифра посещения церкви не реже раза в месяц – 6% – результат уже произошедшего роста посещаемости. (Если, например, в Калининградской области первый православный храм был открыт только в 1986 году, то ясно, что регулярное посещение церкви здесь могло быть лишь 0%). Но далее, на протяжении всего периода 1991–2002 годов эта цифра практически не изменилась.

Таблица 11. Посещение церкви.

	1991	1993	1996	1999	2002
Не реже раза в месяц	6	7	6	7	7
Несколько раз в год	8	10	20	19	19
Раз в год или реже	27	21	25	29	31
Никогда	59	62	48	45	42

Цифра 6-7% поразительно стабильна. Разумеется, за этой стабильностью скрывается значительное движение, и состав группы лиц, регулярно посещающих церковь, изменился по сравнению с 1991 годом. Среди верующих стабильно преобладают лица старших возрастов, и очень высокий процент регулярно посещавших церковь в 1991 году старых людей в 2002 году уже просто умер. С другой стороны, посещать церковь стали новые люди. При этом число церквей многократно возросло и положение церкви радикально изменилось. Посещать церковь стало во много раз проще – и физически, и психологически. Тем не менее, цифра остаётся неизменной: несмотря на совершенно новую, во много раз более благоприятную для посещения церкви ситуацию, приобретения в основном лишь компенсируют потери. Заметно растёт только число тех, кто иногда посещает церковь, что связано с новой официальной ролью церковной обрядности (всякие торжественные молебны, крещения, отпевания и т.д.).

Цифра 6-7% – самая маленькая в Европе. По сравнению с ней, цифры ежемесячного посещения церкви в таких религиозных странах, как Польша, Мальта, Ирландия, заведомо велики (78%, 87%, 74%). Но они больше даже в таких протестантских странах, как Швеция (9%), Финляндия (12%), Дания (12%), Франция (12%). И, скорее всего, эта

цифра или цифры, близкие к ней по порядку, будут характеризовать нашу религиозность и в обозримом будущем. Если регулярное посещение церкви практически не выросло в период самых бурных перемен в нашей жизни и радикального изменения отношения к религии, трудно представить себе, что должно произойти, чтобы оно значительно увеличилась.

Другие показатели не чисто декларативной религиозности также не растут и стабилизировались на очень низком уровне.

Число лиц, никогда не принимавших причастия, в 2002 году по сравнению с 1999 годом несколько уменьшилось (45% и 53%), но почему-то за счёт тех, кто вспомнил, что причащался когда-то в детстве, а процент принимавших причастие менее, чем год назад, в 1999 году был 8%, а в 2002 – 6%.

Удельный вес полностью соблюдающих пост в 1996 году был 4%, в 1999 году – те же 4%, в 2002 году – 3%. Процент частично соблюдающих пост с 1999-го по 2002 год увеличился с 21 до 24 % (и это при том, что в меню ресторанов теперь указываются постные блюда).

Также не растёт удельный вес тех, кто никогда не раскрывал Библии. В 1999 году таких было 46%, а в 2002 году – 45%, причём среди тех, кто идентифицирует себя как верующих – 29% (и это при современной полной доступности Библии).

Тех, кто никогда не молится вне церкви, в 1991 году было 66%, в 1993 – 51, в 1996 – 45, в 1999 – 44, в 2002 – 48%.

И при всём декларируемом доверии к церкви часто обращаются за советом к священнику и в 1999, и в 2002 году только 1 % респондентов, а никогда в своей жизни не обращались: в 1999 году – 80%, в 2002 году – 75%.

Если мы попытаемся вычлениить «настоящих верующих» – тех лиц, которые не только называют себя верующими, но и как-то претворяют эту веру в дела, например тех, кто, считая себя верующими (всего 47%), при этом регулярно ходит в церковь (15% от

47% – 7%), или причащались меньше, чем год назад (14% от 47% – 6%), у нас получатся очень маленькие цифры. А если мы ещё больше ужесточим критерии, например, будем учитывать не просто верующих по самоидентификации, но только тех из них, кто верит, что Иисус Христос жил на земле, что он – Сын Божий и воскрес, а из них – лишь тех, кто регулярно ходит в церковь и причащается, цифры станут просто микроскопическими.

* * *

Важен не только удельный вес верующих в населении, но и то, кто эти люди. Отличие социально-демографических характеристик верующих и всех опрошенных представлено на таблице 12.

Таблица 12. Социально-демографические характеристики верующих

	1999		2002	
	Верующие	Все опрошенные	Верующие	Все опрошенные
Женщины	68 (+12)	56	70 (+14)	56
Семейное положение				
<i>Женаты или замужем</i>	54(-3)	57	46 (-6)	52
<i>Вдовы</i>	21(+6)	15	21(+5)	16
<i>Живут одни</i>	22(+4)	18	22(+2)	20
Возраст: старше 60 лет	29,5(+6)	23,5	29(+5)	24
Образование				
<i>До 7 классов</i>	19(+3)	16	16(+5)	11
<i>Высшее</i>	16(-3)	19	15 (-2)	17
Пенсионеры	34(+8)	26	33(+7)	26
Живут в деревне	25(+2)	23	29(+1)	28
Жили в деревне до 16 лет	40(+5)	35	37(+3)	34

Немногие опросы советской эпохи показывали, что большинство верующих принадлежали к социально-маргинальным группам. Это были прежде всего старые и необразованные деревенские женщины. С этого времени число верующих по самоидентификации выросло многократно. Естественно, что социальный состав этой группы изменился. Она стала моложе, образованнее, менее «женской» и «деревенской». Тем не менее, и сейчас он сдвинут в сторону социальной маргинальности. Мы видим, что женщин среди верующих – значительно больше, чем в населении, также больше

пожилых, одиноких, вдовых, пенсионеров, необразованных и живущих в деревне или имеющих деревенское происхождение.

Но это – верующие по самоидентификации. Если же мы посмотрим на социальный состав тех, у кого вера претворяется в дела, то увидим, что они значительно более социально маргинальны, чем верующие по самоидентификации и в этом отношении изменения по сравнению с советским временем – минимальны.

Так, мы видели, что среди всех опрошенных женщины составляют 56%, а лица старше 60 лет – 23%. Среди верующих по самоидентификации женщин 70%, лиц старше 60 лет – 29%. Среди полностью или частично соблюдающих пост женщин уже 76% и лиц старше 60 лет – 36%. А среди полностью соблюдающих пост первых 84%, а вторых – 61%. Ту же картину мы видим и в других измерениях религиозности. Среди посещающих церковь чаще, чем раз в месяц, женщины составляют 81%, лица старше 60 – 37%. Среди всех, кто причащался хотя бы несколько лет назад, женщин 78%, лиц старше 60 – 38%, а среди причащавшихся менее, чем год назад – 92% и 45%.

Число реальных, «воцерковленных» верующих, в отличие от числа верующих по самоидентификации, практически не растёт. Состав же этой группы, естественно, постоянно обновляется. И тем не менее новые люди, входящие в эту группу, рекрутируются в основном среди представителей того же социально-демографического типа – достигая определённого возраста и выйдя на пенсию, ранее не ходившая в церковь женщина начинает её регулярно посещать.

Особенностью теперешнего российского состояния сознания является, таким образом, сочетание всеобщего признания ценности православия и всеобщей православной самоидентификации, довольно высокой степени религиозной ксенофобии и нетерпимости, готовности оградить силовым путём, через государство, православную монополию и пресечь распространение других религий с очень низким уровнем религиозности, почти не возросшим с советского времени. По нетерпимости российское общество едва ли не приближается к тем мусульманским странам, в которых

переход в другую веру считается преступлением и иностранные миссии полностью запрещены, а по реальной религиозности России далеко даже до таких секуляризированных стран, как Франция или Дания. Нетерпимость к новым для России религиям проявляют люди с фантастически эклектическим сознанием, практически не бывающие в церкви. Признание высокой ценности православия и необходимости его оградить и поддержать постоянно декларируется российской элитой, богатыми и энергичными, относительно образованными мужчинами в расцвете сил, а регулярно в церковь ходят в основном старые и необразованные женщины.

И обе эти характеристики российского сознания – громадное декларируемое значение православия и минимальная, маргинальная религиозность – несомненно, относительно устойчивые. Трудно представить себе, чтобы в обозримый период здесь что-то могло принципиально измениться.

* * *

Отношение к религии и отношение к политике неразрывно связаны друг с другом как в головах и сердцах индивидов, так и в обществе в целом. Политическая и социальная революция 1989-91 годов была и революцией в отношении к религии, теперешняя стабилизация в религиозной сфере связана и со стабилизацией в политике, ясно видимой в громадных и стабильных рейтингах президента.

Связь этих двух стабилизаций очевидна. Общество, оказавшегося на рубеже 80-х и 90-х в ситуации значительно большей свободы, чем оно было психологически способно «переварить», после переворота 1991 года быстро устремилось к стабильности, определённости, порядку. Это единое стремление проявляется и в религиозной, и в политической сфере.

В религиозной сфере полностью утратившее прежнюю идеологию, но привыкшее к идейному единству и определённости общество устремляется к «православному консенсусу». С поразительной быстротой и лёгкостью в массовом порядке люди оставляют ставший к концу советской власти чисто конформистским и

формальным атеизм и начинают объявлять себя и осознавать себя православными верующими⁹. За несколько лет на рубеже 80-х и 90-х самоидентификацию сменили десятки миллионов людей. При этом в громадной мере на отношение к православию ими переносятся привычки и психология, выработанные десятилетиями (и даже столетиями, если принять во внимание не только советское, но и самодержавное наследие) пребывания в государстве с монопольной и принудительной идейной системой. Это – привычка к принудительному, утверждаемому государством единообразию, к запрету на другие идейные системы. После недолгой оргии религиозной свободы или даже анархии, когда у нас государственные лидеры могли покровительствовать Аум Синрикё, а с телеэкранов не сходили колдуны-шарлатаны вроде Кашперовского и сомнительные иностранные миссионеры, православие становится общенародной и в значительной мере официальной религией.

Так как религия прямо не затрагивает ничьих материальных интересов, кроме интересов религиозных профессионалов, духовенства, консенсус в религиозной сфере достигается значительно быстрее, чем в политической. Очень скоро православной символикой начинают совершенно одинаково пользоваться и власть, и «коммуно-патриотическая» оппозиция. Идёт даже своего рода борьба за овладение этой символикой, в ходе которой власть устанавливает тесные отношения с церковной иерархией, а оппозиция привлекает на свою сторону массу рядовых прихожан, в основном принадлежащих к социальным низам, которым революция принесла только обнищание и культурный шок¹⁰. Однако установление православного консенсуса



9 У государственных лидеров и вообще элиты, в громадной мере плавно перешедшей из советской в постсоветскую и их коммунистической в антикоммунистическую, эта лёгкость производит комическое впечатление. Так, Ельцин из ортодоксального марксиста-ленинца превратился в православного, я думаю, сам этого не заметив. Но ясно при этом, что его православие – такое же, как его прежний марксизм-ленинизм. Образ Ельцина, мучительно переживающего, что он всю жизнь поклонялся ложным богам, и осознавшего, что есть Бог и что Иисус Христос – спаситель, может вызвать только улыбку.

10 То, что традиционные и «реальные» верующие скорее поддерживали коммуно-патриотическую оппозицию и возвращение к советским порядкам, чем власть и идеологию победивших «демократов», видно из многих опросов и демонстрировалось в наших

и стабилизация в религиозной сфере были предвестием установления политического консенсуса и политической стабилизации.

Стремление вернуться к стабильности и определённости после революционного хаоса может работать и на оппозицию, и на власть. В российских постсоветских условиях оно работало на власть, постепенно приобретавшую характер традиционной российской авторитарной власти. Именно это стремление помогло Ельцину преодолеть кризис 1993 года, победить в 1996 году и передать полномочия избранному им преемнику на рубеже двух тысячелетий. Но Ельцин был слишком связан с революционным прошлым, чтобы народные массы могли принять его как «законного монарха», воспринимать его власть как «нормальную» и «традиционную». Такой переворот в отношении к президентской власти происходит при его преемнике, который смог привлечь симпатии истосковавшегося по сильной и стабильной власти народа, в том числе и симпатии народных низов, ранее симпатизировавших «реакционным» противникам режима. Рейтинги Путина колоссальны и стабильны, и в доверии к нему объединяются все социальные и все мировоззренческие группы¹¹. Вслед за религиозной стабилизацией пришла и политическая стабилизация, за религиозным «проправославным» консенсусом – политический «пропрезидентский».

Эти две стабилизации и два консенсуса связаны не только потому, что оба они порождены усталостью от революционных потрясений, стремлением вернуться к стабильности и спокойствию. Религия и власть ещё и укрепляют друг друга. Ельцин, часто показывавшийся вместе с Патриархом и иногда посещавший церковные службы, сво-

публикациях. В путинскую эпоху ситуация во многом изменилась. Но «следы» этой старой поддержки оппозиции сохраняются. Так с утверждением, что нужно как можно скорее вернуться к советским порядкам, в 1999 году согласились 16%, а в 2002 году – 13% всех опрошенных, а среди верующих – 18% и 16%. С противоположным утверждением, что нужно как можно скорее порвать с советским прошлым, согласились в 1999 году 8, а в 2002 году – 10% респондентов, а верующих – 5% и 8%. Назвали КПРФ как партию, наиболее отражающую их взгляды, в 1999 году 15% опрошенных и 17% верующих, а в 2002 году – 14% и 13%.

11 О поддержке Путина см. Д.Фурман, К.Каарияйнен. Я доверяю президенту. «Свободная мысль-XXI». 2003, № 5.

им авторитетом, авторитетом власти, укреплял позиции православия и способствовал установлению «православного консенсуса». Путин, с его значительно большей личной популярностью и более серьёзным отношением к своим обязанностям (по сообщениям печати, он даже соблюдает пост и имеет духовника), укрепляет православный консенсус ещё больше. С другой стороны, авторитет церкви укрепляет авторитет власти, освящает её. И наши данные показывают установившуюся сейчас несомненную корреляцию между религиозностью и доверием к президенту¹².

Оба консенсуса, несомненно, прочны, «обе стабилизации стабильны». Но любой стабильности рано или поздно приходит конец. Поэтому остаётся вопрос – насколько они прочны и стабильны.

* * *

Ответить на этот вопрос мы не можем, и политический аспект теперешней стабилизации вообще не является предметом данной статьи.



12 Эти данные приведены в статье «Я доверяю президенту», на которую мы ссылались выше. Поэтому мы не будем снова приводить их все. Приведём лишь некоторые, обобщив их в небольшую таблицу.

Таблица 13. Доверие президенту и отношение к религии

	Очень доверяю Президенту (26%)	Доверяю Президенту (52%)	Не доверяю и очень не доверяю Президенту (17%)
Определяют себя как верующих	49	44	37
Никогда не причащались	38	45	53
Бывают в церкви не реже, чем раз в месяц	11	7	6
Никогда не бывают в церкви	38	41	49
Твёрдо верят в воскресение Христа	19	15	13
Твёрдо верят, что Бог создал мир	27	19	16
Отвечают: «да» на вопрос : «Верите ли Вы в Бога»	66	59	48
Считают, что власти не должны принимать никаких решений, противоречащих учению РПЦ	50	44	41

Выскажем лишь некоторые соображения о религиозной стабилизации. На наш взгляд, она вызывает образ «колосса на глиняных ногах». Колосс – это более 80% самоидентификации как православных, всеобщее доверие РПЦ, согласие большинства на привилегии РПЦ и на разного рода запреты на деятельность новых религий. «Глиняные ноги» – это 7% регулярно ходящих в церковь, 6% регулярно причащающихся, 1% постоянно обращающихся за советом к священнику, только 23% твёрдо верящих в то, что Иисус действительно жил, а не миф, и социальная маргинальность «воцерковленных» верующих, в подавляющем большинстве – тех же старушек, которые регулярно посещали церковь в советское время. Сама лёгкость, с которой была достигнута победа над марксистско-ленинской идеологией, обернулась несерьёзностью, поверхностностью этой победы, громадным разрывом между внешним единством и единообразием и полной «энтропией», скрывающейся за эти единством.

Может ли такая ситуация продолжаться до бесконечности? Долго ли сможет простоять колосс на своих глиняных ногах? На наш взгляд, до бесконечности он простоять всё же не может. Теоретически раньше или позже должно произойти одно из двух – или православный консенсус распадётся, колосс рухнет, или, наоборот, у него вырастут нормальные, прочные ноги. Какой вариант более вероятен, предоставляем судить читателю.

Но массовое сознание устроено так, что в нём уживаются представления, логически совершенно не совместимые. Конечно, рано или поздно противоречия осознаются и как-то разрешаются, но комбинация идей и установок, которая при логическом анализе кажется просто немислимой и обречённой на быстрое разрушение, может сохраняться – конечно, не до бесконечности, но очень долго. И причудливая комбинация идей и установок, характеризующая теперешнее российское отношение к религии, вполне может держаться долго, во всяком случае, дольше, чем сроки жизни теперешнего поколения.

■ ИСЛАМ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ: РЕ- ИЛИ ДОИСЛАМИЗАЦИЯ?

Александр Искандарян

Северный Кавказ – регион, в котором практически все проблемы социального, политического, идеологического характера так или иначе имеют исламскую компоненту. Ислам стал частью этнической идентичности народов Северного Кавказа, укоренился в поведенческих стереотипах. Кроме того, ислам по самой своей сути социален и политичен. В нем нет характерного для христианства деления на светское и сакральное. Соответственно, возрождение ислама, реисламизация характеризуется и рождением форм политического ислама. В известном смысле это можно назвать естественным.

Как и всякая религия, традиционный ислам подвергался преследованиям в СССР. Ограничивались возможности духовного образования, строительства мечетей, хаджа (паломничества в Мекку) и т.д. В результате к концу 80-х религия сохранилась практически только на уровне бытовой культуры и как часть этнического самосознания: мусульманство выступало скорее как часть национальной культуры, чем как система взглядов. Так, например, в Дагестане, наиболее исламизированном регионе Кавказа, в 1987 г. действовали лишь 27 мечетей в 12 районах и 4 городах республики. К концу 1994 г. здесь насчитывалось уже 720 мечетей, а также 8 исламских вузов и 111 медресе. А по данным на 2000 г., в Дагестане было 1594 мечети. Ныне в республике действуют более 2150 мечетей, 438 учебных заведений (из них 17 исламских институтов с 45 филиалами). В них получают высшее религиозное образование более 5000 человек, всего же в исламских учебных заведениях обучаются примерно 15 тыс. человек. По численности мечетей республика обогнала не только такие традиционно исламские субъекты РФ, как Татарстан или Башкортостан, но даже несравнимо больший по численности Узбекистан.

За последнее десятилетие прошлого века суммарная численность паломников в Мекку и Медину с Северного Кавказа составила сотни тысяч человек. Возрождение ислама, таким образом, стало частью процесса религиозного возрождения на территориях бывшего СССР.

Однако, кроме консервативного роста, наблюдается также и появление новых для региона форм ислама, в том числе и т.н. радикальных и политических. В некоторой перспективе влияние ислама на политическую реальность Северного Кавказа представляется настолько масштабным, что вполне обоснованно можно ставить вопрос о серьезной деформации светского характера государства.

География исламских течений

Можно сказать, что влияние ислама убывает с востока на запад. Наиболее исламизированными обществами Северного Кавказа являются дагестанское и вайнахские (чеченское и ингушское), наименее – черкесские общества западной части Северного Кавказа (Адыгея, Карачаево-Черкессия, Кабардино-Балкария). В Чечне и Дагестане в традиционном исламе сильны позиции суфизма (мистического течения в исламе, от араб. «суф» шерсть). Распространены тарикаты (ордена, от араб. «тарика» – путь) накшбандийя и кадырийя и в меньшей степени шазилийя¹. На западе Северного Кавказа они не распространены. Точно так же на востоке элементы исламской культуры, в частности традиции подпольного преподавания арабского языка, сохранились, на западе – нет.

С другой стороны, наблюдается рост религиозной активности в западных частях региона, а также рост контактов между этническими субрегионами. Исламовед Алексей Малашенко называет этот процесс «доисламизацией», имея в виду, что на Северном Кавказе продолжается или завершается в специфических условиях растянувшийся в историческом времени и прерванный большевистской революцией процесс утверждения ислама.

1 На северном Кавказе суфистов – последователей традиционного ислама – в отличие от «ваххабитов» принято называть тарикатистами.

Традиционный ислам

На сегодняшний день уже можно говорить о том, что на Северном Кавказе существуют две формы ислама. Это ислам, который принято называть традиционным (а можно и догматическим), и т.н. «ваххабизм» – ислам «новый», большей частью политизированный. Ислам «старый» (на востоке региона это суфизм) к концу двадцатого века уже не подкреплялся исламской ученостью, глубоким мистическим знанием – все это было здесь искоренено еще в 1920-е годы. Для восстановления традиционного ислама потребуется много времени: овладение адептами знаниями и техниками, даже и при наличии учителей, займет десятилетия.

Пока что в сфере традиционного ислама наблюдается лишь консервативный рост инфраструктуры, числа шейхов (учителей) и их учеников. Самые известные шейхи, такие, как Сайд Чиркейский (Ацаев), Багрутдин Ботлихский, Таджуддин Хасавюртовский (Рамазанов, умерший в 2001 г. и оставивший преемников, в частности, Адама Гудермесского), Магомед-Мухтар Бабатов, Арспанали Гамзатов, Сераджуддин Исрафилов и другие, имеют по несколько тысяч последователей. Недостаток у некоторых из них образования или бараки (благодати) компенсируется общественной активностью. Обрядовая сторона мистических культов или ритуалы делают тарикатизм формой приобщения к исламу. Поскольку институционализированный ислам на Северном Кавказе – это суфизм, то принадлежность к «официальному» священству и тарикатизм становятся частью одно другого. При этом фундаментальных исследований по исламу не проводится, крупных алимов (ученых) нет. Возникающие иногда противоречия между накшбандийцами и кадырийцами почти всегда носят обрядовый характер.

Официальный ислам Северного Кавказа институционально раздроблен. Духовное управление мусульман Северного Кавказа (ДУМСК), существовавшее в советское время, распалось уже в 1989 году на республиканские духовные управления. Они продолжали дробиться, что было еще одним свидетельством обособления кавказских народов. Теперь даже в Дагестане практически каждый этнос имеет свое духовное управление.

Однако в смысле политической ориентации все духовные управления, оба крупных тариката, а также существующий только в Дагестане тарикат шазилийя являются скорее традиционалистскими. Они обычно поддерживают существующие власти, представители духовенства инкорпорированы в политические элиты. В этом смысле тарикатистский или суфистский ислам не является самостоятельной политической силой. Политическая тактика лидеров «тарикатистского ислама» сформирована на основе принципа: «Правители являются путеводителями и наставниками для людей, а для правителей наставниками являются алимы...»

Хотя следует добавить, что на низовом уровне во многих районах Северного Кавказа, особенно в горных районах, именно местные имамы, а не руководители сельских администраций являются действительной властью. Кандидаты же на выборные политические должности делают крупные пожертвования имамам мечетей в расчете на их одобрение и призыв к мусульманам голосовать за них. При этом отмечены случаи, когда у «неугодных» кандидатов такие пожертвования не принимаются.

«Ваххабизм»

Не так обстоит дело с т.н. «ваххабизмом». Северокавказских «ваххабитов» правильно было бы называть «салафитами» (араб. ас-салаф – предки). Так в исламском мире принято называть всех сторонников возвращения этических норм, якобы существовавших в эпоху раннего ислама. Очищение от поздних напластований, в том числе пришедших от этнических культур и из обычного права – декларируемая цель салафитов.

Однако на Северном Кавказе привился термин, первоначально обозначавший частный (причем другой) случай салафизма - «ваххабиты». Реальный ваххабизм (по имени арабийского проповедника XVIII века Мухаммада ибн. Абд ал-Ваххаба ат-Тамими) является основой официальной версии ислама в Саудовской Аравии и к Северному Кавказу имеет весьма опосредованное отношение.

Тем не менее, специфическое явление существует, приходится его именовать этим термином, с той оговоркой, что к ваххабизму саудовскому он не имеет почти никакого отношения².

Кроме того, северокавказский ваххабизм не является единым течением – ни в институциональном смысле, ни в религиоведческом. От региона к региону он меняет свои параметры, крайне неоднороден и воспринимается как общая масса (структура) только извне (причем «недоброжелателями»)

Политический ислам появился в России еще в июне 1990 г., когда в Астрахани была создана Исламская партия возрождения. Зарегистрирована партия была в Дагестане, у ее основания стояли почти все более поздние лидеры северокавказского политического ислама, такие как Ахмедкади Ахтаев, Багауддин Кебедов (позже – Багауддин Мухаммад) и его брат Аббас. К 1994 году партия распалась, умеренные лидеры (как, например, Валиахмед Садур) ушли из политики, а эволюция менее умеренных привела их в конечном итоге к подполью и тому, что стали называть северокавказским ваххабизмом.

Зародилось это явление на Северном Кавказе в Дагестане, и только потом проникло в Чечню и далее. Во время чеченской войны, естественным образом, это явление в Чечне усилилось, радикализировалось, не исчезнув, однако, и в Дагестане, и распространившись на западные районы Северного Кавказа. Принято обвинять адептов этой идеологии в том, что они получают помощь из-за рубежа. Не углубляясь в эту тему, стоит заметить, что помощь из Саудовской Аравии и других ближневосточных стран действительно поступает (как, впрочем, она поступает и в другие районы России с населением, традиционно исповедующим ислам), однако рассматривать это явление как целиком привнесенное извне не следует – у него, несомненно, есть глубокие внутренние причины.

2 Следует оговориться, что слово «ваххабит» к северокавказским салафитам применяется исключительно в качестве негативного термина. Сами они себя так никогда не называют, естественно, никогда их так не называют и ваххабиты истинные, саудовские. Однако термин «ваххабиты» в применении к северокавказским салафитам вошел в политические словари и стал общеупотребительным.

Социальные корни северокавказского ваххабизма

На Северном Кавказе, более, чем где-либо еще в России, имеются социальные условия для зарождения радикалистски-эгалитаристских идеологий на основе ислама. Социальной основой для исламского радикализма, как и на Ближнем Востоке, является пауперизированная молодежь.

Поначалу это обновленческое течение в исламе не могло завоевать широкой популярности, находя сторонников лишь в среде полумаргинальных исламских интеллектуалов. Однако популярность «ваххабизма» росла по мере обнищания населения в результате краха советской экономики. В горных районах при высокой рождаемости и критической нехватке пригодной для обработки земли практически отсутствуют перспективы для молодежи. Безработица среди молодых достигает в некоторых регионах 85%. Уровень жизни чрезвычайно низок даже для России, и это на фоне коррумпированности элит и криминализованности всей экономической сферы. Все это, естественно, приводит к популярности лозунгов социального равноправия, обличению коррумпированных властей и критике погрязших в роскоши и лицемерии «официальных» мулл.

В северокавказском «ваххабизме» довольно отчетливо выделяется несколько групп:

1. Ваххабизм «интеллигентский». К этой группе можно отнести собственно основателей и лидеров течения, а также молодых людей, которые уже успели получить исламское образование в постсоветское время в университетах Ближнего Востока и возвращаются домой. Сам факт их образованности не позволяет им встраиваться в структуры традиционного ислама с его нынешними лидерами.
2. Ваххабизм «бедных». Обнищавшее крестьянство и пауперизированное безработное население городов находят в ваххабизме простоту социальной доктрины и строгого соблюдения простых этических норм. Этика братства и единства мусульман дает

возможность не предаваться отчаянию, но возбуждает чувство агрессии по отношению к «чужим»

3. Ваххабизм «богатых». Успешные экономические представители нового хозяйственного типа, не желающие встраиваться в коррумпированные структуры, берущие свое происхождение из СССР. Высокая мотивация к достатку плюс устои традиционной религиозности способствовали развитию религиозной дистанции от окружающих (этот тип ваххабитов был практически разрушен полицейскими мерами после дагестанских событий в 1999 году).

Примерно с начала 90-х в Дагестане, а потом и на остальном Северном Кавказе начали образовываться джамааты (общины) последователь «нового ислама», которые практически становились в оппозицию центральным властям и тарикатистскому духовенству.

Образовались десятки джамаатов, причем в двух, опять же дагестанских, - Карамахи и Чабанмахи - жители формально провозгласили независимость от светских властей. Вне зависимости от формальных деклараций джамааты чаще всего были реально независимы. Жители таких сел (как, впрочем, и всех других) были обычно вооружены, так что власти не могли реально вмешиваться в их внутренние дела. Иногда происходили столкновения жителей джамаатов с жителями соседних сел, в том числе вооруженные. Случались и столкновения «ваххабитов» с российскими военнослужащими. Власти довольно неуклюже пытались противодействовать радикалам запретительными мерами и полицейскими акциями, что не могло привести ни к какому результату, ибо зачастую «ваххабиты» были вооружены лучше полиции. Преследования дагестанских «ваххабитов» и резко отрицательное отношение к ним общества привело к миграции последних в неподконтрольную ни дагестанским, ни московским властям Чечню. Там они концентрировались также в джамаатах, наиболее известный из которых, возглавляемый иорданцем Хаттабом, находился в селе Сержень-Юрт. Этот джамаат представлял собой военно-учебную базу в горной части Чечни. Молодых людей из Чечни и Дагестана там обучали военному делу, преподавая также в созданном при базе институте и основы ислама.

Ситуация в этой части Северного Кавказа резко изменилась только после 1999 г. когда ваххабиты в Дагестане были вынуждены фактически уйти в подполье в результате событий, последовавших за вторжением отрядов под руководством Басаева. В результате, в гораздо меньших размерах (просто в силу меньшей «емкости» территории) часть ваххабитов мигрировали на опять-таки не подконтрольную никому территорию Панкисского ущелья в Грузии

Опять-таки следует четко понимать, что в своем подавляющем большинстве группы «ваххабитов» исповедуют систему взглядов, скорее являющуюся политической идеологией, чем собственно религией. В салафизме существуют два вида бинарных оппозиций: «Запад-ислам» и «истинные мусульмане – плохие мусульмане». Чрезвычайно важным становятся не только межконфессиональные расхождения, но и внутриконфессиональные. Акцентируется внимание на теме джихада (араб. «усилие» – борьба за веру) приобретают огромное значение темы политической или даже вооруженной борьбы против куфра («неверия»). Таким образом, салафизм начинает приобретать черты политической идеологии, облеченной в религиозную форму. Эту идеологию обычно можно подразделить на социальную (борьба с коррупцией, социальным неравенством, несостоятельностью традиционного священства) и политическую (неподчинение неисламской власти, борьба за создание исламского государства вне пределов России). С точки зрения религиозных экстремистов, традиционные для Северного Кавказа формы ислама противоречат канонам истинного ислама. Салафиты противопоставляют этнический национализм концепции «аль-умма аль-исламийя» (исламская нация). Противостояние мусульман России приобретает, таким образом, форму межрелигиозного конфликта между исламом и христианством. На основе религиозной риторики складывается примитивный вариант конфронтационной политической идеологии, инструментально подходящей для идеологического обоснования сопротивления.

Структура ваххабистского движения

Салафизм на Северном Кавказе носит скорее анклавный характер. Несколько групп действуют в Дагестане³. Это «Исламский джамаат» (его основатель Багауддин Мухаммад до событий 1999 года находился в Чечне, а с тех пор неизвестно, жив ли он и где находится); «Аль исламиййа» (наследники Ахмадкади Ахтаева, умершего в 1998); группа вокруг Аюба Омарова в Южном Дагестане, в поселке Цумади; группа вокруг мечети Аль Хикма в Кизилюрте, и другие. В Карачаево-Черкесии также существуют группы «Аль Исламиййа» и «Исламский джамагат» (карачаевская форма написания слова джамаат), а также объединение «Имамат». В Кабардино-Балкарии действуют группы «Братья мусульмане» и «Джамаат», в Адыгее – «Джамаат».

Родоначальником собственно «ваххабистского проекта» принято считать Багауддина Мухаммада, который проповедовал эту форму ислама с конца восьмидесятых. Несмотря на похожие или просто одинаковые названия групп в разных республиках, они слабо связаны между собой политически и идеологически. Чаще всего, дальше примитивной идеологии противостояния с «западными язычниками» дело не идет. Пожалуй, единственным местом, где «ваххабизм» получил сколько-нибудь широкое распространение, оказалась Чечня.

Чрезвычайно трудно судить о численности религиозных экстремистов в республиках Северного Кавказа. И причиной этой сложности является далеко не только «подпольность» ваххабитов. Структура салафизма в республиках СК чрезвычайно гибка. Индивидуального членства в политических и квазирелигиозных организациях, естественно, не существует. Многочисленные джамааты представляют собой аморфные структуры с гибкой системой рекрутирования и «членства». Если попробовать приблизительно оценить количество сторонников «ваххабизма», то следует предположить, что в каждой



3 Группы называются приблизительно, про некоторые из них неизвестно, существуют ли они еще, некоторые лидеры скрываются.

республике Северного Кавказа есть ДЕСЯТКИ людей, являющихся активистами и адептами радикальных исламских течений и готовых взять в руки оружие (многие из них, вне зависимости от этничности, делают это в Чечне). Далее, в каждой республике (конечно, при существенных отличиях) есть СОТНИ людей, постоянно контактирующих между собой и «изучающих» ислам.⁴

И, несомненно, в каждой республике есть ТЫСЯЧИ людей, которые, не являясь непосредственно сторонниками и тем более активистами «ваххабизма», симпатизируют его сторонникам, иногда поддерживают общины и мечети материально.

В общем, можно сказать, что «ваххабиты» составляют незначительное меньшинство населения (кроме крайне экономически неблагополучных районов типа горного Дагестана или Тырныауза в Кабардино-Балкарии), однако присутствует т.н. фактор «замороженной активности», когда изменение политической ситуации, например, усиление давления федерального центра, может привести к резкому росту религиозного экстремизма. Как, собственно, и произошло в Чечне.

Несомненной причиной этому явилась война. Уже во время первой чеченской войны и сразу после нее перед чеченскими политиками встал вопрос об идеологическом конструкте, который можно было бы использовать для организации сопротивления, а потом государства. Формирование исламской идентичности, исламского государства, исламского законодательства привело к тому, что политики (или полевые командиры, что в Чечне было одно и то же) стали объявлять себя приверженцами «истинного ислама». Была сформирована из салафитов «исламская гвардия». Такие политики/полевые командиры как Мавлади Удугов, Зелимхан Яндарбиев, Шамиль Басаев стали ассоциироваться с «ваххабитами».

Довольно логичным в этом контексте стал и «поход» на Дагестан Шамиля Басаева в 1999 году. Салафитский проект должен был быть

4 «Изучение» при этом чаще всего включает заучивание примитивных формул, обосновывающих «джихад», сами учителя очень часто люди безграмотные.

направлен на расширение за пределы Чечни по самой своей сути. Дагестанские идеологи ваххабизма, как Багауддин Мухаммад или Ахмат-кади Ахтаев, проводили много времени в Чечне, занимались организацией там пропаганды, имели вооруженные отряды в самом Дагестане и пр. Однако в Дагестане, не прошедшем через революцию, как Чечня, не подвергшемся экспансии со стороны российской центральной власти, сохранившем в значительной степени структуру элит, эта попытка была обречена на поражение. Любые потрясения привели бы к нарушению этнического баланса. Поэтому «ваххабитский поход» не мог не произойти, но не мог и удался.

После 1999 года «ваххабизм» стал основным идеологическим конструктом, обеспечивающим привлечение боевой силы в ряды герильяров. Таким образом, в Чечне принадлежность к «ваххабитам» стала маркером принадлежности к боевикам.

Начал развиваться процесс «омоложения» ваххабизма, нехарактерный для других этносов Северного Кавказа. Уже примерно (по эмпирическим, естественно, данным) до трети сражающихся – дети 15-17 лет. Детей легче вербовать, они не обременены семьями, с большей охотой идут воевать. Кроме того, речь идет о поколении, не учившемся в школе, о малограмотных или вовсе неграмотных мальчиках, выросших в условиях перманентной войны и криминальной вседозволенности. Это поколение крайне враждебно относится ко всему русскому. Для представителей старшего поколения боевиков война представляет собой скорее борьбу чеченского народа с российским государством за независимость, чем религиозную войну, соответственно в их среде много тарикатистов или даже людей, не придающих значения вере (насколько это возможно в Чечне). Для мальчиков же, для которых русский человек – это просто враг, лишенный индивидуальных черт, идеологическое обоснование войны уже другое. Для них это война исламского мира с иудео-христианским. Мифология ближневосточных радикалов в ее северокавказском «ваххабитском» варианте в среде молодых боевиков становится все более популярной, почти общепринятой.

«Ваххабизм» намеренно распространяется командирами как чрезвычайно удобная идеология. Под названием «основы ислама» он входит в учебные планы всех подпольных курсов военной подготовки будущих боевиков. Кроме того, поведение российских солдат, практика заложничества, немотивированные убийства и т.д. дают лишнее подтверждение примитивной картине противостояния христианам, которые «просто хотят уничтожить мусульман».

Социальная гибкость структуры герильи в сочетании с горючей массой необразованных радикально настроенных людей рождает специфическую субкультуру противостояния. Чеченская молодежь, выросшая в идеологии джихада – это пока лишь рядовые солдаты сопротивления, а те, кто ими командует, судя по всему, просто используют «ваххабизм» как удобную идеологию. Однако ничто не предвещает того, что в республике скоро прекратятся бои, уйдут федеральные войска, появятся социальные перспективы для молодежи. А значит, через 5-7 лет поколение войны – нынешние мальчишки – станут уже большинством сопротивления, и из их среды выделятся новые лидеры герильи. Это будет качественно новый тип командиров, не представляющих себе ни переговоров, ни мира с русскими. Это будет почти точный аналог ближневосточных исламских радикалов⁵.

Результатом событий 1999 года стал, в частности, и окончательный поворот политики властей, как местных, так и федеральных, к полицейскому преследованию ваххабитов и запрету ваххабизма и за пределами Чечни. В республиках Северного Кавказа были разгромлены и ликвидированы общины, которые открыто не подчинялись центральным властям. Ислам стал четко делиться на подконтрольный властям «официальный», тарикатистский,

5 Следует учесть, что информация по развитию ваххабизма на Северном Кавказе носит чрезвычайно противоречивый характер. Кроме Чечни, нигде ваххабизм не был официален, везде он встречал сопротивление местных властей и духовенства, существовал в полуподполье, а начиная с 1999 г. – в подполье. Даже ключевые факты, например, жив ли Багауддин, или насколько развиваются те или иные группы, чаще всего неизвестны. Однако общая тенденция по превращению этого направления политического ислама в тайное, развивающееся, хотя и децентрализованное общество, более или менее ясна.

и подпольный, «ваххабистский». Борьба с последним ведется довольно активно, причем власти особо не выделяют каких-либо групп ввиду их сравнительной малочисленности. Борьба обычно носит чисто полицейский характер, чаще всего она вполне уместна, ибо последователи радикального ислама действительно нарушают закон, например, хранят оружие. Впрочем, иногда репрессии бывают и неприкрыто направлены против собственно идеологии «ваххабизма», особенно в Дагестане, где он больше развит.

Часто преследования «ваххабитов» и резко отрицательное отношение к ним общества приводят к миграции последних в Чечню или в неконтролируемое никем Панкисское ущелье на территории Грузии.

Руководства северокавказских республик воспринимают протестный потенциал «нового ислама» как угрозу всему строю клановой системы власти в республике. В условиях, когда зачастую основной сферой экономики в республиках является распределение федеральных траншей (Дагестан, например, примерно на 90% дотируется из федерального бюджета), политическая, экономическая, криминальная и этнически-клановая элиты слиты. Власти пока в состоянии консолидировать большую часть обществ против «чужеродного ислама», но не устранить причины, ведущие к нему.

Конечно же, «ваххабизм» как явление никуда не исчез, более того, идеи политического ислама становятся все более популярны, они активно распространяются на западные районы Северного Кавказа. Принадлежность к некой специфической субкультуре становится частью этнической и социальной идентичности, особенно в среде молодежи. Явление это еще слабо изучено. Политический ислам Северного Кавказа очень неоднороден, но, тем не менее, при изменении ситуации вполне способен заполнить собой ту «нишу» идентичности, которая образовалась за последние годы.

Исламский радикализм – сложное явление, включающее в себя социальный, экономический, этнокультурный, идеологический, юридический и политический аспекты. Такого рода комплексные проблемы не могут быть разрешены запретами. Полицейские меры

должны быть только одной – причем не самой существенной – из составных частей работы, а не подменять ее. Это не значит, что может существовать сколь угодно сложная стратегия противодействия радикализму, гарантирующая стопроцентный результат. Мировой опыт такого рода скорее отрицателен, чем положителен. Однако усиление репрессий, попытка представить верующих уголовниками, не имеющими никакой связи с народом, только увеличивает социальную базу движения и загоняет проблему внутрь. То есть такая стратегия контрпродуктивна по сути. Опыт Ближнего Востока показывает, что к власти группы религиозных экстремистов, как правило, не приходят, однако мощным дестабилизирующим фактором могут являться десятилетиями. В условиях же разрушенного традиционного ислама, когда ваххабизму, строго говоря, ничего, кроме обычного консерватизма, не противостоит, последствия могут быть особенно серьезны.

Таким образом, прямую опасность для стабильности Северного Кавказа сейчас представляют не столько ваххабиты сами по себе, изначально составлявшие замкнутые незначительные группы, сколько маргинальные политики, использующие их в качестве пробивной силы – с одной стороны, и официальные власти, безграмотно борющиеся с явлением, сути которого они даже не понимают – с другой. Так как и то и другое – явления вполне объективные, ваххабиты будут в обозримом будущем оставаться криминализированным подпольным сообществом. Однако говорить всерьез о возможности их объединения для джихада на всем Северном Кавказе, конечно, не приходится. Хотя десятки молодых людей будут вливаться в чеченские отряды, продолжая работать на представление чеченского сопротивления общеисламским джихадом.

■ О РОЛИ И МЕСТЕ РЕЛИГИОЗНОГО ФАКТОРА В ГЛУБИННЫХ ПРИЧИНАХ РОССИЙСКО-ЧЕЧЕНСКОГО КОНФЛИКТА

Саид-Магомет Хасиев

В СССР чеченцы числились малым народом. Вопреки всем историографическим мифам нового и старого времени, это обычный кавказский народ, развивавшийся в русле кавказского культурнохозяйственного типа. Мифологизация, как в положительную сторону, так и в отрицательную, уводит от действительности, между тем, у чеченцев, как и у всякого народа, в ходе исторического становления были, естественно, взлёты и падения. Как и у всякого другого народа, у чеченцев есть своя этническая специфика, свои особенности, иначе этот народ давно перестал бы самоидентифицироваться, а другими восприниматься как некая специфическая этническая общность. Здесь же отметим, что с Москвией, а затем и Россией, контакты начались лет четыреста назад, хотя историки, на мой взгляд, упускают из вида длительный этап общения через Золотую орду.

Скорее всего, мусульманство очень длительное время вызывало у чеченцев отторжение, когда оно навязывалось им силой – и тогда, когда арабы стояли в Дербенте (Гап), и тогда, когда их ставка находилась в Тбилиси (Калака). Мусульманство проникло к ним через дервишей – суфиев и, как справедливо отмечал директор Чечено-Ингушского научно-исследовательского института истории, языка и литературы А.Саламов, до сих пор набожного человека называют «сюпа»¹. С сожалением приходится констатировать, что история длительного противостояния Халифату Кавказского княжества «санар//цанар», народа «царциатов», а по мнению акад. Орбели, «ша(р)шанов», недостаточно изучена. Даже поверхностное

1 Саламов А.А. Из истории взаимоотношений чеченцев и ингушей с Россией...(16-20вв.)// Известия ЧИНИИ ИЯЛ, История. Грозный, 1963 т.III. Вып.1.

знакомство с событиями того периода подталкивает на сравнение их с событиями на Руси времён нашествия монголов, где, по трактовке русской историографии, Россия спасла Европу от чингисовых орд. Несомненно, что Санарское княжество стало преградой для распространения мусульманства на север от Большого Кавказского хребта. Чеченцы – мусульмане суннитского толка, шафиитского мазхаба.

Изначально, видимо, здесь одержали верх суфии накшбандийского толка. В конце бытования шамилёвского имамата в Чечне получает широкое распространение кадыйрийское направление или, как их называли в историографии российской империи – зикристы.

Интересно, что основатель этого суфийского толка Кунта-хаджи Кишиев возродил древний принцип непротивления злу и выступал против Имама Шамиля и продолжающейся войны².

Ислам был воспринят чеченцами после ренессанса, во времена глубокого внутреннего кризиса Халифата. На это указывает, на мой взгляд, идеализация ислама времён Пророка и особенно первых двух халифов. Когда речь заходит об Али, четвёртом халифе, то корни его сакрализации уходят в то же мифологическое прошлое, что и у Георгия Змееборца. Пророк же, в чеченском восприятии, выступал не просто посланником, а безродным, одиноким «вольным» фольклорным героем, само рождение которого олицетворяет падение социально-иерархической системы в лице князей города Мекки³.

Забывается, если не игнорируется умышленно, что мюридизм, зародившийся в дагестанском селе Яраги, вовсе не представлял собою воинственного течения, как это пытались преподнести молодые тщеславные имамы Гази-Магома и Шамиль. Увы, эта трактовка, подхваченная представителями официальной политики

2 Акаев В.Х. Шейх Кунта-Хаджи: жизнь и учение. Грозный, 1994.

3 Целый пласт религиозно-песенного жанра – «назм» – еще не нашел своего исследователя. Рассматриваемая песня самая древняя из бытующих и представляет собой переходную ступень от героико-эпического жанра «илли» к песенному.

царизма, до сих пор преобладает в научном мире. Скорее всего, мюридизм был реакцией наиболее здравомыслящей части населения на падение нравов и разнузданное поведение местной социальной элиты и люмпенизированных низов.

Особо следует отметить роль Шейха Мансура в реформировании ислама, быта и хозяйства чеченцев. Не стану останавливаться на его полководческих «талантах»⁴. В данном контексте важно, что в народном восприятии он предстаёт как истинный суфий: в отличие от всех последующих имамов Шейх Мансур видится как бессребреник, лишенный тщеславия. Считают, что сам Мансур исполнял все те требования, которые предъявлял своим последователям. Его духовными последователями, в прямом смысле слова, следует считать Шейха Гази-Магомеда Зандакского (накшбанди) и основателя кадыристского толка – Кунта Хаджи Кишиева.

Считается, что Шейх Мансур был первым, кто не требовал от чеченцев слепо исполнять шариат, а, воспользовавшись правом фикха толковать законы, в основу отдельных статей заложил местные особенности и якобы отменил до трёхсот статей шариата, признав их непригодными в чеченской среде. За короткий срок он добился того, что воровство скота, вновь расцветшее после падения Шамиля, фактически было низведено на нет. Чеченцы, до Мансура вымиравшие от голода, стали снабжать хлебом не только Северо-восточный Кавказ, но и Прикаспийские области, а труд стал основной добродетелью⁵.

Кроме двух вышеупомянутых суфийских толков, прослеживаются следы ещё одного ордена – торлаков, последний представитель которого дожил до коллективизации. Кое-кто из исследователей, со слов старожилков, принял торлаков за корпорацию шутов, но из религиозной среды. Суфийский орден торлаки (чеч. «тюллика»),



4 Характеристика Шейха Мансура по видению русской историографии: см.: Ш. Б. Ахмадов. Шейх Мансур. Грозный, 1993.

5 Вроцкий Н. Чечня как хлебный оазис. – ССКГ, III, Тифлис, 1882.

запрещённый после поражения народного движения Бадреддина Симови в 1419 году, по традиции продолжал вытворять, на взгляд сегодняшних, самых умеренных мусульман, оскорбительные выходы⁶. К примеру, муэдзин на минарете джума мечети с. Курчалой призывает к пятничной молитве. Под минаретом собралась «толлик тоба» и их предводитель Бакъали из Майртупа в полный голос вторит муадзину, слова подбираются схожие, но ничего общего с молитвой они не имеют. Так, вместо «Аллаху акбар» («благодарение Аллаху») Бакъали произносит: «Аллаху гойт мар» («Аллах, покажи нос»). Торлакам не угрожали, их не убивали – какими они были любителями острых шуток над ортодоксами еще в средневековье, такими они оставались и в новое время⁷.

Таково было религиозное поле ко времени замирения Чечни после Имама Шамиля. Духовенство накшбандийи вскоре стало меньшинством, но они пошли сотрудничать с властями, а кадыристы считались самой обездоленной, нищей частью чеченского населения. Тем не менее, царские власти систематически проводили «чистки», невзирая на принадлежность к тому или другому толку. Советская власть провела тотальное наступление на грамотных, и ко времени депортации умевших читать Коран, а уже тем более комментировать его, оставались единицы.

Многие годы, даже после восстановления республики, из коренных жителей не готовилась духовная прослойка. Дети самостоятельно стали изучать арабскую графику, кое-где детей подпольно обучали читать и писать по-арабски, и это считалось большим криминалом. Но уже к восьмидесятым годам двадцатого века молодое поколение начинает ездить в Дагестан, чтобы пройти курс усовершенствования.

К этому времени другая волна молодых людей, но уже из состоятельных семей, используя всевозможные каналы, поступает в исламские учебные духовные заведения в СССР, безусловно,

6 Радий Фиш. Спящие пробуждаются. – М., «Сов. Писатель», 1989.

7 Там же

подписывая официальные бумаги на сотрудничество с органами безопасности. Ни первая категория, ни вторая не проявляют открытого недовольства властью, хотя отчуждённость первой довольно-таки заметна. Недовольство же старшими коллегами и состоянием религиозной практики проявляется открыто. Годы перестройки вселяют в них надежду, а к концу восьмидесятых годов даже создаётся впечатление, что все взаимные упреки позабыты – все с энтузиазмом работают над святым делом возрождения религиозного поля. Правда, молодая поросль иногда позволяет себе упрекнуть «стариков» в язычестве.

После ГКЧП и суверенитета Джохар Дудаев объявляет последователей накшбандийского толка, у которых грамотных мулл больше, прислужниками КГБ, и приближает к власти кадыристов, т.н. зикристов. Тут уже наиболее радикальные молодые богословы, к которым прибавились совершившие хадж, и кое-кто из тех, кто учился в арабских странах, стали объявлять существующую религиозную практику язычеством, а сами объединяться в мелкие группы – джамааты. Начинается религиозный раскол, в многих местах радикалы молятся отдельно.

Радикальные группы окрепли и приобрели вес после первой военной кампании, в основном при внешней поддержке таких деятелей, как Хаттаб, и других эмиссаров из арабских стран. По словам агитаторов, которые вербовали сторонников (конечно, они могли и преувеличивать), число их приверженцев достигло трёх тысяч человек. Особо следует отметить участие в этом процессе дагестанской элиты. Вскоре к радикалам примкнули многие из тогдашнего чеченского руководства, включая Зелимхана Яндарбиева и Мовлади Удугова. В это же время из российских СМИ в местный обиход проникает термин «ваххабит» в том его значении, которое бытует до сего дня. К концу безвременья когорты «ихванов», т.е. богатых ваххабитов, заметно увеличивается, и не только за счёт чеченцев, но и в значительной степени извне. Ваххабизм становится источником заработка. Гудермесский конфликт продемонстрировал неустойчивость положения ваххабитов в Чечне: когда со всех

районов население устремилось в Гудермес, властям с огромным трудом удалось защитить его от уничтожения.

Отсутствие чёткой политической линии Кремля в отношении Ичкерии, личные недостатки А. Масхадова, с одной стороны ожидавшего решительной поддержки со стороны федерального центра, а с другой – не склонного доверять договоренностям с Кремлем, заставляли его шарахаться из одной крайности к другой и в конце концов перейти на сторону радикалов. Предполагая, что столкновение с Россией неизбежно, он считал, что сила за ваххабитами.

В настоящее время ваххабитов в чистом виде, таких, как Хаттаб, в Чечне почти не осталось. Нет и управляемого организованного сопротивления. Если бы российские военные еще в апреле-мае 2000 года не воспротивились завершению военных действий и нормализации обстановки в Чеченской республике, извлекли бы уроки из первой кампании, то к маю можно было бы закончить кампанию, посадить Аслана Масхадова за стол переговоров, и тогда жертв с обеих сторон удалось бы избежать.

Неорганизованное же сопротивление есть и, судя по всему, будет и впредь. Полицейские репрессии, проводимые уже после завершения прямых военных действий, только способствуют пополнению рядов сопротивления. Как известно, грубое давление на Кавказе всегда вызывало соответствующую ответную реакцию, что понимали передовые люди даже времен царской России. При этом удручает одно немаловажное обстоятельство: массовое отравление сознания российских военнослужащих, которые с этим искаженным сознанием возвращаются домой. Зло, которое они увозят с собой в Россию, никак не окупится политическими дивидендами российской властной элиты. Она защищена высокими стенами, окружена легионами телохранителей, тогда как объектами насилия со стороны возвращающихся уже становятся простые российские граждане.

Хотя ваххабитами становятся лишь единицы, но война вырастила в Чечне не одну тысячу отчаянных людей, у которых в этом мире

не осталось никого и ничего, потеряно все. Это не импульсивные мстители и даже не «ихваны», подводящие под свои поступки религиозную базу. Это совершенно новая генерация. Это молодые люди, живущие одним лишь чувством мести. Ими руководит животный инстинкт: выжить и мстить, мстить не конкретно, а всем подряд.

Как видим, ислам в Чечне никогда не представлял собой единой, монолитной силы. Не было там и открытого противостояния властям. Новое религиозное течение возникло по причине невероятного невежества местных мулл и близорукой политики России. Противостояние ваххабитов и традиционалистов-мюридов началось только тогда, когда чеченское руководство примкнуло к ваххабитскому течению. И, конечно же, этому симбиозу способствовала агрессия федеральных сил. Журналисты, выдвигающие на передний план религиозный фактор в российско-чеченских конфликтах, ошибаются по наивности или же умышленно. Несомненно, этот фактор играет вспомогательную роль, но далеко не ведущую.

Чеченцы, обращающиеся к данной теме, как правило, подразделяются на два лагеря: одни считают, что во всех бедах чеченцев повинна Россия; другие винят во всем самих чеченцев (Дудаева, Яндарбиева, ислам, адаты, и т.п.). Мне же представляется, что истина лежит где-то посередине. На самом деле Россия получила то, что для себя готовила веками. Невежество – худшее из всех бед. Невежество стало повседневностью чеченского бытия. Ихванство – один из горьких плодов этого состояния. Главное – нет надежды, что российские верхи изменят свое отношение и в будущем.

Не стану задерживаться на истории взаимоотношений России и Чечни. Хотел бы обратить внимание на вектор общественного обустройства России и Чечни в сравнительно недалеком прошлом.

В общепризнанной историографии принято считать, что активные взаимоотношения чеченцев с Московским княжеством начались с Ивана Грозного – если не считать период Золотой орды. Для времен Ивана Грозного горцы Кавказа – союзники и партнеры России. Ших-

Мурза Окуцкий и его отец Ушаром-Мурза – активные сторонники русских. Они участвуют в осаде Азова и штурме Дербента с пятьюстами своих сторонников, а это для того времени – сила немалая. Во взаимообменах посольств, в ранжире дарообмена, Ших-Мурза Окуцкий ставится в списке вторым после грузинского царя Александра⁸ и является посредником в политике князя Московского в кавказских делах. Он первым из представителей горских народов закладывает при городе Терки слободку, в дальнейшем известную как Окоцкая.⁹

В средневековье по всему Старому свету прокатилась волна народных антифеодальных восстаний, протестовавших против социально-иерархических установок. Во многих регионах они жестоко подавлялись, в других победители сменили династии. В узкой широтной полосе – от Атлантических берегов на западе до Гималаев на востоке с десятков народов установили у себя управление, альтернативное феодальному. Они объявили своих граждан свободными в статусе дворян. Интересно, что во всех анклавах, где победителями оказались народные массы, как правило, оказалась извлеченной из анналов истории давно забытая форма кланового объединения. К победившим и установившим альтернативное феодализму обустройство сплошь и рядом относятся жители гор. И это, видимо, не случайно. Дело в том, что в горных районах ресурс прибавочного продукта явно ограничен, а кроме того, его чрезвычайно трудно завуалировано присваивать.

На Кавказе, по словам дагестанских исследователей, процесс дефеодализации начался с восьмого века. В дореволюционной историографии общества, освободившиеся от ярма сословно-иерархических установок, именуется демократическими, в противоположность тем, в которых феодальная, так называемая аристократическая, форма правления сохранилась, хотя и в ослабленном виде.

8 Исаева Т. А. Социальные отношения чеченцев и ингушей в XVII в. // Вопросы истории классобразования и социальных движений в дореволюционной Чечено-Ингушетии (XVI – начало XX вв.). Грозный, 1980.

9 Потто В. А. Два века Терского казачества (1577 - 1801), т. I, Владикавказ, 1912.

Интересно, что один и тот же народ на Кавказе существовал в двух системах одновременно. Так было в Дагестане, Сванетии и у западных адыгов. Советские историки, перенявшие многие постулаты от своих дореволюционных предшественников из царской России, ломали головы в поисках причин, почему, к примеру, у аварцев, одно из трех обществ – Хунзахское – в своем социально-экономическом развитии вырвалось вперед, тогда как другие застряли на уровне общинно-родовых устоев. И орудия труда, и средства коммуникации, и ресурсы как будто бы одинаковы, а ступени развития разные. Все это никак не укладывалось в общепринятые официальные рамки марксизма-ленинизма с его догматом производительных сил и производственных отношений.

Гораздо сложнее обстояло дело, когда речь заходила о Чечне, где на всем пространстве расселения этноса, от Дарьяла на западе до реки Койсу (чеч. Гойси) на востоке, наличествовал единый язык, что в этом регионе довольно редкое явление. Более того, присутствует единое мировосприятие, определяющее этническое лицо чеченца, будь это житель высокогорья, граничащего с Грузией, или Затеречья на границе с казаками и ногайцами, или западных районов, рядом с осетинами и кабардинцами. Все соседние этносы воспринимали чеченцев как отдельный народ.

На мой взгляд, в отношениях между Россией и чеченцами на протяжении нескольких веков неизменно действуют два закона. Один из них общего порядка – основным мотивационным законом поступка и действия человека, как известно, является мнение окружающих. Когда в России наступает кризисная ситуация, в Чечню, как мухи на мед, слетаются делегаты официальные и неофициальные, полномочные и полуполномочные представители народов: просьба единственная – «вы начните, а мы вас не подведем». И как ни парадоксально, чеченцы каждый раз теряют голову и систематически наступают на одни и те же грабли. Это случалось и на наших глазах.

Другая причина уходит своими корнями в более отдаленное прошлое и базируется на понятии справедливости. Российские правящие

верхи никогда не выполняют данного слова, поэтому и власть, и их общественное обустройство – непорядочны, несправедливы. К ним доверия нет и быть не может. К тому же социальные верхи соседних с Чечней народов пользуются этим обстоятельством с выгодой для себя. Ведь чеченцы издревле оказывают дурное влияние на их подданных. Конечно же, симпатии помещика и российского чиновника, по принципу схожести, на стороне местной элиты. Таким образом, круг замыкается. Чеченцев всегда дискредитируют, чеченцев преследуют, чеченцам не доверяют: как следствие всего этого, не без «помощи» соседей, чеченцы систематически восстают, показывая дурной пример многочисленным российским поданным. Власти России беспощадно уничтожают чеченцев, чтоб другим неповадно было.

Чеченцы в глазах любой российской власти – исчадие ада; Россия в представлении чеченцев – злая мачеха. Встает вопрос, есть ли возможность вырваться из этого порочного круга? Вероятность есть, и она покоится неглубоко. Во-первых, России необходимо стать действительно демократической. Сможет ли она стать таковой – это вопрос. Второй вопрос – смогут ли чеченцы переиграть самих себя, то есть, как и все остальные, ласкать слух чиновников Центра льстивыми верноподданническими речами; другими словами, угодничать, через что получать блага и жить в полном здравии? Пока надежд мало. Партия войны изо дня в день набирает силу. У России пока нет ни сил, ни возможностей найти для себя внешнего врага, а для выживания враг нужен ее властям как воздух. При всем том чеченцам хочется быть равноправными, действительно равноправными гражданами России, но не поданными.

Знаменательно, что А. Масхадов и его окружение еще в 2000 году поняли, что победа 1996 года оказалась пирровой. Они открыто заявили о своем согласии быть в составе Российской Федерации (фактически, чеченцы и не мыслили себя вне ее), но, будучи убеждены в непредсказуемости российских властей, потребовали только одного: международных гарантий того, что выборы президента России каждый раз не будут приводить к очередной войне. Были

выдвинуты встречные требования: мы за жертвами не постоим – только безусловная и безоговорочная капитуляция! С упорством, достойным лучшего применения, власти России отказываются от любых компромиссов, что, безусловно, беспокоит и волнует не только одних чеченцев.

