

предоставляли/допускали немусульманскому населению автономию в определенных рамках, с целью сохранения и поддержания экономической, финансовой и функциональной инфраструктуры.

Прежде чем говорить о конфликте мусульман и иудеев и позже о конфликте ислама и христианства, следует говорить о конфликте внутри семитской группы племен и народов на религиозной почве. Племенные общины и религиозные секты конкурировали между собой. Конкуренция возрастает в период “разложения племенного общества, когда...происходит складывание новой идентичности” [34]. В этот период и происходит эволюция образа Другого в образ Чужого [35]. Этот внутрисемитский межплеменной конфликт сохранился на генетическом уровне в подсознании будущих евреев-иудеев и арабов-мусульман как комплекс малых различий.

В связи с этим следует еще раз отметить, что существуют архетипы, присущие всем человеческим группам [36]. Есть и такие, которые отражают региональную особенность существования человеческих групп, их социализации и знаковой системы [37]. Универсальные и неосознанные образы-оппозиции «Мы - Они» закрепляются в нейродинамических рядах мозга, которые формируются на ранних этапах социогенеза/этногенеза и в определенной степени совпадают с такими же ранними этапами филогенеза-онтогенеза [38]. Соответственно, они отвечают за первичную обработку воспринятой информации и «образуют самый низший, близкий к биологическому, когнитивный “фундамент”, над которым в ходе индивидуального и социального развития будут “надстроены” более сложные и дифференцированные функции восприятия и мышления» [39].

С появлением христианства и ислама религиозные различия стали «одним из наиболее мощных и устойчивых факторов отчуждения» [40], когда внутрисемитские отношения принимают жесткую непримиримую оппозицию по формуле «Свой - Чужой», игнорируя этническое родство. Каждая сторона могла претендовать на наследство своих общих корней и одновременно оспаривать на это право другой. Этот конфликт на подсознательном уровне в их отношениях присутствует и сегодня. Хотя ранее их прошлый политеизм мог выражаться через формулу «Мы и Другие». То есть «Мы евреи-семиты и другие семитские племена». Традиционная оппозиция трансформировалась. «Другие», став христианами или мусульманами стали «Чужими» друг для друга и, конечно, для иудеев.

В итоге Ближний Восток, Палестина и Средиземноморье на несколько веков стали местом первичного и конфликтно/конкурентного диалога двух мировых религий - ислама и христианства. Причем, по мнению французского историка М.Фуше, именно “под давлением воинствующего ислама зародившееся в Средиземноморье христианство распространилось по Европе” [41], «увлекая» за собой и иудаизм, и все первичные подсознательные образные оппозиции Ближнего Востока и, в частности, Палестины. Одновременно обе религии стремились отстраниться от своих общих иудаистических истоков.

Соответственно, с приходом христианства в Европу начинает формироваться отношение к евреям, которое выражалось в социальных и экономических ограничениях и запретах, а также мировоззренческих поведенческих стереотипах и т.д. Все это сформировало и общественное сознание самих евреев и еврейских общин. Как и отношение к евреям со стороны христиан.

Это в прямом смысле та самая «Ось истории», вокруг которой с некоторого времени вращается все человечество и о которой говорил немецкий философ и психолог Карл Ясперс. Как писал К.Ясперс, «новое, возникшее в эту эпоху..., сводится к тому, что человек осознает бытие в целом, самого себя и свои границы. Перед ним открывается ужас мира и собственная беспомощность. Стоя над пропастью, он ставит радикальные вопросы, требует освобождения и спасения. Осознавая свои границы, он ставит перед собой высшие цели, познает абсолютность в глубинах самосознания и в ясности трансцендентного мира. Все это произошло посредством рефлексии. Сознание вновь осознавало сознание, мышление делало мышление своим объектом. Началась духовная борьба, в ходе которой каждый пытался убедить другого, сообщая ему свои цели, обоснования, свой опыт. Испытывались самые противоречивые возможности. Дискуссии, расщепление духовной сферы, которая и в противоречивости своих частей сохраняла их взаимообусловленность, - все это породило беспокойство и движение, граничащее с духовным хаосом» [42]. Именно «в эту эпоху были разработаны основные категории, которыми мы мыслим по сей день, заложены основы мировых религий, определяющих по сей день жизнь людей» [43], а также их взаимное отчуждение, которое особенно проявляется каждый раз в момент конфликта и кризиса.

Притом, что обе мировые монотеистические религии имеют общие этнолингвистические, религиозные иудейско-семитские корни, конфликт идентичности на религиозной почве по-прежнему мобилизует архаическую оппозицию. Память о прошлом - разделах и переделах, обретенных землях и утерянных территориях и, конечно, об этнических и религиозных конфликтах до сих пор сохраняется в подсознании народов и оказывает свое прямое и опосредованное влияние на их отношения между собой. Истоки этих отношений лежат в глубинах древних цивилизаций, времени первичных оппозиций «Свой - Чужой» и времени возникновения таких монотеистических религий, как христианство, ислам, иудаизм. Ретроспективное изучение отношений между ними может дать возможность понять истоки современных конфликтов как первичное условие их преодоления.

БИБЛИОГРАФИЯ

- 1.Ламберг-Карловски К., Саблов Дж. Древние цивилизации. Ближний Восток и Мезоамерика. М., 1992. С. 124 – 178.
- 2.Кобылина М.М. Изображения восточных божеств в Северном Причерноморье в первые века н.э. М.,1978.С. 7.

3. Мейер А.А. *Философские сочинения.* - <https://books.google.ru/books?id=Jzz8AgAAQBAJ&pg=PA400&lpg=PA400&dq=энотеизм&source=bl&ots=1982>. С. 400. *Словарь философских терминов.* Науч.ред.В.Г. Кузнецова. М., 2007. С. 102-103.
4. Мифы народов мира. Т. I. М., 1980. С. 584.
5. Веллард Дж. Вавилон. С. 214 – 217.
6. Павлова О. И. Амон Фиванский. Ранняя история культа (V—XVII династии). — М., 1984.
7. Рыбаков Б. А. Язычество Древней Руси. М., 1987. С. 248, 249.
8. Степанов Ц.И. Болгары и христианство до 864 года: историографический ракурс (1989-2009). - *Славяноведение*, № 4, 2010, С. 6.
9. Cumont Fr. *Les religions orientales dans le paganisme romanisme romain.* Paris. 1907. P. 77.
10. Кацаров Г. Единъ Новъ памятникъ на бога Долихена. – *Годишникъ на Народни музей за 1922 – 1929.* София. 1926. С. 118.
11. Соломоник Э.И. Религиозная жизнь в северопонтийских городах. – *Вестник древней истории.* 1973. № 1. С. 56.
12. Майданик Е. Попытка исторического объяснения причин восстания Хасмонеев. – В сб. Ханука. Изд-во - “Отдел изучения Торы. Б.д. - <http://www.7kanal.com/author.php?id=129> (Русскоязычный канал Израиля). 17 декабря 2009.
13. Шиффман Л. От текста к традиции. М., Директ-медиа. 2009. - <http://jhistory.nfurman.com/index.htm>
14. Илюхина В.В. Метаморфозы образа «Другой-Чужой». – *Обозреватель.* 2015. № 1. С. 85; 14. Романова А.П. и др. Чужой и культурная безопасность. М., 2013. С. 15.
15. Степанов Ц.И. Болгары и христианство до 864 года: историографический ракурс (1989-2009). - *Славяноведение.* 2010. № 4. С. 6.
16. Тураев А.П. *История Древнего Востока.* М., 1936. С. 207.
17. Вернан Ж.-П. Происхождение древнегреческой мысли. Пер. с фр. М., 1988. С. 135.
18. Свеницкая И.С. От общины к церкви ... С. 29.
20. Там же. С. 46: Штаерман Е.М. Социальные основы религии Древнего Рима. М., 1987. С. 163
21. Свеницкая И.С. От общины к церкви... С. 56.
22. Пригожин И., Стенгерс И. Порядок из хаоса: Новый диалог человека с природой: Пер. с англ./ Общ. ред. В. И. Аршинова, Ю. Л. Климонтовича и Ю. В. Сачкова. — М.: Прогресс, 1986. С. 250. - - http://yanko.lib.ru/books/betweenall/prigogin-stengers_ru.htm#_Toc1693141. 25.02.2015.
23. Шукуров Р.М. Указ соч. С. 27.
24. Боннер А. Греческая цивилизация... С. 186.
25. Костюхин Е.А. Александр Македонский в литературной и фольклорной традиции. М., 1972;
26. Оршанский И. Талмудические сказания об Александре Македонском. В кн.: *Сборник статей по еврейской истории и литературе.* Нн.1. СПб., 1896, с.73. Отдельная статья об Александре в "Еврейской энциклопедии", С.-Пб., 1912, т.1, с.768-774.
27. Агбунов М. Античные мифы и легенды. М., 1993. С. 108.
28. Мулладжанова З.А. Истоки и эволюция образа Искандера в "Шах-Наме" Фирдоуси. Автор. Дис. На соиск. уч.ст. к. ф.н. Душанбе. 1985.
29. Свеницкая И.С. Указ. Соч. С. 80.
30. Свеницкая И.С. От общины к церкви. М., 1985. С. 50 – 52, 53.
31. Тураев Б.А. *История Древнего Востока.* Т. II. С. 209.
32. Там же.
33. Романова А.П. и др. Чужой и культурная безопасность... С. 33.

34. Там же.
35. Юнг К. Архетип и символ. М., 1991; Налимов В.В., Дрогалина Ж.А. Вероятная модель бессознательного// Психологический журнал. 1984. № 6; Налимов В.В. Спонтанность сознания. М., 1989.
36. Соломоник А. Семиотика и лингвистика М., 1995. С. 79-90.
37. Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. С. 29.
38. Иванов А.В. Сознание и мышление. М., 1994. С.29-30.
39. Шукуров Р.М. Предварительные замечания о Чуждости в истории. – Чужое: опыты преодоления. Очерки из истории культуры Средиземноморья. М., 1999. С. 27.
40. Колосова И.В. Диалог с «открытым сердцем»: психологические аспекты межрелигиозного взаимодействия // Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы, М.2019, С.173-174.
41. Фуше М. Европейская республика. Пер. с фр. М., 1999. С. 30.
42. Ясперс К. Истоки истории и ее цель. М., ИНИОН. Вып. 1. 1991. С. 30.
43. Там же.

ЭВОЛЮЦИЯ И ПЕРСПЕКТИВЫ КОНЦЕПТА МУЛЬТИКУЛЬТУРАЛИЗМА» В ЕВРОПЕ

Ольга Александровна ТИМАКОВА

Кандидат политических наук

*Старший преподаватель кафедры
политологии и политической философии
Дипломатической академии МИД России
olga.timakova12@gmail.com*

Аннотация

В статье рассматривается становление и развитие концепции «мультикультурализма» в Европе. Изучаются особенности нормативно-правовой базы политики мультикультурализма в разных государствах Европейского союза. Анализируются социально-политические процессы в странах ЕС после миграционного кризиса 2015-2016 гг. в условиях краха «мультикультурализма».

Ключевые слова

Мультикультурализм, диалог религий, США, Европа, ислам, христианство, идентичность, миграционный кризис, исламофобия.

Вопрос урегулирования межэтнических, межрелигиозных и более того межрасовых взаимоотношений в Европе вышел на первые строчки в повестке дня в первых десятилетиях 21 века, в особенности после миграционного кризиса 2015-2016 гг. Распространено мнение, что эта проблема появилась в период неустойчивости и политического кризиса после терактов 2001 г. [1].

Одновременно, другая точка зрения указывает, что проблема мультикультурализма существовала ещё на этапе становления Евросоюза как интеграционного объединения после окончания Второй Мировой войны в первую очередь в формате политики общей идентичности Европы [7].

Новый импульс дискурсу мультикультурализма и эффективности данной политики был дан в связи с трагическими событиями, произошедшими после 2015 года – серией терактов в городах Европы. В этот период нарратив был исключительно негативным и преобладала точка зрения о «крахе» или «провале» европейской политики мультикультурализма [11].

Но даже эта повестка не является новой и на официальном уровне проявилась ещё в 2010 года, когда британский премьер-министр Д.Кемерон и немецкий канцлер А. Меркель объявили о неэффективности проводимой политики.

Одновременно к концу второго десятилетия 21 века новых практик налаживания взаимоотношений в обществах плюрализма культур не было предложено ни на национальном, ни на общеевропейском уровнях.

В рамках данной работы будут изучены истоки и эволюция развития концепта «мультикультурализма» в Европе, а также охарактеризованы ключевые проблемы, повлиявшие на неудачу в реализации этой политики.

Для определения термина «мультикультурализм» необходимо уточнить историю его происхождения и эволюции. Родиной понятия «мультикультурализм» являются Соединённые Штаты, откуда он был заимствован в 70-х годах Европой.

Трактовки «мультикультурализма» в США также разнообразны. Изначально его автором стал Э.Хаскелл, выпустивший в 1941 году книгу «История мультикультурных людей». Согласно Оксфордскому словарю, термин «мультикультурализм» однако появился несколько позже, в 1957 году, в работе Э. Медина, директора школы в штате Нью Мексико, в журнале *Hispania*. Он утверждал, что особенный этический и национальный состав штата диктует необходимость сосуществования и сотрудничества, где наиболее выигрышной стратегией является политика мультикультурализма как, например, в Швейцарии [10, р. 349].

В этом контексте термин «мультикультурный» служил для описания мест – особенно крупных мегаполисов – населенных людьми с различным культурным и экономическим происхождением.

В последствии в 1964 году в работе Н. Глэйзера и Д. Мойниханна «За рамками плавильного котла» мультикультурализм был использован как синоним для термина «культурный плюрализм», авторство которого приписывают американскому философу Х. Каллену [12]. Подразумевалась необходимость отойти от использования гомогенизирующего понятия «плавильный котёл».

В европейском дискурсе мультикультурализм появился так же изначально в контексте школьного образования в Великобритании – автор статьи в газете *The Guardian* в 1974 г. предлагал изучить опыт США и их практику мультикультурализма [2].

Именно Великобритания стала первой страной в Европе, которая включила концепт «мультикультурализма» в свою государственную политику в сфере межрасовых отношений в 1980-х. Другие ведущие государства Европы – Германия и Франция – последовали ее примеру только к началу 1990-х, в том числе после международного кризиса, связанного с писателем С. Рушди, уроженцем Ирана.

Интерпретацию и наполнение термина «мультикультурализм» каждая из европейских стран разрабатывала самостоятельно, однако политический процесс США тех времён не мог не сказаться на толковании термина, добавив крайне политизированные коннотации с социальной справедливостью, переписыванием истории и фундаментальным пересмотром истории Америки [3]. В связи с чем европейские критики постоянно жаловались, что мультикультурализм был американским, бессистемным и чреват политическим подтекстом.

В рамках политического анализа концепта «мультикультурализма» в Европе распространено мнение, что было выработано единое представление

и практика данного концепта, не в последнюю очередь благодаря более чем 60 годам развития интеграционного строительства в Европейском союзе и попыток достичь общей идентичности. Напротив, политика и представления о мультикультурализме в разных государствах Европы значительно отличаются, не говоря уже о том влиянии, что оказали на него постколониальные исследования, усложнившие его такими категориями как линии раздела «Запад-Восток» и «Север-Юг».

Мультикультурализм в Европе имеет различные трактовки и практики применения, включая вопросы языковой политики, образования, свободы вероисповедания, а также законодательства. Множественность трактовок и наполнения концепта «мультикультурализм» широко представлена в трудах исследователей политологов, социологов и юристов, включая и междисциплинарные работы.

Суммировать значение термина «мультикультурализм» в Европе можно следующим образом: «Мультикультурализм», напротив, означает «стратегии и политику, принятые для решения и решения проблем разнообразия и множественности, которые возникают в мультикультурных обществах» [6].

Существуют также и разные виды мультикультурализма. То, что многие критики называют «консервативным» мультикультурализмом, например, настаивает на ассимиляции культур меньшинств с культурой большинства. «Либеральный» мультикультурализм, напротив, подчеркивает интеграцию иммигрантов через универсальное гражданство, но терпит некоторые формы культурных различий, пока они остаются в частной сфере. «Плюралистический» мультикультурализм поддерживает и защищает культурные меньшинства и предоставляет им дифференцированные права. «Критический» мультикультурализм подчеркивает силу и привилегии мейнстрима и стремится выработать способы сопротивления гегемонии большинства. «Коммерческий» или «корпоративный» мультикультурализм прославляет разнообразие как средство продажи продуктов и предлагает потребление как способ разрешения разногласий между группами. И, наконец, существует «слабый» и «сильный» мультикультурализм, где разница определяется соотношением между требованиями к ассимиляции и терпимостью к культурным особенностям [3].

Европейскую модель мультикультурализма лучше всего охарактеризовать как «приспособленную», в отличие от более «интеграционистской» модели мультикультурализма, более распространенной в Северной Америке и Австралии. Европейская модель мультикультурализма предполагает определенную степень разделения общества и основана на предположении, что любой контакт в обществе осуществляется через представителей сообщества. В европейском контексте мультикультурализм – это государственная политика и стратегия управления, разработанная для того, чтобы справляться с уже разделенными сообществами, чтобы поддерживать мир и продвигать равенство.

Коренное население и группы меньшинств в целом в одинаковой степени воспринимают стратегию «мультикультурализма» как приемлемую для поддержания равновесия в обществе. Однако, современное социальное положение мусульманского населения в Западной Европе неоднородно – укорененная система неравенства способствовала тому, что большая часть мусульманских домохозяйств находятся в беднейшей и наиболее уязвимой части европейского рабочего класса. У мусульман выше уровень безработицы и неполной занятости, чем у большинства населения (и часто, чем у остальной части населения иностранного происхождения), и они с большей вероятностью ограничены низкими уровнями рынка труда. В среднем у них более низкий уровень образования, более высокий уровень бедности, более низкий общий профиль здоровья, а их концентрация в бедных городских районах и в более низком качестве жилья выше [4].

Исламофобия играет важную роль в этом контексте – изображение исламской культуры и религии как непосредственно ответственных за эту ситуацию и мусульманских мигрантов как жертв их собственной культуры является фактором, способствующим превращению этой части европейского рабочего класса в отсталое религиозное меньшинство. Рост влияния в публичном пространстве популистских партий, открыто враждебных к мигрантам – самые яркие представители которых ПЕГИДА в Германии, Партия свободы в Австрии, Йоббик в Венгрии, Партия независимости Соединённого Королевства (UKIP) – усиливают враждебность некоторых слоев населения к мигрантам. Представленность таких партий и движений в Европе увеличилась в условиях системного кризиса Европейского союза, немаловажную роль к которому сыграл кризис миграционный. Именно массовый приток мигрантов из Северной Африки и Ближнего Востока активизировали исламофобию и ксенофобию в европейском обществе, подняв вопрос о «мигрантах» в общественном дискурсе.

Вопрос миграции оказался секьюритизирован [5]. В частности, мигранты-мусульмане воспринимаются в некоторых слоях населения как угроза традиционной идентичности, религиозному балансу и сплоченности общества. Подтверждает это популярность таких концепций, как Лондонстан или Еврабия. Политический дискурс, касающийся мигрантов, беженцев и этнических меньшинств становится все более ограничительным и отражающим политические лозунги популистских партий и движений. Например, строительство мечетей часто становится причиной политических и культурных конфликтов [8]. Было бы излишним упрощением обобщать, почему отношение к миграции в странах Европы различается – причины неизбежно сложны и часто зависят от контекста. Более того, эти различия во взглядах и подходах привели к усилению напряженности внутри европейских государств и между ними [9].

Миграционный кризис 2015-2016 гг. стал одним из самых важных и спорных вопросов в европейской политике последнего времени. Несмотря на

то, что его часто неправильно идентифицировали как исключительно кризис беженцев, в действительности это был многогранный, «смешанный» кризис между беженцами и мигрантами асимметричного характера, порождающий далеко идущие экономические и политические противоречия, добавляя нестабильности Европейскому союзу, что вылилось в Брекзит.

Сейчас Европейский союз оказался в ситуации разобщенности и недоверия. Фактически, именно это и стало причиной «провала мультикультурализма». Взаимное недоверие привело к потере надежды на взаимоприемлемые способы сосуществования и тем самым усилило поляризацию общества.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Alsultany, E. *Arabs and Muslims in the Media: Race and Representation after 9/11*. New York: New York University Press, 2012. 160 p.
2. Bourne, R. *Forked Tongues*, Guardian, 13.08.1974.
3. Chin, R. *The Crisis of Multiculturalism in Europe*. Princeton University Press, 2017, 380 p.
4. Connor, P., Koenig, M. *Explaining the Muslim employment gap in Western Europe*. *Social Science Research*, v. 49, 2015, pp. 191-201.
5. Falk, R. *Refugees, Migrants and World Order*. In *The Refugee Crisis and Religion*, edited by L. Mavelli and E. K. Wilson, London: Rowman and Littlefield International, 2017, pp. 23–34.
6. Hall, S. *Conclusion: The Multicultural Question*. In *Un/settled Multiculturalisms*, edited by Barnor Hesse. London: Zed Books, 2000, pp. 209–211
7. Hall, S. *When Was the ‘Post-colonial’? Thinking at the Limit*. In *The Post-colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*, edited by Iain Chambers and Lidia Curti. London: Routledge, 1996, pp. 242–259.
8. Maussen, M., *Constructing mosques*. Amsterdam: Amsterdam School for Social Science Research, 2009.
9. Poushter, J. *European Opinions of the Refugee Crisis in 5 Charts // Fact Tank*, Pew Research Centre, 16.09.2016. URL: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/09/16/european-opinions-of-the-refugee-crisis-in-5-charts/>
10. The MLA Foreign Language Program. *Hispania*, 1957, № 40.3, pp. 344–352.
11. Waagvoorde, R. *How Religion and Secularism (Don't) Matter in the Refugee Crisis*. In *The Refugee Crisis and Religion*, edited by L. Mavelli and E. K. Wilson. London: Rowman and Littlefield International, 2017, pp. 61-74.
12. Weiss-Rosmarin, T. *Melting Pot Theory Is Discounted*. *American Israelite*, 13.02.1964.

РЕЛИГИОЗНАЯ ПОЛИТИКА В ЦЕНТРАЛЬНОЙ АЗИИ

Елена Леонидовна БУМАГИНА

кандидат философских наук,

*доцент Кафедры политологии и
политической философии Дипломатической
академии МИД России*

senior.bumagin@yandex.ru

Аннотация

В 90-е гг. XX в. государства Центрально-Азиатского региона переживают ренессанс традиционного ислама. Одновременно распространяется радикальный ислам, представляющий непосредственную угрозу для светских государств. В первую очередь это касается Узбекистана, и особенно Таджикистана, имеющих общую границу с нестабильным в политическом отношении Афганистаном. В этих условиях особое значение для Республики Таджикистан и Республики Узбекистан приобретает религиозная политика, осуществляющая контроль за религиозной сферой.

Ключевые слова

Центральная Азия, религиозная политика, Республика Узбекистан, Республика Таджикистан, светское государство, традиционный ислам, политизация ислама, радикальный исламизм, противодействие религиозному экстремизму.

Высокая степень религиозности, непосредственная близость Центрально-Азиатского региона с Афганистаном с нерешёнными внутривосточными проблемами, события последних лет в Сирии облегчают проникновение и распространение радикальных исламистских идей, что создаёт непосредственную угрозу для светских государств в Центральной Азии.

В первую очередь, это относится к Узбекистану и особенно к Таджикистану. Власти этих и других стран региона, заинтересованные в сохранении светской государственности, вынуждены уделять особое внимание религиозной сфере. В начале 90-х годов молодые центрально-азиатские государства особое внимание уделяют поискам национальной идентичности, сопровождавшимся усилением в социуме традиционных ценностей, включающими в себя наряду с патриархальными кланово-семейными связями, религиозное мировосприятие и обрядность, которые в советское время под напором модернизации хотя и ушли на второй план, но не исчезли. Будучи востребованными в новых условиях, они выступили в качестве основного источника национального своеобразия [1].

Наряду с другими этнокультурными признаками, ислам занял важное место в формировании национальной идентичности в Центрально-Азиатском

регионе, с одной стороны, подчёркивая национальную специфику новых государств, и их отличие от России, с другой - интегрируя и объединяя вокруг себя сообщество в каждом из этих государств.

Повышение значимости религиозного фактора в обществе также было обусловлено последствиями перехода от социалистической к нерегулируемой и изрядно деформированной рыночной экономике. Значительное ухудшение социально-экономического положения, отсутствие определённости и уверенности в будущем способствовали востребованности и усилению роли религии, традиционно выполняющей в социуме компенсаторную функцию, дающую людям, внезапно потерявшим социальные гарантии со стороны патерналистского государства, точку опоры и ориентиры в стремительно меняющемся мире.

Кроме того, ослабление идеологического контроля в СССР в конце 80-х гг. не только способствовало легальному распространению мусульманского вероучения, росту численности мечетей, но и. благодаря увеличению контактов с мусульманскими странами, привело к проникновению на территорию региона и дальнейшему усилению влияния идей радикального ислама. Исламские фонды и благотворительные организации из стран мусульманского мира предпочитали строить в первую очередь мечети и медресе, где наряду с основами ислама распространялись радикальные исламистские идеи. Так, в одной Наманганской области Узбекистана на деньги, поступающие из стран мусульманского мира, было построено около 1000 мечетей [2]. Особо уязвимой категорией в этих условиях оказалась молодёжь, не имеющая жизненного опыта, но желающая перемен.

Усилия религиозных организаций и проповедников способствовали тому, что Центральная Азия в постсоветское время стала полноправной частью мусульманского мира, одновременно произошло в основном замещение советского человека (*homo sovieticus*) *homo islamicus* [3]. При этом неотъемлемой чертой реисламизации в регионе является политизация ислама и распространение религиозного радикализма. Деятельность международных радикальных организаций внесла существенную лепту в создание исламистской оппозиции в регионе, несущей угрозу светской государственности [4].

Для Узбекистана и Таджикистана, как и для всей Центральной Азии, ислам является важнейшей частью культуры, неотъемлемой характеристикой жизни населения. Высокая степень религиозности населения обоих государств на современном этапе объясняется не только схожими процессами, имевшими место в начале 90-х годов 20 столетия, связанных со становлением государственности, но и общей историей. Территория современного Таджикистана входила в Бухарский эмират вплоть до 1920 года, к 1924 году она получает статус автономного образования в составе Узбекистана, а с декабря 1929 года становится одной из союзных республик в составе СССР [5].

Бухара и Самарканд, являющиеся историческими центрами Средней Азии, внесли существенный вклад в развитие мусульманской культуры и

права. Широкую известность получили произведения среднеазиатских мусульманских теологов и просветителей, среди них выделяются аль-Бухари, Бурханиддин аль-Маргарони, Наджм-ад-дин-Кубра [6].

В последующие периоды Бухара и Самарканд сохраняли своё значение для развития исламской культуры в регионе. В советскую эпоху позиции ислама в среднеазиатских республиках были ослаблены, поскольку государственная политика носила выраженный атеистический характер, тем не менее, ислам сохраняет своё значение в данном регионе, а в период Великой Отечественной войны, начиная с 1943 года, в Ташкенте начинает функционировать Духовное управление мусульман Средней Азии и Казахстана, впоследствии САДУМ (Средне-азиатское Духовное Управление Мусульман). САДУМ, возглавляемое Муфтием Пяти союзных республик региона, в начале 90-х распалось на пять отдельных муфтиятов по числу бывших союзных республик [7].

На протяжении всего советского периода верующие мусульмане среднеазиатских республик и Казахстана были фактически изолированы от остального мусульманского мира. За это время выросло несколько поколений верующих в атеистически ориентированном обществе. Вместе с тем, на конец 80-х годов ислам сохранил в основном свои позиции, будучи самой распространённой религией, выступая важнейшим этнодифференцирующим признаком. Несмотря на светский характер образования, население Узбекистана и Таджикистана не перестало считать себя приверженцами ислама, сохраняя в той или иной степени верность мусульманским традициям [8].

Большая часть верующих Центрально-Азиатского региона является мусульманами-суннитами ханафитского мазхаба, их общая численность составляет около 90% населения. В 90-е годы 20 столетия после обретения суверенитета в Узбекистане продолжает расти интерес к исламу, к соблюдению мусульманской обрядовой практики [9]. Поскольку ислам всегда был важной составляющей национального менталитета, государство не могло оставить без внимания религиозную сферу.

Одним из первых шагов в разработке религиозной политики было принятие Республикой Узбекистан закона «О свободе совести и религиозных организациях» от 14 июня 1991 года. В данном законе зафиксировано право исповедовать любую религию, или не исповедовать никакой. Подчёркивалось равноправие граждан Узбекистана перед законом, независимо от отношения к религии (Ст.4), а также недопустимость установления каких-либо преимуществ или ограничений одной религии или конфессии по отношению к другим (Ст.6). Также устанавливался порядок регистрации религиозных организаций и обществ Министерством юстиции по согласованию с Комитетом по делам религии при Кабинете Министров. В Статье 5 провозглашалось отделение религий и религиозных организаций от государства. Данный закон определяет характер взаимоотношений между верующими, религиозными организациями и государством, подчёркивается,

что религиозные организации действуют в рамках законодательства Республики Узбекистан [10].

Государство выступает гарантом свободы совести граждан, а сам закон не содержит каких-либо ограничений свободы вероисповедания и отвечает требованиям, предъявляемым к законодательству светского государства.

Вместе с тем, значительное усиление позиций традиционного ислама, распространение среди верующих радикальных идей способствует формированию в 90-е годы оппозиции светскому государству в Узбекистане, представленной религиозными организациями, действующими в подполье с начала своего существования, и нацеленными на создание исламского государства с законодательством на основе шариата. Данными группировками предпринимались попытки создания на местах властных структур, альтернативных государственным. Наиболее известными были исламистские группировки Товба («Покаяние»), Ислам Лашкарлари («Воины ислама»), Адолат («Справедливость»), а также вахабитские джамааты [11]. Среди них выделялась исламистская военизированная группа «Адалат», организованная в 1991 году, которая прекратила существование в результате преследования со стороны правоохранительных органов в 1992 г., но послужила основой для Исламского Движения Узбекистана (ИДУ)[12].

Несмотря на общие тенденции развития, политическая ситуация в Таджикистане складывалась особым образом. Республика Таджикистан оказалась единственным государством Центральной Азии, пережившим кровавую гражданскую войну. С начала 90-х годов молодое, светски ориентированное таджикское государство сталкивается с непосредственной угрозой светской государственности со стороны сил, выступающих за его превращение в теократическое [13].

В условиях жёсткого противостояния вооружённой оппозиции, вдохновляемой радикальными исламистами, политическое руководство Таджикистана 6 ноября 1994 года принимает Конституцию Республики Таджикистан, в которой чётко обозначен светский характер государства.

В Статье 17 Конституции государство гарантирует права и свободы каждого независимо от национальности, расы, пола, языка, вероисповедания. Вместе с тем, провозглашённая свобода вероисповедания создавала благоприятные условия для дальнейшей активизации политизированных мусульманских организаций. Религиозный ренессанс был свойственен не только для стран Центральной Азии, но и для СССР в целом. Так в 1990 году в Астрахани была организована Исламская партия возрождения СССР. В Центральной Азии возрождение ислама, начавшееся с началом перестройки в СССР, сопровождалось его политизацией, что вело к дестабилизации политической ситуации. Распад СССР, социально-экономические и политические перемены, выразившиеся в резком понижении уровня жизни населения, массовая безработица способствовали быстрому распространению религиозных и националистических идей с выраженной политической окраской, которые ложились на подготовленную почву. Уже на рубеже 19-20 столетий в Центральной Азии получили распространение панисламистские и

пантюркистские идеи. Панисламистское движение джадидов ставило своей целью создание исламского государства, им вторили пантюркисты, выступавшие за создание исламского халифата во главе с Турцией [14].

В 1970-е годы на территории Таджикистана действовала подпольная «Мусульманская молодёжная организация», организованная Саидом Абдулло Нури. Опираясь на идеи исламизма, эта организация ставила своей целью не только возрождение ислама, но и изменение существующего строя, создание исламского государства. В годы гражданской войны она влилась в объединённую таджикскую оппозицию [15]. Учитывая распространение идей исламизма и активизацию происламистских групп, Статья 8 Конституции Республики Таджикистан содержит запрет на создание и деятельность общественных объединений, пропагандирующих расовую, национальную, социальную и религиозную вражду [16].

Несмотря на более спокойную ситуацию в Узбекистане в сравнении с Таджикистаном, руководство республики реагирует на всплеск активности исламистских движений более решительно и однозначно. Реакция на события 90-х годов, связанных с активизацией радикальных религиозно-политических организаций, нашла своё отражение в Конституции Республики Узбекистан от 8 декабря 1992 года, в которой, с одной стороны особое внимание уделялось принципу свободы вероисповедания, равенству прав верующих, относящихся к разным конфессиям, возможности получения религиозного образования, с другой стороны, учитывая исходящую от исламистских группировок угрозу изменения светского характера узбекской государственности, запрещалось создание параллельных структур власти, а также создание и деятельность политических партий и общественных объединений, преследующих цель изменения конституционного строя, занимающихся пропагандой вражды, в том числе национальной и религиозной, вводился запрет на создание политических партий по национальному и религиозному признакам [17].

Политические реалии таджикского общества, конфликтное противостояние в гражданской войне, оказали существенное влияние на религиозную политику, реализуемую светской властью в Таджикистане, определили её отличие от религиозной политики других государств региона. Следствием гражданского конфликта явилась легализация Партии исламского возрождения Таджикистана (ПИВТ) и включение её во властные структуры. Гражданская война, в которой активное участие принимала и религиозная оппозиция, была завершена подписанием мирного соглашения между правительством Э.Рахмона и оппозицией при посредничестве России 27 июня 1997 года. Соглашение носило выраженный компромиссный характер, оно оказалось крайне выгодным для оппозиции, которая получила около 30% мест в высших властных структурах. Кроме того, ПИВТ обрела легальный статус, превратившись из политизированной исламистской организации в политическую религиозную партию, получившую возможность действовать в правовом политическом поле [18]. Для светской власти заключение мирного соглашения явилось уступкой по отношению к

оппозиции, с момента его подписания конфликтное противодействие сторон перешло в скрытое противостояние.

В дальнейшем, на протяжении десятка лет предпринимались попытки по усилению контроля над религиозной жизнью и вытеснению из политической сферы ПИВТ. В период с 1997 по 2015 годы партия последовательно утрачивала свои позиции, являясь парламентской партией, она была вынуждена следовать законам светского государства. Согласно Закону Республики Таджикистан «О религии и религиозных организациях», в редакции которого от 1997 года утверждалось, что религиозные организации не могут принимать участие в деятельности политических партий и государство не возлагает на них выполнение государственных функций [19], ПИВТ в 1999 году регистрируется как политическое движение и принимает новый устав. Основная задача партии заключается не в создании исламского государства, а в представлении оппозиции в парламенте.

В марте 2009 года в Республике Таджикистан был принят закон «О свободе совести и религиозных объединениях». В нём, и последующих его редакциях подтверждалось, что религиозные объединения отделены от государства, и оно не возлагает на религиозные объединения выполнения функций по государственному управлению.

Светски ориентированное законодательство изначально ограничивало возможности влияния ПИВТ на политическую жизнь страны. В этих условиях ПИВТ постепенно уступает роль лидера другим религиозно-политическим течениям. На выборах в 2015 году Партия исламского возрождения Таджикистана не смогла набрать 5% голосов и перестала быть парламентской. Далее, в августе 2015 Министерство юстиции потребовало прекращения политической деятельности ПИВТ в связи с процедурными нарушениями в местных отделениях партии. После попытки государственного переворота, организованного заместителем министра обороны А.Назарзодой, вошедшим в правительственные структуры по мирному соглашению 1997 года, ПИВТ решением Верховного суда РТ была признана террористической и запрещена [20].

Параллельно с утратой ПИВТ позиций на политической арене в таджикском обществе в молодёжной среде получают распространение идеи салафизма. В связи с этим в начале 2000-х для обеспечения безопасности государства и расширения возможностей пресечения попыток использования ислама в политических целях был составлен список запрещённых террористических группировок, действующих в стране, регионе и за его пределами. Также в противовес салафитским и иным религиозно-политическим течениям, с целью их дальнейшего ослабления закон «О свободе совести и религиозных объединениях» от 26 марта 2009 г. признаёт ханафитское направление ислама, которое традиционно исповедуется большинством таджиков, официальным религиозным направлением. В преамбуле закона особо подчёркивается роль ислама ханафитского мазхаба в духовной жизни таджикского народа и в формировании национальной культуры [21].

Светские государства Центральной Азии в той или иной мере испытывают на себе постоянное воздействие со стороны исламистских движений и организаций, хотя степень противостояния им в отдельные периоды в разных центрально-азиатских странах может отличаться.

Во второй половине 90-х годов в Узбекистане наблюдается всплеск активности радикальных исламистов. Ранее, в результате успешной антиисламистской кампании узбекских властей радикальные элементы были вынуждены бежать в Афганистан и Таджикистан. Пройдя там спецподготовку, они начинают применять в Узбекистане тактику локальных боевых действий. Боевики засылались небольшими группами на территорию Узбекистана для совершения разбойных нападений, в том числе серии жестоких убийств в Намангане в декабре 1997 г., с целью дестабилизации обстановки [22]. Активизация исламистов подтолкнула власти Республики Узбекистан к принятию в мае 1998 г. Закона «О свободе совести и религиозных организациях» (новая редакция Закона от 14.06.91). В статье 5 данного закона «Отделение религии от государства» зафиксировано, что государство «не допускает религиозного и иного фанатизма и экстремизма, действий, направленных на противопоставление и обострение отношений, разжигание вражды между различными конфессиями». В законе также запрещается использование религии с целью антиконституционной пропаганды, возбуждения межнациональной розни, деятельности религиозных организаций, способствующих терроризму, наркобизнесу и организованной преступности, а также не допускается создание политических партий и общественных движений по религиозному принципу, как на территории Узбекистана, так и их филиалов за его пределами. Кроме того, в законе предусматривается порядок обязательной регистрации религиозных организаций и религиозных учебных заведений Министерством юстиции Республики Узбекистан [23].

В феврале 1999 г. В Ташкенте радикальными исламистами было осуществлено шесть взрывов, приведших к человеческим жертвам, в том числе взрывы у резиденции президента «Дурмень» и у здания Кабинета министров Республики Узбекистан перед началом заседания с участием Ислама Каримова. В августе того же года боевики Исламского движения Узбекистана совершили попытку проникновения в Ташкентскую область из Афганистана, используя территорию Таджикистана для вторжения в Кыргызстан, и далее в Узбекистан. После захвата нескольких заложников боевики ИДУ выдвинули требования отставки президента и введения норм шариата. Осенью 2000 года боевики ИДУ пытались прорваться в Ферганскую долину с целью установить контроль над несколькими районами для дальнейшего использования их в качестве плацдарма для продолжения вооружённой борьбы. После столкновений с правительственными войсками Кыргызстана и Узбекистана они были выбиты за пределы республик [24].

Следующим шагом в области укрепления правовой базы противодействия религиозно-политическому экстремизму явилось принятие Закона «Об органах самоуправления граждан» в апреле 1999 года. Согласно

этому закону были образованы комитеты махалли, в обязанности которых входило в том числе пресечение деятельности незарегистрированных религиозных организаций. Они должны были способствовать осуществлению права на свободу вероисповедания [25]. Также была учреждена молодёжная организация «Стражи махалли», в их обязанности входило выявление лиц, вовлекающих молодых людей в экстремистские организации, и принятие превентивных мер в отношении этих лиц. Фактически «стражи» совместно с местными органами внутренних дел занимаются профилактикой преступности и поддержанием общественного правопорядка и моральных устоев [26].

Закон «Об органах самоуправления граждан» свидетельствует не только о расширении государственного контроля религиозной сферы, но и о частичной передаче функций контроля от государственных структур к сообществу граждан. Намечается тенденция, свидетельствующая о возможности сотрудничества между государством и мусульманским сообществом в решении проблем в религиозной сфере.

Религиозная политика Узбекистана на протяжении длительного времени формировалась в условиях противостояния государства и религиозно-политической оппозиции. Соответственно этому главным направлением в ней была разработка и совершенствование законодательной базы и методов контроля в религиозной сфере, способствующих упрочению положения традиционного ислама и ослаблению позиций радикальных исламистов, недопущению распространения радикальной религиозной идеологии, что подразумевало жёсткий контроль со стороны государства не только по отношению к радикальным исламистским организациям, но и за деятельностью традиционных религиозных объединений. Главную роль в осуществлении контроля выполняли органы государственной безопасности, превалировали силовые методы решения проблемы экстремизма [27]. Жёсткие, своевременно принимаемые властями меры соответствовали требованиям противостояния государства с одной стороны, и политизации и радикализации ислама с другой, способствовали созданию эффективной системы борьбы с исламистским экстремизмом [28].

Эффективность политики по противодействию религиозному экстремизму создала условия для возможности перехода государства от жёсткого контроля над мусульманским сообществом к сотрудничеству с ним с целью дальнейшего обеспечения стабильности в социуме и укрепления государственности. Начиная с 2016 года наблюдается процесс либерализации государственной политики в религиозной сфере, которая в перспективе может способствовать расширению поддержки властей широкими слоями населения и снижению социальной напряжённости. В создавшихся условиях борьба властных структур с политическим исламом отходит на второй план. Основной акцент делается на укреплении и развитии традиционного ислама. Безусловно, и прежде власти стремились создать условия для свободного осуществления верующими своих прав как для мусульманских, так и для

немусульманских конфессий, но именно за последние годы в Узбекистане был достигнут ряд значительных успехов в этом направлении.

Либерализация государственной религиозной политики выразилась в снятии запретов на участие в религиозных обрядах несовершеннолетних, в разрешении призыва на молитву, значительно увеличилась численность мечетей – до 2042, увеличилось число паломников в Мекку, выросла численность мусульманских учебных заведений. За год, с 2016 по 2017 годы почти вдвое снизилось число заключённых, осуждённых за незаконную религиозную деятельность, к 2018 году из «чёрных списков» лиц, связанных с экстремизмом, было исключено около 18 тысяч человек, религиозная сфера постепенно высвобождается из-под контроля силовых структур.

Вместе с тем, снижение степени контроля за мусульманским сообществом может привести в дальнейшем к усилению исламистских тенденций. Стремясь ослабить влияние внешних мусульманских центров, узбекские власти пытаются укрепить собственные мусульманские центры, усиленно развивая национальную систему мусульманского образования [29].

В целом религиозная политика Узбекистана и Таджикистана, начиная с 90-х годов, носила достаточно эффективный характер, успешно справляясь с проблемами, возникающими в религиозной сфере. С наиболее сложными проблемами столкнулись власти Таджикистана. Республика Таджикистан оказалась единственным центрально-азиатским государством, вовлечённым в ожесточённый гражданский конфликт (Гражданская война 1992-1997 гг.), что наложило отпечаток на его политику в религиозной сфере.

Определяющим фактором стало наличие внутренней, достаточно сильной исламистской оппозиции, с которой светской власти приходилось считаться. Необходимость противодействия ей оказывала существенное влияние на позицию государства в религиозной сфере. Вплоть до 2015 года в Таджикистане существовала религиозно-политическая партия ПИВТ. Это единственный прецедент такого рода в Центрально-Азиатском регионе.

После запрета ПИВТ политическое руководство Таджикистана продолжает осуществлять жёсткий контроль за религиозной сферой, но намечается некоторое ослабление контроля со стороны силовых органов. Так, власти Таджикистана осуществляя жёсткий контроль за въездом и выездом граждан за пределы государства, одновременно в целях гуманизации законодательства смягчают наказания за некоторые правонарушения.

На протяжении всего периода независимого существования Узбекистана и Таджикистана, религиозная политика, осуществляемая ими, эволюционировала от использования ислама для легитимации светского государства и почти не ограниченной свободы совести до жёсткой государственной политики в религиозной сфере и последующему переходу от жёсткого контроля над мусульманским сообществом к постепенной либерализации религиозной политики с поправкой на конкретные условия.

Насколько успешно удастся соблюдать баланс во взаимоотношениях между светским государством и мусульманским населением, от которого

напрямую зависит безопасность государства, покажет дальнейшее развитие событий.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. Звягельская И.Д. Исламское возрождение в Центральной Азии. Причины и игроки.// Исламский фактор в истории и современности. отв.ред. Б.Я.Белокриницкий. – М.: Восточная Литература РАН, 2011, с.475-476.
2. Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу? //Центральная Азия и Кавказ. – 2002, № 3(21). – с.103-109.
https://ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/10.molru.shtml
3. Малашенко А.В. Кто бросает вызов России в Центральной Азии? //05.03.12 Независимая газета – Дипкурьер <https://camegie.ru/2012/03/05/ru-pub-47453>
4. Там же.
5. Малышев Д.В. Радикализация в Центральной Азии и Запад. //Актуальные проблемы Европы, 2016, с.186-205. Режим доступа:
<https://cyberleninka.ru/article/n/radikalizatsiya-islama-v-tsentralnoy-azii-i-zapad>
6. Кобзева О., История исламской культуры и её изучение в современном Узбекистане (Национальный университет Узбекистана им. Мирзо Улугбека). Режим доступа:
<https://cyberleninka.ru/article/n/istoriya-islamskoj-kulturny-i-ee-izuchenie-v-sovremennom-uzbekistane/viewer>
7. Бабаджанов Б. САДУМ как проект по формированию «советского ислама» - Central Asia Analytical Network
<https://caa-network.org/archives/13643>
8. Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу? //Центральная Азия и Кавказ. – 2002, № 3(21). – с.103-109.
https://ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/10.molru.shtml
9. Абдуллаев Е. Ислам и «исламский фактор» в современном Узбекистане.//СА&C Press, Sweden 1998-2019.
https://ca-c.org/journal/12-1997/st_12_abdullaev.shtml
10. Закон Республики Узбекистан от 14.06.1991 г. N 289-XII «О свободе совести и религиозных организациях» (Старая редакция).
[https://buxgalter.uz/doc?id=66105_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_14_06_1991_g_n_289-xii_o_svobode_sovesti_i_religioznych_organizacijah_\(staraya_redakcija\)&prodid=1_zakono_datelstvo_ruz](https://buxgalter.uz/doc?id=66105_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_14_06_1991_g_n_289-xii_o_svobode_sovesti_i_religioznych_organizacijah_(staraya_redakcija)&prodid=1_zakono_datelstvo_ruz)
11. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии.- М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – с.46-47.
Бобахонов Р.С. Ислам в постсоветском Узбекистане.// Источник - ЦентрАзия.ру
<https://centrasia.kz/kz/post/view?id=116>
12. Малышев Д.В. Радикализация в Центральной Азии и Запад. //Актуальные проблемы Европы, 2016, с.186-205, с.189.
<https://cyberleninka.ru/article/n/radikalizatsiya-islama-v-tsentralnoy-azii-i-zapad>
13. Хайдаров Р. Взаимодействие религии и государства в Таджикистане: проблемы и перспективы.//Ислам в СНГ, М.-Н.Новгород, 2012, №2(7), с.61-75, с.63.
<https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-religii-i-gosudarstva-v-tadzhikistane-problemy-i-perspektivy>
14. Хайдаров Р. Взаимодействие религии и государства в Таджикистане: проблемы и перспективы.//Ислам в СНГ, М.-Н.Новгород, 2012, № 2(7), с.61-75, с.64.
<https://cyberleninka.ru/article/n/vzaimodeystvie-religii-i-gosudarstva-v-tadzhikistane-problemy-i-perspektivy>
15. Конституция Республики Таджикистан от 6 ноября 1994 года.

- https://online.zakon.kz/Document/?doc_id=30391383
16. Конституция Республики Узбекистан (Принята 08.12.1992 г. ВС РУз, в редакции Закона РУз от 24.04.2003 г. N 470-II)
https://buxgalter.uz/doc?id=391004_konstituciya_respubliki_uzbekistan_prinyata_08_12_1992_g_vs_ruz_v_redakcii_zakona_ruz_ot_24_04_2003_g_n_470-ii&prodid=1_vse_zakonodatelstvo_uzbekistana
 18. Андреев А.А. Взлёт и падение Партии исламского возрождения в Таджикистане. //Вестник СПбГУ. Политология. Международные отношения. 2017, том 10, вып.2, с.98-113, с.106.
<https://cyberleninka.ru/article/n/vzlet-i-padenie-partii-islamского-vozhrozhdeniya-v-tadzhikistane>
 19. Протопопов А.О. Религия и закон. Правовые основы свободы совести и деятельности религиозных объединений в странах СНГ и Балтии. Сборник правовых актов. – М., Юриспруденция, 2002. – 238 с.
<https://lib.sale/prava-cheloveka-pravo/zakon-respubliki-tadjikistan-religii-78006.html>
 20. Муртазин М.Ф. Таджикистан: победа над исламизмом ? //Россия и новые государства Евразии, 2018, № 2, с.109-129, с.126.
<https://www.imemo.ru/publications/periodical/RNSE/archive/2018/2/security-problems/tajikistan-victory-over-islamism>
 21. Закон «О свободе совести и религиозных объединениях» Республики Таджикистан № 489 26.03.2009
http://continent-online.com/Document/?doc_id=30579224#pos=0;27
 22. Молдалиев О. Исламизм и международный терроризм: угроза ислама или угроза исламу ? //Центральная Азия и Кавказ. – 2002, № 3(21). – с.103-109.
https://ca-c.org/journal/2002/journal_rus/cac-03/10.molru.shtml
 23. ЗАКОН РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН 01.05.1998 г. N 618-I
https://buxgalter.uz/doc?id=25733_zakon_respubliki_uzbekistan_ot_01_05_1998_g_n_618-i_o_vnesenii_izmeneniy_i_dopolneniy_v_zakon_respubliki_uzbekistan_o_svobode_sovesti_i_religioznych_organizacijah&prodid=1_zakonodatelstvo_ruz
 24. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии.- М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – с.52-53.
 25. ПОСТАНОВЛЕНИЕ ОЛИЙ МАЖЛИСА РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН 14.04.1999 г. N 759-I О ВВЕДЕНИИ В ДЕЙСТВИЕ ЗАКОНА РЕСПУБЛИКИ УЗБЕКИСТАН "ОБ ОРГАНАХ САМОУПРАВЛЕНИЯ ГРАЖДАН" В НОВОЙ РЕДАКЦИИ.
https://buxgalter.uz/doc?id=251673_postanovlenie_olij_majlisa_respubliki_uzbekistan_ot_14_04_1999_g_n_759-i_o_vvedenii_v_deystvie_zakona_respubliki_uzbekistan_ob_organah_samoupravleniya_grajdan_v_novoy_redakcii&prodid=1_zakonodatelstvo_ruz
 26. Поляков К.И. Исламский экстремизм в Центральной Азии.- М.: Институт востоковедения РАН, 2014. – с.54.
 27. Кукол С.Ю. Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.//Новая Евразия. Проблемы национальной стратегии, № 1(58), 2020, с.53.
<https://riss.ru/analitics/66407/>
 28. Кукол С.Ю. Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.//Новая Евразия. Проблемы национальной стратегии, № 1(58), 2020, с.53-54.
<https://riss.ru/analitics/66407/>
 29. Кукол С.Ю. Ислам в Узбекистане: современность и перспективы развития.//Новая Евразия. Проблемы национальной стратегии, № 1(58), 2020, с.56.
<https://riss.ru/analitics/66407/>

КУРС «ИСТОРИЯ РЕЛИГИЙ» В ДУХОВНЫХ ШКОЛАХ РОССИИ: ИСТОРИЯ И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕНДЕНЦИИ

иерей Евгений ШИЛОВ

*кандидат философских наук, доцент
кафедры теологии и религиоведения
Российского Православного Университета
святого Иоанна Богослова
evgeny_shilov@mail.ru*

Аннотация

В статье рассматривается история изучения религий в высших духовных школах России. Проводится сравнительный анализ курсов «истории религий» в России 19-20 вв. и в современной России. Акцентируется значимость создания особых «миссионерских отделов», которые будут всецело направлены на изучение других религий и разработку тех предпосылок и оснований, на которых будет выстроен полноценный и плодотворный межрелигиозный диалог.

Ключевые слова

Диалог религий, Россия, духовные школы, религиозное образование, история религий, философия религий, миссионерская деятельность.

Изучение религий в высших духовных школах России вплоть до начала XX века имело два направления – научное, теоретическое, и миссионерско-практическое. Первое, научное, было связано с системой Духовных академий: Московской, Санкт-Петербургской, Киевской и Казанской. Сама история религии была важным и существенным элементом курса основного богословия или апологетики, то есть того раздела богословия, которое посвящено обоснованию вероучения с помощью рациональных средств. Следуя лозунгу известного филолога и религиоведа Фридриха Макса Мюллера, «Кто знает одну религию, не знает ни одной»¹, с середины XIX века начинается становление академического религиоведения. После введения Устава 1869 года в Академиях было защищено 11 докторских и 25 магистерских диссертаций по различным вопросам философии и истории религии: от самых общих, до частных проблем, касающихся истории той или иной религиозной традиции. Тематически здесь выделяется Казанская академия, на которую приходится большая часть работ, посвященных исламу и буддизму².

Параллельно – в различных Духовных академиях – появляются и развиваются курсы философии религии. В Киевской Духовной академии впервые в России этот курс читает проф. прот. Иоанн Скворцов, а затем и его

¹ Мюллер Фр. М. Введение в науку о религии. – М., 2002. С. 20.

² См.: Антонов К.М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России // Вестник ПСТГУ. I: Богословие. Философия. Вып. 1 (33). – М., 2011. С. 39-55.

последователь – проф. Орест Маркович Новицкий³, который будет опираться на идеи Г.-В.-Ф. Гегеля, развитые последним в «Философии духа», «Философии религии» и «Лекциях по истории философии». В Санкт-Петербургской Духовной академии это направление развивает Иларион Алексеевич Чистович⁴, опирающийся в своих изысканиях на схемы «Философии мифологии» Шеллинга. В Казанской Духовной академии обращается к теме истории религий в курсе основного богословия епископ Хрисанф (Ретивцев)⁵. Наконец, начиная с 1870-х гг. история религии (первоначально также в связи с философией религии) входит в сферу интереса философов Московской Духовной академии: В.Д. Кудрявцева-Платонова⁶, А.И. Введенского⁷ и С.С. Глаголева⁸. Основной особенностью всех вышеуказанных курсов было, во-первых, обращение к религиям древнего мира, и, во-вторых, критическая рефлексия этих религий с позиций христианской веры.

Именно в Московской духовной академии возникает мысль о необходимости дополнения философии религии историческими и психологическими исследованиями. Об этом будет писать А.И. Введенский. Проф. С.С. Глаголев также отмечает: «У нас давно и усердно занимались и занимаются философией религии, но лишь недавно и немногие стали изучать саму религию»⁹, то есть религию как исторический и психологический факт. Для Глаголева важно не только выделить интеллектуальные аспекты религиозной жизни, чем занимается философия религии, но и рассмотреть религию как деятельность, проанализировать конкретные факты религиозной жизни. По его словам, ни философия религии, ни введение в богословие, ни различные разделы таких богословских дисциплин, как церковная история, археология и литургика, не могут обойтись без апелляции к конкретной

³ Новицкий О.М. Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований. Часть 1. – Религия и философия древнего Востока. – К., 1860, 342 с.; Часть 2. – Религия классического мира и первая половина греческой философии. – К., 1860, 437 с.; Часть 3. – Вторая половина греческой философии и общий взгляд на характер этой философии. – К., 1860, 368 с.; Часть 4. – Религия и философия александрийского периода. – К., 1861, 412 с.

⁴ Чистович И.А. Древне-греческий мир и Христианство в отношении к вопросу о бессмертии и будущей жизни человека. Историческое исследование. – СПб., 1871.

⁵ Хрисанф (Ретивцев), еп. Религии древнего мира и их отношение к христианству. – СПб., 1873. Т. 1; 1875. Т. 2; 1878. Т. 3.

⁶ Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. – М., 2008.

⁷ Введенский А.И. Религиозное сознание язычества. Опыт философской истории естественных религий. – М., 1902. Т. 1.

⁸ Глаголев С.С. О происхождении и первобытном состоянии рода человеческого — М.: Тип. А. И. Снегиревой, 1894. – 605 с.; *Он же*. Сверхъестественное откровение и естественное богопознание вне истинной Церкви. – Харьков, 1900; *Он же*, Очерки по истории религий. Ч.1. Религия древнейших культурных народов. – Сергиев Посад, 1902; *Он же*. Религия как предмет изучения. – Сергиев Посад, 1897; *Он же*. Об условиях возникновения религиозной веры: Лекция С. Глаголева. – Сергиев Посад, 1892. – 22 с.; *Он же*. Религия и наука в их взаимоотношении к наступающему XX столетию: Чтения проф. Московской духовной академии С. Глаголева. – Сергиев Посад, 1900. – 92 с.; *Он же*. Религия Китая. – М., 1901; *Он же*. Ислам. – Сергиев Посад, 1904; *Он же*. Религия в Японии и Корею. – Харьков, 1904; *Он же*. Из чтений о религии. – Сергиев Посад, 1905; *Он же*. Греческая религия. Ч.1. Верования. – Сергиев Посад, 1909.

⁹ Глаголев С.С. Религия как предмет исторического и философского изучения (Рецензия на: Мензис А. История религии. – СПб., 1897) // Богословский вестник. 1897. Т. 3. № 7. С. 76-95 (вторая пагинация) (окончание). С. 79.

истории религии. Последняя не может быть к ним сведена и, вместе с тем, она «дает материал и нужные сведения для многих богословских наук». Поэтому, как полагает ученый, «самое удобное – предпослать этим наукам курс по истории религий»¹⁰. В целом изучение истории религии имеет, по Глаголеву, не только чисто научное или апологетическое значение, но и экзистенциальный смысл: «... изучение никакой другой стороны духовной жизни человека не может более обращать его мысль и заботу к чистоте сердечной, как изучение религий»¹¹.

Начиная с конца XIX века и особенно в начале XX века, многие представители духовно-академической науки активно вводят в цикл преподаваемых в университетах богословских дисциплин курсы истории и философии религии¹². Тем самым, можно сказать, что духовно-академическая традиция сыграла важную роль в становлении преподавания и изучения истории религии в дореволюционной России, но эта традиция была насильственно прервана революцией и на протяжении практически всего XX века оказалась в забвении.

Второе направление в изучении религий в высших духовных школах России было миссионерско-практическое. С 1830-х годов началось усиление интереса к церковно-исторической науке. Вероисповедные проблемы, которые возникали в духовной жизни российского общества и требовали богословского и историко-генетического изучения, определили введение учений о вероисповедных ересьях и расколе, а также противомусульманских и противобуддийских. Это введение оказалось долгим процессом, начавшимся в 1844 году и окончившимся в 1858 году¹³.

В 1853-1857 гг. по предложению архиеп. Казанского Григория (Постникова) и по одобрению Святейшего Синода в академиях были учреждены миссионерские отделения, а затем особые кафедры. При этом в Казанской духовной академии укоренилось естественное для нее «восточное» направление – противомусульманское и противобуддийское, в остальных же академиях дело ограничилось старым направлением – против раскола. На первом этапе полемический аспект превалировал над научно-исследовательским, но постепенно именно последнее становилось определяющим. Преподаватели этих предметов должны были сами выбирать направление и методы чтений. При этом они часто попадали в непростое положение, ибо единого мнения о предназначенности церковно-практических дисциплин в высшей духовной школе не было, и выработанные ими подходы вызвали критику¹⁴.

¹⁰ Там же. С. 94.

¹¹ Глаголев С.С. Брюссель и Париж для науки о религии // Богословский вестник. 1915. Т. 2. № 5. С. 1-51 (вторая пагинация). С. 50.

¹² См.: Антонов К.М. Историческое изучение религии в духовно-академической традиции в дореволюционной России. Указ. соч. С. 53-54.

¹³ См.: Сухова Н.Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. – М.: Издательство ПСТГУ, 2009. С. 154.

¹⁴ См.: Там же. С. 267.

В этом сложном положении Казанская духовная академия неожиданно оказалась более подготовленной, чем другие академии. Направленный в 1848 году в Санкт-Петербург, для проверки переводов на татарском языке богослужебных книг бакалавр турецко-татарского языка Казанской духовной академии Н.И. Ильминский был командирован на Восток, причем с учетом проектируемого в это время в Казанской духовной академии противомусульманского отделения. Трехлетнее путешествие (1851-1854 гг.) по Турции, Сирии и Египту позволило Ильминскому изучить арабский, турецкий и персидский языки, а также получить обширные сведения по всем сторонам жизни мусульман. Во вновь открытом в 1854 году при Казанской духовной академии противомусульманском миссионерском отделении Н.И. Ильминский преподавал арабский и турецкий языки и другие предметы, связанные с данным направлением. Миссионерские отделения были преобразованы в 1858 г. в кафедры, в последующие годы положение этих кафедр претерпевало немало сложностей. Но знания Н.И. Ильминского и нестандартные методы, применяемые им в научной, учебной и практической деятельности, имели несомненный успех и позволили ему стать выдающимся миссионером и просветителем Поволжья¹⁵.

Начиная с 1850 года миссионерское направление стало одним из наиболее результативных по количеству магистерских и кандидатских работ. В 1850-1870-е гг. с ним могла соперничать только русская церковная история. Казанская духовная академия, реализуя свое миссионерское направление, переводила богослужебную и катехизическую литературу на инородческие языки. Проблемы, связанные с миссионерской деятельностью, дали целый спектр тем для исследований студентов и преподавателей. Начиная с 1850 г. эти темы предлагались студентам последнего года для магистерских и кандидатских сочинений, и многие из этих работ представляли серьезные исторические, критические, апологетические исследования, а также работы полемико-методологического характера. Некоторые из них впоследствии были опубликованы в «Миссионерском противомусульманском сборнике», что позволило не только сохранить достижения, но и опереться на них в дальнейшем.

«Миссионерский противомусульманский сборник» издавался в Казани начиная с 1873 года. Содержал работы студентов и преподавателей Казанской духовной академии, посвященные изучению мусульманства с христианско-полемической направленностью. Кроме оригинальных сочинений в сборнике печатались переводы лучших сочинений по истории мусульманства с немецкого, английского, французского, латинского языков. К концу 1889 года было издано 18 сборников и несколько работ отдельно¹⁶.

Актуальные богословские проблемы, связанные с мусульманством и другими вероисповеданиями народов Поволжья, были сильным стимулом

¹⁵ См.: Там же. С. 268.

¹⁶ См.: Сухова Н. Ю. Русская богословская наука (по докторским и магистерским диссертациям 1870-1918 гг.). – М.: Издательство ПСТГУ, 2012. С. 123-124.

развития научных исследований в Казанской духовной академии. Развитию этого направления отчасти способствовали и научные командировки преподавателей академий и профессорских стипендиатов¹⁷. Одним из важнейших направлений командировок с 1870-х годов стало «восточное» направление с целью поиска, изучения, описания источников, а также внедрение в культурный контекст изучаемых народов.

Так, командировка в 1897 и 1909-1910 гг. на Ближний Восток практиканта арабского языка и выходца из Сирии П.К. Жузе имела вполне реальные ученые плоды, в том числе магистерскую диссертацию по вероучению и истории мутазилитов, а также русско-арабский словарь и учебник русского языка для арабов, представлявшие собой заметное явление в российской арабистике¹⁸. Местный житель, получивший высшее богословское образование, поставил перед собой задачу не только новыми глазами посмотреть на положение христиан в Палестине, но и найти в церковных книгохранилищах древние источники по истории ислама, еще не введенные в научный оборот. В 1909 г. Казанская духовная академия отправила на два года в Сирию, Палестину, Египет и Аравию экстраординарного профессора М.А. Машанова – для изучения арабского языка и богословской мухаммеданской литературы¹⁹.

В 1911/1912 гг. профессорский стипендиат Казанской духовной академии при кафедре «истории и обличения ламайства» иером. Амфилохий (Скворцов) отправился с научной целью в Монголию и Забайкалье. Это было очень важно для развития как научной миссиологии, так и «буддийского» направления востоковедения – к этому времени уже сложилось ясное представление, что исследованиями в этой области должны заниматься лица, имеющие высшее богословское образование. Опыт был удачным, и в 1912 г. иером. Амфилохий, уже в статусе доцента, был командирован по тому же направлению на два года, для научного изучения буддизма. Это направление духовно-академической науки имело перспективы²⁰.

Вместе с тем, как замечает Н.Ю. Сухова, «введение миссионерских предметов в академические учебные планы усилило многопредметность, при этом добавило две новые проблемы: специфика этих предметов не всегда учитывалась при их введении в учебные планы, то есть в образование каждого студента; учебные программы этих предметов не были определены и с трудом совмещали научное исследование и практическую направленность»²¹. Кроме того, Духовные академии были учебными заведениями закрытого типа и сильно обособленными от других учебных заведений и общества. И эта обособленность стала сказываться и на научной работе, и на учебном процессе. К середине XIX в. нередко поднимается

¹⁷ См.: Там же. С. 137-138.

¹⁸ См.: Сухова Н.Ю. Система научно-богословской аттестации в России в XIX – начале XX в. Указ соч. С. 297.

¹⁹ См.: Там же. С. 297.

²⁰ См.: Там же. С. 298.

²¹ Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). – М.: Издательство ПСТГУ, 2006. С. 90.

вопрос о желательности и даже необходимости более широкого контакта академий с другими высшими учебными заведениями, а также о привлечении к преподаванию светских специалистов. Также к концу XIX в. встал вопрос о том, как ввести в преподавание элементы практики, дать студентам навыки полемики, умение актуализировать знания в реальных условиях, что было невозможно в рамках учебного курса. По этой причине в 1880-1890-е гг. активизировалась миссионерская деятельность академий и их выпускников. В 1884-1885 гг., по инициативе К.П. Победоносцева, прошли три епископских собора – в Киеве (1884 г.), Казани (июль 1885 г.) и Иркутске (июль-август 1885 г.), посвященные проблемам церковной миссии.

Как говорил известный ученый-тюрколог проф. Н.Ф. Катанов: «Казань для инородцев такой же центр, каким является для русских Москва»²². Профессоры и преподаватели Казанской духовной академии были тесно связаны с работой Братства святителя Гурия, учрежденного в 1867 г. для укрепления православия в крае с помощью инородческих школ и распространения литературы на местных языках. В 1875 г. при Братстве была образована Переводческая комиссия, действовавшая на территории всей страны, которая с 1903 года получила право самостоятельного учреждения, подведомственного Совету Православного Миссионерского общества. В 1889 г. по ходатайству архиеп. Павла (Лебедева) при Казанской духовной академии были учреждены двухгодичные миссионерские курсы по татарскому и по монгольскому отделам. Академия становилась научно-практическим миссионерским центром, предлагая при этом другим академиям последовать ее примеру – заниматься миссионерством в своих регионах. На 50-летнем юбилее прозвучало предложение о «распределении» миссионерских задач между академиями: «Санкт-Петербургская духовная академия, стоящая ближе других академий к протестантскому западу Европы, должна ограждать родную Церковь от наплыва протестантских и рациональных идей и доктрин; Московская, находящаяся в центре России, где свили себе гнездо все роды обрядовых расколов и духоборческих сект, защищает родное Православие от их ядоносных учений; Киевская, окруженная папизмом и штундизмом, стоит на страже против этих религиозных мудрований; и Казанская, обитающая среди поклонников арабского лжепророка, ведет борьбу с догматическими последователями исламизма»²³.

Особую роль в изучении религий, жизни и быта других народов играли внешние миссии Церкви, в частности Пекинская и Японская. И если до 1884 г. каждый член внешних миссий с дипломом духовной академии попадал туда своим особым путем, по личной ревности и инициативе, то

²² Цит. по: Тарасова В.А. Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. – М.: Новый хронограф, 2005. – 568 с. С. 135.

²³ Цит. по: Сухова Н.Ю. Высшая духовная школа: проблемы и реформы (вторая половина XIX века). Указ. соч. С. 423.

после 1884 г. академии, преимущественно Санкт-Петербургская духовная академия, пополняли вакантные места своими выпускниками²⁴.

В 1912 году при Казанской духовной академии был открыт историко-этнографический музей. Помимо коллекции старопечатных книг, икон и церковной утвари, здесь хранились еще и вещи из быта и религиозных традиций татарской, угорской, монгольской, калмыцкой и других народностей, изучаемых в академии. Одним из инициаторов создания музея был известный тюрколог, проф. Казанской духовной академии и Казанского университета Николай Федорович Катанов (1862-1922 гг.), «Хакасский Ломоносов». В основу собрания музея легла его уникальная коллекция, которая считалась классической для изучения буддизма. С 1913 г. музей служил учебно-вспомогательным учреждением для студентов миссионерского отделения, а с 1915 г. – и для слушателей миссионерских курсов. В его работе принимал активное участие молодой преподаватель иером. Амфилохий (Скворцов), помощник директора, известный специалист в области буддизма, который в дар музею преподнес богатую коллекцию более чем из ста предметов, привезенных им из Монголии. Это были изображения буддийских богов и богинь на полотне, из терракоты, бронзы, дерева и папье-маше, ксилографические доски для печатания молитв, принадлежности шаманского культа, четки, китайские монеты и многое другое²⁵.

Также с 1912 года при Казанской духовной академии стал издаваться ученый орган миссионерского отделения «Инородческое обозрение».

Многие эти начинания были прерваны революцией и дальнейшей политикой советской власти. Если к 1917 году система духовного образования в России включала 4 духовных академии, 57 семинарий и 185 духовных училищ, то за годы советской власти система православного образования была почти полностью разрушена. К концу 1940-х гг. в СССР действовали 2 духовные академии и 8 семинарий. В начале 1960-х гг. еще 5 семинарий были закрыты²⁶. Лишь в конце 80-х годов XX века вновь перед Церковью открылась возможность преподавания и восстановления научной деятельности.

В современных высших духовных школах курс «История религий» появился лишь на рубеже столетий. В семинариях введение этого курса было сопряжено с рядом проблем: а) нехватка кадров, б) отсутствие утвержденных учебных пособий, в) вопрос о действительной необходимости данного курса для будущих священнослужителей и г) вопрос о месте и объеме данной дисциплины в ряду других богословских дисциплин.

²⁴ См.: Там же. С. 423.

²⁵ См.: *Тарасова В.А.* Высшая духовная школа в России в конце XIX – начале XX века. История императорских православных духовных академий. Указ. соч. С. 124-125.

²⁶ См.: *Овчинников В.* О православном образовании в России. С. 261-310 // Православная церковь при новом патриархе / под ред. А. Малашенко и С. Филатова. – М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН), 2012. – 415 с. – (Религия в Евразии). С. 264-265.

Пока можно говорить о том, что данный курс лишь выстраивается в рамках богословского образования. Несмотря на то, что в последнее время появляются учебные пособия по данному предмету, пока ни одно из них не может быть названо полноценным и адекватным. Это – дело будущего.

Кроме семинарского курса «Истории религии», в академиях с начала XXI века введен курс «Религиоведение» (например, в Московской духовной академии этот курс читается студентам Богословского отделения с 2003 г.), который также дополняется курсом «Философия религии». На этом курсе студенты осваивают методологию современного религиоведения, знакомятся с широким спектром отечественной и зарубежной литературы, изучают современное состояние религиозных организаций в России и за рубежом, а также знакомятся с позицией Церкви в вопросах межрелигиозного диалога.

На данном этапе выпускники духовных семинарий мало готовы к диалогу с другими религиями, мало осведомлены об истории и вероучении других религий. Исключением из данного правила являются те семинарии, которые находятся в окружении иноверцев, и которые не могут не готовить своих учащихся к подобному диалогу. Но в целом, главной задачей семинарий все же ставится не научная деятельность студентов, а специальные навыки и знания, которые будут необходимы выпускнику после его рукоположения и его определения на приход. «История религий» в этом плане является предметом периферийным и второстепенным. Возможно, когда-нибудь Русская Православная Церковь вернется к тем миссионерским и религиоведческим наработкам духовных академий, которые будут применены для решения настоящих проблем и для осуществления того диалога, который выстраивается в наше время. Но возможно для этого придется создавать особые «миссионерские отделы», как некогда в Казанской духовной академии, которые будут всецело направлены на изучение других религий и разработку тех предпосылок и оснований, на которых будет выстроен полноценный и плодотворный межрелигиозный диалог.

МЕЖРЕЛИГИОЗНОЕ СОГЛАСИЕ В УСЛОВИЯХ «НОВОЙ НОРМАЛЬНОСТИ» (ПОСЛЕСЛОВИЕ)

Колосова Ирина Валерьевна,

к.и.н., доцент кафедры политологии и политической философии Дипломатической академии МИД России;

доцент кафедры теологии и религиоведения Российского Православного Университета святого Иоанна Богослова

tenagadalam@yandex.ru

Аннотация

В статье подводятся итоги международного круглого стола «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы». Рассматриваются новые направления межрелигиозного сотрудничества в условиях пандемии коронавируса и формирующейся «новой нормальности».

Ключевые слова

Международный круглый стол: «Диалог религий в современном мире», пандемия, протоиерей Лев Семенов, «новая нормальность», митрополит Волоколамский Иларион (Алфеев), межрелигиозная гармония и сотрудничество.

На круглом столе «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» обсуждались основные направления межрелигиозного сотрудничества в условиях «новой нормальности», возникшей в связи с пандемией COVID-19. Участники констатировали, что в настоящий момент по всему миру происходят значительные изменения в экономической, политической сфере, в области здравоохранения, образования и культуры. Вследствие социального дистанцирования и изоляции возникли новые трудности в социальной, психологической, духовной и этической сферах. Длительная самоизоляция воздействует на психологическое здоровье и благополучие многих людей, провоцируя появление посттравматического стресса, гнева и избегающего поведения. Тревожность, неуверенность в завтрашнем дне, нестабильность и отсутствие чувства безопасности становятся характерными психологическими чертами «новой нормальности».

Одновременно с этим наблюдается рост благотворительных инициатив и консолидация усилий религиозных сообществ, организаций здравоохранения и образования во всем мире для достижения устойчивости и стабильности в обществе. Пандемия продемонстрировала важность чувства сплоченности в новых условиях, где нарушен естественный и предсказуемый ход событий.

Болезнь обернулась масштабной трагедией, унесшей жизни тысяч людей по всему миру. Как уже отмечали докладчики, не стало многих видных деятелей межрелигиозного диалога. Беда не обошла стороной и наш круглый стол. 31 мая 2021 г. от осложнений, вызванных коронавирусной инфекцией, скончался один из наших близких друзей и постоянных участников

протоиерей Лев Семенов. Мы все скорбим от осознания потери дорогого отца Льва. Блестящий оратор, добрый пастырь, внимательный педагог, талантливый церковный дипломат и общественный деятель, отец Лев навсегда останется в нашей памяти.

Пандемия сформировала принципиально новую повестку дня для межрелигиозного диалога. В частности, проблема изоляции напрямую коснулась верующих людей по всему миру. Лишившись возможности посещения культовых сооружений, многие верующие испытали фрустрацию и опасения за свою духовную жизнь. С одной стороны, вынужденный локдаун стал некоей формой затвора, предоставив возможность каждому верующему сконцентрироваться на своем духовном опыте, глубже рефлексировать свои поступки, чувства, эмоции, находиться в состоянии осознанности и трезвения. С другой стороны, именно в этих условиях все острее стала чувствоваться необходимость поддержки пастырей и общины. Безусловным подспорьем стали современные технологии. В связи с невозможностью физического присутствия верующих в храме, коллективные молитвы стали транслироваться через интернет, появилась возможность онлайн-участия, как и онлайн-требы на сайтах церквей. Религиозные общины стали вырабатывать новые правила своего бытия в условиях пандемии, и это стало одной из тем межрелигиозного диалога.

Как отмечает митрополит Волоколамский Иларион, в целом позиция Русской Православной Церкви сейчас строится на трех основных принципах. Первое: необходимо делать все для того, чтобы спасти жизни людей. А для этого важно соблюдать санитарные меры там, где они предписаны властями. Второе: богослужения будут продолжены, даже если у какой-то части верующих нет возможности их посещать. Третье: для тех, кто не может посещать храмы, особенно для пожилых людей, должно быть организовано пастырское окормление на дому [1].

В православных кругах во время эпидемии широко обсуждалась опасность заразиться во время Причастия. Священный Синод Русской Православной Церкви принял инструкцию, в которой указал меры, снижающие риск передачи опасной инфекции в храмах. Одной из мер стала практика дезинфекции лжицы перед причащением каждого прихожанина.

Активно обсуждался вопрос о возможности заболевшим верующим в исключительных случаях исповедоваться в условиях изоляции по телефону или интернету. Как отмечает Владыка Иларион, церковные каноны на эту тему ничего не говорят, так как в те времена, когда они создавались, телефонов и интернета не было. Один из прецедентов, описанный митрополитом Вениамином (Федченковым), имел место во время Февральской революции 1917 г. Тогда тверской губернатор - глубоко верующий человек, увидел, что его дом окружен восставшими. Понимая, что ему грозит неминуемая смерть, он захотел исповедаться и позвонил викарному епископу Арсению. Тот принял его исповедь по телефону и прочитал разрешительную молитву. После этого толпа ворвалась в дом губернатора [1]. Также в советское время некоторые священники

исповедовали по телефону, если не было возможности встретиться с человеком лично. По мнению Владыки, в исключительных случаях исповедь по телефону и интернету возможна, однако дискуссия среди клира на эту тему продолжается и поныне.

Пандемия коронавируса явственно показала хрупкость нашего мира, но одновременно продемонстрировала и наше единство. Религиозные общины совместно рассылали людям продукты, средства защиты, организовывали дистанционное обучение в школах, оказывали помощь больницам. Были мобилизованы усилия спонсоров общин и благотворительных организаций. Важную роль сыграли индивидуальные инициативы, волонтерская деятельность и самоорганизация религиозных общин.

В условиях новых глобальных вызовов и угроз необходима межрелигиозная гармония и сотрудничество. В постоянно меняющемся и непредсказуемом мире требуется внутренняя стойкость и стабильность, обеспечить которую возможно только совместными усилиями представителей всех традиционных религий. В основе межрелигиозной гармонии лежит понимание единства всего человечества, признание ценности человеческой жизни, заповедей любви и сострадания как незыблемой основы духовного пути.

БИБЛИОГРАФИЯ

1. *Иларион (Алфеев), Митрополит Волоколамский.* Опыт выживания в условиях пандемии многому научит церковь. Электронный ресурс. Режим доступа: <https://pravoslavie.ru/130199.html>

УДК: 2-1, 2-67, 322

ББК: 86.2

ISBN

Рекомендовано к публикации кафедрой политологии и политической философии Дипломатической академии Министерства иностранных дел Российской Федерации.

Редакционная коллегия: д.п.н., проф. *Жильцов С.С.*; д.и.н., доктор философии, проф. *К.Толстая*, заслуженный деятель науки РФ, проф., *Шутов А.Д.*; д.п.н., проф. *Ишин А.В.*; к.ф.н., доц. *Бумагина Е.Л.*; к.ф.н., доц. *Дмитриева И.А.*, к.п.н., доц. *Мажников В.И.*, к.и.н. *Гаврилова С.М.*, к.п.н. *Ногмова А.Ш.*, к.п.н. *Шадский А.В.*, к.э.н. *Шангараев Р.Н.*

Отв. редактор: к.и.н., доц. *Колосова И.В.*

Рецензенты: *Гиренок Ф.И.*, д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой философской антропологии и проблем комплексного изучения человека философского факультета МГУ имени Ломоносова; *Штоль В.В.*, д.п.н., профессор, заведующий кафедрой регионального управления ИГСУ РАНХиГС (МИГСУ), член Экспертного совета по проведению государственной религиоведческой экспертизы при Управлении Министерства юстиции Российской Федерации по Московской области.

Материалы круглого стола: «Диалог религий в современном мире: проблемы и перспективы» – 2020 / сост. и отв. ред. Колосова И.В. - Дипломатическая академия МИД России, – Москва : ООО «Сам Полиграфист», 2021. 124 с.

Корректор: Е.Л.Бумагина

Верстка и оформление: Р.Н. Шангараев.

Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования «Дипломатическая академия Министерства иностранных дел Российской Федерации».

Адрес: 119021, г. Москва, ул. Остоженка, д. 53/2, строение 1.

Сборник опубликован при поддержке Межкультурного консультативного центра «ТРАДИЦИИ ЗЕМЛИ».

Тираж 500 экз. Заказ №110231.

Отпечатано в типографии «OneBook.ru»
ООО «Сам Полиграфист»
129090 г. Москва, Протопоповский пер., 6
www.onebook.ru